

## LENGUAJE POSITIVO Y LENGUAJE NEGATIVO SOBRE DIOS EN EL MAESTRO ECKHART

*Resumen:* Los datos biográficos de que disponemos nos presentan a Eckhart como maestro de vida y doctrina. Desde un punto de vista filosófico, su doctrina sobre Dios ocupa el centro de su pensamiento. En este artículo se atiende a su concepción del lenguaje sobre Dios. Un lenguaje que no sólo es de tipo negativo sino también positivo. A partir del prólogo general al *Opus tripartitum* y del prólogo al *Opus propositionum* se muestra cómo la analogía nos permite ir más allá del lenguaje negativo sobre Dios. Al final del artículo, a modo de apéndice, se ofrece la traducción al español de ambos prólogos.

*Palabras clave:* Dios, lenguaje negativo, lenguaje positivo, analogía.

### POSITIVE LANGUAGE AND NEGATIVE LANGUAGE ABOUT GOD IN THE MASTER ECKHART

*Abstract:* Biographical data at our disposal present Eckhart as a master of life and doctrine. From a philosophical point of view, his doctrine of God is the heart of his thinking. This article deals with his conception of language about God, a language which is not only a negative one but positive as well. From the general prologue to the *Opus tripartitum* and the prologue to the *Opus propositionum* it is shown how analogy allows us to go beyond the negative language about God. At the end of the article, a translation into Spanish of both prologues is included as an appendix.

*Key words:* God, negative language, positive language, analogy.

La última proposición del Maestro Eckhart condenada en la bula *In agro dominico*, que el papa Juan XXII hizo pública en Aviñón el 27 de marzo de 1329, se refiere al lenguaje sobre Dios<sup>1</sup>. ¿Podemos afirmar algo positivo sobre Dios? Parece que Eckhart responde a esta cuestión negativamente. Ni siquiera podríamos decir de Dios que es bueno, pues Dios es inefable (*unaussprechlich*).

1 “Que Dios no es bueno, ni mejor, ni perfecto. Llamar a Dios bueno es tan absurdo como llamar blanco a lo negro <Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum>”, Johannes XXII, Constitutio “In agro dominico”, en *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger y A. Schönmetzer, Barcelona: Herder, 1976, n. 96.

Lo paradójico, como en muchos otros casos de místicos, filósofos y teólogos, es que no se cansa de hablar del inefable. Toda su obra constituye un buen testimonio de ello. Por mi parte, en este artículo, apoyándome en los textos del mismo Eckhart y en algunos de sus intérpretes, pretendo mostrar que su lenguaje afirmativo sobre Dios no deja de revestir importancia dentro de su pensamiento y que su lenguaje negativo, en último término, tendría una función afirmativa.

Hoy estamos acostumbrados a separar en filosofía la consideración del conocimiento y del lenguaje de lo que sería la realidad en sí misma. Lo cual no sucede en Eckhart. En sus escritos, la perspectiva lingüística va íntimamente unida a la gnoseológica y a la ontológica al tratar sobre Dios. Hablamos de Dios conforme le conocemos. Y esto significa que le desconocemos más que le conocemos. Por tanto nuestro lenguaje sobre Dios se halla a infinita distancia de lo que Dios es en sí mismo. Pero a pesar de todo podemos hablar de la trascendencia religiosa.

Sus afirmaciones son audaces, paradójicas, pero admiten una interpretación razonable u ortodoxa. Basta con que seamos capaces de discernir cuándo contempla el mundo desde Dios o desde las criaturas.

¿Cómo hablar del inefable? Intento ofrecer una breve síntesis de una temática que es central en su pensamiento y que aún hoy puede orientarnos en nuestra reflexión sobre el lenguaje acerca de Dios, en nuestro camino hacia la Trascendencia divina.

## 1. PUNTO DE PARTIDA

Tomo como punto de partida de mi exposición el prólogo general al *Opus tripartitum* y el prólogo a su primera parte, al *Opus propositionum*. Lo hago porque considero que esos textos nos pueden informar sobre lo nuclear del pensamiento filosófico de Eckhart: la analogía en el sentido de lo que siglos más tarde se designará “analogía de atribución”. No nos debe extraviar el hecho de que no aparezca en ellos por ninguna parte la palabra “analogía”. Lo verdaderamente significativo es que nos ofrecen una síntesis básica de su manera de entenderla.

En el *Opus tripartitum* se propuso reunir todos sus pensamientos básicos, exponiéndolos de una manera relacionada. El plan general de su obra comprendía tres partes: la obra de las proposiciones generales, la obra de las cuestiones y la obra de las exposiciones. La primera iba a abarcar más de mil tesis, con sus demostraciones, organizadas en 14 tratados. La segunda parte constaría de una selección de cuestiones, siguiendo el esquema de la *Suma teológica* de Tomás

de Aquino. La tercera parte reuniría los comentarios a la Sagrada Escritura y los sermones. El mismo Eckhart nos dice que la segunda parte y la tercera dependen de la primera, en cuanto que las soluciones de los problemas y la interpretación del texto de la Escritura se suelen apoyar en alguna de las proposiciones<sup>2</sup>.

Adopta, pues, una posición opuesta a la tendencia básica de su tiempo, que pretendía divorciar la teología de la filosofía. Esto quiere decir que la metafísica *<rationes naturales philosophorum>* ejerce un papel ineludible y básico en su teología, entendida como reflexión sobre la palabra de la Sagrada Escritura. Al comenzar la interpretación del evangelio de San Juan señala su intención, que vale también para el resto de sus obras: interpretar lo que dice la fe y la Escritura con ayuda de los conceptos filosóficos<sup>3</sup> y, viceversa, ver cómo las verdades filosóficas se insinúan en las palabras de la Sagrada Escritura<sup>4</sup>.

La primera tesis o proposición, “*el ser es Dios <esse est Deus>*”, destaca en importancia por la convicción eckhartiana de que a partir de ella se pueden resolver fácilmente, si se desarrolla correctamente, todos o casi todos los problemas que conciernen a Dios, e interpretar con razones naturales de forma clara los pasajes de la Escritura que le incumben, y la mayoría de las veces también los oscuros y complejos<sup>5</sup>. Esa proposición, con la intención de ofrecernos un ejemplo de cómo va a proceder en su obra, se pone en relación con la primera cuestión, “*¿Existe Dios? <Utrum Deus sit>*” y con la primera exposición o interpretación de un texto de la Escritura: “*En el principio creó Dios el cielo y la tierra*

2 Prólogo general, n. 11. Sobre el fondo filosófico de toda la obra de Eckhart, investigado desde el Prólogo general al *Opus tripartitum*, pueden prestarnos una valiosa orientación el libro de Heribert FISCHER, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken* (Friburgo/Munich: Karl Alber, 1974, pp. 36-141), y el de K. ALBERT, *Meister Eckhart These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum* (Saabrücken/Kastellaun, 1976). En algunos aspectos nos pueden ayudar también la investigación algo más reciente de Erwin WALDSCHÜTZ, *Denken und Erfahren des Grandes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckhart* (Viena: Herder, 1989) y el libro de Brian FARRELY, O.P., *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos* (Madrid: EDIBESA, 2000, pp. 13-237).

3 “*intentio est auctoris, sicut et in ómnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides cristiana et utriusque testamenti scriptura, exp onere per rationes naturales philosophorum*”, *Expositio sancti Evangelii secundum Johannem*, en MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, 2 Abteilung: *Die lateinischen Werke*, volumen III, Stuttgart/Berlín: Kohlhammer, 1936, n. 2. Citaremos en adelante esta obra con la abreviatura Expo. Jo., LW III más el número correspondiente al texto.

4 Expo. Jo., LW III n. 3.

5 Prólogo general, n. 22. La traducción de este prólogo, lo mismo que la del *Prologo a la Obra de las proposiciones*, la he realizado desde el texto latino publicado en MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, 2 Abteilung: *Die lateinischen Werke*, volumen I, 2: *Prologi in Opus Tripartitum et expositio libri Genesis*, edición de Loris Sturlese, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 21-57. En las citas sólo indicaré el prólogo correspondiente, seguido del número o números que nos permitirán localizar fácilmente el texto en la traducción española, publicada al final de este artículo a modo de apéndice.

<*In principio creavit Deus caelum et terram*>”. Apoyado sobre la explicación de la tesis, que constituye el fundamento, Eckhart procede a solucionar la cuestión. Ambas son condición para la interpretación del texto de la Escritura<sup>6</sup>.

Dicha tesis fundamental de la metafísica de Eckhart se formula diciendo que “*esse est Deus*”. Afirmar que Dios es el ser no tiene especial novedad en la metafísica de la Edad Media. Lo peculiar de esta tesis reside en que “el ser <esse>” es sujeto y “Dios <Deus>” predicado. Este partir del ser nos recuerda el empleo predicativo de la palabra “dios” en la metafísica griega. Eckhart se detiene a demostrar esta tesis en el *Prólogo general* al *Opus tripartitum*. Nos la muestra de cinco modos<sup>7</sup>:

- 1) Si el ser es algo distinto de Dios, entonces Dios no es y Dios no es Dios, sino que algo otro, ajeno y distinto, anterior a él, sería su causa.
- 2) Todo lo que es tiene su ser gracias al ser y por el ser. Por tanto, si el ser fuese distinto de Dios, entonces todo tendría el ser por una realidad distinta de Dios.
- 3) Antes del ser no hay nada y, por tanto, si el ser fuese distinto de Dios, entonces el creador sería distinto de Dios.
- 4) Todo lo que tiene ser es. Por consiguiente, si el ser fuese distinto de Dios, las cosas podrían ser sin Dios.
- 5) Como fuera del ser y antes del ser no hay nada, o Dios sería nada o sería por lo otro anterior a él, de manera que Dios tendría un Dios.

En el *Prólogo a la Obra de las proposiciones* Eckhart reflexiona detenidamente sobre las consecuencias que esa tesis, esa afirmación fundamental de que “El ser es dios <*esse est deus*>”, núcleo de su metafísica, tiene para comprender las relaciones de Dios con el mundo. Ha de pensarse de distinto modo sobre el ser en absoluto, tal como se da en Dios, y del ser de las cosas creadas. Y lo mismo ocurre con los nombres uno, verdadero y bueno. Sólo a Dios se le aplican en sentido propio. Los otros seres, en cambio, reciben inmediatamente de Dios cuanto tienen de ser, de unidad, de verdad y de bondad. Lo que éstos poseen de peculiar no añade ni aumenta nada en absoluto a la entidad, unidad, verdad y bondad que han recibido de Dios: “[El que algo sea] este o este ente, esto o esto uno, esto o aquello verdadero, esto o aquello bueno, por tanto, en cuanto esto o aquello, no añade o confiere en absoluto nada de entidad, unidad, verdad y bondad [a ese algo]. [...] Al decir esto, sin embargo, no quitamos a las cosas el ser ni destruimos el ser de las cosas, sino que lo establecemos”<sup>8</sup>.

6 Cf. *Prólogo general*, nn. 11-21.

7 *Prólogo general*, n. 12.

8 *Prólogo a la Obra de las proposiciones*, n. 15, cf. nn. 4-25.

Tal tesis no le conduce al panteísmo. En Eckhart se da una clara contraposición entre Dios y las criaturas consideradas en sí mismas. Lo propio de Dios es el dar el ser, mientras que lo propio de las criaturas es el recibir el ser. Una diferencia fundamental, por consiguiente, atraviesa todo el pensamiento de Eckhart. Éste, al pensar, procede casi siempre desde la unidad del ser absoluto y hacia la unión con él. Pero el ser absoluto no se reserva a Dios, sino que también lo encontramos en las criaturas en cuanto que nada es creado sino a partir del ser increado: “Dios es ser por esencia. De él y sólo de él reciben el ser todas las cosas. [...] Fuera de Dios, por el contrario, puesto que eso equivale a estar fuera del ser, no hay nada. [Dios], por consiguiente, o no creó o creó todo en sí mismo, que es el principio”<sup>9</sup>. Lo cual significa que mirado el mundo desde Dios, éste lo abarca todo. Fuera de él no hay nada. Las criaturas sin el influjo del ser de Dios serían pura nada: “Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura nada. Lo que no tiene ser no es nada. Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser pende de la presencia de Dios. Si Dios se apartara por un solo momento de todas las criaturas, se anonadarían. He dicho a veces, y es verdad: Quien tomara junto con Dios todo el mundo, no tendría más que si tuviera a Dios solo. Sin Dios, todas las criaturas no tienen más [ser] del que tendría una mosca sin Dios, exactamente lo mismo, ni más ni menos”<sup>10</sup>. Estas palabras explicitan brillantemente lo que en el Prólogo general al *Opus tripartitum* y en el Prólogo a la Obra de las proposiciones se nos expone de una manera más abstracta.

Entre Dios y las criaturas se da, por tanto, una analogía de atribución, lo cual representa la definitiva defensa contra una interpretación panteísta de su pensamiento. El ser, como los otros trascendentales, sólo se puede afirmar de Dios y de las criaturas por analogía. Existe una peculiar relación entre lo creado y el Creador. Pero Eckhart se muestra más radical que Tomás de Aquino. Niega que exista una cierta proporcionalidad entre el ser relativo de la criatura y el ser absoluto de Dios. El ser, lo mismo que los trascendentales verdadero, bueno y uno, según él, sólo pertenecen a Dios: “Dios solo es propiamente ente, uno, ver-

9 *Prólogo general*, n. 20.

10 Sermón 4, MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas, Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983, p. 293 (DW I, 444). Me referiré a esta obra en las notas con las siglas TS seguidas del número o números correspondientes a las páginas. Las siglas DW designan *Die deutschen Werke*, a las que siguen el número del volumen en cifras romanas y la página en números arábigos. Los volúmenes de *Die deutschen Werke* pertenecen a la primera serie de la edición crítica de las obras de Eckhart que se está publicando, con el concurso de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, bajo el título general *Die deutschen und lateinischen Werke*. Las referencias al texto alemán suelen pertenecer a la versión de Quint al alemán actual, que forma parte de esa edición crítica.

dadero y bueno”<sup>11</sup>. De lo que se sigue que nada creado añade a las cosas algo de entidad, de unidad, de verdad o de bondad, sino que todas las cosas “reciben inmediatamente de Dios el que son, el que son uno, el que son verdaderas y el que son buenas *<quod a deo omnia immediate habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt et quod bona sunt>*”<sup>12</sup>. Las criaturas, por tanto, nunca existen a partir de sí mismas, sino a partir de Dios, del que reciben todo su ser. Entre Dios y la criatura, pues, sólo existe una analogía de atribución, que atribuye el ser en forma propia al que lo da y en forma impropia al que lo recibe. En uno de sus sermones hace esta afirmación rotunda: “Todas las cosas fueron creadas de [la] nada; por eso su verdadero origen es [la] nada, y en cuanto esta noble voluntad se inclina hacia las criaturas, en tanto se derrama con ellas en su nada”<sup>13</sup>. La creación implica un donante y un receptor: “Cuando Dios mira a la criatura, le da su ser [de criatura]; cuando la criatura mira a Dios, recibe su ser [de criatura]”<sup>14</sup>. Todo lo creado, incluido el ser humano, implica la diferencia entre el fundamento y lo fundado.

Desde aquí podemos entender el por qué del lenguaje positivo y del lenguaje negativo sobre Dios. A Dios le podemos atribuir todos los nombres y le podemos negar todos los nombres. Si nos situamos en la perspectiva de lo creado, se nos abre un horizonte innumerable de nombres, tantos como son las criaturas y sus perfecciones. Pero si pretendemos hablar sobre Dios en sí, tenemos que echar mano de la negación. Aunque nos quedaríamos a medio camino en caso de que nos satisficiera la mera negación. Para hablar más adecuadamente de Dios, hemos de negar la negación, con lo que nos abriremos a la posibilidad de atribuir a Dios la afirmación de todo lo positivo que encierra virtualmente en su ser absoluto. A continuación pretendo exponer con más amplitud lo que acabo de insinuar.

## 2. TODOS LOS NOMBRES

La analogía de atribución abre un descomunal abismo entre el Creador y la criatura, pero a la vez nos permite relacionar a las criaturas con Dios. Eckhart se atreve a considerar el mundo como palabra enunciada por el Creador. Recordemos que el Maestro distingue tres clases de palabras: “Existe una palabra enunciada: ésta es el ángel, el hombre y todas las criaturas. Además hay otra palabra, pensada y enunciada, mediante la cual se hace posible que yo me imagine algo. Mas hay todavía otra palabra no enunciada ni pensada y que nunca sale afuera,

11 *Prólogo a la Obra de las proposiciones*, n. 25.

12 *Prólogo a la Obra de las proposiciones*, n. 25.

13 Sermón 5 b, TS 309 (DW I, 451).

14 Sermón 10, TS 355 (DW I, 471).

sino que se halla eternamente en Aquel que la dice; mora en el Padre que la dice en continuo acto de ser concebida y de permanecer adentro”<sup>15</sup>. Cuando hablamos de los nombres de Dios, nos referimos al segundo tipo de palabra: la palabra humana pensada y representada, que trata de expresar la realidad de Dios inspirándose en su palabra enunciada en las criaturas. El tema de los nombres del inefable recibe un tratamiento en Eckhart desde esta perspectiva. A partir de lo finito podemos hablar de su fundamento: el Infinito o Dios.

Nuestro conocimiento de Dios por el camino de las criaturas es lo que determina las posibilidades y límites de nuestro lenguaje sobre él. Todas las criaturas nos hablan de Dios, pues son sus “huellas”. Podemos leer en uno de sus sermones alemanes: “Dios está igualmente cerca en todas las criaturas [...], de modo que se le puede encontrar [...]. El que conoce rectamente a Dios lo conoce del mismo modo en *todas* las cosas <Der erkennt Gott recht, der ihn in *allen* Dingen gleicherweise erkennt>”<sup>16</sup>. En otro texto, citado por Alois Maria Haas<sup>17</sup>, afirma que Dios se hace Dios cuando las criaturas hablan de él. Piensa que hay que distinguir en Dios dos aspectos, que presuponen una cierta gradación: el que depende de la creación (Dios) y el independiente de ella (deidad). Por supuesto se trata del mismo Dios y la distinción no le afecta en su ser. El primero deviene en el lenguaje de la creación, o sea, se manifiesta en las criaturas y en el mismo actuar de Dios como Creador, mientras que el segundo nos sumerge en el interior de la unidad divina, donde todas las criaturas desde toda la eternidad, en cuanto ideas, son Dios en Dios. Nos podemos preguntar si este aspecto no desvaloriza el otro, el devenir de Dios en la creación y, con él, todo lenguaje positivo sobre Dios. Lo indudable es que el primer aspecto está subordinado al segundo, para el que no podríamos encontrar ningún nombre, como luego veremos.

15 Sermón 9, TS 343 (DW I, 465)

16 Sermón 68, DW III, 532.

17 “Dios *deviene* [<Dios>] cuando todas las criaturas pronuncian a Dios: entonces *deviene* [<Dios>]. Cuando yo estaba [aún] en el fundamento, en el suelo, en el torrente y la fuente de la *deidad*, nadie me preguntaba adónde quería ir o qué hacía: no había nadie que me preguntase. [Pero] cuando emané, entonces todas las criaturas dijeron: <¡Dios!>. Si se me pregunta: “Hermano Eckhart, ¿cuándo salisteis de casa?”, es porque he estado *dentro*. Así, pues, todas las criaturas hablan de <Dios>. Y ¿por qué no hablan de la *deidad*? Todo lo que está en la *deidad* es uno, y *de ello no se puede* hablar. Dios obra, la *deidad* no obra, no tiene nada que obrar, no hay obra alguna en ella ni jamás ha mirado por una obra. Dios y *deidad* se diferencian por el obrar y el no obrar. Cuando regreso a <Dios> y, después, no permanezco allí [es decir, en <Dios>], mi traspasar es mucho más noble que mi emanar. Yo solo introduzco en mi razón todas las criaturas a partir de su ser espiritual, de modo que, en mí, son una. Cuando regreso al fundamento, al suelo, al torrente y a la fuente de la *deidad*, nadie me pregunta de dónde vengo o dónde he estado. Nadie me ha echado allí de menos, allí *des-deviene* <Dios>” *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 2002, p.79. Haas toma el texto de E. PFEIFFER (comp.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2: *Meister Eckhart*, Aalen 2ª ed., 1962.

Lenguaje y conocimiento van íntimamente unidos. En este punto habría una gran coincidencia del Maestro Eckhart con santo Tomás de Aquino y san Agustín. Hablamos de Dios tal como conocemos a Dios. Cuando intentamos conocerlo desde las criaturas, le atribuimos todos los nombres, “pues toda criatura está llena de Dios y es un libro”<sup>18</sup>.

En la doctrina eckhartiana de la creación hallamos una acentuación extraordinaria de la dependencia de lo creado con relación a Dios. Pero no cae en un monismo, que identificaría el ser creado con el ser del Creador. Insiste en que las cosas tienen un doble ser: “Advierte que toda criatura tiene un doble ser. Uno de ellos, en sus causas originales, es decir, en el Verbo de Dios. Y este ser es firme y estable, ya que en él se conoce la cosa en sus causas. El otro es el ser de las cosas de la realidad exterior, en la naturaleza, ser que las cosas tienen según su propia forma. El primero es el ser virtual, mientras que el segundo es el ser formal, que es las más de las veces inestable y variable”<sup>19</sup>. En el primer tipo de ser, las ideas divinas, todas las criaturas son Dios en Dios. La razón divina absoluta conoce las criaturas como modelos eternos de su existencia temporal.

Pero en ese nivel no se distingue entre ser creado e increado. Para mantener tal distinción, debemos acudir al ser de las cosas en sí mismas, en su fragilidad contingente. Notamos resonar, cristianizada, la distinción platónica de mundo inteligible y mundo sensible, y su convicción de que éste fue hecho según el modelo de aquel. Lo primero es el mundo inteligible. El proceso de la creación bajo un cierto aspecto se da en el ahora eterno<sup>20</sup>. Desde nuestro entendimiento, en el fondo de nuestra alma, nos identificamos con el Creador.

18 “Wer weiter nichts als die Creaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch” Sermón 9, TS 343 (DW I, 465).

19 “Nota quod omnis criatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo Dei; et hoc est esse firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis; scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile” *Expositio libri Genesis*, LW I, 238.

20 “El Padre no conoce nada fuera de este mismo Verbo y de sí mismo y de toda la naturaleza divina y de todas las cosas en este mismo Verbo, y todo cuanto conoce en Él es igual al Verbo y es, por naturaleza, el mismo Verbo en la verdad. [...] Cuando el Padre te recoge en esta misma luz [el Verbo] para que tú contemples, de modo cognoscitivo, a esta luz en esta luz, de acuerdo con la misma peculiaridad con la cual Él, con su poder paterno, se conoce en este Verbo [esta luz] a sí mismo y a todas las cosas, [...] entonces te da poder para engendrar, junto a Él, a ti mismo y a todas las cosas y [te concede] su propio poder igual que a este mismo Verbo. Así pues, estás engendrando sin cesar, junto con el Padre por la fuerza del Padre, a ti mismo y a todas las cosas en un “ahora” presente” Sermón 49, TS 658-660 (DW II, 435).

Dios está presente en todas las cosas. No podemos, por esto, huir de Dios: “La tierra no puede huir a un lugar tan bajo que el cielo no fluya en ella y le imprima su fuerza y la fecundice, lo quiera ella o no. Así le sucede también al hombre que cree huir de Dios y, sin embargo, no puede huir de Él; todos los rincones lo revelan. Cree huir de Dios y corre a su seno. Dios engendra en ti a su Hijo unigénito, te guste o no te guste, duermas o estés despierto; él hace lo que es propio. [...] Si tuviéramos el amor divino, nos gustaría Dios y todas las obras hechas por Él en cualquier momento, y recibiríamos todas las cosas de Dios y todos haríamos las mismas obras que hace Él”<sup>21</sup>. A cualquier lugar que vayamos, encontraremos a Dios.

Pero no nos engañemos. La analogía de atribución desvaloriza el alcance del significado de los nombres con que designamos a Dios a partir de las criaturas. Pues ni siquiera un conocimiento total de todas las criaturas nos permitiría acercarnos a la plenitud de la deidad, es decir, a la realidad de Dios en sí mismo. En este aspecto Dios es incognoscible e inefable. Sólo la negación de todos los nombres nos permitiría elevarnos de algún modo a la realidad propia de Dios. Ahora podemos comprender la razón por la que en algún momento invita a sus oyentes a rogar a Dios que les libre de Dios.

### 3. EL SER Y LA NADA

Atención especial merece el nombre “ser”. El tema del primer tratado de la *Obra de las proposiciones*, la primera parte de su *Opus tripartitum*, es el ser y el ente y su contrario: la nada<sup>22</sup>. Se le plantea el antiguo problema de si el nombre “ser” puede aplicarse a la vez como predicado a Dios y a lo que no es Dios. La solución dependerá de cómo entendamos el significado de ese nombre. Si por ser entendemos exclusivamente una realidad creada, entonces habría que negarlo de Dios.

En este punto notamos una cierta evolución de los planteamientos eckhartianos. En un primer momento el ser precede al entender. En una segunda etapa el entender es previo al ser. En una tercera etapa el ser se entiende desde el entender. Emilie Zum Brunn distingue acertadamente estos tres periodos o, mejor, tres series de textos en la concepción eckhartiana del ser<sup>23</sup>. Siempre late una pregunta de fondo: ¿cómo se relaciona el ser y el entender en Dios?

21 Sermón 22, TS 465 (DW I, 386).

22 *Prólogo general*, n. 4.

23 “Dieu n’est pas être”, en Emilie ZUM BRUNN y otros, *Maître Eckhart a Paris. Une critique médiévale de l’ontothéologie*, París : PUF, 1984, p.85. Citaré esta investigación con la abreviatura “Zum Brunn”

Conocemos el primer periodo sólo por algunos fragmentos en latín, testimonio de su iniciación en la enseñanza universitaria (1293), por un tratado en lengua alemana, las *Pláticas sobre el discernimiento* <*Reden der Unterweisung*><sup>24</sup> (1294-1298) y por algunos sermones. El segundo periodo comprende principalmente las *Cuestiones parisienses* I y II (1302-1303) y muchos sermones que se remontan con gran probabilidad a esa época. Lo adquirido en las *Cuestiones parisienses* se integra durante el tercer periodo en una “metafísica del Éxodo” cuya clave especulativa es la proposición fundamental de la *Obra tripartita* “El ser es Dios <*esse est deus*>”. Este periodo parece iniciarse durante su segunda estancia como catedrático en París (1311-1314).

\* \* \*

Su lección inaugural a su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo se sitúa en la perspectiva ontológica de la primera etapa. Hallamos ese mismo lenguaje en sus *Charlas sobre el discernimiento* o *Charlas instructivas*. Afirma, en éstas, que la vida espiritual consiste en ser antes que en obrar. Por eso hay que establecer la santidad sobre el ser, no sobre el obrar, pues el ser sería el fondo del alma. Veamos cómo nos lo explica él con sus mismas palabras:

“El hombre no debe contentarse con un Dios *pensado* <*einem gedachten Gott*>, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese Dios. Uno debe tener más bien un Dios *esencial* <*einen wesenhaften Gott*>, que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas. *Este* Dios no se desvanece, aunque el hombre, con su voluntad, se aparte de él”<sup>25</sup>.

Nos podemos preguntar qué significa ese Dios esencial. Y nos lo aclara en las líneas siguientes:

“Quien posee a Dios así, [es decir] en el ser <im Sein>, lo toma al modo divino <*nimmt Gott göttlich*>, y Dios resplandece para él en todas las cosas; porque todas las cosas tienen para él sabor de Dios y la imagen de Dios se le hace visible desde todas las cosas <*aus allen Dingen sichtbar*>. Dios reluce en él en todo momento, y se produce en él un desasimiento libertador y se le imprime la imagen de su Dios amado, presente. [...] Este hombre merece un elogio mucho mayor ante Dios porque concibe a todas las cosas como divinas y más elevadas de lo que son en sí mismas”<sup>26</sup>.

24 Ilse M. de Brugger traduce este escrito con el título *Pláticas instructivas* (TS 83-158).

25 *Pláticas instructivas*, n. 6, TS 95 (DW V, 510).

26 *Pláticas instructivas*, n. 6, TS 95-96 (DW V, 510).

La salvación del hombre consiste por una parte en ser entificado en Dios y por otra en una anulación del yo individual. Los amigos de Dios “deben descubrir y considerar que son pura nada en medio de todos los grandes dones de Dios”<sup>27</sup>, pues “cuanto más desnudo y libre sea el espíritu que se abandone a Dios, siendo sostenido por Él, tanto más hondo será colocado en Dios el hombre y será susceptible de hallar a Dios en todos sus preciosísimos dones”<sup>28</sup>. En este sentido “todo nuestro ser no consiste en nada que no sea un anularse”<sup>29</sup>.

\* \* \*

El dominio del lenguaje negativo de Agustín y Dionisio sobre Dios en las *Pláticas instructivas* puede ayudarnos a comprender mejor, tal como nos indica Zum Brunn, el acento puesto sobre el lenguaje negativo en las *Cuestiones parisienses*, “donde se analiza el desnudamiento del espíritu en su aspecto noético, sin que sea desterrado totalmente el lenguaje del ser”<sup>30</sup>. Eckhart, en la primera de esas *Cuestiones*, excluye a Dios de un orden ontológico en que se le podría comparar con las cosas creadas; por esto le define como no ente y como *nada* respecto de los entes *en virtud del conocer intelectual*. Por otra parte define el conocer intelectual como fundamento del ser, y no sólo del ser creado, sino del ser que, con ciertas reservas, se puede atribuir a Dios mismo. Podemos leer: “Ahora no me parece ya que Dios conozca porque es, sino que es porque conoce que es, de modo que Dios es entendimiento y conocer intelectual, y que el conocer intelectual es el fundamento de su ser”<sup>31</sup>. En este texto se afirma la función fundamentadora del conocer intelectual <intelligere> con respecto al ser <esse> frente a la tesis que él mismo había defendido anteriormente: que el ser es fundamento del entender. Walter Schulz piensa que esto significa la “determinación positiva de Dios como pura subjetividad”, adelantándose al subjetivismo moderno<sup>32</sup>. Quizás no se pueda ir tan lejos. Mis dudas nacen de que la subjetividad moderna tiene más que ver con el hombre que con Dios. Y esto, en cambio, no sucede en Eckhart, ni siquiera en esta segunda etapa de su pensamiento. Sin embargo también debemos reconocer, por ejemplo, que Hegel, uno de los pensadores modernos más vigorosos e influyentes, ve en Eckhart un precedente de su propio pensamiento: “Antiguos teólogos han captado esta profundidad (las profundidades del ser divino <die Tiefen des göttlichen Wesens>) en lo más íntimo, mientras que en los protestantes actuales, que sólo atienden a la crítica y a la historia, se ha marginado completamente la filosofía y la ciencia. El maestro

27 Pláticas instructivas, n. 19, TS 128 (DW V, 525).

28 Pláticas instructivas, n. 19, TS 129 (DW V, 525).

29 Pláticas instructivas, n. 23, TS 148 (DW V, 534).

30 Zum Brunn, 87.

31 Quaestio I, n. 4.

32 *Le Dieu de la métaphysique moderne*, París, 1978, pp. 10-11.

Eckhart, un fraile dominico, dice entre otras cosas lo siguiente sobre eso, lo más íntimo: “El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo es uno. En justicia soy acunado <gewogen> (nacido) en Dios y Dios en mí. Si Dios no existiera, no existiría yo; si yo no existiera, no existiría Él. Pero no es necesario saber esto, pues hay cosas que no se entienden fácilmente y que sólo pueden captarse en el concepto”<sup>33</sup>. Lo indudable es que el segundo momento o la segunda serie de textos concierne a la identidad en Dios del ser y del conocimiento intelectual.

Para asegurar la naturaleza intelectual de Dios, oponiéndose a una interpretación anti-intelectualista del nombre revelado a Moisés (“Soy el que soy”), Eckhart acude a otro texto bíblico: “En el principio era el Verbo”<sup>34</sup>. El evangelista no dice: “En el principio era el ente y Dios era el ente”. Y nos lo explica: “Si aprehendemos a Dios en el ser, lo aprehendemos en su antepatio <Vorhof>, pues el ser es su antepatio en donde mora. Pero ¿dónde se halla en su templo en el cual resplandece como santo? El templo de Dios es el entendimiento. En ninguna parte mora Dios más propiamente que en su templo, o sea el entendimiento, según dijo otro *maestro*: que Dios es un entendimiento que vive en el conocimiento única y exclusivamente de sí mismo”<sup>35</sup>. Separa y opone el conocer intelectual o el entender al ser o al ente como lo superior a lo inferior, lo increíble a lo creable.

Establece, pues, la clave de su pensamiento en la tesis de que Dios no es ante todo el ser sino el entender. El pensamiento intelectual se instala en el núcleo de su obra teológica y filosófica. Zum Brunn ve ahí, más de seis siglos antes de Heidegger, la primera crítica del ontoteologismo. Pero una atenta lectura de la primera cuestión parisiense nos permite descubrir que, después de una serie de demostraciones que tienden a conferir al ser el estatuto de creado o de creable, Eckhart reconoce el derecho del adversario a llamar ser al conocer intelectual con tal de despojar a este ser de toda connotación ontológica de orden creado. Es decir que, como bien lo expresa Emile Zum Brunn, “hay que purificar la concepción del ser idéntico al conocer intelectual divino de toda analogía formal y de toda univocidad con el ente creado”<sup>36</sup>. El defecto consistiría en introducir en la concepción de Dios una noción de ser sacada de las cosas creadas. Eckhart, para referirse a Dios, al ser divino identificado con el entendimiento, en

33 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. I *Der Begriff der Religion*, C 1, en *Werke*, vol. 16, Francfort: Suhrkamp, 1969, pp. 208-209. Cita tres sermones alemanes de Eckhart: *Qui audit me* (sermón 42), *Iustus in perpetuum vivet* (sermón 39) y *Beati pauperes spiritu* (sermón 52).

34 Cf. Sermón 9, TS 342 (DW I, 465).

35 Sermón 9, TS 339 (DW I, 464).

36 Zum Brunn, 91.

las *Cuestiones parisienses*, utiliza la expresión “*puritas essendi*”<sup>37</sup>. Dios es absolutamente simple y contiene en sí todas las cosas. En él se da la plenitud del uno de Dionisio Areopagita. Dios no es ser en el sentido de las criaturas, ni es un ente, sino algo más elevado que el ente. Las negaciones del ser y del ente en Dios alternan, por tanto, con explicaciones más matizadas, donde indica el sentido aceptable que se puede dar a la concepción ontológica<sup>38</sup>. Su tesis sobre el fundamento del ser en el entender, que representa un profundo cambio respecto de la primera etapa, se habría debido en parte a la influencia de san Alberto y su Escuela.

La doctrina de los sermones alemanes 9, 69, 70 y 71, y del sermón latino 40 es muy próxima de la expuesta en las *Cuestiones* 1 y 2. Gracias a la negación del aspecto creado de las cosas el entendimiento encuentra o reencuentra su identidad con “el ser sin ser”, que es el entendimiento divino en su realidad primordial. En la segunda etapa se le llama a veces a Dios ser, pero se trata de un “ser sin ser”, de una “nada” que es “algo”.

Con el objetivo de explicar esto, recuerda lo que dice Aristóteles sobre la vista, que no tiene color a fin de que pueda ver todos los colores, y sobre el entendimiento, que no tiene forma a fin de que pueda pensar todas las formas. De modo semejante, niega a Dios el ser mismo y las características de las cosas, “de modo que sea causa de todo ser y contenga anticipadamente todas las cosas”<sup>39</sup>. No niega a Dios lo que es propio de Él, sino lo que no le es propio. Estas negaciones, de acuerdo con san Juan Damasceno, implican una afirmación sobreabundante. Termina la cuestión segunda con las siguientes palabras: “Por consiguiente no niego a Dios nada de lo que le pertenece por naturaleza. Digo, en efecto, que Dios contiene previamente todas las cosas de un modo puro, pleno y perfecto, de una manera más amplia y extensa [que en ellas mismas], puesto que él es raíz y causa de todo. Esto quiso indicar Dios cuando dijo: “Yo soy el que soy””<sup>40</sup>. Frente a las afirmaciones de la Escritura que pueden interpretarse en sentido primariamente ontológico, acude al texto del evangelio de san Juan (1,1): “En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios”<sup>41</sup>.

37 “Et ideo, cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa, et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi” *Quaestio* I, n. 9.

38 Cf. Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París : Vrin, 1960, pp. 214-220. Me parecen especialmente lúcidas las consideraciones que ahí podemos encontrar sobre esta segunda etapa del pensamiento de Eckhart respecto a las relaciones de ser <esse> y entender <intelligere>.

39 *Quaestio* I, n. 12.

40 *Quaestio* I, n. 12.

41 Cf. *Quaestio* 1, n. 4. En los sermones alemanes 9 y 70 expone la misma doctrina.

En el sermón alemán 9, inspirándose en un texto del *Libro de los veinticuatro filósofos*, nos asegura: “Dios es algo que necesariamente se halla por encima del ser. Lo que tiene ser, tiempo o lugar no toca a Dios; Él está por encima de ello. [Es cierto que] Dios se halla en todas las criaturas en cuanto tienen el [ser] y, sin embargo, está por encima [de ellas]; aquello que es uno en muchas cosas debe estar necesariamente por encima de las cosas”<sup>42</sup>. Pero si dice que Dios no es un ser y se halla por encima del ser, esto no significa que le niegue el ser; al contrario le atribuye un ser más elevado, que se identifica con el entendimiento. Éste “le quita a Dios la envoltura de la bondad y lo toma desnudo donde está despojado de [la] bondad y del ser y de todos los nombres”<sup>43</sup>. Un pasaje más de ese sermón puede ayudarnos a comprender mejor la primacía de Dios, al que se identifica con el entendimiento, sobre el ser, lo cual equivale a atribuirle un ser más excelso: “Cada cosa obra dentro de [su] ser; ninguna cosa puede obrar más allá de su ser. [...] Dios obra por encima del ser en la dimensión donde Él puede desempeñarse; obra en [el] no-ser. Antes de que hubiera [el] ser, obraba Dios; obraba [el] ser cuando [el] ser aún no existía. Algunos *maestros* brutos dicen que Dios es un ser puro; [...] Si yo dijera de Dios que es un ser, cometería un error tan grande como si llamara al sol pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello. Y un *maestro* dice: Quien cree haber llegado a conocer a Dios y quien [al hacerlo], conozca alguna cosa, no conoce a Dios. Pero si he dicho que Dios no es un ser y se halla por encima del ser, esto no significa que le haya negado [el] ser, antes bien lo he enaltecido en Él. Si tomo [el] cobre envuelto en oro, entonces existe ahí y subsiste de una manera más elevada que tiene en sí mismo. Dice san Agustín: Dios es sabio sin sabiduría, bueno sin bondad, poderoso sin poder”<sup>44</sup>.

En los sermones alemanes 70 y 71, probablemente poco posteriores a las cuestiones de 1302-1303, Eckhart presenta de manera a la vez noética y ascética el nihilismo intelectual de las *Cuestiones* 1 y 2. Interpreta el texto de Hechos 9,8 (“Saulo se levantó y con los ojos abiertos no vio nada”) en el sentido de que cuando Saulo vio la nada, entonces vio a Dios, porque la nada era Dios. La nada que en las *Cuestiones* 1 y 2 le sirve para definir el entendimiento en cuanto tal tiene aquí también un significado ascético. El alma debe desprenderse no sólo de todo pecado sino de todas las cosas, lo mismo que en el plano noético o intelectual debe liberarse de toda mediación, imagen o semejanza, que le impediría tener el conocimiento inmediato que Dios tiene de sí mismo.

Nos interesa especialmente el camino intelectual de la negación. El conocimiento de la nada nos permite conocer a Dios: “No puedo ver lo que es uno. Él

42 Sermón 9, TS 336 (DW I, 462).

43 Sermón 9, TS 340 (DW I, 464).

44 Sermón 9, TS 337-338 (DW I, 463).

(Pablo) nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: Él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y [con ello] quiere decir que Él es [un] no sé qué, que está más allá de todo. Si alguien ve alguna cosa, o si algo penetra en su conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro. A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La luz, que es Dios, brilla en las tinieblas [Jn 1,5]. Dios es una luz verdadera; quien quiera verla debe ser ciego y debe mantener a Dios lejos de todas las cosas. Un maestro dice: quien habla de Dios con un ejemplo cualquiera habla en un sentido impuro de Él. Pero quien con nada habla de Dios <mit nichts von Gott redet> lo hace correctamente. Cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada. A un hombre le pareció [una vez] en un sueño (era un sueño de vigilia) que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido Dios; Él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada <Gott ward geboren in dem Nichts>. Por eso [él] dice: “se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía”. Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues Él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres”<sup>45</sup>.

Cuando conocemos las cosas externas, algo extraño penetra en nosotros, en nuestra alma. En cambio, “por lo que conozco de las criaturas en Dios, allí no entra nada [en el alma] sino sólo Dios, pues en Dios no hay nada sino Dios”<sup>46</sup>. Por tanto, todas las criaturas en Dios son nada y conocerlas en él equivale a reconocer esa nada, pues Dios tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo, de modo que es “un ser que tiene en sí a todos los seres <ein Sein, das alles Sein in sich hat>”<sup>47</sup>. Dios es la “nada” por cuya luz es toda luz y por cuyo ser es todo ser. Llega a afirmar que a Dios sólo se le puede conocer sin mediación, más allá de todo lo creado. No deben extrañarnos las siguientes palabras, que resumen bien su posición: “A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser*, pues no tiene ningún modo. Por eso dice san Bernardo: “Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida”. Rogamos a Dios que podamos alcanzar aquel conocimiento que es absolutamente sin modo y sin medida”<sup>48</sup>.

\* \* \*

45 Sermón 71, MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Ezquerro. Madrid: Siruela, 1998, 90-91 (DW III, 545-546). Para referirme a este libro utilizaré las siglas FN.

46 Sermón 71, FN 91 (DW III, 546).

47 Sermón 71, FN 91 (DW III, 546).

48 Sermón 71, FN 93 (DW III, 547).

Los textos que se nos conservan de la tercera etapa no expresan tal reserva. Que sirvan de ejemplo estas palabras: “El amor toma a Dios en tanto que es bueno, pero el conocimiento penetra más alto y lo toma en tanto que es ser. [...] Dios le da al hombre justo un ser divino y lo llama con el mismo nombre que pertenece a su [propio] ser. [...] Entre todos los nombres ninguno le conviene mejor a Dios que “El que es”<sup>49</sup>. La peculiaridad de ese nombre reside en que nada queda fuera del ser de Dios. Tal nombre se obtiene descartando todo hasta que sólo queda el simple “es”. El ser de las criaturas se toma en sentido secundario. El sentido fuerte o divino de este término se reserva para las que están dotadas de entendimiento, cuya finalidad propia consiste en encontrar su auténtico ser original en Dios.

Incorporando una tradición proveniente del prólogo al Evangelio de San Juan, que tuvo un considerable desarrollo a través de la especulación neoplatónica en torno al *logos* y de la doctrina agustiniana de las ideas, interpreta, en el *Opus tripartitum*, el “*esse est Deus* <el ser es Dios>” desde el “*Deus est intelligere* <Dios es entender>”. Recordemos que en la primera de sus *Cuestiones parisienses*, antes de proyectar expresamente esa obra, se preguntaba a ver si en Dios se identifica el ser y el entender<sup>50</sup>. Esta concepción de Dios como entender presta una nueva dimensión al concepto de ser. La indeterminación y la ausencia de límites, la carencia de forma e increabilidad del entendimiento darían cuenta de la infinitud y unidad divinas.

El ser es tan elevado que ninguna criatura puede darlo sino Dios mismo. Todo se fundamenta en Dios porque radica en el ser: “Ser es un nombre primigenio. Todo cuanto es defectuoso es un abandono del ser. Nuestra vida entera debería ser un ser. Nuestra vida, en cuanto es un ser, en tanto está en Dios. Nuestra vida es afín a Dios en la medida en que está recogida en [el] ser. Por mezquina que sea nuestra vida, si se la aprehende en cuanto es ser, es más noble que cualquier cosa que alguna vez haya logrado vivir”<sup>51</sup>. En consecuencia lo más insignificante que se conociera dentro de Dios, por ejemplo, una pequeña flor,

49 Sermón 45, TS 634 (DW II, 371-372).

50 Sobre las dos primeras *Cuestiones parisienses* es iluminadora la investigación de Emilie Zum Brunn “*Dieu n’est pas être*”, antes citada, pp. 84-108.

51 Sermón 8 , TS 330 (DW I, 460). En su *Expositio libri Exodi* podemos leer lo siguiente : “*Non ergo deus eget esse, cum sit ipsum esse. Non eget sapientia, non potentia aut aliquo prorsus addito alio sive alieno, sed e converso : omnis perfectio eget ipso, qui est ipsum esse, tum quia singulorum horum in se et ex se, id quod est, modus est ipsius esse, ipsi innititur, ipsi inhaeret, tum quia sine ipso esset nihil et non esset sapientia nec quidquam aliud, sed purum nihil, Joh, 1 : ‘sine ipso factum est nihil’, quasi diceret : etiam ‘quod factum est’, quod esset habet et accipit, puta sapientia et quodlibet huiusmodi, sine ipso esse utique est nihil*” LW II, n. 21.

“sería más noble que todo el mundo <edler als die ganze Welt>”<sup>52</sup>. Conocer a las criaturas sin Dios equivale a sumergirse en la noche. Sin embargo, el conocerlas en Dios nos proporciona la luz del día. Y como Dios es el ser, conocer el ser es conocer a Dios en sí mismo, con todo lo que esto supone: “Si conocen a Dios como Él es puramente en sí mismo, ser, esto es el mediodía reluciente. Yo digo: El hombre debería comprender y conocer lo noble que es el ser. No hay criatura tan insignificante que no apetezca el ser. Las orugas, cuando caen de los árboles, suben penosamente por una pared para conservar su ser. ¡Tan noble es el ser! Alabamos la muerte sufrida junto a Dios [la muerte de los mártires] para que Él nos traslade a un ser mejor que la vida: un ser en el cual vive nuestra vida, ahí donde nuestra vida se convierte en ser. [...] Una piedra en cuanto tiene ser es más noble que Dios y su deidad sin ser, puesto el caso de que se le pueda quitar [el] ser <dafern man ihm das Sein entziehen könnte>”<sup>53</sup>. En contra de lo que defendió en la *Cuestión 2*, afirma que el ser es el primer nombre de Dios y que, en cuanto tal, no se atribuye en primer lugar a la criatura.

El ser puro, o sea, el ser entendido en sentido absoluto, se identifica explícita o implícitamente con el entender o conocimiento intelectual de las *Cuestiones 1 y 2* para los textos de la tercera etapa. Utiliza de manera alternativa o yuxtapuesta el lenguaje de Dionisio y de san Agustín. Aunque la nada divina no está en primer plano, como en las *Cuestiones 1 y 2*, y los sermones semejantes, ese tema no deja de resonar como contrapunto del tema del ser. La lógica eckhartiana, como acertadamente advierte Emilie Zum Brunn, le lleva a no ceñirse a un solo sistema de conceptos que podría conducirle “a interpretar en un sentido unívoco, es decir, en cierta manera idólatra, lo que no puede alcanzarse más que penetrando ‘en la región del entendimiento’”<sup>54</sup>. La unidad del ser y del entender en Dios no sólo se afirma y trata de demostrar en las *Cuestiones 1 y 2*, sino en muchos textos de la tercera etapa, entre los que hay que contar las exposiciones sobre este tema de los desarrollos que han llegado a nosotros del *Opus tripartitum* y en muchos sermones. El ser, que sería el primer nombre del Dios uno, es el ser puro, que se identifica con el entendimiento, y el ser de todas las cosas<sup>55</sup>. En la *Cuestión 1* el ser es considerado primeramente en su acepción de ser creado, conforme a la cuarta proposición del *Libro de las causas*: “La primera de las cosas creadas es el ser”. En su tercera etapa, Eckhart conserva el sentido creado del *esse*, que es el del *Libro de las causas*, para designar al ser que forma parte de las criaturas, y reserva el sentido puro de *esse* para el ente que es exclu-

52 Sermón 8, TS 331 (DW I, 460).

53 Sermón 8, TS 331 (DW I, 460).

54 Zum Brunn, 103.

55 Cf. Sermón 29, n. 301 (LW IV, 267); Expo. Jo., LW III, nn. 4-50, 132-141, 199, 205, 238, 239.

sivamente conocer intelectual: Dios. Nos dice: “Pues el Dios uno es entendimiento y el entendimiento es el Dios uno. Por esto Dios, en cuanto Dios, no existe nunca ni en ninguna parte más que en el entendimiento. Como lo dijo Agustín en el libro X de las Confesiones: “Cuando encontré la verdad, encontré a mi Dios, la verdad misma”. Por consiguiente ascender al entendimiento, unirse a él, es unirse a Dios. Estar unido, ser uno, es ser uno con Dios. Pues Dios es uno. Todo ser excepto el entendimiento es criatura, es creable, es distinto de Dios, no es Dios. Pues en Dios no hay algo distinto de él”<sup>56</sup>.

A la negación del ser en Dios, propia de la segunda etapa, reflejada en la *Cuestión 1*, tal como expuse anteriormente, le sigue el retorno a la *afirmación del ser*, identificado con el entendimiento. Se ha producido una evolución en la manera como se presentan las relaciones entre el ser y el entendimiento, avanzando hacia una perspectiva transintelectiva. Dios está por encima del ser creado porque en él no se da la primera diferencia ontológica entre acto y potencia. En los *Sermones latinos* 11 (1) y 11 (2), lo mismo que en el 29, la precisión y la coherencia con las que habla del ser creado y del ser increado deberían contribuir a “eliminar de una vez por todas el falso problema de las contradicciones eckhartianas respecto al lenguaje del ser”<sup>57</sup>. No habría que hablar propiamente en Eckhart de una filosofía del ser completada o corregida por una mística de la nada o del giro de una posición ontológica hacia una posición no ontológica. Se emplean ambos lenguajes, con plena coherencia, evitando la univocidad y la equivocidad, en un intento de perfeccionar el lenguaje sobre Dios.

#### 4. NINGÚN NOMBRE

La analogía de atribución, elemento clave de la metafísica de Eckhart, hace que podamos atribuir a Dios todos los nombres: ser, bueno, verdadero, uno, sabio, poderoso, roca, león, padre, mar, montaña, árbol, etc. Con razón dediqué el apartado segundo a presentar la valoración eckhartiana del lenguaje positivo acerca de Dios. Pero el lenguaje negativo sobre Dios, no obstante, parece ocupar un primer plano en la obra de Eckhart, como hemos podido vislumbrar ya de algún modo en el apartado anterior. Llega a escribir: “estar vacío de todas las criaturas significa estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas significa estar vacío de Dios”<sup>58</sup>. ¿No contradicen estas dos afirmaciones lo expuesto en el segundo apartado?

56 Sermón 29, n. 304 (LW IV, 270)

57 Zum Brunn, 108.

58 *Del desasimiento*, TS 243 (DW V, 542).

Habría un conocimiento matutino y un conocimiento vespertino de las criaturas, es decir, el que se refiere a su modo de ser en las ideas divinas y a su modo de ser en sí mismas<sup>59</sup>. El conocimiento vespertino es un conocimiento derivado como lo es el ser propio de las criaturas. En último término, por consiguiente, hay que negarlo para hacer hueco a Dios. Todo lo que puede ser afirmado legítimamente de Dios debe ser negado para hacer sitio a su realidad trascendente, que se eleva más allá de todas las afirmaciones y las negaciones. Dios es el ser, el uno, el entendimiento absolutamente. Pero no lo es en el sentido que nosotros podemos concebir. La realidad de Dios está más allá.

Mirado el mundo desde sí mismo, vemos su perfección, pero también su enorme distancia respecto de Dios. Ningún nombre correspondería adecuadamente, por tanto, a la realidad de Dios. Éste sería el innombrable <namenlos><sup>60</sup>: “Dios está por encima de todos los nombres; nadie puede ir tan lejos [como] para nombrar a Dios”<sup>61</sup>. El fundamento de tal negación de todos los nombres radica también en su concepción de la analogía de atribución, que abre un abismo insondable entre Dios y sus criaturas. Sólo Dios comprendería toda la perfección existente en su simplicidad absoluta y las criaturas serían pura nada.

Ningún nombre sirve para designarlo propiamente. Dios no es bueno, ni sabio, ni ser. En la línea de Dionisio Areopagita, se atreve a negar que Dios sea entendimiento o cualquier otro nombre hasta llegar, más allá de la dualidad de sujeto y objeto, al fondo divino inexpresado e inexpresable. Ningún lenguaje sobre Dios sería más apropiado, ante su plenitud imponente, que el más profundo silencio. Por eso, con frecuencia, niega de Dios todo nombre, aun los que designan los atributos más propios suyos:

“Dios no tiene nombre, pues nadie puede decir ni conocer algo de él. Por eso dice un maestro pagano: lo que conocemos o afirmamos de la causa primera somos más bien nosotros que la causa primera. En efecto, ella se eleva por sobre toda afirmación y comprensión. Según ello, si digo: Dios es bueno, no es verdad; ¡[antes bien,] yo soy bueno, pero Dios no es bueno! Así es, y querría decir, más allá todavía: ¡yo soy *mejor* que Dios! Pues lo que es bueno puede

59 En su célebre sermón *Del hombre noble* alude a ambos tipos de conocimiento: “Hay que saber también que aquellos que llegan a conocer a Dios desnudo, conocen a la vez junto con Él a todas las criaturas; porque el conocimiento es una luz del alma, y todos los hombres por naturaleza anhelan tenerlo, pues el conocimiento hasta de las cosas malas es bueno. Ahora bien, dicen los maestros: Cuando se conoce a la criatura en su ser propio, esto se llama un “conocimiento vespertino” y en él se ven las criaturas mediante imágenes de múltiples diferencias; pero cuando se conoce a las criaturas en Dios, esto se llama y es un “conocimiento matutino”, y de esta manera se ve a las criaturas sin diferencia alguna y desnudadas de todas las imágenes y desvestidas de toda igualdad dentro de lo Uno que es Dios mismo”. *Del hombre noble*, TS 228-229 (DW V, 502).

60 Sermón 24, TS 479, DW I, 525.

61 Sermón 71, FN 90 (DW III, 545).

llegar a ser mejor, y lo que puede llegar a ser mejor puede tornarse óptimo. Ahora bien, Dios no es bueno; por ello, no puede llegar a ser mejor. Como él no puede llegar a ser mejor, tampoco puede ser óptimo. Estas tres cosas están lejos de Dios: “bueno”, “mejor” y “óptimo”, pues Él está por encima de todo. Si digo, para continuar: Dios es *sabio*, no es verdad. ¡Yo soy más sabio que Él! Y si digo: Dios es *un ser*, no es verdad: antes bien, Él es un ser meta-óptico y una nihilidad meta-óptica <*ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit*>. Por ello dice san Agustín: lo más bello que puede afirmar el hombre acerca de Dios consiste en que puede callar a partir de la sabiduría de la riqueza interior. Por tanto, ¡calla y no ladres acerca de Dios, que, con lo que ladras sobre Él, mientes, cometes pecado! ¡Ahora bien, si quieres ser perfecto y sin pecado, no ladres sobre Dios!”<sup>62</sup>.

Nadie puede decir algo de Dios porque nadie puede conocer algo de Él, pues los límites de nuestro lenguaje, según Eckhart, en la línea de santo Tomás, corresponden a los límites de nuestro conocimiento. Añade, por eso, a continuación:

“Tampoco debes [querer] *conocer* nada de Dios, pues Dios está *por encima* de todo conocimiento. Un maestro afirma: si tuviese un Dios al que pudiese conocer, nunca lo consideraría como Dios. Y si conoces algo de Él, Él no es nada de todo ello, y por el hecho de conocer algo de Él, caes en la ausencia de conocimiento y, por esa ausencia de conocimiento, en la animalidad. Pues lo que no es cognoscente en las criaturas, es animal. Si no quieres tornarte animal, no conozcas nada de Dios, que no puede pronunciarse en palabras.- “¡Oh, ¿y cómo haré, entonces?” – Debes salir totalmente de tu ser-tuyo y disolverte totalmente en su ser-suyo; tu “tuyo” debe devenir en forma tan total un “mío” en su “suyo”, que llegues a conocer con Él eternamente su condición de ser no devenido y su innumerable nihilidad”<sup>63</sup>.

Lo que en las dos últimas y largas citas se nos dice lo encontramos en otros muchos textos de sermones, tratados y comentarios a la Escritura. Son innumerables los pasajes de las obras alemanas y latinas del Maestro Eckhart donde insiste en la infabilidad de Dios. Si lo quisiéramos nombrar, lo rebajaríamos. Dios sería “una negación de todos los nombres <*eine Leugnung aller Namen*>”<sup>64</sup>. Lo que puede designarse por un nombre no es Dios. Aunque todas las criaturas son un hablar de Dios, es muy poco lo que logran decirnos. Es inútil que pretendamos aplicar algún nombre a Dios a partir de lo que pensamos que conocemos de Él, pues eso ya no es Dios.

Alguien puede objetar que Eckhart, de este modo, no descubre ni formula nada nuevo. Pues el lenguaje negativo lo utilizaron antes de Eckhart otros

62 Sermón, 83, DW III, 585.

63 Sermón, 83, DW III, 585.

64 Sermón 15, TS 399 (DW I, 490).

muchos pensadores: Plotino, san Agustín, Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena, san Bernardo, santo Tomás de Aquino, etc. Pero en Eckhart el lenguaje negativo, aunque no fue invención suya, se convierte en el resorte activo de su investigación. El fondo es siempre la promoción de un Dios siempre más grande, es decir, la afirmación de la realidad auténtica de Dios. Se opone a todo intento de incluir a Dios en una noción a la que se considerara suficiente para definirlo. Su saber le conduce a una ignorancia final que sería el verdadero saber. Se trata de una ascesis del entendimiento, de una especie de noche oscura del espíritu, en el lenguaje de San Juan de la Cruz, que nos conduce a la experiencia del Dios verdadero. En esta perspectiva ruega a Dios que le libre de “Dios”, porque su ser esencial (el de Dios) está por encima de Dios en cuanto origen de las criaturas<sup>65</sup>. Distingue entre su *ser eterno* o esencial y su devenir temporal.

Habría un “nombre innombrable <*nomen innominabile*>” que expresaría ese ser eterno o esencial de Dios: el “ser escondido <*esse absconditum*>”<sup>66</sup>. Un ser que late en el interior de nosotros mismos: “en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo <*im grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind*>”<sup>67</sup>. Por eso, por su identidad con Dios en su ser eterno, cada hombre es un no-nacido y causa de sí mismo y de todas las cosas. Con una osadía sorprendente llega a hacer Eckhart las siguientes afirmaciones: “[Junto] con mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas; y si lo hubiera querido no existiría yo ni existirían todas las cosas; y si yo no existiera no existiría “Dios”. [...] Cuando emané de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; mas esto no me puede hacer bienaventurado porque ahí me llego a conocer como criatura. Pero en el traspaso [retorno a Dios] donde estoy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y del propio Dios, ahí me hallo por encima de todas las criaturas y no soy ni “Dios” ni criatura, antes bien, soy lo que era y lo que debo seguir siendo ahora y por siempre jamás [...]; porque en este traspaso obtengo que Dios y yo seamos una sola cosa”<sup>68</sup>. La condición de posibilidad de tal traspaso hacia la deidad es el total desasimiento: no querer nada, no saber nada, no tener nada<sup>69</sup>.

65 Cf. Sermón 52, TS 691-692 (DW II, 502).

66 Cf. *Expositio libri Genesis*, nn. 298-300, LW I, 434-436. Lossky (pp. 13-39) ha investigado detalladamente este pasaje, comparándolo con textos de Dionisio Areopagita y de Tomás de Aquino y relacionándolo con otros pasajes del mismo Eckhart. Ha querido así mostrar la peculiaridad de la teología negativa eckhartiana. Pienso que su investigación ha penetrado en lo más profundo de la intención de este pensador medieval.

67 Sermón 15, TS 399 (DW I, 490).

68 Sermón 52, TS 692-693 (DW II, 502).

69 Cf. Sermón 52, TS 685-691 (DW II, 486-502).

Al leer algunos textos de Eckhart parece que el lenguaje sobre Dios careciera de sentido. Sin embargo, nos encontramos con otros textos que nos muestran la relatividad de la inefabilidad de Dios. Se niega todo concepto o palabra a fin de crear un espacio de lenguaje adecuado sobre Dios. La razón de ello es que mientras nos atengamos a algo creado, no dejamos espacio para que Dios se muestre en su realidad propia<sup>70</sup>. Cito un texto especialmente significativo: “Quien ha de escuchar la eterna Sabiduría del Padre, tiene que hallarse adentro y estar en su casa y ser una sola cosa, luego podrá escuchar la eterna Sabiduría del Padre. Son tres las cosas que nos impiden escuchar la palabra eterna. La primera es [la] corporalidad, la segunda [la] multiplicidad, la tercera [la] temporalidad. Si el hombre hubiera avanzado más allá de estas tres cosas, viviría en la eternidad y viviría en el espíritu y viviría en la unidad y en el desierto, y allí escucharía la palabra eterna... Pues quien ha de escuchar la palabra de Dios debe estar completamente desasido”<sup>71</sup>. El completo desasimiento o habitación en el desierto absoluto es condición necesaria para que se nos revele la Palabra eterna, es decir, “todo el abismo de su deidad y la plenitud de su ser y naturaleza <den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Seins und seiner Natur>”<sup>72</sup>. Plenitud que es un “ahora” presente en el que Dios crea todas las cosas, el Padre engendra a su Hijo primogénito y el alma renace en Dios en el nacimiento de su Hijo<sup>73</sup>.

El lenguaje negativo sobre Dios no significa agnosticismo. La negación implica el acercamiento al auténtico Dios en el que vivimos, nos movemos y existimos. Esto quiere decir que la negación de todos los nombres en Dios tiene un sentido relativo y no absoluto. Lo cual se mostrará con mayor claridad en el siguiente apartado.

## 5. LA NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN

Eckhart no se resigna a que el lenguaje negativo tenga la última palabra al hablar de Dios. En él juega un papel muy importante la negación de la negación. Por medio de ésta la negación se convierte en un camino directo de afirmación de la trascendencia, que de una manera indirecta ya se realiza en la simple negación. La negación de nuestras negaciones de todos los nombres implica la afirmación del Dios mayor que todo lo que nuestro entendimiento puede pensar.

70 Cf. Sermón 28, TS 510 (DW II, 66).

71 Sermón 12, TS 366-367 (DW I, 476).

72 Sermón 12, TS 367 (DW I, 476).

73 Cf. Sermón 10, TS 353-354 (DW I, 470-471).

Suelen coincidir los intérpretes en que, según Eckhart, sólo se podría hablar sobre Dios de manera adecuada mediante la negación<sup>74</sup>. Pienso que hay que matizar esta afirmación. Eckhart no se para en la negación, sino que niega la negación; con lo que reconoce el sentido positivo de la trascendencia divina, indirectamente afirmada por las negaciones<sup>75</sup>.

He partido, en mi exposición, de los Prólogos al *Opus tripartitum*. Tampoco falta en ellos apoyo para esta doctrina. Los trascendentales atribuidos a Dios se establecerían por la negación de la negación del ente, de lo uno, de lo verdadero, y de lo bueno. Por lo cual sólo a Dios “compete el que de Él no pueda negarse nada, porque el ser [con el que se identifica] precontiene e incluye a la vez todas las cosas”<sup>76</sup>. Afirmaciones semejantes encontramos en otros textos. Baste como ejemplo el siguiente, tomado de un sermón alemán: “Uno solo es una negación de la negación. Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro ángel. En Dios, empero, hay una negación de la negación <Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens>; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. Todas las criaturas existen en Dios y son su propia divinidad, y esto significa plenitud”<sup>77</sup>. Dios trasciende todas las diferencias.

Presenciamos en Eckhart un cierto titanismo de la razón humana, en cuanto que en nosotros hay una capacidad para poder saber sobre Dios, para regresar al fundamento divino. Alois Maria Haas resume bien esta pretensión titánica de Eckhart: “El titanismo de la razón humana tiene para Eckhart un sentido religioso: en el fondo, el titanismo no quiere otra cosa que llegar a ser Dios en Dios”<sup>78</sup>. Las expresiones de Eckhart no ofrecen duda: “Como el alma tiene la facultad de conocer todas las cosas, no descansa jamás hasta que se adentra en la imagen primigenia donde todas las cosas son uno, y allí descansa, es decir, en Dios. En Dios ninguna criatura es más noble que otra. [...] Siendo, pues, que Dios tiene un ser superabundante, Él excede también todo conocimiento, según dije anteayer en mi último sermón: que el alma es hecha imagen dentro de la pureza primaria, dentro de la impresión de la esencia acendrada donde saborea a Dios antes de que Él aprehenda para sí [la] verdad o [la] cognoscibilidad, allí donde está descartada toda posibilidad de nombrar; allí ella conoce del modo

74 Cf. Kurt RUH, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, Munich: G.H. Beck, 1985, pp. 56-59.

75 Cf. Thomas HOHN, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft*, Frankfurt/Berlín/Berna/Bruselas/Nueva York/Oxford/Viena: Peter Lang, 2000, pp. 72-75.

76 *Prólogo a la Obra de las proposiciones*, nn. 6, 12, 15.

77 Sermón 21, TS 454 (DW I, 314).

78 *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 2002, p. 124.

más puro, allí toma el ser con perfecta adecuación”<sup>79</sup>. La negación de la negación puede darse, consiguientemente, dentro de nosotros mismos.

Vuelvo a recordar que su punto de partida en el *Opus tripartitum* es la afirmación *esse est deus*. Por tanto no se puede negar el ser en Dios. La doble negación representa la suprema afirmación de Dios. Si negamos el ser, la negación de la negación del ser representa la suprema afirmación del ser en Dios. La negación de la negación no afirma simplemente el ser, sino que aclara lo que no es el ser, remitiéndonos a la plenitud de Dios<sup>80</sup>.

Nos cuenta Eckhart que un cardenal preguntó a San Bernardo por qué debía amar a Dios y de qué modo, y este santo le respondió que Dios mismo es el fundamento por el que se le debe amar y que se le debe amar sin modo, “pues Dios, añade Eckhart, es nada; pero no de modo que fuese sin ser: él [más bien] no es ni esto ni aquello de lo que se puede expresar; él es un ser por encima de todo ser <ein Sein oberhalb allen Seins>”<sup>81</sup>. Y a continuación afirma en ese mismo sentido: “Él es un ser sin ser <Er ist ein seinsloses Sein>. Por eso el modo según el cual se le debe amar, tiene que ser sin modo <weiselos>. Él está por encima y más allá de todo lo que se puede expresar”<sup>82</sup>. Y ahí debe situarse el hombre, por encima de todas las cosas, como un “adverbio” junto al “Verbo” <“muß bei dem “Worte” ein “Beiwort” sein”><sup>83</sup>. La negación de la negación nos permite apuntar directamente hacia ese objetivo.

79 Sermón 3, TS 285 (DW I, 440).

80 Cf. Expo. Jo., LW III, nn. 206-208. En n. 207 encontramos expuesto lo nuclear de su razonamiento, a lo que acabo de aludir: “Ratio omnium est quia talia omnia ut sic privant vel negant aliquod esse, quamvis etiam ponant aliud aliquod esse praeter id quod tollunt et negant. Deus autem est esse plenum, de cuius plenitudine accipiunt, mutant, participant et partem capiunt universa, ut supra expositum est. Sunt enim partes universi, et hoc ipso quod partes sunt unius universi, non sunt unum nec universum esse, et negatur ipsis aliquod esse et plura esse negatur cuilibet singulorum. Rursus deo, cum sit esse, non potest ipsi aliquod esse abesse vel deesse; esse enim opponitur abesse vel deesse. Unde deus non est pars aliqua universi, sed aliquid extra aut potius prius et superius universo. Et propter hoc ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis, secundum illud: “ego sum qui sum”, Exodi 3, sicut ibidem plene exposui, sed “nec se ipsum negare potest”, Tim, 2. Negaret autem se ipsum esse, si vel ipsi aliquid deesset vel ipsum alicui deesset”.

Más brevemente alude Eckhart a ello en n. 556: “Undecimo sic: unum ipsum est negatio negationis, negationis, inquam, quam multitudo omnia cui opponitur unum includit; negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse, Exodi 3: “ego sum qui sum””.

81 Sermón 82, DW III, 583.

82 Ibid.

83 Sermón 9, TS 343 (DW I, 465).

## 6. LECCIONES PARA EL PRESENTE Y EL FUTURO

En nuestra situación cultural se siente más la ausencia que la presencia de Dios. La doctrina de Eckhart, que acabo de exponer, constituye un desafío a los intentos de abolir las fronteras entre el hombre y la naturaleza, y, consiguientemente, entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, propuestos con frecuencia durante los siglos XIX y XX. La afirmación pascaliana de que el hombre supera infinitamente al hombre apunta a una dimensión de las personas humanas en que comunican con Dios. El Maestro Eckhart lo proclama con osadía y modestia. Sus negaciones no significan una declaración de agnosticismo sino una afirmación, a la vez, de la trascendencia y de la inmanencia de Dios en nuestro mundo. Los individuos humanos son parte de la naturaleza, pero, en tanto sujetos inteligentes, la trascienden. En la inteligencia de las personas se hace presente Dios.

¿Cómo abrir la cultura actual a la trascendencia religiosa? Eckhart nos ofrece algunas sugerencias, nos incita a los hombres de hoy a hacer la experiencia de Dios, a presentirle en cuanto “Dios del presente”. Su obra nos hace conscientes de que, más allá del mundo material, existen unos valores que nos conducen más cerca de lo que deseamos todos: la felicidad, la plenitud, lo divino. ¿No podría surgir ahora un pensamiento semejante al suyo, tras la experiencia desazonante de lo que se llama “modernidad” y “postmodernidad”, un pensamiento capaz de reconducir los significados de todos los lenguajes sobre lo real existente hacia el mar sin riberas de un lenguaje que todo lo integra en la afirmación absoluta de un Dios personal, sentido y fundamento de todo?

Por otra parte, el proceso actual de globalización ha dado lugar a una inevitable interrelación entre Oriente y Occidente, más en concreto, entre las religiones orientales, por ejemplo, budismo e hinduismo, y el cristianismo. Tema clave de esa interrelación o diálogo es el de que la esperanza de salvación de la humanidad entera se fundamenta en una noción de Dios que trasciende todas las diferencias. En este contexto la figura de Eckhart adquiere una sorprendente actualidad. Sin suprimir lo específico del Cristianismo, abre el horizonte de un Dios que se encuentra más allá de todo lo imaginable o conceptualizable, donde se modulan las diversas formas de religión o los distintos modos de conceptualizarle, de hablar sobre Él<sup>84</sup>.

84 Ramiro Flórez, en su magnífico Prólogo a MAESTRO ECKHART, *Comentario al Prólogo de San Juan* (Madrid: Etnos, 1984, pp. 35-36), traducido por Oscar García Sanz, escribe: “Por la insistencia en la apelación primordial a la divinidad, a lo divino, a la deidad, Eckhart presenta la fundamentación, y la posible analogización de verdad, de los distintos misticismos, al margen de los credos religiosos y de la noción que ofrezcan de Dios e incluso sin que tengan conciencia de dicha noción. Por su formación, estudios y experiencia personal, había frecuentado reflexivamente escritos del sufismo, de la cábala

En una oración suya recientemente descubierta y traducida al español se pone de manifiesto ese amplio horizonte. Sirvan como signo de ello las siguientes palabras: “Tú eres un espíritu incomprensible para toda criatura y espiritualizas el alma colocándola en su ser espiritual por sobre toda criatura para que te complazca a Ti, eterna Sabiduría, según tu voluntad, y sea liberada, por la gracia, de toda imagen inútil que se haya introducido en ella. Pues Tú mismo te has apropiado del alma y la has hecho semejante a Ti. Por eso, protégela para que nada halle morada en ella sino sólo Tú, que eres trino en las personas y uno en la esencia de la naturaleza divina, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y Dios omnipotente eternamente bendecido”<sup>85</sup>.

\* \* \*

Los siglos XIX y XX proporcionan abundantes intentos de reducir la religión a antropología o psicología o sociología, o de desplazarla del ámbito del lenguaje significativo. A principios del siglo XXI percibimos todavía el predominio de ese tipo de pensamiento en muchos filósofos o intelectuales. Por esto nos viene bien dirigir nuestra mirada a ese mundo de personas que se han atrevido a pensar a Dios y a hablar sobre Dios. Eckhart, que es una de ellas, reflexiona sin complejos, aunque consciente de sus límites, sobre las relaciones del hombre con Dios. En este artículo he querido recordarlo, sintetizar su mensaje, mostrando la actualidad de sus reflexiones para nuestra situación cultural, para nuestro tiempo.

y de las diversas teologías de procedencia árabe y judía. Pero incluso más allá de ellas, percibía la posible y deseable convergencia de los valores religiosos que diferenciaban, pero también unían a Oriente y Occidente: la esencialidad y presencialización de lo divino, [...]. Precisamente porque lo más propio de su especulación arranca de la *esencialidad* de lo divino. Eso es lo que se pluraliza en las religiones, “saliendo del paraíso de la divinidad” (Expo. Jo., n. 103). [...] Ello ocurre, repitamos, en todas las religiones, de Oriente y Occidente, desde la más acendrada perfección personal a que invita y quiere el cristianismo hasta la entrega anihilada en el Todo del más pacificado y silente hinduismo”. También es sugerente lo que expone Thomas Hohn (O.c., pp. 139-143), especialmente sobre la relación del pensamiento de Eckhart con el budismo Zen.

85 Alois Maria HAAS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 2002, pp. 10-11.

## APÉNDICE

PRÓLOGOS AL OPUS TRIPARTITUM<sup>86</sup>**Prólogo general al Opus tripartitum**

[1] Este prólogo general enseña [tres cosas]: 1) la intención del autor; 2) la división de la obra; [y] 3) el orden y el modo de proceder. Pero, además, a cada una de las tres partes les precederá su prólogo correspondiente.

[2] La intención del autor en esta obra es satisfacer en lo posible los deseos de algunos hermanos que desde hace algún tiempo con importunos ruegos le impulsan frecuentemente y le fuerzan a que lo que se acostumbraron a escucharle tanto en las lecciones y en otros actos académicos como en las predicaciones y también en las charlas cotidianas lo ponga por escrito, principalmente en lo que se refiere a tres partes: a las proposiciones generales y sentenciosas, igualmente a las declaraciones nuevas, breves y sencillas de las diversas cuestiones, y aun a las diseminadas (dispersas) exposiciones de las muchas autoridades del sagrado canon de ambos testamentos, sobre todo en lo que no recuerdan haber leído u oído en otra parte, principalmente porque más dulcemente conmueve el ánimo lo nuevo y excepcional que lo acostumbrado, aunque fuere mejor y mayor.

[3] Según esto se divide, pues, la obra total en tres partes principalmente. La primera es la obra de las proposiciones generales, la segunda la obra de las cuestiones, la tercera la obra de las exposiciones.

*La primera obra*, por otra parte, debido a que contiene mil proposiciones o más, se divide en catorce tratados según el número de los términos con los que se forman proposiciones. Y ya que “los opuestos colocados unos al lado de los otros resaltan más <magis elucescunt>”<sup>87</sup> y “la ciencia de los opuestos es la misma”<sup>88</sup>, cualquiera de dichos tratados posee dos partes. En primer lugar se ponen las proposiciones de un término y, en segundo lugar, las de su opuesto.

- [4]
1. Del ser y del ente, y de su contrario: de la nada.
  2. De la unidad y del uno, y de su contrario: lo múltiple.
  3. De la verdad y de lo verdadero, y de su contrario: lo falso.

<sup>86</sup> El texto original, a partir del cual se ha hecho la traducción, es el correspondiente a la siguiente edición: MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, 2 Abteilung: *Die lateinischen Werke*, volumen I,2: *Prologi in Opus Tripartitum et expositio libri Genesis* (Recensio L), edición de Loris Sturlese, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 21-57. Dicho texto no difiere apenas del editado por Konrad Weiss en 1964 en la misma editorial y reimpresso en 1988 (*Die lateinischen Werke* I, pp. 148-182).

<sup>87</sup> Aristóteles, *De caelo*, Bc. 6, 289 a 7-8

<sup>88</sup> Aristóteles, *Top.* 14, 105 b 33.

4. De la bondad y de lo bueno, y de su contrario: el mal.
5. Del amor y de su contrario: el pecado.
6. De lo moralmente bueno, de la virtud y de lo justo, y de sus contrarios: lo moralmente malo, el vicio y lo injusto.
7. Del todo y su contrario: la parte.
8. De lo universal y lo indistinto, y de sus contrarios: lo propio y lo distinto.
9. De la naturaleza de lo alto y de su contrario, lo bajo.
10. De lo primero y de lo último.
11. De la idea y del fundamento, y de sus contrarios: lo informe y la privación.
12. De aquello mediante lo cual algo es y de aquello que es.
13. De Dios, el ser más elevado, que no tiene ningún contrario, salvo el no-ser.
14. De la sustancia y del accidente.

[5] *La segunda obra*, por su parte, a saber, la de las cuestiones, se divide según las materias de las cuestiones, sobre las que se trata en el orden en que se ponen en la Suma del egregio doctor y venerable hermano Tomás de Aquino, aunque no de todas sino de pocas, en cuanto se ofrecía la ocasión de disputar, leer y hablar.

[6] En cuanto a la *obra tercera*, la de las exposiciones, se divide en dos partes. Puesto que el autor trató y expuso más dispersamente algunas autoridades de ambos testamentos de modo especial en los sermones, le pareció bien exponerlas aparte y llamar a ésta obra de los sermones. Pero la obra de las exposiciones aún se subdivide por el número y el orden de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, cuyas autoridades se exponen en ella.

[7] Y aunque todo esto parezca requerir en cierto modo del mar de la Escritura, hay, sin embargo, dos características que sirven a la brevedad, en lo posible, y ciñen la obra. La primera consiste en que algunas cosas escasamente se ponen aquí y rarísimamente en otra parte tratándose de lo suficientemente conocido. La segunda se refiere a que tanto la obra de las cuestiones como la de las exposiciones no presentan sus temas de una manera continua y poquísimos temas se abordan relacionadamente <respective>. De este modo procede el bienaventurado Agustín en los siete libros de las *Cuestiones sobre los siete primeros libros del Antiguo Testamento*, en los libros *Sobre las 83 cuestiones*, en *A Orosio* y en algunos otros libros suyos.

Pero se ha de advertir que, a primera vista, algunas cosas aparecerán monstruosas, dudosas o falsas en las siguientes proposiciones, cuestiones y exposiciones. Si las examinamos hábilmente y con mayor atención <solleter et studiose>, sacaremos, sin embargo, otra impresión. Pues se caerá muy bien en

cuenta de que su verdad y autoridad es atestiguada por las palabras de la Sagrada Escritura o de algunos de los santos o doctores famosos.

\* \* \*

[8] Pues bien, para hacer evidente lo que ha de sostenerse <Ad evidentiam igitur dicendorum>, deben tenerse en cuenta tres [presupuestos]<sup>89</sup>:

1. El primero se refiere a los términos generales: ser <esse>, unidad, verdad, sabiduría, bondad y otros semejantes. Sobre ellos no ha de imaginarse o juzgarse nada de ningún modo según la naturaleza y el modo de los accidentes, que reciben el ser en el sujeto y por el sujeto y por su transmutación, y son posteriores al mismo y reciben el ser en inherencia a él. Por lo cual [los accidentes] reciben también el número y la división en el mismo sujeto en cuanto que, como sujeto, cae en la definición de los accidentes del mismo modo en el sentido <huiusmodi in ratione> en que [éstos] reciben el ser. Otra cosa completamente distinta acontece, sin embargo, respecto de los términos generales <praemissis generalibus>. Pues el ser y lo convertible con él no sobrevienen a las cosas como lo posterior, sino que son anteriores a todo en las cosas. En efecto, el mismo ser no recibe el que sea en algo ni por algo ni a causa de algo, ni se añade ni sobreviene a algo, sino que se adelanta <praevenit> y es anterior a todo. Por lo que el ser de todo recibe su realidad <est> inmediatamente de la causa primera y causa universal de todo. Consiguientemente, por el mismo ser <Ab ipso igitur esse> “y gracias al mismo y en el mismo es todo”, y él mismo no es por otro. Puesto que lo distinto del ser no es o es nada <non est aut nihil est>. En realidad el mismo ser se compara con todo como el acto y la perfección, y es la misma actualidad de todo, también de las formas. Por lo cual Avicena afirma en el capítulo 6 del libro VIII de su Metafísica: “lo que toda cosa desea es el ser y la perfección del ser en cuanto es ser”; y añade: “lo que verdaderamente se desea, por tanto, es el ser”.

[9] De aquí que toda cosa, por más que sea mutable y transmutable, en cuanto es ente, corresponde en su tratamiento al metafísico, sin excluirse de ello ni siquiera la misma materia, la raíz de todas las cosas corruptibles. El ser de todo, por otra parte, en cuanto ser, es medido por la eternidad; de ningún modo, por el tiempo. Pues el entendimiento, cuyo objeto es el ente y que, según Avicena, concibe el ente antes de todo lo demás, abstrae del aquí y el ahora <ab hic et nunc> y, consiguientemente, del tiempo. Agustín, en el libro VII de *Sobre la Trinidad*, capítulo 1, aludiendo a lo expuesto anteriormente, dice: “La sabiduría es sabia y es

89 A fin de facilitar la lectura y la comprensión del texto de Eckhart, enumero los argumentos e introduzco algunas palabras entre corchetes. Lo hago porque estoy convencido de que toda traducción implica una interpretación. Pero no quisiera traicionar el sentido de los textos de Eckhart, sino acercarme lo más posible a lo que este gran maestro medieval quiso comunicarnos con sus palabras.

sabia por sí misma. Y cualquier alma se hace sabia por la participación de la sabiduría; pero si, a la inversa, deja de ser sabia, la sabiduría en sí permanece, no obstante, y no cambia aunque el alma se hubiera vuelto necia <cum fuerit anima in stultitiam commutata>. No está en aquel que a partir de ella se hace sabio como la blancura en el cuerpo que, a partir de ella, se hace blanco. Pues, al cambiar un cuerpo de color, aquella blancura no permanece y deja completamente de ser”.

[10] 2. El segundo presupuesto es que lo anterior y superior [no sólo] no recibe absolutamente nada de lo posterior, ni es afectado por algo que esté en ello (lo posterior), sino que, al contrario, lo anterior y superior afecta a lo inferior y posterior, desciende a ello con sus propiedades y lo asimila a sí como la causa a lo causado y el agente a lo que recibe su influencia. A la naturaleza de lo primero y superior, pues, en cuanto es “rico por sí mismo”, corresponde el influir y afectar a lo inferior con sus propiedades, entre las que figuran la unidad y la no división <indivisio>. Ya que siempre lo dividido es una realidad inferior y lo no dividido pertenece a lo superior. De lo cual se sigue claramente que lo superior de ningún modo se divide en lo inferior. sino que, permaneciendo no dividido, recoge y une a lo dividido en lo inferior.

Un ejemplo evidente de lo que se acaba de exponer son las partes del animal, en las que no se divide el alma, sino que [ésta], permaneciendo no dividida, une en sí a cada una de las partes al ser única el alma de las mismas, única la vida, único el ser y único el vivir; hasta el punto de que si imagináramos la cabeza del hombre en el polo ártico y los pies en el polo antártico, el pie no estaría de la cabeza más que de sí mismo, ni sería inferior a la cabeza en cuanto al ser, al vivir, al alma y a la vida<sup>90</sup>. Y es así porque en el uno no hay ninguna distancia, ninguna cosa es inferior a la otra, no hay absolutamente ninguna distinción de figura, orden o acto.

[11] 3. El tercero y último presupuesto es que se ha de tener en cuenta que la obra segunda, lo mismo que la tercera, depende de la primera, es decir, la de las proposiciones, de modo que sin ella son de pequeña utilidad, porque las declaraciones de las cuestiones y las exposiciones de las autoridades se fundamentan generalmente sobre alguna de las proposiciones. A fin de que se vea esto en un ejemplo y se disponga de un modo de proceder en las tres partes en que se ha dividido toda la obra, adelantamos introductoriamente la primera proposición, la primera cuestión y la exposición de la primera autoridad.

Ahora bien, la primera proposición es [la siguiente]: *El ser es Dios*. La primera cuestión [versa] sobre la divinidad: *¿Existe Dios? <Utrum deus sit>*. La

90 Aquí, en este Prólogo, no explicita lo que entiende por vivir, alma y vida. Lo único que le interesa dar a entender es que en las partes del animal *no se divide* el alma, ni la vida, ni el vivir, ni el ser.

primera autoridad de la Sagrada Escritura es [la siguiente]: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra*. En primer lugar veamos, pues, la declaración de la proposición; en segundo lugar, la solución de la cuestión a partir de ella; en tercer lugar, la exposición de la autoridad, antes indicada, a partir de ella misma (la proposición).

\* \* \*

[12] *El ser es Dios*

1. Esta proposición es evidente, en primer lugar, porque si el ser es algo distinto del mismo Dios, Dios ni es ni es Dios <deus nec est nec deus est>. Pues ¿cómo es o <aut> es algo aquello respecto de lo cual el ser es otro, ajeno y distinto? O si es Dios, es ciertamente gracias a otro, puesto que el ser sería distinto de [Dios] mismo. Ya que Dios y el ser son lo mismo, o Dios tiene el ser gracias a otro. Y así Dios <ipse> no sería Dios, como se presupuso, sino que otra cosa distinta de Dios <aliud ab ipso>, anterior a él mismo, es y es causa para sí <sibi> de que sea.

2. Además: todo lo que es tiene el que sea o el que es gracias al ser y por el ser <per esse et ab esse>. Por consiguiente, si el ser es distinto de Dios, una cosa tiene el ser por otro en vez de por Dios.

3. Además: antes del ser no hay nada. Por lo cual el que dispensa el ser crea y es creado. Puesto que crear es dar el ser a partir de la nada. Y efectivamente consta que todo tiene ser gracias al mismo ser, como todo es blanco gracias a la blancura. Por tanto, si el ser es distinto de Dios, el creador es distinto de Dios.

4. A su vez, en cuarto lugar: todo lo que tiene ser es, excluida cualquier otra cosa, como lo que tiene blancura es blanco. Por consiguiente, si el ser es distinto de Dios, las cosas podrían ser sin Dios; y así Dios no sería la causa primera, ni aun siquiera causa de que las cosas sean.

5. Además <amplius>, en quinto lugar: fuera del ser y antes del ser sólo hay nada. Por tanto, si el ser es distinto de Dios y ajeno a Dios, Dios no sería nada o, como antes [se expuso], sería por lo distinto de él y anterior a él. Y aquello sería Dios para el mismo Dios y Dios de todo <Et illud esset ipsi deo deus et omnium deus>. A esto alude <Praemissis alludit> aquel pasaje del capítulo 3 del Éxodo: “Yo soy el que soy”.

\* \* \*

[13] *Si Dios existe*

La cuestión primera es [como sigue]: *Si Dios existe*. A partir de la proposición ya declarada se ha de afirmar lo siguiente:

1. En primer lugar: si Dios no existe, nada existe. El consecuente es falso. Y, por tanto, [también lo es] el antecedente, es decir, que Dios no existe. La conse-

cuencia se prueba así: si el ser no existe, no existe ningún ente o no existe nada, lo mismo que <*sicut*> si la blanca no existe, ningún ente es blanco. Pero el ser es Dios, como afirma la proposición. Por consiguiente, si Dios no existe, nada existe. La naturaleza, el sentido y la razón prueban la falsedad del consecuente.

2. En segundo lugar [se ha de proceder] así, además, respecto a lo principal: ninguna proposición es más verdadera que aquella en que lo mismo se predica de lo mismo, por ejemplo, que el hombre es hombre. Ahora bien, el ser es Dios. Por tanto es verdadero que Dios existe.

3. En tercer lugar [se ha de argumentar] así: ninguna cosa puede abandonarse <*deserere*> a sí misma, como dice Agustín en su obra *Sobre la inmortalidad del alma*. Pero el ser es Dios, como antes se expuso. Dios, por consiguiente, no puede dejar de ser, de modo que no exista.

4. Además, en cuarto lugar [se ha de razonar] así: una cosa no tiene lo que es gracias a ninguna otra, como sostiene Avicena <*res id quod est, ut ait Avicenna, a nullo alio habet*>. Por lo cual, presupuesto o no presupuesto algo, el hombre es un animal racional mortal. Y Agustín dice que nada es “tan eterno como la razón de círculo”. Ahora bien, el ser es la esencia de Dios o Dios. Que Dios existe, por consiguiente, es verdadero eternamente. Por tanto Dios existe. El consecuente es manifiesto porque todo lo que es lo es por el ser <*esse*>. Y el ser es Dios. Y esto es lo que podemos leer en el capítulo 3 del Éxodo <*quod scribitur Exodi 3*>: “el que es me envió”.

\* \* \*

#### [14] *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*

Ha de indicarse que aquí, a partir de dicha proposición, se expone la primera autoridad en cuanto a cuatro [aspectos], desde los cuales se exponen también las otras autoridades. Y ese va a ser el modo [de proceder] de toda la obra de las exposiciones y sermones, es decir, en la exposición de una autoridad se exponen intencionalmente muchísimas otras de una manera breve e incidental en sus lugares, y se las expondrá [en otros lugares] de un modo más extenso.

[15] Digamos, pues, que a partir de la proposición declarada anteriormente se prueba en primer lugar que Dios y sólo Dios *creó cielo y tierra*, esto es, lo supremo y lo ínfimo, y, consiguientemente, todo. En segundo lugar [se prueba] que *creó en el principio*, esto es, en sí mismo. En tercer lugar [se prueba] que *creó* ciertamente en el pretérito, pero, sin embargo, siempre está *en el principio* de la creación y comienza a crear. En cuarto lugar [se prueba] que la creación y toda la obra de Dios está en el mismo principio de la creación después y simultáneamente <*mox simul*> perfecta y terminada. Pues [la primera autoridad] afirma: *en el principio creó*, que es verbo en pretérito perfecto.

[16] 1. El primero de los cuatro [aspectos] se muestra así <*sic patet*>: la creación es contribución de ser, y no conviene añadir “de la nada”, porque antes del

ser no hay nada. Y consta efectivamente que por el ser y el mismo [ser] solo, nada más, es conferido el ser a las cosas <*ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus*>, como el ser blanco [es conferido] por la sola blancura. Dios y Dios solo, por tanto, al ser el ser <*esse*>, crea o *creó*. A partir de lo cual se resuelve también manifiestamente aquella cuestión en la que se investiga a ver si el acto de la creación puede comunicarse a alguna otra realidad; sobre lo cual, en su lugar, [lo que se investiga] aparecerá más plenamente.

[17] 2. El segundo entre los cuatro [aspectos], a saber, que *creó en el principio*, es decir, en sí mismo, se manifiesta así: la creación da o confiere ser. Y en efecto el ser es principio y [lo es] primeramente de todo. Antes de él y fuera de él no hay nada. Y esto es Dios. Por tanto [Dios] *creó todo en el principio*, esto es, en sí mismo. Pues *creó todo en el ser*, que es el principio y es el mismo Dios. Donde se ha de advertir que todo lo que Dios crea, obra o actúa, en sí mismo [lo] actúa u obra. Pues lo que es fuera de Dios y lo que se hace fuera de Dios es y se hace fuera del ser. Pero indudablemente ni se hace, ya que el término del mismo hacerse es el ser, como expone Agustín en el libro IV de las *Confesiones*: Dios hizo todo. “No hizo y se ausentó, sino que [todo] es desde él y en él”. En lo que [Dios] difiere de los otros artífices <*Secus in aliis artificibus*>. El albañil, en efecto, hace la casa fuera de sí tanto porque fuera de él existen otros entes como porque las maderas y las piedras, en las que está la casa y [con las que] se hace, no tienen el ser ni por ni en el artífice, sino por otro y en otro. Consiguientemente no imaginemos como si Dios proyectara las criaturas o las creara fuera de sí en cierta nada infinita o vacía. Pues la nada no recibe nada, ni puede ser sujeto ni término o fin de ninguna acción. Pero en caso de que se establezca <*ponatur*> que algo es recibido en la nada o se termina en la nada, [entonces] no será ser, sino nada. Dios, por tanto, *creó todas las cosas no para que estuvieran fuera de él o junto a él y más allá de él conforme al modo de los otros artífices, sino que las llamó de la nada, es decir, del no ser al ser, que encontrarían y recibirían y tendrían en sí (Dios). Pues él mismo es ser. Por lo cual, significativamente, no se dice que Dios creó desde el principio <a principio>, sino en el principio <in principio>. ¿Cómo serían, en efecto, [todas las cosas] si no [son] en el ser, que es el principio? De acuerdo con esto se expondrá aquello de *Sabiduría* 1: “Dios creó todas las cosas para que fuesen”<sup>91</sup>; y de *Romanos* 4: “llama a las cosas que no son, etc.”; y muchos otros textos semejantes. Por el contrario, en este lugar, <*Ubi rursus*> se ha de indicar que así como a lo que es puede suceder algo, pero no sucede algo al mismo ser según Boecio, así fuera de todo lo que es puede ser algo, pero fuera del mismo ser no puede ser nada <*sic extra omne quod est aliquid esse potest, extra ipsum vero esse nihil esse potest*>.*

91 No olvidemos la tesis eckhartiana de que Dios es el ser. Dios crea todas las cosas para que participen en el ser, que es él mismo.

[18] 3. El tercer [aspecto] entre cuatro, o sea, que *creó* ciertamente en el pretérito y, sin embargo, siempre está en *el principio* de la creación y empieza a crear, *declaro lo siguiente <sic declaro>*: *Dios, como ser, actúa en el ser y hacia el ser*, [según] *Sabiduría 1*: “creó para que todas las cosas fuesen”. Y efectivamente el ser es el inicio primero y el principio de todas las cosas. A partir de lo cual se muestra que toda obra de Dios es nueva, [como se dice en] *Sabiduría 7*: “permaneciendo en sí, renueva todo” y *Apocalipsis 22*: “he aquí que yo hago nuevas todas las cosas”. Por lo cual se dice en *Isaías*: “Yo soy el primero y el último <*novissimus*>”. *Creó*, por tanto, de modo que, no obstante, siempre crease. Pues lo que es en el principio, y cuyo fin es el principio, siempre sale, siempre nace, siempre ha nacido. Por lo cual Agustín [escribe] en el libro I de las *Confesiones*: “Todas las cosas que son de ayer y de más atrás, hoy las harás, hoy las hiciste”. *Creó* todo, por consiguiente, *en el principio*, porque [creó] en el principio que es él mismo; y, a su vez, creó en el principio que es él mismo, porque lo pretérito y lo de atrás lo crea hoy como si fuese en el principio y lo primero. Y ambas cosas faltan en los otros artifices, porque no actúan en sí mismos y se separan de sus obras <*acta deserunt*>, porque dejan de actuar.

[19] 4. El cuarto y último aspecto, es decir, que la creación y toda la obra de Dios está en el mismo principio de la creación, luego [y] a la vez <*mox simul*>, perfecta y terminada, aparece patente por lo [antes] expuesto. Pues donde el fin y el principio son lo mismo, simultáneamente algo se hace y es hecho de manera necesaria, simultáneamente [algo] comienza y es perfeccionado. Y efectivamente Dios, puesto que se identifica con el ser <*esse*>, es comienzo y “principio y fin”. Ya que así como antes del ser no hay nada, así después del ser no hay nada, porque el ser es término de todo hacerse. En efecto, lo que es en cuanto tal (en cuanto es) no se hace ni puede hacerse. Por lo cual “cesa el movimiento cuando están presentes los modos de ser”. Realmente, lo que es casa no se hace casa, aunque pueda blanquearse y pasar por otros cambios semejantes, pero esto ocurre en cuanto no es blanca. Así pues, la creación y toda obra de Dios es perfecta tan pronto como comienza, [de acuerdo con lo que podemos leer en] *el Deuteronomio 32*: “las obras de Dios son perfectas”, y el Salmo: “dijo y fueron hechas [todas las criaturas]”. Porque él mismo es comienzo o principio o fin, [tal como dice] *el Apocalipsis* en [sus capítulos] primero y último.

[20] Ahora bien, resumiendo, digamos brevemente lo que sigue respecto de cada [aspecto]:

- Dios es ser por esencia. De él y sólo de él reciben el ser todas las cosas. Por consiguiente: *Dios creó el cielo y la tierra*. Esto, sobre el primero.
- Fuera de Dios, por el contrario, puesto que [eso] equivale a estar fuera del ser, no hay nada. [Dios], por consiguiente, o no creó o creó todo en

sí mismo, que es el principio. Esto, sobre el segundo. Agustín [escribió]: “[las cosas] son desde él [y] en él”.

- Pero hay que añadir algo más. [Dios], puesto que es ser, es primero y último, “principio y fin”. Por consiguiente, todo lo que creó en el pasado lo crea como presente en el principio, y lo que crea o actúa ahora como en el principio lo creó al mismo tiempo en el pretérito perfecto. Agustín [afirma]: “todo lo que es en el pasado, hoy lo haces, hoy lo hiciste”. Esto, sobre el tercero y el cuarto.

[21] A su vez también, porque allí donde está el fin está el principio, [la creación] siempre comienza perfecta y nace nacida. Así pues, Dios creó todo porque no dejó de crear, sino que siempre crea y comienza a crear, [conforme a lo que dice] Juan: “mi Padre obra sin interrupción y yo obro”, y Agustín: “No hizo [etc.] y se ausentó”, etc. Puesto que las criaturas son siempre en el hacerse de su creación y en el principio. Y esto es lo que dice [la primera Autoridad]: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*. En efecto, comienza con aquello con lo que acaba de hacer y finaliza, pues el término es el comienzo, y finaliza o termina con lo que comienza, porque el comienzo es el término, [tal como dice] el *Apolipsis* en [sus capítulos] primero y último.

\* \* \*

[22] Finalmente ha de tenerse en cuenta que a partir de la primera proposición, presupuesta, si se procede correctamente en la deducción, se resuelve fácilmente todo o casi todo lo que se investiga sobre Dios, y lo que se escribe de él — frecuentemente también lo oscuro y difícil— se expone de modo claro con la razón natural.

Así pues, los tres objetivos propuestos, es decir, la proposición, la cuestión y la autoridad, [han sido] expuestos aquí introductoria y brevemente. En sus propios lugares, o sea, al comienzo de las tres obras, se tratarán más plenamente.

## **Prólogo a la Obra de las Propositiones**

[1] *El ser es Dios.* Comienza la primera parte de la obra en tres partes <tripartiti>, o sea, la obra de las proposiciones, cuyo primer tratado versa sobre el ser y el ente, y su opuesto que es la nada. Ahora bien, para hacer evidente lo que ha de exponerse en este tratado y en los varios siguientes ha de indicarse algo previamente a modo de introducción.

[2] 1. En primer lugar hay que advertir que, así como blanco significa la sola cualidad, como afirma el filósofo, así el ente sólo significa el ser. Y efectivamente algo semejante acontece también en otros casos, por ejemplo, en el caso de lo uno, que significa la sola unidad; de lo verdadero, [que significa la sola] verdad; de lo bueno, [que significa la sola] bondad; de lo honesto, [que significa la sola] honestidad; de lo recto [que significa la sola] rectitud; de lo justo [que significa la sola] justicia; y así de otros casos y de sus opuestos, por ejemplo, lo malo [que significa] la sola malicia, lo falso [que significa] la sola falsedad, lo injusto [que significa la sola] injusticia y así de otros casos.

[3] 2. En segundo lugar hay que advertir previamente que ha de pensarse de distinto modo sobre el ente, y sobre este y este ente <aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc>. En sentido parecido [ha de pensarse] de distinto modo sobre el ser en absoluto sin ningún añadido <de esse absolute et simpliciter nullo addito>, y de este y este ser. Y de modo semejante [ha de pensarse] también de otras cosas, por ejemplo, del bien en absoluto, o de este o este o para este bien. Pues cuando digo que algo es ser, o predico [los atributos] uno, verdadero o bueno, caen también como segundo atributo <secundum adiacens> los cuatro, y se toman formal y sustantivamente. Cuando digo, en cambio, que algo es este ser, por ejemplo, una piedra, y que es una piedra una, una piedra verdadera o una piedra buena o este bien, es decir, la piedra, los cuatro [atributos], sobre los que hemos hablado, son tomados como un tercer añadido <adiacens> de la proposición y no son predicados, sino cópulas o lo que está junto al predicado <adiacens praedicati>.

\* \* \*

[4] Ha de señalarse introductoriamente en primer lugar, por tanto, que, de manera propia, Dios solo es ente, uno, verdadero y bueno. En segundo lugar, que todo es por él (Dios) [ente], uno, verdadero y bueno. En tercer lugar, que todas las cosas reciben inmediatamente de él (Dios) el que sean, que sean uno, que sean verdaderas y que sean buenas. En cuarto lugar, que al decir este ente o este uno o aquel uno, esto y aquello bueno, el esto y aquello no añaden o aumentan nada en absoluto de entidad, unidad, verdad o bondad sobre lo ente, lo uno, lo verdadero, lo bueno.

[5] 1. La primera [tesis] entre las cuatro, o sea, que Dios solo es propiamente ente, resulta manifiesta [según] *Éxodo* 3: “yo soy el que soy”, “el que es me envió”; y Job : “tú, el que eres solo”. Igualmente el Damasceno dice que el primer nombre de Dios “es que es”. A esto se refiere lo que, según el libro I de la *Física* (de Aristóteles), Parménides y Meliso establecían: que sólo el uno es ente. Pero este y aquel ente comprendían muchas cosas, por ejemplo, el fuego y la tierra y otras cosas semejantes, como atestigua Avicena en su libro de *Física*, al que llama Suficiencia. A esto, a su vez, alude el Deuteronomio 6 y Gálatas 3: “Dios es uno”. Y así aparece ya patente la verdad de la proposición propuesta, en la que se dice: el ser es Dios. Por lo cual al que investiga qué o quién es Dios <quaerenti de deo: quid aut quis est?>, se responde: el ser, [según] *Éxodo* 3: “soy el que soy” y “el que es”, como antes.

[6] Lo mismo sucede, a su vez, con el [nombre] uno, o sea, que Dios solo es propiamente o lo uno o el uno, [según el] Deuteronomio: “Dios es uno”. Proclo y el *Liber de causis*, de modo semejante, expresan frecuentemente a Dios con el nombre de uno o de unidad. Además, lo uno es negación de la negación. Por lo cual al solo primero y pleno ser, cual es Dios, compete el que de él no pueda negarse nada, porque el ser precontiene e incluye a la vez todas las cosas.

[7] Lo mismo sucede con [el nombre] verdadero, [conforme a lo que podemos leer en] Juan 14: “yo soy la verdad”. Agustín, en el libro VIII *Sobre la Trinidad*, capítulo 2, afirma lo siguiente: “Dios es verdad”, “porque Dios es luz”; y después: “cuando oyes: es la verdad, no quieras investigar qué es”. “Así pues, permanece, si puedes, en la misma primera conmoción, sobrecogido como con una vibración, cuando se dice la verdad”. Y Agustín quiere decir que esto es Dios.

[8] Acontece también lo mismo con el [nombre] bueno, [conforme a] Lucas 18: “nadie es bueno sino sólo Dios”; [y] Mateo 9: “nadie es bueno sino el Dios único”. Y Proclo dice en la proposición 12: “el principio de todos los entes y su causa primera es el bien”. A esto se debe que Dionisio ponga como primer nombre de Dios al bien. Y Agustín en el libro VIII *Sobre la Trinidad*, capítulo 3, afirma: “concibe el mismo bien, si puedes; así verás a Dios”, “el bien de todo bien”.

Esto [había que indicar] sobre la primera [tesis] entre las cuatro, a saber: que Dios solo es, en sentido propio, ente, uno, verdadero y bueno. De las demás cosas, en cambio, cada una es este ente, por ejemplo, piedra, león, hombre, etc., y esto uno, esto verdadero y esto bueno, por ejemplo, alma buena, ángel bueno, etc.

[9] 2. La segunda entre las cuatro [tesis], o sea, que todas las cosas reciben de Dios solo el ser, el ser uno, el ser verdadero, el ser bueno, aparece patente a partir de lo ya dicho anteriormente. ¿Pues cómo algo sería sino desde el ser y por el ser, o sería bueno sino desde lo uno y por lo uno o por la unidad, o verdadero sin

la verdad, o bueno sino por la bondad, así como, por ejemplo, todo lo blanco es blanco por la blancura? Además Boecio, en *Sobre la consolación*, enseña que así como lo bueno y verdadero se fundan y conciben <fi[n]guntur> por el ser y en el ser, así también el ser se funda y se concibe en lo uno y por lo uno.

[10] Consiguientemente, así como todas las cosas tienen por Dios el ser en cuanto ser, así tienen también el ser uno y el ser bueno y, del mismo modo, el ser verdadero. Pues los otros tres [atributos], a los que antes se ha aludido, tienen lo que son en lo verdadero y por lo verdadero. En efecto, no es lo que no es verdaderamente, ni es uno lo que no es uno verdaderamente, ni bueno lo que no es bueno verdaderamente. Ni en realidad es oro lo que no es verdaderamente oro, y así de cada cosa.

[11] Además, el ente, lo uno, lo verdadero, lo bueno son lo primero en las cosas y lo común en todo; por lo cual [esos cuatro atributos] están presentes <assunt et insunt> en todas las cosas antes del advenimiento de cualquier causa no primera y universal de todo. Pero, por esto, no se excluyen de sus influencias las causas segundas. Efectivamente, la forma del fuego no da el ser al fuego, sino el ser esto, ni el ser uno, sino ser esto uno, por ejemplo, fuego y un fuego. Lo mismo ocurre con lo verdadero y lo bueno. Pero también esto mismo, por ejemplo, lo que da la forma de fuego, tiene ser fuego, uno, verdadero, bueno por la acción <fixionem> de la causa primera, igual que aquello del *Libro sobre las causas*: “toda concepción <fixio> y esencia de la inteligencia es (adquiere realidad) por la bondad pura, que es la causa primera”, y lo que ahí se comenta.

[12] Además, como ya antes se trató, nada puede negarse o ningún ser puede negarse al ente o del ente, sino que le corresponde ser la negación de la negación. Así al uno nada uno o ninguna unidad puede negarse, sino la negación de la negación de la unidad y del uno; y lo mismo sucede en el caso de lo verdadero y lo bueno.

3. A partir de ahí se demuestra plena y manifiestamente que todo ente y cada uno de los entes recibe de Dios el que sea, el que sea uno, el que sea verdadero y el que sea bueno. Y cualquier ente no sólo recibe de Dios todo eso de que hemos tratado, sino que lo recibe también inmediatamente.

[13] Y ésta es la tercera, la principal entre las cuatro [tesis] antes enunciadas, o sea, que todo ente y cada uno de los entes no sólo recibe de Dios todo el ser, toda su unidad, su verdad y toda su bondad, sino también inmediatamente sin ningún intermediario en absoluto <absque omni prorsus medio> ¿Pues cómo sucedería <esset> que se interpusiera un medio <medium caderet> entre algo y el ser, y, consecuentemente, estuviera fuera, por así decir, al lado, fuera del mismo ser? Ahora bien, el ser es Dios.

Lo mismo ocurre tratándose de lo uno y cualquier uno, de lo verdadero y cualquier verdadero, de lo bueno y cualquier bueno. Todo lo que de cualquier cosa no es tocado ni penetrado ni informado inmediatamente por el mismo ser, en efecto, no es nada. De modo semejante, todo lo que no es tocado ni formado o investido, penetrándolo, por el uno, no es uno. Algo parecido sucede en el caso de lo verdadero y lo bueno. Y esto es lo que en la *Sabiduría* se dice sobre la sabiduría, que es Dios: “alcanza fuertemente desde un extremo hasta el otro extremo”; y en Isaías: “yo soy el primero y el último <novissimus>”. En realidad, el primero no permite medios; por lo cual, al principio de *Sobre las causas* se dice que la influencia de la primera causa está presente en el comienzo y está alejada al final. Está presente, porque es la primera; está alejada al final, porque es la última.

[14] A su vez es necesario que Dios, con toda su realidad <se toto>, por ser simple en todo su ser, por ser uno o lo uno, esté presente inmediatamente a cada cosa en su totalidad <toti singulo>. Es decir, [Dios] no es para una parte después de [otra] parte, ni para una parte por [otra] parte, como bellamente enseña Agustín en el libro I de las *Confesiones*, después del comienzo. Ahora bien, podemos ver <est> esto mismo en toda forma esencial. El alma, efectivamente, está presente toda ella de modo inmediato e informa a todo el cuerpo animado sin ningún medio. De manera semejante, la forma del fuego, por sí misma entera, sin medio, inviste e informa a toda la esencia, toda entera, de su materia y, a la vez, no penetrando una parte después de [otra] parte, sino cada una de las partes totalmente <sed partes singulas per totum>. Por lo cual el ser es del todo y el todo es uno. Por esto se dice también, en el libro VII de la *Metafísica* [de Aristóteles], que el todo, no las partes, se hace y es.

De aquí se sigue <Hinc est> también que la generación es instantánea, no sucesiva, y [que] no [es] movimiento, sino término del movimiento. Por esto aparece manifiesto <Ex his patet manifeste> el error de los que ponen ciertos grados como si fuesen intermediarios formales entre la esencia de la materia y la forma esencial del mixto<sup>92</sup>. Si toda forma esencial inviste e informa, consigo entera, a toda la materia, inmediatamente a toda, con una penetración esencial, será esto verdad sobre todo, por consiguiente, tratándose del mismo ser, que es universalmente la actualidad formal de toda forma y esencia.

[15] Por otra parte, lo que se dijo de que todo ente y cada uno de los entes recibe inmediatamente del mismo Dios todo su ser, toda su unidad, verdad y bondad, se expone a su vez así: es imposible que algún ser o algún modo o diferencia de ser falte o esté ausente del mismo ser. Por esto mismo, efectivamente, lo que falta o está ausente del ser no es y nada es. Ahora bien, Dios es el ser. Y lo mismo hay que decir del uno. Pues lo que falta al uno o está ausente no es uno ni

92 Cf. Doctrina franciscana sobre la pluralidad de formas.

hace uno ni puede ser modo o diferencia de lo uno. Y así se concluye, con igual razón, sobre lo verdadero y lo bueno.

Nada de entidad, en consecuencia, puede negarse universalmente al mismo ente o al mismo ser. Por lo cual nada puede negarse del mismo ente, Dios, sino la negación de la negación de todo ser. De aquí se sigue que lo uno, en cuanto negación de la negación, se relaciona inmediatamente con el ente. Y así como se relaciona el ente con los entes, así se relaciona lo uno con todo lo que es uno, aunque se trate de cualquier modo o diferencia de lo uno; y lo verdadero, con todo lo verdadero; y lo bueno, con todo lo bueno y con cada una de las cosas.

4. [El que algo sea) este o este ente, esto o esto uno, esto o aquello verdadero, esto o aquello bueno, por tanto, en cuanto esto o aquello, no añade o confiere en absoluto nada de entidad, unidad, verdad y bondad [a ese algo]. Y esta es la cuarta [tesis] principal antes enunciada. Al decir esto, sin embargo, no quitamos a las cosas el ser ni destruimos el ser de las cosas, sino que lo establecemos.

[16] Ahora bien, esto se declara en este momento <ad praesens> de un doble modo: primeramente en ejemplos, en segundo lugar por medio de razones.

4.1. Lo primero se expone de una triple manera: en la materia y la forma, en las partes y en el todo, en el hombre asumido por el Verbo.

[17] 4.1.1. La primera manera es la siguiente <Primum sic>: consta que la materia no añade ningún ser al compuesto ni tiene por sí ningún ser en absoluto fuera del ser mismo que da la forma al compuesto. Pero no decimos, por esto, que la materia sea nada, sino sustancia y la otra parte del compuesto.

[18] 4.1.2. A su vez, cada una de las partes no añade en absoluto ningún ser a su todo, sino que más bien reciben todo su ser de su todo y en su todo. Pues, de lo contrario, en caso de que cualquier parte añadiera su propio ser al mismo todo, el todo no sería uno, sino que sería tantos en número cuantas son las partes. Y efectivamente, que se encuentren y mezclen dos o más seres en una cosa es en mayor medida imposible que el que haya varias formas esenciales en un único sujeto. Ya que al ser, por sí y desde sí, corresponde el distinguir. Por lo cual <Unde> lo que tiene varios seres es imposible que sea un ser y, a la inversa, lo que tiene varias formas según, por ejemplo, el género de todos los predicamentos es uno en número por la unidad del ser de todo el compuesto <ab unitate esse totius compositi>, o sea, Pedro o Martín.

[19] 4.1.3. A su vez, en la tercera manera: en el hombre asumido por el Verbo admitimos un único ser personal hipostático del mismo Verbo y, no obstante, Cristo fue verdaderamente hombre en sentido unívoco con los otros hombres.

Según lo propuesto <Sic in proposito>, en cuanto que Dios es una causa más íntima, anterior, más perfecta y más universal, se da una distancia mucho

mayor de la criatura respecto del creador que de la materia respecto de la forma o las partes respecto del todo.

[20] 4.2. En segundo lugar, lo que se afirmó se prueba principalmente con razones.

4.2.1. Primeramente así: todo lo que da el ser crea y es causa primera y universal de todo, como se dijo antes. Ahora bien, nada que es esto o esto es causa primera y universal de todo, ni crea. Nada de lo que es esto o esto, por consiguiente, da el ser. Y esto es lo que dice Agustín en el libro I de las *Confesiones*, capítulo 5<sup>93</sup>: ninguna “vena, gracias a la cual el ser y el vivir circula por nosotros, es sacada de otra parte, excepto de lo que tú nos haces, Señor”; y más abajo indica: “¿que me importa si alguien no entiende?”.

[21] 4.2.2. Además, en segundo término, [se ha de proceder] del siguiente modo: “lo primero es rico por sí”, como se afirma en el [libro] *Sobre las causas*, pero no “rico por sí”, y tampoco “primero”, si alguna otra cosa [le] diera el ser fuera de él mismo. Nada de este o este ente, por consiguiente, da el ser, aunque las formas den el ser esto o esto, en cuanto esto o esto, pero no en cuanto ser. Y esto es lo que se dice en Juan 1: “todo fue hecho por él y sin él nada fue hecho”. Pues el “son” y el “es” significan ser.

[22] 4.2.3. A partir de lo cual se argumenta en tercer término, respecto de la tesis propuesta, del siguiente modo: fuera del ser y sin el ser todo es nada, también lo hecho. Por consiguiente, si alguna otra cosa fuera de Dios diera el ser, Dios no [se lo] daría a todas las cosas, ni siquiera influiría [en ellas], o lo que daría e influiría sería nada, contra lo que se afirma en Santiago 1: “da a todas las cosas abundantemente”, [y] en Romanos 11: “todas las cosas son desde él y por él y en él” y otros textos semejantes.

[23] 4.2.4. Además, en cuarto término, [se ha de proceder] así: lo bueno esto y aquello, y el ente este y aquel tienen todo su ser desde el ser y por el ser y en el ser. [El ser] esto y aquello, por tanto, no devuelve circularmente algún ser al mismo ser, del que [esto y aquello] reciben causalmente el ser, como se puede ver paradigmáticamente en todo. En efecto, el escudo blanco recibe todo su ser blanco, en cuanto blanco, por la blancura, y no tiene ni devuelve absolutamente nada de blancura a la misma blancura desde sí, en cuanto escudo. Y aquí hay que indicar significativamente que a cualquier cosa la hace ser verdaderamente una esto: que cada uno de los [atributos] que posee [lo] posea en sí misma toda entera por [algo] único <se tota ab unico>. Por ejemplo: el cuerpo mixto, en todo él <se toto>, es cuanto (incluye cantidad) por sola la cantidad. Fuera de ésta no existe nada en el cuerpo que añada algo de cantidad: ni la materia ni la forma ni

93 La cita no es correcta. Se trata del capítulo VI, n. 10.

cualquier cualidad. Y lo mismo sucede tratándose de cada una de las [otras cosas] <et sic de singulis>. El mismo cuerpo, a su vez, en todo él, está cualitativamente determinado por sola la cualidad, por ejemplo <puta>, [si es] blanco, por la blancura, [si es] negro, por la negrura, etc. Y nada de lo demás, como la materia, la forma, la cantidad y otras realidades semejantes, añade o aporta o aumenta, en éste (el cuerpo), totalmente nada <nihil prorsus> de cualidad. Así, también, todo el compuesto, por ejemplo, una piedra, tiene el ser de piedra gracias, más bien, a la forma de piedra, pero el ser absolutamente gracias a Dios solo, como a la primera causa <esse vero absolute a solo deo, utpote a prima causa>.

[24] Pero no se ha de pensar <non est imaginandum> todavía, sin embargo, que cada una de las causas de una cosa —como la eficiente, la final, la formal y la material—, cada una, aporte y confiera el ser al compuesto, sino que una cosa, en toda ella, con todas sus partes y propiedades, [recibe] el mismo ser eficientemente de sola la causa eficiente, teleológicamente sólo del solo fin (causa final), formalmente, en cambio, de la forma (causa formal), pasiva o receptivamente de la materia (causa material). También, a su vez, las causas del mismo género de causas, suponiendo que existiesen, por ejemplo, muchas causas eficientes o finales de una misma cosa, no confieren tantos efectos como causas son <non ponunt in numerum>, sino que producen numéricamente en lo causado el mismo efecto con una única acción, subordinándose una a la otra, [actuando] la inferior en virtud de la superior. Pues dos [causas] como dos producen siempre cosas distintas. Y esto hay que pensarlo principalmente sobre toda causa con respecto a la primera y suprema causa de todas las cosas, que es Dios.

\* \* \*

[25] Ahora bien, en un breve resumen, lo antes expuesto se reduce a siete [propuestas]:

a) El ente significa el ser solo, el uno la sola unidad, lo verdadero la sola verdad, lo bueno la sola bondad.

b) Hay que hablar de un modo sobre el ente y de otro modo sobre este o este ente, y lo mismo en el caso de los otros [atributos trascendentales], como lo uno, lo verdadero, lo bueno. Por lo cual sólo el ente es uno y también es Dios; pero este ente y este otro son varios. Y lo mismo [ha de afirmarse], como antes se dijo, sobre lo uno, lo verdadero, lo bueno.

c) La tercera [propuesta] es la razón de la segunda, ya expuesta. Es decir: cuando digo que algo es ente, uno, verdadero, bueno, cada uno de estos [términos] es predicado de la proposición y se entiende formal y sustantivamente; pero cuando digo que algo es este ente, este uno, por ejemplo, un hombre, o esto verdadero, o esto o aquello bueno, cada una de las expresiones anteriores <premissorum singulum> no es predicado, sino alguna cópula (atadura) o algo con-finante con el predicado <adiacens praedicati>.

d) Dios solo es propiamente ente, uno, verdadero y bueno.

e) Por el mismo solo Dios todas las cosas son, son uno y son verdaderas y son buenas.

f) Todas las cosas reciben inmediatamente de Dios el que son, el que son uno, el que son verdaderas y el que son buenas.

g) Nada creado añade o confiere a las cosas algo de entidad, de unidad, de verdad o bondad.

Consiguientemente, para mostrar la evidencia de lo que se ha de exponer, comencemos con estas premisas y digamos: *El ser es Dios*, etc.

Así <isti> debe continuarse la obra o libro de las proposiciones.

ILDEFONSO MURILLO