

# SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE DOS TIPOS DE RACIONALIDAD: ECKHART Y ARISTÓTELES

RAÚL GUTIÉRREZ

**Resumo:** Pretende-se mostrar que, se em Aristóteles há uma excelência do intelecto em sua atividade, para Eckart é preciso a negação de toda a atividade intencional e determinação categorial para a afirmação da atividade da vontade.

**Abstract:** We intend to show that if in Aristotle there is an excellence of the intellect in its activity, for Eckart one must deny all intentional activity and categorial determination in order to affirm the activity of the will.

**Palavras-chave:** Deus, intelecto, vontade, subjetividade  
God, intellect, will, subjectivity

A primera vista, la manera en que el Maestro Eckhart expresa su concepción del hombre, pareciera darse en el marco de la filosofía de Aristóteles.<sup>1</sup> Así habla Eckhart del hombre como un *vernunftiges wesen*, como un “ser racional” que se “comprende a sí mismo racionalmente (*vernunfteklichen*) y que en sí mismo está separado (*abgeschaiden*) de toda materia y toda

---

Raúl Gutiérrez Bustos é professor de Filosofia na Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. Los estudios sobre la influencia de Teodorico de Freiberg en Eckhart han insistido en este punto. No obstante, conviene señalar que mientras que la teoría aristotélica del intelecto le sirve a Eckhart para la elucidación filosófica del cristianismo, el análisis de Teodorico prescinde de esta motivación y, antes bien, se ubica en la tradición de la reflexión sobre el intelecto agente en los comentaristas griegos y árabes de Aristóteles. Al respecto cf. B. MOJSISCH. **Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg**. Hamburgo: 1997. En adelante cito las obras de Eckhart según la edición crítica: **Meister Eckhart, Die lateinischen Werke**. I-V. Stuttgart: 1936 ss. (LW) y **Meister Eckhart, Die deutschen Werke**. I-III y V. Stuttgart: 1958 ss. (DW).

forma.”<sup>2</sup> Cabría pensar en este sentido en la actividad del alma conforme al pensamiento (*lógos*), lo cual constituye según el Estagirita la función (*érgon*) específica que diferencia al hombre de los animales y plantas.<sup>3</sup> Examinándola más de cerca, sin embargo, la “racionalidad” aquí en juego resulta ser claramente diferente a la aristotélica, aunque Eckhart no niega del todo ésta última sino que más bien la integra en una perspectiva lógica y ontológicamente “anterior” al identificar al Intelecto con lo Uno del neoplatonismo y el platonismo cristiano.<sup>4</sup>

Así pues, introduciendo la posibilidad de un acceso gradual a este *ser racional* del hombre, precisa Eckhart su opinión: “Cuánto más separado (*abgeschaiden*) está de todas las cosas y más vuelto hacia sí mismo, cuanto más clara y racionalmente (*vernunfteklich*) conoce todas las cosas en él mismo, sin volverse hacia afuera, tanto más es un ‘hombre’”.<sup>5</sup> Vuelto naturalmente hacia la multiplicidad de las cosas sensibles en su concreta singularidad, el conocimiento de las mismas requiere de un proceso de abstracción con el que se inicia el retorno del hombre hacia su propio ser como el “ser racional” al que se refiere Eckhart. En ese sentido, la racionalidad en cuestión todavía se refiere a la razón natural y aristotélica, una razón categorialmente determinada que distingue mediante la abstracción la forma propia de cada cosa: “Así conoce el hombre las “imágenes y formas” de todas las cosas en su distinción”.<sup>6</sup> Por un proceso de abstracción semejante se eleva el hombre desde “la multiplicidad concreta de las cosas sensibles” hasta “la multiplicidad abstracta de los conceptos” de todas las cosas.

El alma de un hombre semejante no tiene ya más nada en común con “esto o aquello en sentido material”, con este o aquel ente determinado.<sup>7</sup> Si

2. Pr. 15; **DW I** 250,6-7. Cf. “homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nihil habet commune, impermistus est, separatus est ...”, Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem, n. 318, **LW II**

3. Cf. ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**.1098a 7 ss.

4. Sobre el neoplatonismo de Eckhart véase: W. BEIERWALTES, “Primus est dives per se”. **Meister Eckhart und der Liber de Causis**, en: E. P. Bos/ P. A. Meijer (ed.), “Proclus and His Influence in Medieval Philosophy” (**Philosophia Antiqua** 53). Leiden: 1992, 120-140.

5. Pr 15; **DW I** 250,7-10.

6. Pr 15; **DW I** 249, 10-11: “Also verstat der mensch vernunfteklichen aller kreatur bild und form mit underschaid”.

7. Cf. Sermo XXXI n.323, **LW IV** 283, 5-6.

bien la razón abstrae de esa manera del *hic et nunc*,<sup>8</sup> de la determinación espacio-temporal de cada ente, no deja de estar condicionada por la referencia a su particularidad sensible, pues sólo puede conocer *per conversionem ad phantasmata*: “lo que los sentidos traen de fuera”, las representaciones o imágenes de los objetos sensibles, “lo recibe la razón (*vernünfticheit*)”.<sup>9</sup> A la receptividad implicada en este proceso, le corresponde, sin embargo, una actividad propia del intelecto sin la cual no es posible la separación de las formas de los objetos particulares sensibles.<sup>10</sup> Los momentos mencionados hasta aquí coinciden, por consiguiente, con lo que Aristóteles considera como constitutivo de la excelencia (*aretê*) del hombre, la actividad del alma conforme al pensamiento (*enérgeia tés psychès katà lógon*).<sup>11</sup>

Sin embargo, para avanzar (*proficiendo*) hacia un conocimiento inmediato y directo de Dios y de sí mismo, la razón no sólo tiene que separarse de toda relación con el mundo exterior despojándose de todas las imágenes y representaciones necesarias para el conocimiento abstracto y conceptual, es decir, no sólo no debe tener nada en común con el “esto o aquello en sentido formal”,<sup>12</sup> la mencionada multiplicidad abstracta de los conceptos, sino que debe acceder hasta lo más elevado que, según Eckhart, Aristóteles ha dicho sobre las ciencias naturales<sup>13</sup> y que conforme al mismo Estagirita constituye lo más sublime que el hombre, aunque sólo brevemente,<sup>14</sup> puede alcanzar mediante el pensamiento, esto es, la “reflexión del pensamiento” (*noéseos nóesis*) como principio en el cual el pensamiento y lo pensado son idénticos.<sup>15</sup> Este es el conocimiento propio de los intelectos puros como sustancias separadas o ángeles, según la tradición escolástica

8. Cf. Pr. 21; **DW** I 365, 1-2.

9. Pr. 21; **DW** I 365, 3-5.

10. Cf. Sermo X n. 109: “res sensibilis in lumine intellectus agentis aptantur, ut dignae sint intellectu possibili recipi”, **LW** IV 102,12-13.

11. Cf. ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**. 1098a 16 ss.

12. Cf. Sermo XXXI 323; **LW** IV 283, 6-7.

13. Cf. Pr. 15; **DW** I 251, 15.

14. Cf. ARISTÓTELES. **Metaphysica**. 1072b 14-15; 24-25.

15. Cf. ARISTÓTELES. **Metaphysica**. 1074b 33-35. A esta presencia del pensamiento en y para sí mismo le corresponde “formalmente” el principio de no-contradicción, al cual Eckhart también se refiere y que, sin duda, es el que hace posible entender porqué para acceder a la unión del alma con Dios ha de separarse aquella de todo lo que es diferente de éste. Baste nombrar un ejemplo en este sentido: “La luz y la oscuridad no pueden subsistir conjuntamente”, Pr.1; **DW** I 8, 8.

a la que se adhiere Eckhart, es decir, como intelectos que ya no requieren de la *conversio ad phantasmata*.

En la reflexión – “intelección de la intelección” – que les es propia, desaparecen ya las diferencias que en el momento anterior todavía nos remitían a la materia de las cosas, pues semejantes intelectos ya “no son formas de las cosas”.<sup>16</sup> A su vez, estos intelectos – según la interpretación eckhartiana de marcada influencia neoplatónica – reciben su ser al contemplar “el ser de Dios sin diferencia”.<sup>17</sup> No obstante, observa Eckhart, Aristóteles todavía se refiere a este ser puro del Dios como “un que” (*ain was*),<sup>18</sup> pues, en efecto, según el Estagirita, el Dios es forma (*eídos*) pura, razón por la cual persisten en él la determinación y el límite, y, de ese modo, la negación y la diferencia. Como tal, presupone un principio de determinación del cual recibe su ser.

La limitación del conocimiento alcanzado por el Estagirita la expresa Eckhart en este contexto señalando que ningún “maestro” puede ir más allá de lo así establecido por Aristóteles, salvo que “hable en el Espíritu Santo”.<sup>19</sup> De esa manera subraya la distinción entre el conocimiento natural y un tipo de conocimiento propio del intelecto separado y al cual el hombre sólo puede acceder mediante una completa y absoluta *gelâzenheit* o desasimiento. Mientras que la racionalidad aristotélica alcanza su excelencia y, con ello, la plenitud de su ser en la reflexión del pensamiento que, como tal, constituye su “forma” más pura y elevada de “actividad”, la racionalidad eckhartiana requiere precisamente de la negación de toda actividad intencional y de toda determinación categorial aún presentes en aquella: “Cuánto más uno te busca, tanto menos te encuentra”, señala Eckhart en ese sentido.<sup>20</sup> Por más paradójica que parezca, esta afirmación es, sin embargo, perfectamente comprensible. Pues, la búsqueda presupone la actividad de la voluntad: “lo que quiero, eso es lo que busco”.<sup>21</sup>

16. Pr. 15; **DW** I 251, 7.

17. Pr. 15; **DW** I 251, 9-10: “und schowent das bloss wesen gottes sunder vunderschaid”.

18. Cf. Pr. 15; **DW** I 251, 11.

19. Cf. Pr. 15; **DW** I 251,13.

20. Pr. 15; **DW** I 256, 24. Cf. Pr. 62; **DW** III 58.2-59.2: “Los que buscan algo en Dios, sea sabiduría, conocimiento o devoción o lo que fuere, si lo encuentra(n), no encuentra(n), sin embargo, a Dios, aún cuando encuentra(n) sabiduría, conocimiento, interioridad - lo cual, por supuesto, lo reconozco – pero no queda para él. Pero *si no busca(n), entonces encuentra(n) a Dios y todas las cosas en él, y quedan para él*” (nuestras cursivas).

21. Cf. Pr 3: **DW** I 52,11-12.

Pero, a su vez, la voluntad requiere del intelecto en la medida en que le ofrece un fin hacia el que se dirige. Así pues, si busca ir hacia Dios lo hace solamente porque reconoce que este es bueno: la voluntad aprehende a Dios solamente bajo el velo de la bondad.<sup>22</sup> En general, el intelecto sólo puede ofrecerle a la voluntad lo que está categorialmente determinado, de manera que todo lo que la voluntad desea y todo lo que el conocimiento concibe, es limitado y, por eso mismo, como lo enseña la teología negativa, no puede ser Dios mismo.<sup>23</sup> A ello se debe que, como dice Eckhart, Dios no pueda realizar su obra en un alma condicionada de esa manera, “pues todo lo que ingresa en ella es concebido con medida.”

Ahora bien, “medida es aquello que incluye algo dentro y deja algo fuera. Esto no sucede con las obras divinas: ellas son ilimitadas”.<sup>24</sup> Es decir, si la determinación propia del conocimiento natural implica necesariamente la negación de todo lo que su objeto circunstancial no es, Dios mismo, en cambio, es concebido por Eckhart, en contraste con el Dios de Aristóteles, como “negación de la negación”,<sup>25</sup> como negación de todo límite y medida. Precisamente esta doble negación es la que, a su manera, sólo puede realizar la voluntad mas no el intelecto. Pues, el conocimiento natural tiene su causa en las cosas y, como tal, está determinado por ellas;<sup>26</sup> en general, es o no es conocimiento, de suerte que de ninguna manera puede negar a su objeto propio ni menos aún negarse a sí mismo, negación que, sin embargo, sí está al alcance de la voluntad, ya que ésta no sólo puede no querer lo que quiere, sino que, además, puede no quererse a sí misma y, de ese modo, puede “aniquilar” el fundamento finito de toda posición finita. Expliquémonos.<sup>27</sup>

22. Cf. Pr. 9; **DW** I 153,3 ss.

23. Cf. Pr. 42, **DW** III 303,7-304, 2. Cf. Pseudo-Dionisio Areopagita, *Caelestis Hierarchia II*, 3 (**Patrologia Graecae** 3, 141A)

24. Pr. 60; **DW** III 21, 4-5. También para lo que sigue.

25. Cf. Pr. 21; **DW** I 361,10: *versagen des versagennes*; Pr. 23; **DW** I,402, 2 : Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz; **LW** I 43,4 ss.

26. Cf. *Quaestio Parisiensis* I n. 8; **LW** V 44, 10-12: Differt enim scientia nostra a scientia dei, quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus.

27. Al respecto véase *in extenso*: R. GUTIÉRREZ, **Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz**, Tübingen 1999, 96 ss.; idem, En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz, en: *Poetas y místicos*, **Cuaderno N° 4** de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1991, 107-121.

2. Todos los actos conscientes de las potencias del alma presuponen la autoafirmación de la voluntad, pues sólo si se quiere a sí misma puede la voluntad buscar lo que quiere. Fundamento de todos los actos es, por tanto, la reflexión de la voluntad.<sup>28</sup> Toda actividad desplegada entonces por el sujeto humano presupone esta reflexión de la voluntad y, como tal, constituye un despliegue de sí mismo o su autoposición. Por ende, en tanto finita no puede la voluntad ir más allá de sí misma como finita. Pues todo despliegue de sí misma constituye una posición finita en una serie que, en sí misma, también es finita. Y, conforme al principio que niega la posibilidad del regreso al infinito, por más actos que se añadan en esa serie jamás se accederá al infinito.

De ese modo, sólo se genera una “mala infinitud”, más no se accede a un infinito actual. Por sí misma, en consecuencia, la voluntad no puede acceder al infinito. Sin embargo, sólo como último acto, la voluntad dispone no solamente de la capacidad de negar lo que ella quiere, sino de negarse a sí misma. Y esta capacidad es la que cuando menos en su condición natural le otorga cierta primacía sobre el conocimiento categorial. Pues una vez que éste ha conducido al alma hacia Dios, “surge la potencia mayor – esto es el amor – e irrumpe en Dios e introduce al alma con el conocimiento y con todas sus potencias en Dios y las une con Dios”.<sup>29</sup> Ello es posible puesto que como fundamento de toda actividad humana consciente, la voluntad – la potencia ordenada hacia el amor – es capaz de recoger a todas sus potencias, y mediante su propia negación puede alcanzar la

---

28. Sobre el surgimiento de esta idea en la antigüedad tardía cf.: E. BENZ, **Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik**. Stuttgart: 1932; P. Hadot, **Porphyrus et Victorinus**. París: 1968, T. I, 16-22. Sistemáticamente importante es el artículo de C. HORN, “Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs”, en: **Zeitschrift für philosophische Forschung**. 50 (1996), 113-132. Podemos formalizar esto de la siguiente manera: a) Todo acto humano consciente presupone la actividad de la voluntad:  $V \otimes X$ , donde  $V$ =Voluntad y  $X$ =cualquier acto humano; b) Toda actividad de la voluntad presupone la autoafirmación o reflexión de la voluntad:  $[(V \cdot V) \otimes V] \otimes X$ .

29. Pr. 60; **DW III 22**, 5-7. Adviértase que este es el único pasaje en el que Eckhart le atribuye tal primacía al amor, pero creo haber mostrado que ocupa un lugar necesario en su pensamiento, siempre y cuando se le entienda como veremos a continuación. Por lo demás, Eckhart sigue la tradición dominicana al atribuirle la prioridad al intelecto sobre la voluntad, cf. Quaestio Parisiensis III n.6-20; **LW V 59**, 13-64. 4; Pr. 9; **DW I 152**, 9-153, 12. Al respecto véase: W. WACKERNAGEL, **Ymagine Denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart**. París: 1991.

separación y el desasimiento perfectos (*abgeschiedenheit*) como condición de la posibilidad para la acción divina en el alma, no ya al modo del alma, sino “divinamente en Dios”.<sup>30</sup> En razón de ello, la inicial determinación del hombre como un *vernunftiges wesen* adquiere en Eckhart una ulterior precisión de carácter negativo que pone en evidencia la diferencia con la racionalidad aristotélica: “Nada hace de un hombre un verdadero hombre más que la renuncia de la voluntad”.<sup>31</sup> Pues es esta renuncia y autonegación de la voluntad la que le permite acceder al ser verdadero del hombre, su ser eterno y divino.

Así pues, por más bueno que sea que nuestra voluntad coincida con la voluntad divina, de esa manera, el hombre no permanecería más que en sí mismo, ya que ambas voluntades seguirían subsistiendo como realidades independientes. La coincidencia de ambas voluntades sería, por ende, meramente exterior y casual. Por eso es mucho mejor que la voluntad divina se haga nuestra.<sup>32</sup> Ella debe convertirse en nuestro único principio de determinación, lo cual presupone la entrega amorosa que acabamos de mencionar:

“Quien fuere que entregue su voluntad totalmente a Dios, a él le devuelve Dios su voluntad en un sentido tan completo y tan propio que la voluntad de Dios se vuelve tan propia del hombre (...) que (Dios) no puede nada más que lo que el hombre quiere”.<sup>33</sup>

Esta es, sin duda, la más radical y sublime forma de entrega amorosa que consiste en la mencionada negación de la voluntad. No es, en consecuencia, la afirmación de sí mismo sino la total negación de la propia voluntad, también conocida como la *mors mystica*, la que hace del hombre un verdadero hombre. Si a la autoafirmación de la voluntad la hemos denominado reflexión, ésta negación puede ser caracterizada como reflexión

30. Pr. 60; **DW** III 23,1.

31. Cf. “Die rede der underscheidung” § 11; **DW** V 226, 4-5: “Ouch enmachtet kein dinc einen wâren menschen âne daz ûfgeben des willen”; cf. Pr.6; **DW** I 102, 4-5: “Tú debes salir de tu propia voluntad” (Dû solt dînes eigen willen alzemale ûzgân). Ver ante todo la determinación del hombre pobre en la Pr. 52; **DW** II 488, 24-25: “Un hombre pobre es aquel que no quiere (nada) ni sabe (nada) ni tiene (nada)” (daz ist ein arm mensche, der niht enwill und niht enweiz und niht enhât). Pongo “nada” entre paréntesis porque el original mantiene la ambigüedad entre “no quiere nada” y “no quiere”, “no sabe nada” y “no sabe”, “no tiene nada” y “no tiene”. Pasajes al respecto son innumerables.

32. Cf. Pr. 25; **DW** II 9, 5-6; 99,1 ss..

33. Cf. Pr. 25; **DW** II 8,9-11.

negativa de la voluntad. “Anihilada” mediante esta total negación, alcanza el alma la condición necesaria y suficiente para la acción divina.<sup>34</sup> Pues, según la doctrina cristiana, la acción de Dios no puede tener como presupuesto causa material alguna que limite su omnipotencia, sino que, como en la creación, Dios actúa *ex nihilo*.<sup>35</sup> El alma así anihilada (1) ya no tiene entonces nada en común con la nada privativa o negativa propia de toda criatura en cuanto criatura; de esta manera queda libre de toda determinación. (2) Con la nada como tal, sin embargo, tiene en común el hecho de no ser nada. Pero, precisamente por ello, Dios “tiene” (*muss*) que actuar en ella y desde ella,<sup>36</sup> de manera que, a la vez”, (3) deja el alma de tener algo en común con la nada, pues en ella está presente entonces la plenitud del ser.<sup>37</sup> La consideración de todos estos momentos han de

34. Cf. “Die rede der underscheidung” § 11; **DW** V 226,7-9: “kæme ez alsô verre, daz wir allen unsern willen ûfgæben und ubs aller dinge durch got tôrsten verwegen, ûzwendic und inwendic, sô hæten wir alliu dinc getân und niht ê.”

35. Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, **Monologio** 7, ed. F.S. Schmitt I 21,14 – 22.10. Cf. Pr. 9; **DW** I 145, 6-7: “Él (Dios, R.G.) actúa en el no-ser; antes de que hubiera ser, entonces actuaba Dios; producía ser cuando todavía no había ser”. El mismo argumento para establecer a la reflexión negativa de la voluntad como condición de la posibilidad para la acción divina en el alma se encuentra en Tauler (V 46, 205. 3-11) y Juan de la Cruz.

36. Sobre la idea de que Dios “tiene” que actuar en el alma, véase: S. UEDA, “Gott muss...”. “Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik”, en: G. Müller/W. Zeller (ed.), **Glaube, Geist, Geschichte**, FS für E. Benz zum 60. Geburtstag am 17 November 1967. Leiden: 1967, 266-277.

37. Cf. Sermo XXXI 323-324; **LW** IV 323, 7-13; cf. **LW** IV 284, 2-7. YOSHIYASU MATSUI, “Die Freihiet bei Meister Eckhart, en: **Philosophisches Jahrbuch** 104. 1997.2, 241-262, lo expresa así: “In den Grund einzudringen, heisst zugleich schon, dass das ursprüngliche Leben *aus* dem Grund zustande kommt. Bis zum Grund tot zu sein, d.h. sich gründlich zu lassen, bedeutet zugleich schon, dass das ursprüngliche Leben zustande kommt”, p. 258. Matsui va, sin embargo, demasiado lejos cuando afirma que “die westlichen Untersuchungen” aún no han entendido “diese Zweideutigkeit des Durchbrechens”, ibidem, n. 61. Semejantes afirmaciones universales son peligrosas, además de que si así fuera, las “interpretaciones occidentales” de Eckhart estarían admitiendo no una *mors* mística, sino una real aniquilación de sí mismo. Curiosamente es ésta la crítica que por mucho tiempo los teólogos cristianos le hacían al budismo, crítica que, sin duda, también tiene su base en un malentendido. En todo caso baste mencionar un notable ejemplo entre las interpretaciones occidentales que son perfectamente conscientes de esta simultaneidad, me refiero a Niklaus Largier en su edición comentada de Meister Eckhart(s) **Werke, Texte und Übersetzungen von J. Quint**, Herausgegeben und kommentiert von N.L., 2 vol., Francfort/M., T.I, 849: “Die Vernunft ist aufs Geboren-Werden als ihre Möglichkeit zu beziehen, die aber vom Geboren-Sein absolut und immer schon überholt ist”.



permitirnos precisar aún más la manera en que Eckhart recoge algunos elementos de la concepción aristotélica del intelecto transformándolos e integrándolos en una nueva perspectiva que, conforme a su expresa intención, le permiten explicar filosóficamente la doctrina de la Trinidad.<sup>38</sup> A continuación la doctrina teológica.

3. La reflexión negativa de la voluntad deja al alma completamente libre – *ledic und vri*<sup>39</sup> – para el nacimiento de Dios en ella. Ello significa que la voluntad divina se despliega, como en la nada, en el alma libre de todo obstáculo que le impida volverse sobre sí misma. La negación de la voluntad no implica, por tanto, una aniquilación real y efectiva del alma, sino la instauración de “una vida de Dios y un orden divino”<sup>40</sup> en el alma, de modo que es integrada en el despliegue del poder, la sabiduría y el amor divinos.<sup>41</sup> Hay aquí, por decirlo así, un cambio de sujeto, pues “el hombre que se encuentra de tal manera en la voluntad de Dios, no quiere otra cosa más que lo que Dios es y lo que la voluntad divina es”.<sup>42</sup> Y no puede ser de otra manera ya que en y por sí mismas las criaturas no son nada.<sup>43</sup> Pero, como hemos visto, en el nacimiento aquí en cuestión esa voluntad se vuelve “nuestra”. Así pues, no habiendo nada fuera de Dios mismo, la voluntad divina – o, como dice también Eckhart, el amor de Dios o el Espíritu Santo como nexo entre Dios-Hijo y Dios-Padre, así como entre Dios y el hombre<sup>44</sup> – se vuelve hacia el fundamento mismo de Dios,<sup>45</sup> desde donde Dios-Padre engendra – ya sin mediación de la voluntad (o del amor o el Espíritu Santo), sino en el eterno conocimiento divino – a Dios-Hijo en sí mismo y, a la vez,

38. Cf. Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem, n. 2; **LW** III, 4.

39. Cf. Pr. 2; **DW** I 25, 9-26, 9.

40. Pr. 60; **DW** III, 23, 2.

41. Pr. 60; **DW** III 23,2. Para determinar el sentido del “orden divino” como el despliegue del poder, la sabiduría y el amor de Dios véase: Pr. 31; **DW** III 119.6.

42. Pr. 12; **DW** I 200,14-15.

43. Cf. Pr. 4; **DW** I 69,8-70,3.

44. Cf. Pr. 10; **DW** I 168, 3-7. Cf. PETRUS LOMBARDUS, **Sententiae** I d.17 c.1. § 2, Grottaferrata/Roma I/2, 1971, 142: “Spiritus Sanctus caritas est Patres et filii, qua se invicem diligunt et nos, et ipse idem est caritas quae diffunditur in cordibus nostris ad diligendum Deum et proximus”. El Lombardo recoge esta idea de Guillermo de San Thierry. Cf. Juan de la Cruz, **Cántico** 32.6: Dios “ama a el alma en sí consigo con el mismo amor con el que él se ama”. Compárense **Cántico** A 37.2 y **Cántico** B 38.3; cf. Llama 3.82.

45. Cf. Pr. 23; **DW** I, 398, 5 ss.

en el alma.<sup>46</sup> En el nacimiento de Dios actualiza el alma su condición original de imagen divina en Dios y, por ello, de Hijo de Dios, “nada menos”.<sup>47</sup> El me engendra “a mí” como su “Hijo”, sin diferencia alguna, por lo menos en cuanto a la naturaleza, no así, se entiende, en cuanto a su ser-hombre.

Eckhart no necesita ir más allá del ámbito natural para explicarlo, pues en cualquier nacimiento, la naturaleza del generador y de lo generado permanece la misma, por más que las personas tienen que ser diferentes.<sup>48</sup> Por tanto, Dios-Padre me engendra “a mí” como su Hijo y como el mismo Hijo; él me engendra “a mí” como a su ser y su propia naturaleza.<sup>49</sup> Como tal, ello incluye su condición de Padre o principio generador, en virtud de lo cual el alma, a su vez, engendra a Dios-Hijo en Dios-Padre<sup>50</sup> y llega, de ese modo, a ocupar el lugar del principio o fundamento de donde proceden las personas divinas y al cual, en razón de su absoluta unidad libre de todo modo y propiedad, no pueden acceder en su condición de personas.<sup>51</sup> De este modo, el alma es integrada como “principio” (Padre-poder) y “momento” (Hijo-sabiduría) en la vida misma de Dios como autorreflexión absoluta.

4. Ahora bien, esta posición eminentemente teológica encuentra en Eckhart su contraparte en su concepción del intelecto. Pues, el resultado de la total negación de la voluntad es la absoluta indeterminación y el estado de perfecta receptividad de los que requiere el intelecto, según Aristóteles, si efectivamente dispone de la capacidad de conocer todo, pues así como la vista debe en sí misma carecer de color si ha de ser capaz de conocer todos los colores,<sup>52</sup> así también el intelecto como capacidad de recibir cognitivamente todas las determinaciones, debe, en sí mismo, carecer de toda determinación y, por eso mismo, de todo límite.<sup>53</sup> Hasta aquí coincide

46. Cf. Pr. 4; **DW I** 72, 8-11; Pr. 2; **DW I** 32, 6-8; 41, 1-5; Pr. 5b; **DW I** 90, 6-7; Pr. 25; **DW II** 11, 1-2.

47. Pr. 30; **DW II** 30, 8. Cf. Pr 16a; **DW I** 259, 26-30: “Esta imagen es el Hijo del Padre, y esta imagen soy yo mismo, y esta imagen es la sabiduría”

48. Cf. Pr. 4; **DW I** 72, 8-73, 2.

49. Cf. Pr.6; **DW I** 109, 9-10.

50. Cf. Pr. 2; **DW I** 27, 4-9; Pr. 22; **DW I** 383, 6-8. En el primer pasaje distingue Eckhart en este sentido entre la receptividad del alma en su condición de “virgen” (*maget*; María) y su fertilidad en su condición de “mujer” (*wîp*; Marta)

51. Cf. Pr. 2; **DW I** 43, 3-44, 2.

52. Cf. ARISTÓTELES. **De Anima**. 418b 27.

53. Cf. ARISTÓTELES. **De Anima**. III 4, 429a 15-24; 429b 5, d 23. Cf. Pr. 69; **DW III** 169, 1-5; 170,1 – 178,1

esta descripción con la exposición aristotélica del *nous* de Anaxágoras, cuya característica principal es precisamente “no tener nada en común con nada”.<sup>54</sup> Esta característica es, sin embargo, ambigua. Pues puede significar que el intelecto, como toda creatura, no es nada y recibe todo su ser de Dios, el *esse ipsum*; así tendría el ser sólo por analogía, mientras que en y por sí mismo carecería totalmente de él.

No obstante, precisamente por no tener nada en común con nada, esto es, con la nada privativa propia de las creaturas ni con la nada como tal, añade Eckhart que el intelecto como tal – sea divino o humano – es increado e increable.<sup>55</sup> Es, por tanto, evidente que no toda el alma es de semejante naturaleza, sino sólo “algo” que hay en ella (*aliquid in animae*),<sup>56</sup> su *essentia* o *substantia*,<sup>57</sup> que, en la medida en que trasciende toda determinación categorial,<sup>58</sup> toda materia y toda forma, es idéntica con el intelecto divino como principio universal. Dios y el alma coinciden, por ende, en su fundamento, el intelecto, razón por la cual Eckhart habla entonces de unidad y no ya de unión de Dios y el alma,<sup>59</sup> pues la unión supone aún la diferencia, cuando, en realidad, “en su fundamento” son uno y lo mismo.<sup>60</sup>

54. Cf. ARISTÓTELES. **De Anima**. III 5, 429b 22-26: “eì hò noûs háploun ésti kai apáthes kai methéni méden échei koínon...”

55. Cf. Pr. 12; **DW** I 197, 11 ss.; Pr. 13; **DW** I 220, 4-5; Pr. 48 **DW** II 418, 1-2.

56. Cf. H. DENIFLE, “Acten zum Prozesse Meister Eckharts”, en: **Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters**, 2 (1866), pág. 632, Proc. Col. I § 3, 1 ad 4; G. THÉRY, “Edition critique des pièces relatives au procès d’Eckhart contenues dans les ms. 33b de la bibliothèque de Soest”, en: **Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age I** (1926/27), pág. 188, Proc. Col. § 3, 4 ad 6; Théry, 201; II art. 3; Théry, 211.

57. Cf. **DW** I 360, 5 ss.; **LW** IV 227, 11 ss.; 374, 9 ss. Estos son sólo algunos de los nombres que emplea Eckhart.

58. En este sentido dice Eckhart que “no es esto ni aquello”, sino antes bien “un no se qué”, Pr. 71; **DW** III 223,5. Por eso mismo es inaccesible a las potencias naturales del alma, cf. Pr. 2; **DW** I 42 ss.; Pr. 7; **DW** I 123, 6 ss. En el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, las potencias no son simplemente negadas, sino que se hallan reunidas allí como en su raíz, en un nivel superior, sin desplegar, sin embargo, su propia actividad. Cf. Pr. 8; **DW** I 136, 4-7. Lo mismo es válido *mutatis mutandis* para la relación entre las personas divinas y su fundamento, cf. Pr. 2; **DW** I 33-35; Pr. 48; **DW** II 420, 1 ss.

59. Cf. Pr. 12; **DW** I 197, 9.

60. Pr. 5b; **DW** I 90, 8-9: “Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt”; cf. Pr. 15; **DW** I 253, 6. Sin duda, Eckhart conoce la *propositio* XI del Liber de Causis según la cual

Ahora bien, precisamente por su indeterminación, el intelecto es también distinto y trascendente al ser,<sup>61</sup> al menos como es concebido en la tradición platónico-aristotélica, como ser limitado y determinado, y, más bien, se identifica con la Unidad absoluta que lo distingue de todas las creaturas. Así, en el contexto eminentemente neoplatónico del **Sermo XXIX** dice: *unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius*,<sup>62</sup> y esta es la misma unidad por la cual, según una prédica alemana, Dios es Dios.<sup>63</sup> Podría decirse que, de este modo, la concepción aristotélica del nous es transpuesta a un nivel lógico y ontológicamente “anterior”, el de lo Uno de los neoplatónicos, aunque, claro está, a diferencia de Plotino y Proclo, Eckhart concibe a esta Unidad distinta y trascendente al ser como intelecto puro. Semejante identificación de lo Uno con el intelecto se explica puesto que, en su actividad creadora, el intelecto pone *ad extra* y, a la vez, niega en sí y para sí todas las determinaciones. Una vez más, entonces, la actividad del intelecto es según Eckhart la negación de la negación, doble negación que, sin embargo, en contraste con la concepción de Proclo, no se resuelve en el silencio, sino que tiene como resultado una *superabundantia affirmationis*.<sup>64</sup>

Mediante esta doble negación vuelve el Absoluto sobre sí mismo permaneciendo en sí mismo de manera que, sin perder su unidad, constituye su propio ser, no ya como el ser limitado y determinado característico de las creaturas,<sup>65</sup> sino, en un sentido depurado y más elevado, como *puritas*

lo causadio está en la causa al modo de la causa. Tal proposición es suficiente para justificar la identificación en cuestión.

61. Cf. **Quaestio Parisiensis** I n. 8; **LW V** 44, 13: super esse; n. 5; **LW V** 42,1: altius quam esse; n.12; **LW V** 47, 14 ss.: altius ente; *ibid.*, 47, 14 ss.: deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente.

62. **LW IV** 266,11-12.

63. Pr. 21; **DW I** 368, 8-9: “einicheit hât got aleine. Gottes eigenschaft ist einicheit; an dem nimet got, daz er got ist”. Cf. *ibid.*, 5-8.

64. **Quaestio Parisiensis** I n. 12; **LW V** 48, 2-8; “Expositio libri Exodi”, n. 74; **LW II** 77, 11 ss.: “negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ‘ego sum qui sum’.” Sobre la diferencia en la concepción de la *negatio negationis* en Proclo y Eckhart véase: W. BEIERWALTES, **Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik**, Francfort: 1965, 395-398.

65. Cf. *ibid.*, par. I n. 4; **LW V** 41, 6-8: “Unde dicitur auctor [Libri]De Causis [§ 4]: ‘prima rerum creaturarum est esse’. Unde statim cum venimus ad esse venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis”. Cf. Proclo, **Elem. theol.** § 10.

*essendi*,<sup>66</sup> esto es, como la pureza y plenitud del ser infinito en el que “todo está en todo y todo es uno”.<sup>67</sup>

Mientras que la autoafirmación de la identidad absoluta de lo Uno en la expresión ‘*égo égo*’ ‘*eimì eimì*’ es introducida por Plotino<sup>68</sup> como una mera hipótesis en última instancia inaceptable y que, como tal, excluye la posibilidad de una identificación de lo Uno con el ser, Eckhart ve en el famoso pasaje del **Éxodo** 3,14 *Ego sum qui sum* la expresión de la actividad reflexiva - la negación de la negación - mediante la cual el Absoluto afirma la plenitud de su ser.<sup>69</sup> En este sentido entiende esta doble negación “como una conversión reflexiva en sí mismo y sobre sí mismo y una permanencia o fijación en sí mismo; y, al mismo tiempo, como una ebullición o un alumbramiento de sí mismo – brillando en sí y fluyendo y ebulliciendo por y en sí mismo, luz que se penetra totalmente a sí misma y por sí misma en la luz y hacia la luz al estar por todas partes vuelta e inclinada completamente por y hacia sí misma”.<sup>70</sup>

66. Ibid. n 9; **LW** V 45, 9-15. Decisivo es tener presente que Eckhart concibe a Dios como plenitud del ser pero - a diferencia de Tomás de Aquino - en virtud de su intelectualidad: “Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere”, *Quaestio Parisiensis* I n. 8; **LW** V 45, 3-5. Cf. W. BEIERWALTES, *Deus est Esse - Esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, en: idem, **Platonismus und Idealismus**. Francfort: 1972, 5-82, esp. 47 ss.; 75 ss.

67. Pr. 76; **DW** III 319, 3: “al in al ist und al ein...”; cf. 317, 2: “In disem lebene sint alliu dinc ein, alliu dinc gemeine al und al in al und al geeiniget”. Cf. Pr 23; **DW** I 396, 3-6; Pr. 22; **DW** I 385, 1-3.

68. **Enéada**. V.3.7.

69. Cf. **Quaestio Parisiensis** I n.12; **LW** V 48, 2-8: “ego <nego> ipsi deo ipsum esse talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sit negetur eidem <quod suum non est>. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‘ego sum qui sum’”. Cf. JOHANNES DAMASCENUS, **De fide orthodoxa** I, 4.

70. Expositio in libri Exodi n.16; **LW** II 21, 8-22. 1: “rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui - in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique”. Cf. **Quaestio Parisiensis** III **LW** V 61, 7-9; Liber de Causis § 15; **Proclo**, **Elem. Theol.** § 167. Los momentos constitutivos del *noûs* neoplatónico, *proódos*, *epistrophé* y *moné* (procesión, conversión y permanencia) siguen

Claramente podemos apreciar aquí una concepción del Absoluto como mediación reflexiva y absoluta de y por sí mismo, que desde la sobreabundancia de su plenitud se constituye espontáneamente a sí mismo en su propio ser. Tenemos así una clara anticipación de la concepción del Absoluto como subjetividad tal y como aparece posteriormente en el idealismo alemán.<sup>71</sup> Ello se vuelve aún más manifiesto en la medida en que Eckhart se refiere expresamente al Absoluto como a lo único que, en función de su unidad, puede denominarse 'Yo': "Su alumbramiento – dice Eckhart – es su permanencia en sí mismo y su permanencia en sí mismo es su alumbramiento. Todo permanece lo Uno que mana en sí mismo. *Ego*, la palabra 'Yo' no le corresponde a nadie más que a Dios en su unidad".<sup>72</sup> "Yo" es el Absoluto como intelecto que espontáneamente se constituye a sí mismo y, al mismo tiempo, todos los entes, y que, en esa actividad permanece en sí mismo consigo mismo, esto es, es unidad. Unidad es el intelecto precisamente como unidad de espontaneidad productiva y presencia de sí mismo a sí mismo.<sup>73</sup> Así concebido es el Absoluto autoconsciencia o autorreflexión absoluta.

---

claramente presentes, aunque sin constituir dos niveles ontológicos diferentes, sino en la autoconstitución del Absoluto (la *epistrophé* no está dirigida a lo Uno como anterior al *Noûs*). Sobre este pasaje véase W. BEIERWALTES (1972), 47-58; J. HALFWASSEN, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter?, Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, en: **Theologie und Philosophie** 72 (1997), 337-359, 348.

71. Cf. W. SCHULZ, **Der Gott der neuzeitlichen Philosophie**, Pfullingen 1974 (5. ed.), 13; W. Beierwaltes (1972), 47; B. MOJSISCH, **Meister Eckhart. Analogie und Univozität**, Hamburgo 1983,40; J. HALFWASSEN (1997), 348 ss.

72. Pr. 28; **DW** II 68, 3-4: "sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez bl̄libet allez daz eine, daz im selben quellende ist. 'Ego', daz wort 'ich', exist nieman eigen dan gote alleine in sîner einicheit". Sobre la teoría del 'Yo' en Eckhart, cf. B. MOJSISCH, "Ce moi": La conception du moi de Maître Eckhart", en: **Revue des sciences religieuses**. 70 (1996), 18-30.

73. Cf. J. HALFWASSEN (1997), 348 ss. Corrigiendo la posición de Walter Schulz que aísla a Eckhart de su contexto histórico para ver en él el origen de la filosofía moderna como metafísica de la subjetividad, Halfwassen ha hecho ver claramente que la posición de Eckhart surge de una confrontación - rasgo típicamente medieval - con la tradición, específicamente con el neoplatonismo. Asimismo, ha mostrado que si bien es innegable que Eckhart es el primero en la Historia de la Filosofía que le otorga la primacía al ser sobre el pensar, no es éste el rasgo que lo vincula con el idealismo de la metafísica moderna (tal posición no es común a todo el idealismo), sino el énfasis en la relación constitutiva del

Pues bien, dada la unidad del fundamento de Dios y el fundamento del alma, la teoría eckhartiana del ‘Yo’ no excluye al intelecto humano en tanto increado e increable, es decir, en su esencia, en y por la cual el hombre se sabe a sí mismo como unidad consigo mismo y con la Deidad.<sup>74</sup> “Yo” es el hombre precisamente en esta unidad, que, más allá de las determinaciones transcendentales (*ens, verum, bonum*), más allá incluso de Dios mismo como Dios trinitario y creador, y, por último, más allá de un conocimiento objetivante de Dios, le permite ubicarse *in principio*,<sup>75</sup> desde donde se conoce y ama a sí mismo como un *vernunftic wesen*, como un ser racional,<sup>76</sup> con el mismo conocimiento y el mismo amor eternos con que Dios se conoce y se ama a sí mismo: “El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios es un ojo y una visión y un conocimiento y un amor”.<sup>77</sup> Este es el mismo conocimiento de cualquier espíritu separado<sup>78</sup> que, sin volverse al mundo exterior, permaneciendo en sí mismo, en su absoluta simplicidad, conoce todo en sí mismo en tanto en cuanto idéntico consigo mismo.<sup>79</sup> En tanto consciencia el “Yo” es, por tanto,

---

pensamiento consigo mismo y su interpretación de esta relación como autopoición espontánea y automediación reflexiva (cf. *ibid.*, 350). Precisamente en este punto es Eckhart influido por Teodorico.

74. Pr. 28; **DW** II 63, 5-7: “daz ich bin, daz enist keines menschen mê dan min aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lüterkeit und ein einichheit” (= “Que yo soy, no le pertenece a ningún hombre sino a mí solo, ni a un hombre ni a un ángel ni a un dios, sino en la la medida en que yo soy uno con él; es una pureza y una unidad”)

75. Cf. Pr. 69; **DW** III 179, 5.

76. Cf. Pr. 16b; **DW** I 268, 9-10.

77. Cf. Pr. 12; **DW** I 201, 5-8: “Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihe; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen” (= “el ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios es un ojo y una visión y un conocimiento y un amor”)

78. Cf. Pr. 10; **DW** I 162, 2-4: “Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglichen abgescheidenen geistes bekantnisse und kein anderz” (= “El mismo conocimiento en el que Dios se conoce a sí mismo es el conocimiento en el que se conoce cualquier espíritu separado y ningún otro”. “El mismo conocimiento en el que Dios se conoce a sí mismo es el conocimiento en el que se conoce cualquier espíritu separado y ningún otro”. Cf. Pr. 12; **DW** I 201, 5-8; Pr. 86; **DW** III 488, 4 ss.

79. Cf. Pr. 15; **DW** I 246, 2-4: “vnd allu ding, als er su gar gelassen hat in der manigultikait, das wirt im alzemal wider in der ainualtikait, wan er sich selber vnd allu ding in dem gegenwürtigen nu der ainikeit vindet”; 250, 13-15: “wan ie luter ainualtiger der mentsch sin

autoconsciencia. Así adquiere su sentido específico la concepción eckhartiana de la racionalidad del ser humano.

Sin embargo, mientras que en el acto de la creación Dios permanece en sí mismo, el alma abandona su fundamento por un acto de su libre albedrío<sup>80</sup> poniendo así la diferencia entre su esencia y su existencia, entre su voluntad y su ser, entre su conocimiento y el objeto de ese conocimiento, entre Dios y la criatura, y, en última instancia, entre su modo ejemplar y eterno de ser en Dios mismo – su “Yo” – y su modo natural y temporal de ser. En tanto criatura cuenta en sí con la presencia de Dios, pero no sabe de ella. No obstante, a diferencia de las demás criaturas, el hombre está en condiciones de establecer una relación con esa presencia mediante el conocimiento de la misma como de su propio fundamento.<sup>81</sup> Tal conocimiento tiene como presupuesto la total negación de la voluntad, que, si no ha de implicar una aniquilación real y efectiva, sino sólo una *mors mystica*, requiere de la intervención de la gracia divina.<sup>82</sup> En el fundamento mismo, sin embargo, queda esta gracia superada, pues como criatura que es no puede acceder al fundamento increado e increable,<sup>83</sup> aunque, de todos modos, no deja de condicionar el resultado.<sup>84</sup> El modo de

---

selbes in im selber ist, ie ainualtekllicher er alle manigultigkeit in im selber verstat vnd belibt vnwandelber in im selber.”

80. Cf. Pr. 52; **DW** II 492, 7.

81. Pr. 9; **DW** I 153, 9-12: “No soy bienaventurado porque Dios es bueno (...). Bienaventurado soy solamente porque Dios es racional (*vernünftic*) y yo lo sé”.

82. Cf. Pr. 1; **DW** I 14, 2-8: “Si el alma llega a la luz inmaculada, cae en su nada privativa (*nibtes nibt*), tal lejos de lo creado en ella, que por sí misma no puede volver a su condición de criatura (*in ihr geschafften ibt*). Y Dios en su increabilidad yace debajo de su nada privativa y mantiene al alma en su ser-algo (*ibtes ibte*). El alma ha osado volverse nada y por sí misma no puede tampoco volver a sí misma, tan lejos ha salido de sí misma antes de que Dios yaciera bajo ella”.

83. Cf. Pr. 24; **DW** I 419, 1-4: “Yo digo que Dios ha estado eternamente y sin interrupción en este fundamento, y que no se requiere de gracia alguna para que el hombre sea allí uno con Dios, pues la gracia es una criatura, pero allí (en el fundamento, R.G.) no tiene la gracia nada que hacer”. Cf. Pr. 52; **DW** II 502, 1-3: “Que la gracia de Dios estaba en él (en Pablo, R.G.), era necesario, pues la gracia de Dios provocó en él que la accidentalidad fuera perfeccionada en la esencialidad. Cuando la gracia terminó y concluyó su obra, Pablo continuó siendo lo que él era”, a saber, en su fundamento. Pr. 21; **DW** I 367, 3-5; Pr. 72; **DW** 252, 3-5.

84. En este sentido, según Eckhart, la gracia en esta vida se relaciona con la bienaventuranza en la vida eterna como el florecimiento y el fruto, cf. Pr. 21; **DW** I 366, 5 ss.



la presencia en el propio y eterno fundamento del hombre, no es, por consiguiente, el de una inmediatez absoluta, sino el de una inmediatez mediatizada. Pero, una vez allí, el hombre alcanza la certeza de la presencia divina como su propio y verdadero “yo”. Dispone así de la plena certeza de sí mismo<sup>85</sup> y se ubica en la perspectiva en la cual “goza” eternamente de la verdad que le pertenece según su modo de ser divino.<sup>86</sup>

Dicho de otra manera, en él coinciden la certeza de la verdad con la verdad de la certeza. Por esta razón, reconociéndose a sí mismo como causa de sí mismo, vive ya en función de lo que le es más propio: lo que ‘yo’ quería, eso era “yo”, lo que “yo” era, eso quería “yo”.<sup>87</sup> Esa es la determinación del verdadero hombre, el que vive en y desde su propio fundamento,<sup>88</sup> en plena espontaneidad, libre tanto de su propia voluntad como de la sumisión a la voluntad divina.<sup>89</sup> Así encuentra el hombre la libertad propia de la autodeterminación que lo libra del sometimiento a medios y fines propio de nuestro actuar estrictamente mundano.

5. Según Aristóteles, *choristós*, impasible y puro, es acto por su propia *ousía*. La “separación” para Eckhart significa, sin embargo, su diferencia con todas las criaturas y, por tanto, su identificación con la Unidad absoluta del *Liber de Causis* y de Proclo. Su actividad – la negación de la negación – le permite poner la negación de sí mismo – el límite y la determinación – y, a su vez, recogerla negándola en sí y para sí. En su condición natural el hombre sólo puede “repetir” esta doble negación mediante la negación de la propia voluntad. Así accede al intelecto en tanto *absolutus* y es

85. Cf. Pr. 68; **DW** III 142, 1-13.

86. Cf. Pr. 52; **DW** II, 492, 5; 503, 1.

87. Cf. Pr. 52; **DW** II 492, 6. El hombre, en su modo de ser eterno, en tanto “yo”, es causa no sólo de sí mismo sino de todas las cosas (Cf. Pr. 52; **DW** II 503,6). Más aún, puesto que Dios no es Dios más que en relación a las criaturas, es este hombre causa de que Dios sea Dios. Pues, si, como unidad indiferenciada que soy en mi fundamento, en mi modo de ser eterno y divino, ‘yo’ lo hubiera querido, no existiría ‘yo’ en mi modo de ser temporal, ni las criaturas en tanto criaturas, ni, por último, Dios como Dios creador sería Dios (Cf. Pr. 52; **DW** II 504, 1-3), pues ‘antes’ de que las criaturas existieran como criaturas, Dios no era Dios, ya que tanto Dios como ‘yo’ eran entonces unidad indiferenciada y absoluta (Cf. Pr. 52; **DW** II 492, 8 ss.).

88. Cf. Pr. 52; **DW** II 492, 6.

89. Cf. Pr. 5b; **DW** I 91, 10-92, 6.

absolutamente libre. De este modo, la distinción entre límite e ilimitado, entre medios y fines y, en última instancia, entre mundo y Dios se resuelve en la unidad del intelecto, del “Yo”, que, como tal, conoce todo en sí mismo, en su absoluta transparencia, como idéntico consigo mismo. Así pues, en tanto consciencia es este “Yo” autoconsciencia.