

**DIVINIDAD COMO CREATIVIDAD. UNA REINTERPRETACIÓN  
COSMOLÓGICA DE LA DIVINIDAD EN LOS SERMONES ALEMANES DE  
MEISTER ECKHART**

**DIVINITY AS CREATIVITY. A COSMOLOGICAL REINTERPRETATION OF DIVINITY IN  
MEISTER ECKHART'S GERMAN SERMONS**

**ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO-MATURANO (\*)**



**(\*) Ángel Enrique Garrido-Maturano**

Nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia, autor de más de 160 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

E-mail: [hieloypuna@hotmail.com](mailto:hieloypuna@hotmail.com)

**Resumen:** El artículo analiza desde una perspectiva filosófica y trascendental la idea eckhartiana de divinidad. En primer lugar, el análisis explicita hasta qué punto la divinidad puede ser pensada como creatividad o potencial creativo puro e indeterminado que atraviesa el universo. En segundo lugar, determina el punto en que esta comprensión filosófica de la divinidad como creatividad se transforma en místico-religiosa. En este sentido, considera que dicho punto está dado por la orientación de la creatividad hacia la idea de consumación de todos los seres en Dios. Finalmente, elucida las consecuencias cosmológicas y éticas de la noción de divinidad y determina por qué ellas le confieren al pensamiento del Maestro hoy día una vigencia peculiar.

**Palabras clave:** Cosmología; Creatividad; Dios; Divinidad; Eckhart.

**Abstract:** The article analyzes from a philosophical and transcendental perspective the Eckhartian idea of divinity. First, the analysis makes explicit the extent to which divinity can be thought of as pure and indeterminate creativity or creative potential that traverses the universe. Second, it determines the point at which this philosophical understanding of divinity becomes mystical-religious, namely, that at which creativity is oriented toward the idea of the consummation of all beings in God. Finally, it elucidates the cosmological and ethical consequences of the notion of divinity and determines why they confer to the Master's thought today a peculiar validity.

**Keywords:** Cosmology; Creativity; God; Divinity; Eckhart.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## INTRODUCCIÓN

Luego de analizar los textos en los que el Maestro Eckhart caracteriza a Dios a partir de los conceptos trascendentales de bien y verdad, Bernhard Welte observa que este intento es tan sólo una estación provisoria en el camino del pensamiento del Maestro. De este camino, afirma Welte, que “conduce más allá” y que “en su transcurso resultan superados todos los conceptos metafísicos” (WELTE, 1992, p. 68). El filósofo de la religión pone aquí el acento en el hecho de que Eckhart, sobre todo en algunos pasajes decisivos de los *Sermones alemanes*, rompe con todos los conceptos metafísicos aplicados a Dios, dejando detrás suyo incluso los trascendentales<sup>1</sup>, para acceder a una región oscura situada más allá de toda metafísica. En este sentido podríamos citar, por ejemplo, el sermón 23 de las *Deutsche Werke* en el que Eckhart se niega a adjudicar a Dios los trascendentales *unum, ens, verum y bonum* y afirma que Él no es en absoluto nada. “¿Si él no es ni Bien, ni Ser, ni Verdad, ni Uno, entonces qué es él? Él no es en absoluto nada: él no es ni esto ni lo otro” (ECKHART, 1958, p. 402). Para aludir a este Dios no metafísico en su desnudez innominable, a este Dios que trasciende todo ser determinable y todo concepto determinativo, y que, en este sentido, es nada, Eckhart emplea el término “divinidad”. Así, cuando se refiere a Dios en su consumación como meta última y reposo de todo lo que es, escribe el Maestro: “Eso es la oculta oscuridad de la divinidad eterna y es desconocido y nunca fue conocido y nunca jamás será conocido. Dios permanece allí incognoscible en él mismo” (ECKHART, 1979, p. 261). ¿Cómo pensar esta divinidad incognoscible en la que Dios, confundándose con la nada, no puede ser asido por ningún nombre ni concepto? Esta pregunta enmarca el tema de las consideraciones que aquí comienzan. Ellas procurarán repensar en qué medida es posible, desde Eckhart, referirse a una divinidad, efectiva y presente, pero no susceptible de ser determinada por ningún concepto metafísico o figura antropomórfica. Dicho de otro

---

<sup>1</sup> Conviene aclarar que por concepto metafísico se entiende aquí un sistema en el cual el pensamiento es capaz de determinar el ser del contenido pensado. Estos conceptos metafísicos son, además, trascendentales cuando, en el orden gnoseológico, son los primeros, puesto que no hay ningún otro del que deriven, y, en el ontológico, son comunes a todas las cosas y constituyen el fundamento de su ser.

modo, la cuestión que nos mueve es repensar la divinidad de Dios que, a pesar de su efectividad y presencia, en su ser mismo se mantiene hasta tal punto indeterminable que resulta una pura nada. Definida la idea eckhartiana de divinidad (*gotheit*) de Dios como cuestión del presente artículo, será conveniente definir también los objetivos que lo vertebran. Son tres y se hallan intrínsecamente correlacionados. El primero de ellos radica en explicitar hasta qué punto la divinidad eckhartiana puede ser legítimamente pensada, desde una perspectiva filosófico-trascendental, como creatividad o potencial creativo puro e indeterminado que atraviesa eternamente el universo todo. En segundo lugar, mostrar el punto decisivo en que esta comprensión deja de ser filosófica y comienza a ser estrictamente místico-religiosa, a saber, aquel en que se adjudica a esta creatividad una meta y se la orienta hacia la idea de consumación de todo en Dios. Finalmente, nuestras consideraciones quieren precisar algunas consecuencias cosmológicas y éticas de la noción de divinidad y determinar por qué la conjunción ético-cosmológica de estas consecuencias le otorga al pensamiento del Maestro hoy día una vigencia peculiar.

Para evitar malos entendidos y objeciones fácilmente realizables desde una perspectiva filológico-erudita quisiera realizar algunas precisiones respecto del método de lectura. En primer lugar, este método aspira a ser filosófico, en cuanto se asienta en la convicción, compartida, por ejemplo, con Dietmar Mieth, según la cual, en el caso de la obra de Eckhart, “se trata del intento de reconstruir la fe cristiana en una teoría filosóficamente consistente” (MIETH, 2015, p. 107). Si esto es así, es decir, si es posible, en principio, abordar el pensamiento eckhartiano desde un enfoque enteramente filosófico, entonces es posible también una lectura hermenéutica que intente elucidar la legitimidad trascendental la idea eckhartiana de divinidad como creatividad indeterminable sin sustentar esta interpretación en nociones teológicas que remitan a una revelación positiva determinada. Este método filosófico es, además, *especulativo*. En contra de cualquier impugnación del carácter especulativo del pensamiento, habrá que decir que especulación no significa aquí la imposición arbitraria de una teoría a la realidad efectiva. Por el contrario, la idea de una perspectiva filosófica especulativa responde al esfuerzo intelectual por bosquejar el origen o la condición última, sobre cuya base es posible pensar el darse del ser mismo y, consiguientemente, el acaecer de la realidad efectiva. Por lo tanto, no se trata aquí de adaptar la realidad a un cierto sistema especulativo que la precede, sino de, a partir del hecho del darse del ser de lo que es,

establecer la condición de posibilidad última de esa dación, es decir, del ser en su constante estar aconteciendo a lo largo del cosmos todo. En consecuencia, si aquí reivindicamos el método especulativo como instrumento filosófico, esto debe ser visto, antes que como una imposición dogmática del pensamiento a la realidad, como el impulso por alcanzar una unificación de la diversidad de acontecimientos y procesos a través de los cuales el ser se da como nuestra realidad efectiva. En este sentido, la explicitación de la noción eckhartiana de divinidad puede ser considerada como la búsqueda por hundirse en el origen último y abismal y, a la vez, en la condición de posibilidad originante y unificante del darse del acontecer del ser en su diversidad. Si atendemos a lo que acabamos de decir, no es difícil concluir que el carácter filosófico-especulativo del método aquí empleado, responde a una intención *cosmológico-trascendental*: pensar lo divino como aquello que hace posible a cada instante que el ser se dé y haya cosmos. Finalmente, el método se concibe como *heterodoxo*. Silvia Bara Bancel constata que la doctrina del Maestro Eckhart “ha tenido interpretaciones muy dispares en función de los textos que se privilegian, o la manera de explicar sus afirmaciones más llamativas” (BARA BANCEL, 2008, p. 479). Y concede que su obra supone una invitación para ir más allá del sentido inmediato de esas afirmaciones (BARA BANCEL, 2008, p. 479). Sin embargo, la estudiosa pretende llegar a la “comprensión verdadera y sana que el autor quiso dar a sus palabras” (BARA BANCEL, 2008, p. 479), para lo cual sería necesario ubicarlo en su contexto histórico y en el de sus fuentes e influencias. Una lectura heterodoxa representa precisamente lo contrario de esta metodología filológica (legítima y útil). A ella no le interesa reproducir el sentido que el autor quiso dar a sus palabras, profundizando en su contexto e influencias, sino que quiere desarrollar lo que sus palabras nos dan a entender o inspiran hoy en día en nuestro propio contexto y en función de nuestras preocupaciones temáticas. En ese sentido, esta lectura se aparta conscientemente de ciertos pruritos filológicos y asume como propio el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, en cuanto inspiradora, siempre puede decir más de lo que quiere decir. En cierta medida esta perspectiva no es ajena al propio Eckhart cuando, refiriéndose al texto inspirado por excelencia, la *Sagrada Escritura*, afirma que “nadie es tan simple de mente que no encuentre en ella lo que le conviene; y de nuevo, nadie es tan sabio que, si quiere indagar en ella, no encuentre en ella más y a ella más profunda” (ECKHART, 1979, p. 263).

## 1. DIVINIDAD COMO NADA INNOMINABLE

Cuando Eckhart procura expresar cómo se da la divinidad desde sí misma y no cómo nos la figuramos de acuerdo con nuestros deseos o representaciones, entonces abre una brecha que conduce más allá de los conceptos más altos y nombres más sublimes. Pues incluso estos, en la medida en que se trata de conceptos y nombres humanos, ocultan la esencia de Dios en su pureza. En su búsqueda por hallar la divinidad de Dios en su diafanidad, escribe el Maestro en el sermón *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*:

Yo he hablado de una fuerza del alma; en sus primeras incursiones ella no capta a Dios en la medida que es bueno, tampoco capta a Dios en la medida que es la verdad; entonces continúa penetrando hasta el fondo y capta a Dios en su unidad y en su desolación; ella capta a Dios en su desierto y en su propio fondo. Por eso, ella no se satisface y sigue buscando aquello que Dios sea en su divinidad y en la propiedad que le pertenece a su propia naturaleza (ECKHART, 1979, p. 206).

En este pasaje, muy significativo para nuestra lectura, se advierte que, para Eckhart, el alma que busca captar la divinidad de Dios tiene que ingresar a un fondo del ser de Dios más fundamental que las nociones de bien, de verdad y, podríamos agregar, que cualquier representación objetiva con la que pretendamos determinar la divinidad. Más fundamental, incluso, que cualquier subjetivación yoica que de ella hagamos. En ese fondo se disuelve todo nombre conceptual, incluso todo nombre propio. Entonces, aparecen términos como “desierto” o “desolación” (*Einöde*), para expresar la experiencia de una región en la que no hay propiamente nada. Ninguna cosa, ningún ente determinado, ni real ni ideal, puede allí distinguirse ni, por tanto, conceptuarse. Se trata de una extensión vacía e inabarcable en la que hay sólo nada, pero una nada que en verdad hay y que puede captarse o experimentarse como amplitud inconmensurable e ilimitada. Se trata de una extensión abierta que, por no tener forma ni figura, por no asemejarse a nada, se iguala a la nada misma. Es interesante el empleo de la palabra *Ein-öde*. “*Ein*” alude a lo uno y único. Y lo hace porque Dios es uno y único en el fondo de su ser y, en el origen primigenio de todo, no hay nada otro que esa desolación que la divinidad es. *Öde* refiere un desierto o yermo, pues en la desolación originaria de la divinidad tampoco hay aún nada determinado. Por ello la divinidad es nada y todo a la vez. Es vacío indiferenciado, es lo absoluto que resulta absolutamente indeterminable. Sin embargo, este vacío es el

fondo *de Dios*, cuya naturaleza y ser último, para Eckhart, es el dar<sup>2</sup>. Por eso puede decirse que la divinidad como nada funge cual origen *primi-genio* desde donde Dios se da, dando todo aquello que puede llegar a ser. Se trata de un desierto vacío, que es nada, pero no una nada estéril, sino la posibilidad en sí misma indeterminada e indiferenciada de toda fertilidad. Por ello bien puede decirse, también, de este vacío, que es la divinidad como desierto y desolación, que es “el vacío de los vasos capilares, que, precisamente por estar vacíos, pueden llenarse” (HAAS, BINOTTO, 2013, p. 80). Y afirmarse del silencio del desierto, con el que Eckhart ilustra la divinidad, que, en realidad, es un “silencio bullente” (MIETH, 2014, p. 172).

La amplitud vacía, que funge como el seno desde donde todo puede llegar a ser, precisamente por ser yerma y desértica, por no tener en sí misma forma ni figura, por no ser nada, escapa a toda denominación. Allí incluso el nombre Dios desaparece. Por eso podemos leer, en el célebre sermón *Beati pauperes spiritu*, que la oración de aquellos desasidos de sí (*Abgeschiedene*), cuya alma es una con la divinidad, no puede ser otra que la siguiente: “Por tanto rogamus a Dios llegar a liberarnos de Dios” (ECKHART, 1979, p. 305). Hundirse en el fondo del ser de la divinidad implica liberarse o desasirse de Dios como representación, como palabra, como nombre de un concepto, como doctrina, para, en vez de ello, captar o intuir el estar presente en todas partes de la infinita amplitud de la divinidad como aquella potencialidad creativa o creatividad en sí misma indiferenciada e indeterminada que traspasa todo lo que es; y que lo hace en la medida en que le da ser a todo lo que puede determinarse y diferenciarse. De esta presencia o estar presente afirma Welte, que ella “es experimentada como mucho más preciosa que todo término, más preciosa incluso que lo que la palabra Dios pueda jamás transmitir” (WELTE, 1992, p. 88). En efecto, ante la conmoción provocada por la experiencia de la potencia pura de esta presencia silenciosa de lo que es nada y, a la vez, el abismo de la divinidad desde donde todo surge y mana, no cabe proferir palabra alguna, ni siquiera la palabra Dios. Toda conceptualización o toda valoración, incluso superlativa, no sería sino una limitación y, por tanto, le haría injusticia a lo ilimitado e indeterminable. Así puede entenderse este otro

---

<sup>2</sup> “No le quiero pedir a Dios que me dé; no quiero tampoco alabarlo porque él me ha dado. Antes bien, quiero pedirle que él me haga digno de recibir, y quiero alabarlo porque él es de una naturaleza y de un ser tal, que él debe dar. Quien quisiera robarle esto a Dios, le robaría su ser propio y su propia vida” (ECKHART, 1979, p. 386).

pasaje célebre de la obra del Maestro: “Dios no es bueno, ni mejor, ni lo mejor de todo. Quien dijera ‘Dios es bueno’, cometería con él la misma injusticia que quien llamara negro al sol” (ECKHART, 1979, p. 197).

Hemos dicho que, ante la experiencia de la pura presencia de la divinidad, que no es la experiencia de la presencia de algo o alguien determinado, sino la experiencia del ilimitado estar presente de la pura *potencialidad de darse* del ser, se abandona (y en ese sentido desaparece) toda determinación conceptual que pretenda objetivar esa presencia de la divinidad. Ahora debemos agregar que, correlativamente, desaparece también el sí mismo como mera subjetividad objetivante. En efecto, quien logra liberarse de la representación de todo algo, incluso de “Dios” mismo, y se hunde por completo en la infinitud indeterminada y sin nombre de la divinidad, ése abandona la condición de sí mismo como mero sujeto capaz de poner ante sí algo otro que sí y reconocerse objetivamente en esa posición. Él abandona, entonces, cualquier interés subjetivo o intención determinativa para desaparecer, por así decir, en el puro dejar ser aquello que se da en virtud de la infinita presencia de la divinidad como potencialidad de dar ser. Así, dejando que el ser sea, siendo para el darse del ser, es uno y lo mismo en el fondo de su ser que la divinidad. Subjetividad, concebida como intencionalidad representativa, y objetividad, comprendida como representación objetiva se diluyen en favor “del puro estar presente, que no contiene ya más la diferencia entre lo que se presenta y aquello que lo deja devenir presente” (WELTE, 1992, p. 91). Con la desaparición de la estructura sujeto-objeto desaparece también la estructura gnoseológica “yo conozco algo como algo” y, con ella, el conocimiento en sentido determinativo. Por ello mismo, la divinidad no puede sino permanecer en sí misma incognoscible, como lo afirma el propio Eckhart en el sermón *Ave, gratia plena*, arriba citado. Pero si la estructura sujeto-objeto desaparece en la divinidad, ello se debe, en última instancia, a que la propia divinidad, como pura potencialidad indeterminada de dar ser, está en sí misma más acá de todo desgarró en sujeto<sup>3</sup> y objeto, de toda diferenciación; y, por ello, más allá de todo

---

<sup>3</sup> Precisamente por ello me parece desacertado llegar a la conclusión de que Eckhart sería “el primer representante de una metafísica de la subjetividad absoluta” (ENDERS, 2011, p. 135). Enders, a diferencia de Welte y de los pasajes de las *Deutsche Predigten* aquí citadas, cree poder definir la divinidad como “la esencial unidad del intelecto divino” (ENDERS, 2011, p. 130), concebido como un intelecto subjetivo absoluto que contiene todas las determinaciones objetivas. Considera, también, que la unidad de Dios es

conocimiento y definición suficiente<sup>4</sup>.

## 2. DIOS Y DIVINIDAD

Eckhart distingue claramente entre Dios y divinidad. En el sermón *Nolite timere eos* se dice: “Dios y divinidad son tan diferentes el uno del otro como cielo y tierra” (ECKHART, 1979, p. 272). ¿En qué se distinguen tanto como para estar tan alejados el uno de la otra cual lo están el cielo y la tierra? En el mismo sermón continúa el Maestro:

Dios *llega a ser* («Dios») donde todas las creaturas dicen Dios: entonces el *deviene* «Dios». Cuando yo (aún) estaba en el fundamento, en el cimiento, en la corriente y manantial de la *divinidad*, ahí nadie me preguntó, adónde quería ir o qué quería hacer: *ahí* nadie era, que me hubiera preguntado. (Pero) cuando yo efluí, ahí hablaron todas las creaturas: «Dios» (ECKHART, 1979, p. 273).

De cara a ambas citas, debemos decir que, si se consideran en conjunto, se advierte que la diferencia entre Dios y divinidad no es ponderada suficientemente cuando se afirma que en esencia ambos términos se refieren a lo mismo, sólo que Dios sería la *misma* divinidad considerada desde nuestra comprensión de ella<sup>5</sup>. Antes que y además de una cuestión de perspectiva, la distinción resulta ser, para Eckhart, una sustancial, pues, según nuestro autor, la diferencia entre Dios y la divinidad es tan inmensa como la distancia que separa el cielo de la tierra. Y no sólo eso. Ella debe ser verdaderamente sustancial, pues, como vimos, para acceder a aquella ciudadela del alma en la que ésta es una con la divinidad es menester rogar a Dios “llegar a liberarnos de Dios”. ¿En qué radica, pues,

---

total porque “en el intelecto absoluto todos los contenidos determinados permanecen, indisociados y no mezclados, unidos uno con otro y por ello son uno en otro” (ENDERS, 2011, p. 130). No llego a entender cómo en la divinidad, en tanto intelecto subjetivo absoluto, los contenidos pueden permanecer determinados y a la vez ser uno en otro, cómo pueden estar indisociados o no separados y, sin embargo, no mezclarse.

<sup>4</sup> Desde otra perspectiva de análisis el carácter previo a la separación entre sujeto y objeto de la divinidad ha sido también advertido por Martina Roesner: “Lo decisivo es que este último ‘fundamento rezumante’ (*quellende Grund*), del que habla Eckhart, es de naturaleza no yoica y por completo desprovisto de nombre” (ROESNER, 2020, p. 143). Roesner (2020, p. 143) refrenda el carácter no subjetivo ni yoico de la divinidad en tanto *quellender Grund* en la supresión intencional del pronombre personal ego en el sermón *Ecce mitto angelum meum*, en el cual el Maestro traslada al fundamento del alma el principio de la teología negativa del carácter inexpresable e inasible del ser de Dios.

<sup>5</sup> Así, Silvia Bara Bancel afirma de esta distinción entre Dios y divinidad “que no se sitúa propiamente en Dios sino en nuestro modo de comprender, pues no puede haber anterioridad en lo que no tiene principio ni fin” (BARA BANCEL, 2008, p. 28).

tan importante diferencia? Dios es una palabra de las creaturas (“ahí hablaron todas las creaturas: «Dios»”), un nombre limitado que aplican a la divinidad y que nunca puede alcanzar el fondo abismal e ilimitado de la divinidad en sí misma. Esta última mienta lo originario, lo que no llega a ser, sino que ya siempre está presente como presencia no representable; mientras que Dios, en tanto nombre que las creaturas aplican a esa divinidad, sí llega a ser, precisamente cuando ellas lo profieren, intentando representarse la divinidad. Dios -cualquiera que fuese su nombre- no es la divinidad, sino ya una comprensión limitada y representativa suya -como limitada es toda palabra de la creatura- de la que es menester liberarse para poder experimentar la divinidad en su puro estar presente. Dios nombra, entonces, la divinidad desde la figura que de ella se hace lo creado a partir de ella y no desde la pura potencialidad sin figura de crear que es el imperar mismo de la divinidad. Precisamente por ello, Dios no es la divinidad. Es el modo en que las creaturas la experimentan y se refieren a ella. De allí que él llegue a ser o devenga Dios con las creaturas. La divinidad, por el contrario, es la eterna creatividad o potencialidad de dar ser. Ella nunca ha llegado a ser, sino que ha estado siempre, está y estará en cada instante y en todas partes como proto-fundamento, origen abismal o manantial desde el cual efluye todo lo que llega a ser. Quizás sirva, para aclarar esta diferencia, el ejemplo de la luz. Dios sería la luz, en cuanto es percibida a través de sus rayos brillando en lo iluminado. La divinidad sería también luz, pero en cuanto se genera en el corazón de la estrella en el que ninguna mirada puede penetrar. El rayo de luz y la estrella ambos son luz, pero no son lo mismo visto desde distintos puntos. La estrella hace posible los rayos y se manifiesta como rayos, pero los rayos no hacen surgir la estrella ni la manifiestan como tal. Como en el caso de la estrella y los rayos, divinidad y Dios no son, para Eckhart, lo mismo, sino que entre ellos existe una relación de fundamentación: Dios es el haber llegado a emanar o verterse de la divinidad, *referido por y desde* las creaturas obradas en ese verterse. Divinidad alude a la pura potencialidad de verterse, a la eterna y constantemente presente creatividad, que, en sí misma, no obra nada, pero de la que emanan, efluyen o llegan a ser todas las creaturas. En relación al obrar vuelve a distinguir Eckhart a Dios de la divinidad y escribe:

Todo lo que es en la divinidad es uno, y de ello no se puede hablar. Dios obra, la divinidad no obra, no tiene tampoco nada que efectuar; en ella no hay obra alguna; ella no ha mirado nunca hacia obra alguna. Dios y divinidad son diferentes como obrar y no obrar (ECKHART, 1979, p. 273).

¿Cómo entender la cita? A mi modo de ver, ella se vuelve inteligible, si se considera la divinidad, tal cual aquí lo hemos venido haciendo, como creatividad pura e indeterminable, como susceptibilidad o potencialidad no especificada de dar ser. En tanto tal, todo es uno en la divinidad, porque todo lo que es emana o efluye desde ese abismo o fondo indecible de potencialidad de ser que todo traspasa y de donde recibe su ser y su realidad efectiva todo lo que llega a ser. Ahora bien, considerada en sí misma, esa pura potencialidad no obra, no tiene nada que efectuar, no es un yo que se propone hacer una cosa, sino que reposa en sí en todas partes y en todo instante como pura potencialidad. Lo que de ella efluye lo hace no porque sea su obra, sino porque su propio reposar en sí es ya un bullir<sup>6</sup> o (para decirlo más correctamente) un estar siempre acaeciendo como efluir. En tanto tal, la divinidad es un uno que es todo y que está presente en todo como aquella potencia de efluir originando todo y sosteniendo ahora mismo y a cada instante a todo en el ser. Podríamos acudir aquí a la imagen de una surgente profunda e inagotable. El torrente que de ella brota no es su obra, sino que es ella misma, pues, en cuanto es surgente, no necesita otra cosa que estar allí para hacer brotar el torrente y sostener su fluir. Dios, en cambio, sí obra. ¿En qué medida lo hace? En la medida en que las creaturas que efluyen desde la divinidad, en cuanto experimentan que ya siempre han recibido su ser, conciben y, a la par, de-terminan a la divinidad como un ente supremo o Dios creador, cuya obra ellas son. Respecto de las creaturas, la divinidad ha pasado, así, a ser concebida como un ente determinado que obra la creación y que es denominado “Dios”. Las creaturas nombran el poder crear desde lo creado, esto es, desde sí mismas, en tanto se conciben como creación, pero no desde la creatividad misma. De este modo, la divinidad deviene Dios en toda creatura que recibe de él su ser -su poder existir- y, ante todo, en el humano, que experimenta ese ser como dado. Pero, en su devenir Dios, la divinidad es determinada por la creatura y queda limitada a la relación que con ella mantiene esta o la otra creatura. Desde este momento Dios es este o el otro en tanto es aquel de quien recibe su ser esta o la otra creatura. Cuando, en cambio, no nos detenemos ante el nombre “Dios”, cuando nos desapegamos por completo de nuestro propio yo y somos uno con la pura presencia y con el misterio del poder darse del ser, entonces retrocedemos más atrás de Dios mismo y de toda individuación. Es allí cuando atisbamos la divinidad: el puro

---

<sup>6</sup> De un modo concordante Silvana Filippi afirma de la deidad o divinidad que Dios se manifiesta allí “en su absoluta unidad, unidad viviente con tal intensidad que el bullir sobreabundante de su vida en el interior de sí desborda incluso hacia las creaturas” (FILIPPI, 2003, p. 35).

estar presente en todas partes y en todo momento de la potencialidad de emergencia del ser. Es allí también cuando aquello que ha devenido Dios y ha llegado a ser este Dios des-deviene (*ent-wird*) en divinidad. En términos del propio Maestro:

Si yo advengo hacia el fundamento, hacia el fondo, hacia adentro de la corriente y en la fuente de la divinidad, entonces nadie me pregunta de dónde vengo o dónde he estado. Allí nadie me ha extrañado, allí Dios *des-deviene* (ECKHART, 1979, p. 273).

Este advenir, que en realidad es un retro-venir, se cumple como des-subjetivación, es decir, como un desprendimiento o desasimiento de todo interés y toda voluntad, como un “vaciar de toda forma objetiva de entenderse a sí mismo y de entender el mundo” (GARCÍA BAEZA, 2011, p. 211) e, incluso, a Dios, para entregarse por completo a lo divino y, así, experimentar lo originario, a saber, la presencia del poder darse del ser en todo. Entonces Dios “des-deviene” y el advenir se abre paso hacia la divinidad. De este advenir o de este retorno dice el propio maestro que “es mucho más noble que mi efluir” (ECKHART, 1979, p. 273). Y lo es, pues allí no experimento a Dios como creador de algo determinado y, por ende, finito (mi individualidad o cualquier otra), sino como infinita potencialidad de hacer ser, sostener en el ser y renovar eternamente a todo lo finito que pueda llegar a determinarse e individuarse. La divinidad es el fundamento originario que hace posible que las creaturas puedan referirse a un Dios. Dios es el acto, el Verbo, que profiere todas las palabras. La divinidad, la voz que hace posible el acto de proferir palabras.

### 3. DIVINIDAD COMO PATERNIDAD

Cuando se concibe a Dios de manera todavía conceptual y nominal, como Padre, entonces bien puede afirmarse que la necesidad de Dios de auto-comunicarse y dar ser a todo lo que es se fundamenta en su esencial bondad o amor. En este sentido, escribe Markus Enders: “Porque Dios es en verdad bueno y porque el ser-bueno consiste en compartirse a sí mismo, en participar la propia plenitud, en verterse (...) Dios debe ser, como dice Eckhart, lo que más se comparte a todo” (ENDERS, 1997, p. 80). Efectivamente, esta concepción de Dios como un ser que es el bien, y cuya esencia radica en amar o darse a sí mismo dando existencia a lo que es, resulta propia del pensamiento

de Eckhart y de su concepción metafísica de Dios como bondad, verdad o amor. Pero, como vimos, siguiendo a Welte, Eckhart va más allá de esta concepción metafísica de Dios como un ser que se comparte o bondad. El Maestro busca retroceder de Dios a la divinidad. Intenta precipitarse en aquel fondo que es “mucho más noble” incluso que el efluir de la bondad y el amor de Dios. Ahora bien, cuando se cumple con este paso atrás, la divinidad, antes que padre amoroso, es *paternidad*. No un ser al que podamos llamar Padre y a cuyo ser -el obrar (*wirken*)- es inherente esencialmente el amor o bondad y que, por tanto, a todo comparte su ser. Antes bien, concebido como divinidad, aquí ya no hay *un cierto* Dios que da, sino un puro darse, esto es, la presencia universal del, por lo pronto indeterminado o abierto, poder acontecer del ser. Se trata del bullir ilimitado e inasible de la creatividad, que no puede sino crear, porque crear no es una obra de su ser, sino su acontecer mismo. Ella no crea, sino que su reposo es el estar creándose de lo que es y, si ello no ocurriera, ella misma no sería. En este sentido puede interpretarse, por ejemplo, un texto como el siguiente: “Y es una verdad segura, y es una verdad necesaria, que le resulta tan necesario a Dios buscarnos que es como si en verdad toda su divinidad dependiera de ello, como ella pues, en efecto, lo hace” (ECKHART, 1979, p. 386).

La diferencia entre la concepción metafísica y no metafísica no radica en la comprensión de Dios como lo que da ser, sino que, en un caso, todavía se piensa a Dios como algo o alguien que da ser, mientras que en el otro la entera divinidad de Dios radica en buscarnos a nosotros (y a todo lo que es), es decir, ella acontece y no puede sino acontecer como dar ser. Dios en su divinidad es lo que más se comparte de todo, porque es *el estar aconteciendo por todas partes y siempre la capacidad o potencia de llegar a ser* y, más allá de ello, más allá de lo que llamamos creatividad pura, ella es nada. La divinidad no es, concebida en su origen abisal, un Padre que da, aunque nosotros podamos experimentarlo así, sino la paternidad misma, esto es, aquello que hace posible toda fecundidad. Sobre el sentido de esta paternidad se profundiza en el sermón *haec dicit dominus*:

Me parece por completo de poca monta que haya que aclarar a Dios con símiles, con esto o con lo otro. Sin embargo, él no es ni esto ni lo otro, y por eso el Padre no se contenta con esto, sino que se retrotrae hacia dentro del origen, del fondo, del núcleo del ser-padre, donde él ha estado eternamente adentro de sí en la paternidad, y donde goza de sí mismo, el Padre como Padre en sí mismo en el uno único. Aquí son todas las hojas de hierba y la madera y la piedra y todas las cosas uno. Esto es lo supremo y yo me he obstinado en ello (ECKHART, 1979, p. 264).

Si atendemos al texto, observamos que cualquier imagen o símil -y el de “Padre” lo es- resulta insuficiente cuando de lo que se trata es de acceder a lo que hace que el Padre sea Padre, al núcleo del “ser-padre”. Por eso el propio Padre no se contenta con su nominación como tal y ahonda en el origen, en el fondo último o núcleo de su ser en el que es eternamente lo mismo. Ese origen último o núcleo no puede ser otro que la divinidad. Pero esta divinidad ya no resulta asible con la figura del Padre, porque ella, antes que Padre, es lo que deja que haya fecundidad y que, por ello, podamos experimentarnos a nosotros mismos y a todas las cosas que llegan a ser como “hijos” que han recibido su ser y que, por eso, se dirigen al fundamento de ese ser como Padre. La divinidad, en este abismo del origen al que el Padre mismo debe descender, ya no es un Padre que se da, sino pura paternidad. Ahora bien, ser pura paternidad -pura posibilidad de dar ser “antes” de que el ser sea dado- no es sino ser la pura potencialidad indeterminada e indeterminable, anónima e innominable de *creatividad* que está eternamente presente como trasfondo uno y único del cosmos, que a todo deja ser, que sostiene a cada instante la posibilidad de que siga dándose ser y desde donde todo obtiene la potencia de desarrollarse y configurarse como el ser que es. En ella son uno y lo mismo la hoja de hierba, la madera y la piedra, porque hierba, madera y piedra están eternamente en ella como idénticas, es decir, como pura potencialidad de todo. Esta divinidad no puede sino estar en todas las cosas, no porque todo sea Dios, sino porque la divinidad contiene todo en sí como potencialidad. Eckhart no se contenta con las figuras, ni siquiera con la del Padre, y se “obstina” en retrotraer al mismo Padre hacia este origen anónimo último, hacia esta abertura ilimitada y originaria de la creatividad, desde la cual todo emerge. Pero el descenso no es fácil. “Se requiere un abandono de las imágenes antropomórficas de Dios” (MIETH, 2015, p. 105). para poder precipitarse a la región en la que la divinidad como paternidad pura se confunde con un Dios hasta tal punto *des-figurado* que pareciera desvanecerse en la nada.

¿Cómo entender esta creatividad que es la divinidad como paternidad? Eckhart, en el sermón *Ave, gratia plena*, se asoma a su naturaleza última. Allí, refiriéndose a la chispa increada del alma, que podemos asociar con la divinidad de Dios, se nos dice:

Esta chispita es tan afín a Dios que es un uno único sin diferenciación, el cual, sin embargo, lleva en sí las imágenes primigenias (*Urbilder*) de todas las criaturas, imágenes primigenias sin imagen (*bildlose*) y por sobre la imagen (*überbildlich*) (ECKHART, 1979, p. 258).

Dios, como paternidad, lleva en sí los arquetipos de todas las cosas. En principio podría pensarse que Eckhart se apoya aquí en la teoría de los arquetipos platónicos. Dios sería una suerte de intelecto absoluto que porta dentro de sí desde siempre ideas o proto-imágenes de todas las cosas con su contenido ideal determinado<sup>7</sup>, lo que daría derecho a pensar la filosofía eckhartiana como una metafísica de la subjetividad absoluta “*avant la lettre*”. Pero Eckhart no está hablando aquí de Dios, sino de la centella, que es la divinidad misma de Dios. De las imágenes que ella lleva en sí no nos dice que están presentes con un contenido determinado conformando un todo dialéctico ideal, al que Dios como Padre le participa el ser. Por el contrario, se afirma que estas imágenes están eternamente presentes en la centella como un *uno indiferenciado* y que se trata de proto-imágenes *carentes de imagen y por sobre toda imagen*. ¿Cómo entender una imagen que carece de imagen y está por sobre la imagen? A mi modo de ver y desde una perspectiva cosmológica, la totalidad indiferenciada de imágenes sin imagen, de imágenes que están por arriba de toda imagen (y que, por tanto, pueden, incluso, ser el germen de lo que aún no se ha dado y no tiene imagen ni representación posible) puede ser interpretada, tal cual lo hemos venido anticipando, como *creatividad cosmológica*. Por tal ha de entenderse aquí la eterna e infinita potencialidad de dar ser que todo lo sustenta y a todo lo atraviesa y que, como pura potencialidad indiferenciada, es en sí misma siempre igual a sí misma. Me refiero, en otros términos, al *misterio* de la constante presencia del estar creándose o acaeciendo del ser, que es aquello que vuelve posible el surgimiento de cada figura que se despliega en la vastedad ilimitada del cosmos. La creatividad resulta, así, la condición de posibilidad trascendental última, inasible y, por ello, misteriosa de que haya ser y no nada. Se trata de una potencialidad o apertura de ser infinita, pues, como está por arriba de la imagen y carece de imagen, no la limita en su potencialidad germinal ni siquiera el conjunto de las imágenes representables. Es, precisamente, en esta noción de divinidad como chispa divina portadora de la infinita potencia sin figura y más allá de la figura que da ser a todas las figuras que han llegado, llegan o puedan llegar a ser, en donde reside la significatividad cosmológica del pensamiento eckhartiano. Es en la posibilidad de la experiencia de la presencia constante de esta divinidad -de su centellear- para el hombre

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, se lo entiende cuando se afirma que, para Eckhart, apoyado en la teoría de las ideas, “las cosas sólo están en Dios en su ser ‘esencial’, es decir, ideal, ejemplar (...)” (MAESTRE SÁNCHEZ, 2007, p. 130). De aquí hay sólo un paso a concluir lo siguiente: “Ahora entendemos qué significa que Dios es *la plenitud del ser*: contiene en sí *las ideas de todo ser*” (MAESTRE SÁNCHEZ, 2007, p. 130).

éticamente capaz de desprenderse o desasirse de toda imagen en donde reside su naturaleza mística. En las conclusiones ahondaremos en ambos aspectos.

#### 4. CONCLUSIONES

##### 4.1 CONSECUENCIAS COSMOLÓGICAS

Para una lectura filosófica, que se permita poner entre paréntesis las implicancias teológicas e histórico-filológicas, la comprensión eckhartiana de la divinidad admite ser reinterpretada, tal cual aquí lo he hecho, en clave cosmológica como creatividad. Cuando utilizo el término cosmológico, lo hago en el preciso sentido de la “diferencia cosmológica”, establecida por Eugen Fink en los siguientes términos: “La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*” (FINK, 1985, p. 106). De acuerdo con ello, esta diferencia es la que impera entre el mundo y cualquier ente intramundano que pueda aparecer espacio-temporalmente en el universo. Para Fink, el mundo no es, entonces, ni un ente gigante que contiene a los demás, ni un campo espacio-temporal inconmensurable, ni la suma de todos los entes, sino el fundamento u origen indecible, supra-temporal y supra-espacial, que todo traspasa, todo abarca y desde cuya potencialidad ontogénica todo, incluidos espacio y tiempo, eclosiona, se espacio-temporaliza, emerge y se individúa. El mundo, para Fink, es una eterna potencia generativa de ser, en la que todo se congrega y es uno y lo mismo como potencialidad; y con la que todo ente se vuelve a fundir o unificar, una vez desplegadas las potencialidades de ser que ha recibido del mundo como fundamento originario. Mundo es el origen del cosmos, no sólo de lo que es en el cosmos, sino de que sea un cosmos. En el mundo como origen abismal no sólo están presentes de manera indiferenciada y en potencia las figuras de lo que es, sino también el posible orden estructural en el que esas figuras despliegan su ser constituyendo un cosmos. Ahora bien, este “estar presente” de modo potencial lo que puede llegar a ser y el orden en que ello pueda darse no debe ser malentendido como una suerte de plan ideal contenido en un intelecto, que luego lo realiza y le da ser, como si esta realización fuera su obra. El mundo finkeano, como la divinidad eckhartiana, no obran, no son primero “algo” que después obre otro “algo”, sino que *se dan* como derramamiento de sí. En otros términos, el estar presente de esa potencialidad

indeterminada es ya y concomitantemente el estar eclosionando desde ella todo lo que llega a ser; y nada más. La potencialidad se da *como* creatividad. El mundo en Fink, como la divinidad eckhartiana, *es verbal*: puro acontecer. En ambos casos, el de la divinidad eckhartiana y el del mundo en Fink, no nos referimos propiamente a nada, pero se trata de una nada que está -sin ser ningún algo- constantemente presente en todo como aquella “fuerza” de emergencia del ser que comparten todos los seres del universo. Si entendemos la divinidad eckhartiana en clave cosmológica, advertiremos que su especulación puede ser comprendida, en última instancia, como el esfuerzo colosal por abrirse a pensar la esencia del principio absolutamente primero o “singularidad” de la que mana el universo, y que no *es* algo o alguien que hace, cual si fuera su obra, que mane al universo, sino el manar mismo que acontece como potencia o dinámica de eclosión de espacio, tiempo y seres. En la divinidad reposar, mantenerse siempre idéntica a sí misma sin hacer ni poner la vista en otra cosa que estar en todo, es, para Eckhart, lo mismo que crear, porque divinidad es creatividad y fuera de esa creatividad es nada. Por ello puede decirse con toda razón que, para Eckhart, “la representación de la eternidad no es ninguna de tipo estático, sino la de una dinámica absoluta” (HAAS, BINOTTO, 2013, p. 96). En este sentido, puede pensarse que la concepción de la divinidad del Maestro, a partir de caminos absolutamente diferentes, resulta al menos compatible, sino convergente, con las principales cosmologías actuales. Éstas ven también en una “singularidad”, es decir, en lo que no es nada, ningún ente determinable ni cognoscible y que sólo puede ser aludido como potencialidad de emergencia, el origen o condición de posibilidad última de lo que es. Del mismo modo, esta singularidad, como la divinidad eckhartiana, es eterna, no porque sea sempiterna, sino por ser, a la vez, supra-temporal e instantánea. En efecto, más allá de todo espacio-tiempo, ella deja surgir el espacio y el tiempo, a la vez que, como la fuerza creativa que es, atraviesa todos los procesos creativos en los que la propia naturaleza consiste. Así, está presente ahora y en cada instante del tiempo y del espacio<sup>8</sup>, haciéndolos surgir y espaciando y temporalizando lo que en ellos se da. Por eso concuerdo cuando se afirma que la representación eckhartiana de la eternidad, aunque no resulta de conocimientos físicos modernos, fue inducida fuertemente por la observación de la

---

<sup>8</sup> “Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer y lo creará mañana, nos comportaríamos de modo insensato. Dios crea el mundo y todas las cosas en un instante presente, y el tiempo, que hace transcurrido hace miles de años, es está igual de presente y cercano a Dios como el tiempo que es ahora” (ECKHART, 1979, p. 206).

naturaleza y que Eckhart “es refrendado por la naturaleza en su representación de la creación” (HAAS, BINOTTO, 2013, p. 97).

Acotemos que esta interpretación cosmológica de la divinidad como creatividad no sólo es compatible con la diferencia cosmológica y con las cosmologías científicas actuales, sino que también que resulta plenamente convergente con las ideas, expresadas en los dos primeros artículos condenados por la bula de Juan XXII<sup>9</sup>, a saber, con la idea de que, todo a la vez y al mismo tiempo, Dios es y crea el mundo; y con la consecuente de la coeternidad de Dios y mundo. Estos artículos, vistos a la luz de la interpretación cosmológica de la noción de divinidad, resultan, más allá de cualquier valoración teológica, ciertamente aplicables al pensamiento eckhartiano; y, a mi modo de ver, también a la luz de esta interpretación se vuelven más comprensibles y filosóficamente sustentables las tesis que ellos condenan.

Hay un punto, sin embargo, en el que el pensamiento del Maestro sede su paso a la fe y en el que, consecuentemente, ni las cosmologías científicas ni la especulación filosófica pueden ya seguirlo. La concepción de la divinidad eckhartiana o, al menos, su reinterpretación en clave cosmológica puede, en efecto, ser legítimamente postulada por un pensamiento filosófico que busque, por medio del método especulativo, la última condición trascendental de posibilidad del darse del ser. Sin embargo, Eckhart no concluye allí, sino que afirma que esta generación de ser que es la divinidad como primer principio persigue un fin y tiende a la consumación de todas las cosas en la propia divinidad. Escribe el Maestro:

Dios mismo, por cierto, no reposa donde Él es el primer principio; más bien reposa donde Él es la meta final y el sosiego de todo ser; no como si ese ser hubiera sido anonadado, sino que él se completa allí como en su meta final según su suprema consumación (ECKHART, 1979, p. 61).

---

<sup>9</sup> “I. Una vez que se le preguntó [al Maestro] por qué Dios no creó el mundo antes, entonces respondió, como todavía lo hace ahora, que Dios no pudo crear el mundo antes, porque nada puede obrar antes de ser. Por lo tanto: tan pronto como Dios fue, también creó el mundo. II. Del mismo modo debe ser admitido, que el mundo existió desde la eternidad” (ECKHART, 1979, p. 450).

Esta consumación de todos los seres en Dios no apunta sino al concepto de redención. Desde una perspectiva filosófico-cosmológica podemos seguir al Maestro en su comprensión de la divinidad como primer principio del universo. Así lo hemos hecho, reinterpretando esta comprensión como un intento especulativo de establecer las condiciones trascendentales últimas de posibilidad del darse del ser y, consecuentemente, como una reconstrucción filosófica de la noción de creación. En lo que respecta a su anuncio de la redención como meta final de la divinidad, a la filosofía no le queda sino callar y dejar lugar a la profunda fe religiosa del Maestro. Sobre lo que esta consumación implique, él no se forja, por cierto, representación ninguna, ni ella parece estar relacionada con la pervivencia del alma individual, ni con la subsistencia eterna de todos los seres, sino más bien en esa consumación parece suprimirse de nuevo toda individualidad: “Esta meta final no tiene ningún modo. Ella disipa (*entwächst*) el modo y va hacia la amplitud (*Breite*)” (ECKHART, 1979, p. 196).

#### 4.2 CONSECUENCIAS ÉTICAS

Una concepción de la divinidad como la de Eckhart, que se centra en lo divino como pura dación de ser que está presente como uno y lo mismo en cada instante y cuya consumación, sea ella lo que fuere, disipa la existencia individual, no puede fácilmente ser asociada a la idea de una ética heterónoma fundada en el intento de obtener la salvación trascendente. De hecho, “en general, la cuestión del más allá en el sentido del destino humano individual después de la muerte prácticamente no es un tema para Eckhart” (ROESNER, 2020, pp. 183-184). Sin embargo, ello no significa que la concepción eckhartiana de la divinidad no implique ninguna actitud ética. Por el contrario, la ética eckhartiana se sustenta en la idea de que el hombre debe acceder a la mayor plenitud posible de su existencia. Y no hay plenitud mayor que la divinidad. Por ello, la actitud ética fundamental no puede ser otra que vivir de una manera tal que el ser humano intente volverse uno con lo más supremo, con la divinidad misma. Ahora bien, si la divinidad se agota en dar ser, en dejar que el ser sea, el hombre es uno con la divinidad cuando su entera existencia se vuelve una con el dejar ser, esto es, cuando él es sólo para dejar que el ser se dé desde sí mismo y por sí mismo tal cual él se da. Tal cosa implica necesariamente anular la propia voluntad, dejando que se anonade hasta el punto de ser

lo mismo que la voluntad divina, hasta el punto de que la divinidad se apropie por completo de ella. Esa actitud es la que Eckhart expone en la célebre noción de “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*). No es éste el lugar para analizar en profundidad esta noción. Recordemos, sí, sus trazos fundamentales para mostrar su significación cosmológica que resulta especialmente actual en este momento de la humanidad.

El sentido de la entrega completa de la voluntad propia a la divina queda explicitado en el famoso sermón “*Beati pauperes spiritu*”. Allí se ilustra el desasimiento a través de la figura de la verdadera pobreza. Ésta sólo puede ser alcanzada por aquel ser humano que no *quiere* nada, no *sabe* nada y no *tiene* nada. En efecto, el humano esencialmente pobre, es aquel que se ha liberado hasta tal punto de sus deseos que ni siquiera quiere que su voluntad cumpla la divina, porque tal querer sería, de hecho, un querer del yo. Y de lo que se trata en el desasimiento no es de “querer” lo que Dios quiere (pues no es posible representarse la voluntad de la divinidad), sino de “no querer” nada, de manera que el hombre mismo pueda volverse pura receptividad susceptible o transparencia y la voluntad divina fluya no a través de, *sino como* su propia voluntad. De allí que escriba Eckhart: “Si nuestra voluntad llega a ser la voluntad de Dios, eso está bien; pero si la voluntad de Dios llega a ser nuestra voluntad, esto está mucho mejor” (ECKHART, 1979, p. 336). Además de no querer nada, “el hombre pobre es aquel que nada *sabe*” (ECKHART, 1979, p. 336). Quien es en verdad pobre debe desvincularse hasta tal punto de sus representaciones que incluso “él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él” (ECKHART, 1979, p. 336). En efecto, detrás de todo intento de conocer o representarse lo que quiere Dios se esconde el propósito de determinar la voluntad divina y, consecuentemente, se esconde, también, la propia voluntad de poder. Finalmente, al no querer y no saber nada, Eckhart agrega como característica esencial del desasimiento el no tener nada. La verdadera pobreza es “aquella en la que el hombre no *tiene* nada” (ECKHART, 1979, p. 307). Que no tenga nada no significa encontrarse sometido a la miseria material, sino *desinteresarse por completo tanto de la posibilidad de poseer cuanto de disponer* de todo aquello que él pueda llegar a poseer. Se trata de una liberación tal que él posee no aquello que quiere o logra poseer, sino sólo aquello que le ha tocado en suerte cargar; y que lo posee, además, de un modo tal que es Dios quien dispone de sus posesiones para darse o, lo que es lo mismo, para dar ser al mundo a través de ellas. Cuando el hombre se ha desasido de sí y no quiere, ni conoce, ni tiene nada, él

mismo se ha vuelto nada. Su voluntad de poder se ha desvanecido. Sin embargo, esta nada en que se ha convertido no mienta la absoluta falta de significatividad. Antes bien, ser nada equivale a ser pura apertura, pura receptividad silenciosa; lo cual, en este contexto, significa estar libre y apto para dejar que emerja y se manifieste a través mío todo acontecimiento de ser. Por eso Welte identifica la esencia del desasimiento con el puro dejar ser (*Seinlassen*) y afirma que “de aquel que se ha vuelto enteramente silencioso puede decirse que él deja ser todo cómo es y lo que es” (WELTE, 1992, p. 37). De este modo, el desasido no disuelve el mundo en nada, sino que se vincula con él de una manera enteramente distinta. El desasimiento es la actitud ética que se deriva como consecuencia inescindible de la concepción cosmológica eckhartiana de la divinidad. El nuevo modo de relación con el mundo que ella augura es lo que le da a la conjunción ético-cosmológica del pensamiento de Eckhart su excepcional actualidad.

#### **4.3 CONSECUENCIAS ÉTICO-COSMOLÓGICAS**

En nuestros días la humanidad afronta problemas de una gravedad y magnitud tales que resultan incomparables con las crisis de cualquier otro momento de su historia, y, sin duda, impensables en el siglo XIII. Sin embargo, son esos problemas y la amenaza que comportan los que le otorgan hoy, a mi modo de ver, al pensamiento eckhartiano una peculiar vigencia. Esta amenaza no es otra que la destrucción paulatina de las condiciones de habitabilidad de la Tierra; y su manifestación más notoria, objetivamente innegable, es el cambio climático. No es éste el lugar para extenderse en semejantes cuestiones, pero sí, tal vez, para recordar -muy brevemente- su condición última de posibilidad, en la que han profundizado pensadores de la talla de Heidegger y Patočka, entre otros. Ésta, por cierto, no es otra que la voluntad de poder: concretamente la de poder determinar en función de los intereses humanos cómo debe ser el mundo. El hombre, de modo cada vez más intenso, no se cansa de pretender modelar la naturaleza, reformarla y adaptarla a sus deseos. Filosóficamente esto se suele expresar diciendo que la era científico-tecnológica ha reducido el ser a lo objetivable y concebido como el paradigma fundamental y más significativo de generación de ser el producto. Hemos reformulado la naturaleza a nuestro gusto y nos hemos hecho cargo de orientar y manejar la potencialidad de ser de acuerdo con nuestros deseos. Ahora bien, si este proceso de objetivación del ser, basado en la

voluntad de poder como “órgano” de su comprensibilidad, ha sido posible, ello se debe al profundo convencimiento de que el ser no tiene sentido ninguno, de que el hecho de que se dé el ser es una cuestión mecánica y de que, como su darse, no tiene sentido en sí mismo, somos nosotros y nuestra voluntad quienes determinamos ese sentido según nuestros intereses y el poder del que dispongamos. De allí fácilmente se concluye que el curso del acontecer del mundo está supeditado a nosotros (o, por lo menos, a aquellos que entre nosotros tienen el poder de orientarlo). Por lo tanto, no hay una potencia superior a la nuestra que se manifieste en el darse del ser, ni nada a lo que debamos subordinarnos o ante lo cual conmovernos. Los resultados de esta convicción están a la vista. Incluso la gran mayoría de las corrientes que hablan de tomar conciencia de la amenaza y promueven un “desarrollo sustentable”, lo hacen con el único objeto de que podamos seguir disponiendo del ser, carente en sí mismo de todo sentido, a nuestro antojo por más tiempo y de un modo más “razonable” y “calculado”.

Pues bien, la noción eckhartiana de divinidad y sus implicancias éticas y cosmológicas representan una de las oposiciones más profundas de la historia del pensamiento a la cosmovisión tecno-científica hoy imperante. Ella surge del convencimiento de que la potencialidad de darse del ser es divina: no la obra de la divinidad, sino el ser mismo de la divinidad, del cual mana todo, incluso el propio hombre. Esta potencialidad ilimitada, que está presente en todas partes y que no es el resultado de ningún ser determinado, sino, a la inversa, de lo que todo ser determinado, incluso el hombre, depende para ser, es aquello ante lo cual el existente tiene que subordinarse. Consecuentemente, la mayor plenitud posible a la que puede aspirar un humano y cualquier otro ente es entregarse por completo -hasta volverse uno- con lo divino. Pero si lo divino es dación de ser, entregarse a lo divino es dejar que el ser sea por sí mismo, tal cual es en sí mismo y desde sí mismo. Lo que lleva, por excelencia, a la actitud que Eckhart llama “desasimiento”. He aquí las antípodas del pensamiento tecno-científico y de la actitud ética dominante en la sociedad actual. Eckhart nos plantea el desafío de empezar a considerar si la salida a la amenaza que enfrentamos está dada por el refinamiento de la voluntad de poder, enmascarado con el nombre de “desarrollo sustentable”, o si lo está en pensar como idea regulativa de nuestra actitud ética el no querer, no tener y no conocer mentados por la *Abgeschiedenheit*. Ahora bien, este giro ético no puede ser posible en virtud, nuevamente, de una decisión tomada en función de

nuestros intereses, sino que ha de sustentarse en la experiencia de la presencia de la divinidad y de su significación cosmológica. Esta experiencia, lo hemos visto, es, en última instancia, religiosa, porque implica la confianza en que el acontecimiento de ser, esto es, en que el darse del ser desde sí mismo, tiene un sentido último o meta final. La confianza en que todo lo que se da tiende a una consumación “sin modo”, que no nos promete ningún paraíso y de la que nada sabemos, pero que llevaría a todo lo que llega a ser a desplegar su plenitud posible. Una confianza, que, si es sincera, implica subordinación y desasimiento. No es una confianza ciega. La legitima la observación del cosmos y de cómo él ha llegado a ser posible y en él han podido y pueden desarrollarse y ser compatibles innumerables posibilidades de ser.

Quizás el “paso atrás” con el que empiece a revertirse nuestra marcha hacia el precipicio no consista en el ingenioso desarrollo de nuevas y más sustentables fuentes de energía. Quizás se trate simplemente de levantar la cabeza para observar las estrellas y luego cerrar los ojos para mirar dentro nuestro y en ambos casos ver el mismo cielo<sup>10</sup>. El Maestro Eckhart, a casi 700 años de su muerte, sigue siéndonos de gran ayuda para dar ese paso.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARA BANCEL, Silvia (2008). “Para Entender al Maestro Eckhart y la Mística Alemana”. *Ciencia Tomista*, 135: 453-485.

ECKHART, Meister (1979). *Deutsche Predigten und Traktate*. Zürich: Diogenes.

ECKHART, Meister (1958). *Die Deutschen Werke*. Erster Band: Predigter erster Band. Stuttgart: Kohlhammer.

---

<sup>10</sup> El sentido con el que el término “cielo” alude aquí a la divinidad puede ilustrarse con el siguiente *Koan*, reproducido por Welte, en su intento de resaltar algunas analogías entre el budismo zen y la mística especulativa eckhartiana:

“Wu-di de Liang le preguntó al gran maestro Bodhidharna:  
¿Cuál es el sentido más sublime de la verdad más sagrada?  
Bodhidharna dijo: Vastedad abierta – Ninguna cosa sagrada.  
El emperador volvió a preguntar: ¿Quién es eso frente a nosotros?  
Bodhidharna replicó: No lo sé” (WELTE, 1992, p. 106).

ENDERS, Markus (2011). “Deus unus est. Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr Intellekttheoretisches Fundament” in BRACHTENDORF, J.; HERZBERG, S. (eds.). *Einheit und Vielheit als Metaphysisches Problem*. Mohr Siebeck: 109-135.

ENDERS, Markus (1997). “Die Reden der Unterweisung. eine lehre vom richtigen leben durch guten und vollkommenen willen” in JACOBI, K. (ed.). *Meister Eckhart: Lebensstationen – Rede-Situationen*. Akademie Verlag: 69-92.

FILIPPI, Silvana (2003). “Martin Heidegger y la Mística Eckhartiana”. *Invenio*, (11): 33-39. Available on the internet at <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330661>, accessed 2023.

FINK, Eugen (1985). *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

GARCÍA BAEZA, Ricardo (2011). “El Concepto de Origen en Meister Eckhart y la Relevancia Filosófica de su Pensamiento en la Obra de Martin Heidegger”. *Pensamiento*, 67 (252): 197-212. Available on the internet at <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1632>, accessed 2023.

HAAS, Alois; BINOTTO Tomas (2013). *Meister Eckhart: der Gottsucher. Aus der Ewigkeit ins Jetzt*, Freiburg i. B: Kreuz Verlag.

MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso (2007). “Maestro Eckhart (1260-1327) o la ‘Secularización’ de la Experiencia Mística Cristiana”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24: 119-140. Available on the internet at <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2362157>, accessed 2023.

MIETH, Dietmar (2015). “Meister Eckhart als Spirituelles Vorbild und Theologische Herausforderungen” in ENDERS, M. (ed.). *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*. Berlín: Litt, 103-118.

MIETH Dietmar (2014). *Meister Eckhart*, München: C. H. Beck.

ROESNER, Martina (2020). *Ich–Logos–Welt. Der Egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*, Freiburg/ München: Alber.

WELTE, Bernhard (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu Seinem Gedanken*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.