

**EL PROBLEMA DE LA CONEXIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE: LA PARTICIPACIÓN METAFÍSICA EN TOMÁS DE AQUINO Y LA *UNIO MYSTICA* EN MEISTER ECKHART**

**THE PROBLEM OF THE CONNECTION BETWEEN GOD AND THE HUMAN BEING: METAPHYSICAL PARTICIPATION IN THOMAS AQUINAS AND THE *UNIO MYSTICA* IN MEISTER ECKHART**

**LEANDRO HIDALGO VARELA**

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile

<https://orcid.org/0000-0003-2052-6918>

[lhidalgo@filosofia.ucsc.cl](mailto:lhidalgo@filosofia.ucsc.cl)

Recibido: 16/05/2023

Aceptado: 07/07/2023

**Resumen**

El presente artículo busca comprender el problema de la conexión entre Dios y el hombre, desde las proposiciones de Participación metafísica en Tomás de Aquino y la noción de Unión Mística en Meister Eckhart. Para ello, se analizan los postulados de ambos autores de manera independiente, estableciendo los antecedentes de la tradición que cada uno utiliza, para comprender la diferencia de su razonamiento. Para ello, se busca relacionar ambas posturas y establecer las discrepancias, principalmente metafísicas en cuanto a la cuestión del ser, puesto que ello marca una diferencia clave entre ambos autores, lo cual trae como consecuencia una diferente idea de la esencia del ser humano y su relación con los demás seres.

**Palabras clave:** *Tomás de Aquino, participación metafísica, metafísica tomista, Eckhart, Unión mística.*

**Abstract**

This article seeks to understand the problem of the connection between God and man, from the propositions of metaphysical Participation in Thomas Aquinas and the notion of Mystical Union in Meister Eckhart. For this purpose, the postulates of both authors are analyzed independently, establishing the background of the tradition that each one uses, in order to understand the difference in their reasoning. To this end, we seek to relate both positions and to establish the discrepancies, mainly metaphysical, regarding

the question of being, since this marks a key difference between both authors, which brings as a consequence a different idea of the essence of the human being and his relationship with other beings.

**Keywords:** *Thomas Aquinas, metaphysical participation, tomistic metaphysics, Eckhart, Mystical Union*

## 1. Introducción

Tanto Tomás de Aquino como el Maestro Eckhart comparten una misma Orden religiosa, la de Santo Domingo, también enseñaron en la Universidad de París en dos ocasiones. Ambos propusieron ideas originales desde una tradición distinta, las que generaron controversias y finalmente fueron reconocidas por la genialidad de su aporte, convirtiéndose en maestros de innumerables generaciones de intelectuales.

El punto que busca relacionar este trabajo es el problema de la conexión entre Dios y el hombre, lo cual es clave tanto para la filosofía, como para la teología y que da un sentido a la existencia misma. Por un lado, Tomás de Aquino propone la participación metafísica como punto de unión entre el Ser de Dios que participa el ser a las criaturas; por otro lado, Meister Eckhart asume la Unión mística como forma de unión plena del alma en el Dios esencial como origen de la vida. De todas maneras, es necesario entrar en la cuestión del ser, cuyas diferencias tienen amplias consecuencias para la concepción humana; las cuales están basadas sobre todo en la tradición filosófica que cada uno utiliza para plantear su razonamiento.

Para ello, este trabajo analiza en primer lugar, el pensamiento de Tomás de Aquino respecto a la participación, precedido de los antecedentes en los que se basa; para luego, abarcar el pensamiento de Meister Eckhart, haciendo la salvedad de su propia tradición filosófica. Por último y, en tercer lugar, se trata la cuestión del ser para establecer las posibles diferencias en sus planteamientos.

## 2. La participación metafísica en la filosofía de Tomás de Aquino

Uno de los grandes aportes de Santo Tomás a la Metafísica ha sido la formulación de la noción de participación. Desde las ideas de Platón y Aristóteles y tras un estudio del *Esse* y el *ens*, establece la conexión entre el Ser-uno, y los seres a quienes se les ha participado del ser. Se entiende así que “la filosofía de Tomás no es la filosofía de la unidad, sino la filosofía del ser y, por consiguiente, de la unidad. El ser es el fundamento de la unidad” (Reale, 1995, p. 485).

El Aquinate dirá que participación “es como tomar una parte; y por esto cuando alguien recibe particularmente lo que pertenece a otro universalmente, se dice que participa de aquello (...) Participar no es otra cosa que recibir algo de otro parcialmente” (González, 1995, p. 203). De esta manera, el ente que recibe el ser y sus perfecciones esenciales las recibe de otro, pues no las tiene por sí mismo. En este sentido, la filosofía de Tomás reconocerá a Dios como el Ser, que por sí mismo, es uno y perfectísimo, capaz de participar de su mismo ser a todas las criaturas que no tienen el ser por sí mismas. La participación es así un principio creador, pues cada persona es portadora de su ser por haber sido participado de Dios que es el ser por esencia, el cual le ha sido dado desde el principio de su existencia; de esta forma, se convierte en el punto de unión entre Dios y el hombre.

## 2.1 Antecedentes de la Participación en Platón y Aristóteles

Como antecedentes de la participación en Tomás, se encuentran ideas similares en Platón y Aristóteles, ambas con sus similitudes y particularidades. En primer lugar, se entiende de la teoría platónica la idea de participación de modo vertical, puesto que “las Ideas son quienes poseen en plenitud aquellas perfecciones que, en el cosmos de nuestra experiencia, se encuentran repartidas de una manera sólo parcial y limitada” (Alvira, 1995, p. 271), por lo cual, la realidad sensible participa de lo eterno en cuanto se parece a ello. Por eso puede haber un ente bello en el mundo, porque en el mundo eidético está la Idea de Belleza. Esta verticalidad hace que el mundo no posea realmente el ser de las cosas, pues solo es el reflejo o la imagen de lo real que se va desperdigando en la multiplicidad de los entes que pueden participar de una Idea; “lo participado (las Ideas) y los participantes no es de efectivo influjo eficiente, sino meramente ejemplar” (Alvira, 1995, p. 272). Por lo que, no es posible encontrar una verdadera conexión entre lo divino y lo humano; resultando insuficiente para el pensamiento de Tomás.

En segundo lugar, respecto de Aristóteles, su planteamiento de participación es a modo horizontal, debido a que no apela a ideas eternas que sean rectoras de los seres, como podría serlo el Primer motor inmóvil; más bien es “el influjo de los seres de este cosmos en aquellos otros sobre los que ejercen su causalidad” (Alvira, 1995, p. 273). En este sentido, los seres son porque participan de la realidad, en lo concreto y como consecuencia de ello. Un ejemplo de esto es el ser de un animal: “un caballo no es tal por encarnar los caracteres constitutivos de la Idea de Caballo, sino por haber sido engendrado por dos componentes reales y concretos -macho y hembra- de la especie equina” (Alvira, 1995, p. 273). Aquí hay una causalidad que no se da porque los entes que producen al otro sean más perfectos que el producido, puesto que el producido tiene las mismas perfecciones que sus padres. Entonces, en la idea aristotélica no se encuentra una degradación o debilitamiento del ser real de los entes, al multiplicarse ni al alejarse de su fuente, ya que no hay un ideal principal de su ser. Ahora bien, esta vía por sí sola tampoco logra explicar la idea de Tomás; sin embargo, gracias a la idea de participación vertical y horizontal se podrá dar sentido a su propuesta.

## 2.2 El *esse* de Dios y de las criaturas

Para introducir de lleno a la propuesta tomista y antes de establecer las posibles uniones entre Dios y las criaturas, es necesario precisar la naturaleza del Ser divino y del ser del hombre para reconocer la forma en que se puede proponer una conexión. Tomás de Aquino asimila en Dios al Ser por excelencia, es el *Ipsum Esse Subsistens*, pues en él “el ser se identifica como su esencia, por lo cual también se le llama acto puro, ser subsistente” (Reale, 1995, p. 484); es decir, que en su unidad propia no hay diferencias entre su acto de ser y su esencia, su esencia es ser, lo que implica que no tiene limitaciones de ningún tipo, como en el caso de las criaturas. Por eso Tomás reconoce que “Deus est idem quod sua essentia vel natura” (S.Th., I, 3, 3).

De lo anterior se desprende lo que se conoce como metafísica del Éxodo, pues en dicho libro de la Escritura Dios mismo se manifiesta como el que Es: “Yo soy el que soy” (Ex. 3,14), al dar cuenta de que no está limitado por un nombre ni un estado, pues su ser es el Ser; el nombre de Dios es su ser-esencia:

Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est

quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. (S. T., I, 13, 11)<sup>1</sup>

Esto es de suma importancia, pues será relativizado más tarde por las concepciones de corriente plotiniana. Así queda claro que Dios es su esencia y su existencia; su ser es ser él. Así, expone Tomás que, “Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse” (S.T., I, 3, 4).

Se da cuenta entonces que la novedad del Aquinate fue concebir el ser como propia existencia, donde el “*esse* es considerado como la última determinación metafísica de la esencia divina” (Fabro, 2009, p. 194), preponderando el acto de ser por sobre la esencia, es decir, un ente es porque antes ha recibido el acto de ser y no a la inversa, como en el pensamiento aristotélico. Así es que, para Cornelio Fabro (2009), el tratar el *esse* como “acto”, genera una inversión que resulta revolucionaria con la tradición anterior (p. 198). De esta manera, Tomás eleva el concepto de ser, sacándolo de la esfera puramente creatural, como sucede en Plotino y sus seguidores; con ello permite una amplitud en el concepto, de tal modo que puede aplicarse a Dios por excelencia. También, para H.D. Gardiel (1974), el gran giro tomista viene de entender que “la existencia es el acto, como la perfección última del ser y que Dios mismo es el *Ipsum esse subsistens*. El ser es pues para él, y tanto en Dios como en las criaturas, excelentemente existencia” (p. 136); de esta manera, es el ser quien determina la esencia.

Para sintetizar, pues en las criaturas se reconoce la limitación al tener el ser delimitado por su esencia, las cuales no se corresponden entre sí. De esta manera, “se distingue de la esencia, en el sentido de que esta no es la existencia, sino que posee la existencia” (Reale, 1995, p. 484); el hombre no es Dios porque su esencia lo ha limitado a ser humano, aunque tenga ser por participación. Por consiguiente, el ser de los entes no será del mismo modo en el hombre que en un animal o un árbol, ni compartirán las mismas potencias; esta limitación viene dada por su propia esencia en donde el ser ha sido contenido. Esta dualidad entre *esse* y *essentia*, es propia de todas las criaturas que no son el Ser, sino que lo han recibido de aquel que lo es.

### 2.3. La relación entre quien participa y quien es participado

Entendiendo la naturaleza y diferencias del ser, es posible entrar en la noción de la participación metafísica en Tomás de Aquino. Al partir de la idea de que sólo en Dios hay identificación entre su ser y su esencia, el Aquinate sostendrá: “Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est” (S.T., I, 44, 1).<sup>2</sup> Con ello, se reconoce que la perfección del *Ipsum Esse*, al precipitarse se va graduando respecto a los entes que están circunscritos a una esencia, tal como se decía: el Ser divino no puede estar aprisionado por una esencia particular, eso es solamente propio de las criaturas. Así, “santo Tomás se expresaba en grados de ser: porque los consideraba como diversas participaciones del *esse*” (González, 1995, p. 215), con ello se reconoce la multiplicidad y la individualidad en los seres participantes del ser.

Aunque primero se esté exponiendo el Ser de Dios, como fuente del ser de las criaturas, es necesario clarificar que Tomás hace el ejercicio a la inversa, pues siempre parte de la realidad sensible para llegar a lo trascendente. De ahí que el reconocimiento

<sup>1</sup> No significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no le corresponde a nadie más, como ya quedó demostrado, es evidente que, entre todos los otros nombres, éste es el que en grado sumo propiamente indica a Dios, pues todo es designado por su forma (Aquino, 1989).

<sup>2</sup> Es, pues, preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto (Aquino, 1989).

de que los entes tengan ser abre paso a entender que debe haber un Ser que lo posea de manera esencial, sin las limitaciones propias de la multiplicidad ni la degradación. Es decir, el Ser que tenga la perfección máxima, de donde surgen las demás perfecciones, si se reconoce la imperfección en las criaturas, es porque existe una perfección esencial, “puesto que existen los entes por participación, debe existir el Ser por esencia *-et hoc dicimus Deum-* como causa primera de toda la realidad” (González, 1995, p. 196).

La causa de las criaturas es Dios, ya que se entiende que “todo ser participado es causado inmediatamente por el *Esse* por esencia (...) la participación no se da sin una relación de causalidad” (González, 2008, p. 222). De hecho, el ser del hombre es causado por quien es el Ser, de esta manera el ser humano existe gracias a que se le ha participado ese ser, en un acto generado desde su propia voluntad de crear, contradiciendo cualquier idea de emanación inconsciente. Así, Tomás en su cuarta vía demuestra que “únicamente el *Esse ipsum* es causa del ente en cuanto ente, o mejor, que el acto de ser, que hace emerger al ente, es causado por el Ser que es Acto Puro de Ser” (González, 2008, p. 223). Con esto queda claro que existen todos los entes porque Dios es el Ser y ha otorgado de este a quienes no lo tienen, permitiendo la existencia de toda la realidad.

Aun cuando exista una relación entre el Ser de Dios y el ser participado de los hombres, no se le puede catalogar como una correspondencia total. En otras palabras, en la gradación de las especies, desde el *Esse* perfecto hasta los demás *ens* participados, está la diferencia fundamental por la cual no se confunden los seres ni se encuentra una correspondencia idéntica. Ángel González (1995) reconoce la distinción en la participación como la forma que:

Nos religa a Dios, como intrínsecamente dependientes del *Esse per essentiam*, y al mismo tiempo nos hace radicalmente diferentes, por cuanto la desemejanza es mucho mayor que la semejanza, ya que se trata de la diferencia existente entre el *Esse subsistens*, Puro Ser simplicísimo, y los entes compuestos de esencia y *ese*. (p. 213)

De esta manera, no es lo mismo reconocer que fuimos participados por Dios del ser, a exponer que poseemos el ser divino por causa de la Participación. Desde esta confusión surgen todas las nociones panteístas, que desconocen el acto de ser propio de las criaturas y lo asimilan al acto puro de ser de Dios como único ser existente en la realidad, asunto que eliminaría la individualidad de las criaturas y pasarían a ser simplemente una esencia con un ser compartido y prestado por Dios.

El acto de ser es lo más íntimo del hombre pues es su mismo principio y existencia por sobre su esencia o forma, es así como los seres humanos gozan de una individualidad que les haga únicos, respecto al resto de su misma especie. Por ello, aunque las esencias sean similares, incluso genéticamente idénticas, la diferencia la brinda su propio acto de ser. El ser ha sido recibido de manera participada en el momento de la creación, lo cual lleva a que esa participación del ser sea una entrega personal a cada ente creado; por lo que, cuando Dios entrega el ser a cada ente, ese ser ya le corresponde al participado, limitado por la esencia personal del ente.

#### 2.4. Implicancias de la Participación

La creación es la mayor implicancia de la participación metafísica, pues un ente tiene acto de ser en el momento en que existe, por tanto, lo que no tiene ser, no es. De esta manera, Tomás comprende a Dios como creador *ex nihilo* y *causa essendi* de todas las cosas; Gonzales dirá que si a Dios se le puede llamar Creador es precisamente porque ha dado el ser a la criatura, de esta forma, señala que “el ser es el punto de contacto entre el Ser por esencia y los entes por participación, puesto que el efecto propio de la causalidad divina creadora es el *esse* de todo ente” (Gonzales, 2008, p. 224). Dios creador se implica

en las criaturas por medio del ligamento dado por la participación, sin embargo, ello no implica quitar la individualidad y la consecuente libertad al hombre y a su actuar, más bien, la participación permite que Dios sustente el acto de ser de toda la realidad participada, manteniéndola constantemente en actualidad, permitiendo su existir.

Los entes, al ser efectos de la creación divina, Dios es su causa y las criaturas dependen de él, así “es evidente que si una cosa se relaciona con otra, esta última debe decirse relacionada o relativa a la primera; luego Dios también está en relación con las cosas” (González, 2008, p. 230). También ello implica que el Ser de Dios y los entes se pueda predicar de manera análoga, pues es la única manera de mostrar la relación entre ambos, al mismo tiempo que se evidencian las diferencias; como consecuencia, esto permite la amplitud del concepto del ser y que pueda ser entendido en Dios y en las criaturas. Así dirá el Aquinate:

Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum ut in primo ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis. (C.G., 2, 15, 5)<sup>3</sup>

De esta manera, la relación entre el Ser de Dios y el ser de las criaturas, no se pierde ni se confunde. Pero, no comprender esta relación ha llevado a los problemas posteriores, como el caso de Duns Escoto, donde predica el ser de manera unívoca. Al entenderlo así, sería imposible la extensión infinita del ser y estaría necesariamente unida al ente, con lo cual comienza una ontologización de Dios. O también, al contrario, podría llevar a un panteísmo, al asimilar en todos los entes el ser propio de Dios eliminando las distinciones propias de la gradación de las especies.

Otra implicancia de la participación es la conservación, que se entiende en Tomás como “la continua dependencia que las cosas creadas tienen respecto al creador. Es decir, la presencia del Ser en el ser del ente no es transeúnte sino permanente” (González, 2008, p. 241). Por ello, Dios no es un creador que desaparece tras su obra, sino que constantemente está presente en ella participándole su ser, actuando en la creación para que todos los entes permanezcan en actualidad; lo cual no implica una creación nueva cada vez, sino su presencia que mantiene el acto de ser. Por esto, Tomás “habla de continuación de la acción, del acto, y no de *creatio continua* (...) La conservación o continuación de la creación no significa una reiteración de la creación, una continua recreación” (González, 2008, p. 242). Por ello, entendemos que sin la presencia continua de Dios no habría actualidad y todos los entes y la realidad caería en la nada, de esta manera, el Dios de Tomás se muestra en sus propios actos, en su actualidad en el mundo y las criaturas.

### 3. La unio mystica en Meister Eckhart

La mística medieval encontró parte de su fundamento en el concepto de unidad, para luego dirigirse a Dios como posible de unirse a sus criaturas. Para Bruger, toda la mística medieval afirma su ideología especulativa en Plotino, Proclo, Agustín, Dionisio Areopagita y Escoto Erígena (Eckhart, 1977, p. 8). Entre ellos, Eckhart fundamenta sus nociones principalmente en Plotino y Pseudo Dionisio, sin dejar de citar también a los

---

<sup>3</sup> Lo que se predica esencialmente es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es ente por participación; porque el ente que es su ser no puede ser más que uno, como se demostró en el libro primero. Luego Dios es causa del ser de todos los demás (Aquino, 2007).

demás; por ello, se expone aquí el pensamiento de Plotino y su idea del Uno y la relación con la multiplicidad.

Para Meister Eckhart, la respuesta al problema de la unión entre Dios y el hombre se encuentra en la Unión mística, la cual se basa en la relación del hombre con la Divinidad, puesto que se encuentran íntimamente unidos debido al surgimiento de la creatura desde Dios. Para el maestro turingio, la conexión es clara: el problema es olvidarla por las distracciones de todo lo entitario. Por ello dirá en un sermón en lengua vernácula; “Si el hombre se une a Dios por amor es desnudado de las imágenes y formado y transformado en la uniformidad divina, en la que él es uno con Dios” (Eckhart, 2008, p. 69). De esta manera, la clave es reconocer esa unidad originaria.

### 3.1. Antecedentes en Plotino, su noción desde el Uno y las hipóstasis

El principio y centro de la filosofía de Plotino es la idea del *Uno* como origen de todo, pues la realidad procede del mismo. En palabras de Plotino, su máxima era: “Tratad de volver a unir lo divino que existe en vosotros, a lo divino que existe en el universo” (Reale, 1995, p. 300). De esta manera, lo múltiple debe tender a la unidad como a su perfección original, ya que “la realidad simple de lo *Uno*, diferente de todas las cosas que vienen tras ella, persiste en sí misma sin mezclarse con las cosas que la siguen” (Brehier, 1953, p. 202).

Lo *Uno* permanece por sobre la realidad que está compuesta, pues la multiplicidad solo puede ir degradando la misma esencia de la unidad; de lo *Uno* surge todo. En este sentido, Reale (1995) sostiene que “Dios no crea libremente lo distinto de Sí, sino que se autocrea libremente a Sí mismo. Este Sí, al autocrearse libremente, actúa como una potencia infinita que se expande por necesidad, produciendo lo distinto de Sí” (p. 303). Con esto comienza a vislumbrarse la manera en que todo procede del *Uno*, en la VI Enéada Plotino afirma que “es por lo Uno que todos los seres tienen existencia” (Brehier, 1953, p. 174).

La emanación desde el *Uno*, la explica en su teoría de las tres hipóstasis: De lo *Uno* Absoluto asociado al Bien platónico, que es la primera hipóstasis, surge todo desde su propio centro, lo que va emanando o procediendo desde su perfección en forma gradual y, que da como resultado una degradación de especies. De esta manera, lo más cercano al Uno será más perfecto que aquello que se encuentre más lejano, porque procede “una corriente dinámica, de una ‘vida’ originada en una fuente inagotable y que se va debilitando a partir de su centro” (Brehier, 1953, p. 69). Desde aquí entiende que se genera el Ser-Inteligencia o *Nous*, puesto que lo asocia a lo procedente del *Uno* como una segunda hipóstasis; no es el *Uno* el Ser, sino que el ser lo procede, en consecuencia, todos los seres están por debajo del *Uno*. Esto es clave para entender el lenguaje del Maestro Eckhart que entendía a Dios como creador del ser, quedando por sobre este.

La tercera hipóstasis corresponde al alma, la cual es intermediaria entre lo divino y lo sensible, pues en ella hay diversas potencias que se acercan más al *Uno* y a lo múltiple sensible, de esta manera “puede encontrarse el alma, desde el más alto, el éxtasis y la comunión con lo Uno, dónde ‘el alma ya no es más un alma’, hasta el más bajo, donde es fuerza organizadora en el mundo sensible” (Brehier, 1953, p. 75). Por ello el alma humana sería capaz de estar conectada con Dios y con la vivencia en el mundo sensible. Brehier (1953) lo sintetiza:

Lo Uno lo comprende todo sin distinción alguna. La Inteligencia comprende todos los seres, que, si bien distintos, son solidarios, y cada uno de los cuales contiene en potencia a todos los otros. En el Alma las cosas tienden a distinguirse entre sí, hasta que llegan al límite y se disipan y se esparcen en el mundo sensible. (p. 65)

Finalmente, la re-uni3n es la finalidad de la teor3a plotiniana, ya que la multiplicidad no es lo perfecto, m3s bien, la perfecci3n de las almas ha de buscar volver a ser uno con el *Uno* Absoluto. Para Reale, Plotino a3ade “la simplificaci3n, que es una reuni3n con el Uno y el 3xtasis (*uni3 mystica*) (...) La reunificaci3n con el Uno se lleva a cabo mediante la eliminaci3n de estas alteridades” (Reale, 1995, p. 308). Esto es lo que toma la mística de Eckhart como finalidad de la vida: eliminar lo m3ltiple para volver a unirse a su origen.

### 3.1.1. Relaci3n entre Plotino y el pensamiento de Eckhart

En Plotino se encontrar3n las bases del planteamiento metafísico de Eckhart, en cuanto al lenguaje y al fin 3ltimo de las criaturas o almas. La manera de comprender el Ser ser3 clave para el pensamiento eckhartiano, por ello, no lo utiliza para referirse a Dios. Para Plotino, “la preparaci3n consiste en desviarse de las cosas presentes y en despojar al alma de todas sus formas; el alma nada conoce, ni bien ni mal” (Brehier, 1953, p. 193). En esto se asemeja a la noci3n de Eckhart, respecto al desasimiento o vaciamiento intelectual, en la que s3lo importa que el alma llegue a su punto de origen. Ese es el Dios esencial, ya que el razonamiento entorpecer3a la uni3n cada vez que se entifica a Dios y se le atribuyen ‘ropajes’ conceptuales en 3l.

En cuanto a volver a la re-uni3n con el Uno Absoluto, que es Dios, “Eckhart llega a una 3ltima reducci3n donde, en cuanto 3l es un Uno simple, sin ning3n modo ni cualidad, en tanto no es (...) ni Padre ni Hijo ni Esp3ritu Santo” (Eckhart, 1977, p. 36). Es decir, para el maestro turingio, el *Uno* llegar3a incluso a fundir la misma idea de la Trinidad divina. Siguiendo con esto, la uni3n mística del Maestro Eckhart coincide con la noci3n plotiniana de volver a lo *Uno* como al origen pues “no hay una fusi3n con lo Uno sino un extremo contacto, del cual el alma recae, pero enriquecida” (Ale, 2007), lo cual coincide con que Dios-Uno est3 relacionado con el alma humana por haber salido de 3l, pero no est3 en igualdad, puesto que el Dios-Uno est3 por sobre el ser de las criaturas, guardando la salvedad que en Eckhart el origen es el ser mismo de Dios y en Plotino, la emanaci3n.

En cuanto a predicar a Dios, Eckhart reconoce la insuficiencia del razonamiento humano para abarcarlo, apoy3ndose tambi3n en Pseudo Diosinio, puesto que significar3a quedarnos s3lo en un Dios pensado. Esta infabilidad est3 presente en Plotino debido a que se entiende que “no podemos decir ‘lo Uno es’ sin introducir por lo menos una dualidad entre sujeto y predicado, y no es posible que exista dualidad en la unidad primordial” (Ale, 2007).

### 3.2 Propuesta de uni3n en Eckhart

La *unio mystica* es el centro del trabajo del Maestro Eckhart, puesto que el hombre tiene como finalidad el volver a unirse con el Dios esencial, desde donde procede que “no hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a m3 (...) Dios y yo somos uno” (Eckhart, 2008, p. 55). Para comprender la mística eckhartiana hay que comenzar con la forma en que el maestro entiende la relaci3n del hombre con Dios. Para 3l, Dios se manifiesta de dos maneras al hombre, donde una da paso a la otra: en primer lugar, est3 *Got*, el Dios pensado, el que racionalmente el hombre puede analizar y teorizar, pues entiende que no es posible circunscribir a Dios solo a la imagen pensada, por lo que es necesario ir m3s all3; en segundo lugar, la manera de entender a Dios como *Gottheit*, Divinidad, el Dios esencial, aqu3 se muestra tal cual es, con su inmensidad y sublimidad,



donde la creatura reconoce insuficiencia para abarcarlo. Por lo que, pasar de una forma a la otra es la clave de su mística.

### 3.2.1 Procedencia del alma desde Dios

La unión entre Dios y el hombre viene dada por un retorno del hombre hacia donde pertenece. Para esto, Eckhart propone que existe una potencia en el alma que encierra la conexión primordial con la Divinidad fuera del tiempo y el espacio, desde cuando la persona salió de Dios y fue creada, compartiendo del mismo ser de Dios que le creó. Esto ocurre dentro de la criatura, en lo que llama la ‘chispita’ del alma o la ‘villeta’ que es testimonio de aquella unión original. Para Bruguer, el maestro turingio entiende que “el alma que da vida al cuerpo se compone de diferentes potencias, pero solo hay una donde puede realizarse la *unio mystica*. Es allí donde existe igualdad con Dios” (Eckhart, 1977, p. 39). Por ello “cuando el hombre llega a esta unión, él mismo se diviniza” (Eckhart, 1977, p. 41), lo que es una afirmación provocativa, propia de su manera de hablar, pero que quiere representar esta unión con el Dios esencial, no es meramente simbólica.

Es así como afirma Eckhart que “el alma vuelve a lo Uno de lo cual emanó (...) resulta que solo la divinidad completamente indivisa y desnuda puede entrar en el fondo del alma” (Eckhart, 1977, p. 44). Es lo que da sentido a la existencia del hombre que espera encontrarse en esa misma unidad, que le asemeja a los demás hombres con los que comparte esta sociedad y este mundo; al mismo tiempo que le une con lo que subyace a todo eso, el Ser mismo, que supone la plenitud de vivir en el aquí y ahora. En síntesis, lo primordial es que Dios y el hombre, sin división, puedan volver a encontrarse en la unión que fue desde el principio.

### 3.2.2 Conexión de Dios y el alma humana

Desde la enseñanza del maestro Eckhart, reconocemos algunas formas para poder estar en conexión con la Divinidad sin perder nuestra presencia activa en la vivencia. Una forma es utilizar lo que necesitamos, pero sin quedarnos estancados en ello como si fueran fines en sí mismos, para que no podamos negarle el lugar correspondiente a la conexión íntima con el Dios esencial. Así “el proceso de liberación del sí mismo y de las criaturas tiene su raíz en la pobreza espiritual, de modo que bien puede usar los bienes de este mundo quien estaría igualmente contento si tuviera que prescindir de ellos” (Eckhart, 1977, p. 26); es lo que se entiende por *gelassenheit* y que ha sido posteriormente trabajada como “serenidad” por Heidegger en la contemporaneidad.

La forma que propone Eckhart como modelo de vida plena, consta de un abandono de sí mismo que se traduce en “des-apropiarse [*gelâzenheit*] de la multiplicidad, la corporeidad y la temporalidad, como una limitación que no permite al hombre conocerse y hacerse uno con la Divinidad” (Brantt, 2017), desde aquí se entiende que, para el maestro, el dejar produce un fruto mucho mayor, pues sería “un perderlo todo para ganarlo todo” (Brantt, 2017). Es decir, el hombre debe soltar todo para volver a encontrar la conexión que le une con Dios. Es mediante esta pobreza de espíritu que se logra finalmente “este vaciamiento donde nos vaciamos del dios que nos aparece en la esfera de la razón, y, por ende, le damos paso al encuentro con la fuente originaria que es el Dios esencial” (Brantt, 2017); es decir, es el paso del dios pensado al verdadero Dios, la Divinidad. Ahora bien, cuando el hombre logra despojarse de todo aquello que le limita y le hace exponerse exteriormente, mientras busca a Dios en las formas o imágenes que agradan a las sensaciones, está más cerca de re-unirse con la Divinidad; al estar vaciado

de lo óntico y vuelto sólo a su origen divino, por lo que, le impide formarse nuevos dioses, como es el dinero o el poder.

Para lograr este ambicioso cometido, el maestro Eckhart propone un ‘camino sin camino’, que sería la unidad con el Dios esencial lo que da la plenitud, por la cual todas las gracias y atributos positivos quedan circundados en lo entitario. Para llegar realmente a encontrarse en el fondo del alma con la Divinidad, es que presenta el *desasimiento*, que consiste en una quietud del espíritu que necesita desprenderse de todo lo que sea voluntarioso y que impida la unión. Más bien, es la separación de lo óntico que crea distracciones y hace olvidar la conexión esencial. Al desprenderse de todo lo accesorio, solo queda el verdadero ser en todo su esplendor, evidenciándose la similitud de Dios con su criatura:

El que el desasimiento pueda obligar a Dios [a venir] hacia mí, lo demuestro como sigue: cualquier cosa gusta de estar en su lugar propio y natural. Ahora bien, el lugar propio y natural de Dios lo constituyen [la] unidad y [la] pureza que provienen del desasimiento. (Eckhart, 1997, p. 143)

Es absolutamente necesario este no-camino, de otra manera el hombre se queda en lo entitario, esperando recibir favores de Dios para obtener una felicidad o satisfacción en esta vida y luego, al final de esta, recibir el premio por haber actuado bien. Esta manera de ver la relación con Dios mantiene la dualidad entre lo divino y lo humano, negando lo que hay de común entre ellos y manteniendo siempre un estatus muy diferente entre ambos. Solo puede haber una real unión, cuando se comprende la correspondencia entre Dios y cada una de sus criaturas, pues “para que pueda corresponder a la imagen (o idea) con la cual ha emanado de Dios, debe llegar primero a la anulación de todo cuanto en ella es accesorio” (Eckhart, 1977, p. 28).

En síntesis, para poder encontrarse con el Dios esencial, Eckhart propone desnudarlo de todos los ‘ropajes’ que, a lo largo de la historia, se le han atribuido a Dios, ya que han querido circunscribirlo al ámbito entitario, en tanto pensadores han propuesto nociones y características que debe tener el absoluto para ser lo que es. Enseña el maestro: “Separad de Dios todo cuanto lo está vistiendo y tomadlo desnudo en el vestuario donde se halla develado y desarropado en sí mismo” (Eckhart, 1997, p.37). Todos estos adjetivos que lo indican como amor, bueno o justo, entre otros, pueden entorpecer la conexión del espíritu desasido para el encuentro. Después de todo, un hombre que ha podido vivir en el desasimiento, no puede desnudarse él mismo ante Dios, sin haber liberado a Dios de sus ataduras entitarias. “El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con él. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas” (Eckhart, 1977, p. 34).

### 3.2.3 Mística de la vivencia

La consecuencia de la *Unio mystica* para Eckhart es darle sentido a la vivencia, ya que reconoce que el Reino de Dios se encuentra en el hombre, es decir, no hay que salir y esperar que acontezca la plenitud de los tiempos en la escatología, puesto que “en realidad, el cielo o el Reino de Dios y su recompensa no son otra cosa que Dios mismo” (Bara, 2017); y al poder estar en conexión con Dios, el ser humano es partícipe de aquel reino. Dentro de su vida, el hombre “puede volverse hacia el interior, para encontrarse allí con Dios (...) Pues, según afirma Eckhart: el hombre interior es el hombre nuevo y celeste, en el que Dios resplandece” (Bara, 2017). Luego, “la noción del ‘Reino de Dios en nosotros’ articula todos los elementos característicos del pensamiento eckhartiano: el Reino de Dios, Dios mismo, está ‘cerca’ de nosotros, está ya ‘ahora’ y ‘aquí’, en lo más íntimo del ser humano (...) dando el ser (Bara, 2017).

Esto queda de manifiesto en el sermón *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Eckhart, 2008, p.103), sobre la visita de Jesús a Marta y María, en donde queda expuesta la relación entre el mundo exterior y el desasimiento, formando una sola realidad. Los personajes representan estas dos realidades. Marta es la hermana mayor, la que ya ha tenido una experiencia vivencial, logrando llegar al desasimiento que le permite estar conectada con su interior; por ello recibe y escucha lo que dice Jesús, pero sin obnubilarse en la presencia física ni en la necesidad de estar arrobada a sus pies en actitud contemplativa, olvidando así la realidad. Por esto es capaz de vivir en el aquí, preparando la comida y lo necesario, pues no pierde la conexión por ello, de manera que hace constantemente el traspaso entre su interioridad y la vivencia.

María por su parte, es una mujer joven que aún le falta experiencia en el desasimiento, por lo que queda deslumbrada por la presencia de Jesús y no es capaz de nada más que contemplar lo que se le muestra. Ahí denota el mundo exterior en el que transita María, pues la imagen, la enseñanza y el encuentro corporal hacen que María olvide la vivencia. Por esto, podemos entender en Marta a ambas hermanas, pues María, luego de su camino de desapropiación llegará a ser Marta. Marta es el ejemplo de una persona que hizo suyo el desasimiento y por ello sabe vivir en el mundo y a la vez, conectarse con el Dios esencial; mientras que María todavía está en lo entitario. Y, Así concluye Eckhart: que Jesús muestra que es Marta quien está en plenitud, mientras que María sólo ha obtenido una parte, la cual no le será quitada, porque más tarde agregará la parte de Marta.

La importancia de la vivencia en conexión con el Dios esencial da sentido de plenitud a la vida, por tanto, ya nada más tiene relevancia, enriqueciéndose así la vivencia. Por eso sintetizará el maestro Eckhart: “Quien durante mil años preguntara a la vida, ¿por qué vives?, si pudiera responder no diría otra cosa que: vivo porque vivo” (Eckhart, 2008, p. 49).

#### **4. Relación entre las ideas de Tomás de Aquino y Eckhart**

##### **4.1 Problemas sobre la cuestión del Ser**

Aun cuando Tomás y Eckhart encuentran un modo por el cual explican la conexión que hay entre Dios y el hombre, la dificultad para relacionar el pensamiento de ambos, tiene su origen clave en la cuestión del ser. Para el Aquinate, Dios participa el ser a cada creatura, donándose de manera individual, de manera que, para Quero, Tomás “insiste explícitamente en que todo lo que es, en tanto que es, es ‘algo’ (aliquid)” (Eckhart, 2010, p. 67), mientras que para Eckhart, es el mismo ser de Dios, que de sí mismo se da a todas las criaturas, las cuales deben volver a su origen divino para realmente ser. Así el maestro turingio reconoce que “el ser no está fijo en el ente, ni está unido al ente, (...) y más propiamente habría que decir que el ente recibe continuamente el ser, y no que el ente tenga fijo en sí mismo el ser” (Eckhart, 2010, p. 97).

Para Quero, es claro que “la tesis fundamental de la metafísica del Maestro Eckhart afirma que ‘el ser es Dios’ (esse est Deus)” (Eckhart, 2010, p. 64), sin embargo, no se está haciendo cargo del ser de Dios, más bien, simplemente plantea que el ser es de naturaleza divina; ello es inverso al planteamiento tomista, donde Dios es el ser. De esta manera, el planteamiento eckhartiano,

No es una afirmación acerca de Dios, sino solamente sobre el ser: sólo Dios es el ser, es decir, sólo lo que de alguna manera es divino es (en sentido propio). Si se puede decir de la creatura que es, (...) este ser propio de la creatura es, nos dice Eckhart, ‘una pura nada’. (Eckhart, 2010, p. 65)

Es decir, sólo existe un ser divino, que le pertenece y procede desde el Uno que es Dios y que es compartido a todos los entes. En esto queda patente la diferencia en las corrientes que ambos autores utilizan para sus razonamientos, pues Eckhart es seguidor del neoplatonismo de Plotino, el cual es sintetizado en una lectura cristiana por Pseudo-Dionisio. Y, es que precisamente la filosofía de Plotino “reposa sobre una metafísica de lo Uno y no sobre una metafísica del Ser (...) Afirmar lo Uno como principio primero de todo lo que es, equivale a afirmar que lo Uno no es un ser” (Gilson, 1943, p. 199).

La dificultad que presenta el planteamiento plotiniano de Pseudo Dionisio, seguida por Meister Eckhart, es el peligro de caer en un panteísmo, ya que comprenden el ser de Dios como único en todos los entes. Para librarse de ese problema, clave en el pensamiento cristiano, es que se entiende a Dios como el *superesse* que está por sobre el ser mismo, así para Dionisio, “Dios era un *superesse*, porque ‘no era aún’ el *esse*” (Gilson, 1943, p. 205); es decir, primero es el Uno, luego el ser. Con esto, Eckhart supera la dificultad del panteísmo, pues si Dios está por sobre el ser, no puede al mismo tiempo corresponderse en sí mismo el ser que comparten todos los entes, aunque sea de su misma procedencia divina. Sin embargo, “un Dios superesencial no puede ser un ser (...) Por cierto, es más que eso; más, justamente por ser más que eso, no es eso” (Gilson, 1943, p. 200); de esta manera se rompe la unidad tomista de Dios como el *Ipsum Esse subsistens*, puesto que el Uno-Dios está por sobre el ser.

Otra consecuencia de este pensamiento es la imposibilidad de decir cualquier cosa sobre Dios, de allí que Eckhart hable de la Divinidad, en contraposición al Dios pensado como posible de caracterizar de alguna manera. Esta coincidencia con Pseudo Dionisio resulta una oscuridad para el razonamiento, puesto que “*Denis pose Dieu au-dessus de tout et l’étudié dans l’unité de son essence et la Trinité de ses Personnes, dont rien dans le créé ne nous fournit une idée suffisante*” (Durantel, 1919, p. 212)<sup>4</sup>; con lo cual es imposible acercarse a la idea de Dios, mucho menos caracterizarlo, ni compararlo, puesto que nada de lo conocido nos podría dar indicios sobre su naturaleza.

De esta manera, el hombre queda en una ignorancia absoluta, con un intelecto incapacitado de asir la idea de Dios. Y, para Gilson, Tomás reconoce que:

el *esse* de Dios nos es incognoscible, pero no es verdad que conocer las cosas es conocer algo que Dios no es. De todo lo que es, puede afirmarse en verdad que Dios lo es y, aunque lo es tan eminentemente, que su nombre le pertenece por derecho de prioridad sobre la criatura. Lo que ignoramos completamente es la manera según la cual Dios es. (Gilson, 1943, p. 205)

Es decir, Dios se reconoce por actuar en la creación, lo que permite a la razón humana establecer ciertas características, desde la realidad, y elevarlas al grado más alto y absoluto en Dios. La clave es que la creación nos ofrece nociones de Dios, aunque el conocimiento humano reconozca que nunca podrá abarcarlo por completo, ello resulta ser un gran avance respecto a la idea de un desconocimiento pleno sobre Dios. El Maestro Eckhart acepta la idea “que pone a Dios más allá de la determinación del *ens-esse*, calificándolo exclusivamente como conocimiento absoluto” (Fabro, 2009, p. 492), y ese conocimiento divino está vedado para el razonamiento humano.

Tras este breve análisis, se puede afirmar que la participación metafísica de Tomás no es equiparable a la concepción de Eckhart, debido a que el Aquinate reconoce el Ser de Dios y el ser de los entes, que participan de una unión; mientras que el maestro turingio, sólo reconoce que existe un ser, cuya naturaleza sólo puede ser divina; por ello entiende que el hombre mientras más se individualiza, más pierde su forma original. Así concluirá que “cuanto más somos lo que somos, menos somos lo que somos” (Eckhart, 2010, p. 66).

---

<sup>4</sup> Dionisio plantea a Dios por sobre todo y lo estudia en la unidad de su esencia y en la Trinidad de sus Personas, por lo que nada de lo creado nos provee una idea suficiente. (Trad. propia).

## 5. Conclusiones

Luego de analizar el pensamiento de ambos autores, queda de manifiesto que responden a la cuestión sobre la relación entre Dios y el hombre. Es cierto que provienen de corrientes de pensamiento diferentes, sin embargo, son capaces de dar respuesta a la presencia de lo divino en lo humano, dando cuenta de una conexión real entre Dios y los demás entes creados; puesto que finalmente, el hombre es *capax Dei*.

Ambos pensadores tienen la misma cuna religiosa, por lo que comparten una cultura intelectual propia de la orden dominica. Por ello, para Bara, “Eckhart recurre a la teología escolástica precisa, clara, sistemática y equilibrada de Tomás, que hacen de él un genio; pero la tensa hasta hacerla desbordar, para manifestar su fecundidad espiritual” (Bara, 2022), con lo cual, se puede reconocer una relación inicial entre ambos, a pesar de que Eckhart siga los postulados de Dionisio. Aun cuando Tomás no utilice este pensamiento, Durantel muestra cómo el Doctor Angélico, a propósito del trabajo de Pseudo Dionisio, reconoce que la mística, lejos de ser oscuridad, actúa como un impulso para el conocimiento:

*Mais la Théologie Mystique va nous révéler une force ascensionnelle de notre âme autrement prodigieuse et qui va nous conduire jusqu'à l'Infini, aux portes mêmes du mystère, qui ne sera pas encore révélé, mais déjà entrevu... dans son insondable obscurité, déjà senti, déjà aimé.* (Durantel, 1919, p. 212)<sup>5</sup>

La novedad que funda el planteamiento de Eckhart es que la unión puede darse en la vivencia del ahora. Por ello, la bienaventuranza eterna y contemplación mística son posibles durante la vida, como irrupción en el fondo del alma de la persona desprendida, que ‘padece a Dios’ y en la cual el Verbo puede nacer (Bara, 2022). Con ello se entiende que el maestro turingio no apunta hacia la escatología, de manera que, lo que suceda en los últimos tiempos o después de la muerte, no es más que una consecuencia de la unión mística que ya ocurrió en la vida presente. Finalmente, ambos pensadores reconocen que la fuente de la plenitud del hombre es el volver a Dios, que es su origen; lo contemple y viva con él, por lo cual, la conexión es clave para lograrlo. Para ambos, la vivencia es importante, pues allí se manifiesta el acto de ser o la verdadera conexión con el Dios esencial, con lo que es posible librar a Eckhart de las pseudomísticas oscurantistas que buscan un alejamiento de la realidad.

## 6. Referencias

- Aquino, T. (1989). *Suma de Teología I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2007). *Suma contra los Gentiles I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ale, M. (2007). La influencia neoplatónica en el Maestro Eckhart. *Studium. Filosofía Y Teología*, 10(19), 231-242.
- Alvira, T. (1989). *Metafísica*. Eunsa.
- Bara, S. (2017). El reino de Dios en nosotros, según el Maestro Eckhart. *Pensamiento*, vol. 73, n. 275.

<sup>5</sup> Pero la Teología Mística nos revelará una fuerza de ascensión de nuestra alma por lo demás prodigiosa y que nos conducirá al Infinito, a las puertas mismas del misterio, que no será aún revelado, sino ya vislumbrado en su insondable oscuridad, ya sentido, ya amado. (Trad. propia).

- Bara, S. (2022). El pensamiento del maestro Eckhart ¿Discípulo de santo Tomás? *Teología y vida*, 63(1), 81-107.
- Brantt, M. (2017). *El pensamiento místico del Maestro Eckhart y su posterior reinterpretación en el meditar del joven Heidegger*. [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].
- Brehier, E. (1953). *La filosofía de Plotino*. Sudamericana.
- Durantel, J. (1919). *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Librairie Félix Alcan.
- Eckhart, M. (1977). *Tratados y sermones* (I. Bruguer, Trad.). Edhasa.
- Eckhart, M. (2008). *El fruto de la Nada* (A. Vega, Trad.). Siruela.
- Eckhart, M. (2010). Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico. (A. Quero, Ed.). Eunsa.
- Fabro, C. (2009). *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Eunsa.
- Gardiel, H. (1974). *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino IV*. Tradición.
- Gilson, E. (1943). *El Tomismo*. Ediciones Desclée De Brouwer.
- González, A. (1995). *Ser y Participación*. Eunsa.
- González, A. (2008). *Teología Natural*. Eunsa.
- Reale, G. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico I*. Herder.