

MAESTRO ECKHART

EL COMENTARIO DEL GÉNESIS. Cap. I,

Génesis I, 1.



CAPÍTULO PRIMERO

Cuatro cuestiones.

En el principio, Dios creó el cielo y la tierra (I, 1).

2. Relativamente a esta autoridad, es preciso notar previamente cuatro puntos. Primero, lo que es el principio en el que se dice que Dios creó el cielo y la tierra. Segundo, de qué manera se dice que creó el cielo en el principio, pues el Salmo (5) y Hebreos I (6) dicen: "En el principio, Señor, tu has fundado la tierra", y el Eclesiástico: "El que vive eternamente lo ha creado todo al mismo tiempo" (7). Tercero, cómo, si lo que es uno no puede dar por naturaleza más que uno (8), Dios, que es un ser simple y uniforme en su manera de ser, ha producido o creado en el principio el cielo y la tierra, que son cosas tan diferentes, y todo simultáneamente. Cuarto, es necesario extraer la conclusión de que todo lo que está de este lado de Dios recibe, en verdad, su ser de otro sitio y de otro, y que, por lo tanto, nada le es tan íntimo, nada le es tan original y propio de sí que el ser mismo.

El principio es el Verbo.

3. En cuanto al primer punto, debemos saber que el principio en el cual *Dios creó el cielo y la tierra* es la Razón ideal. Es por ello que se dice en Jn., 1: "En el principio era el Verbo" -en griego, el *Logos*, es decir, el Intelecto- y después: "Todo se hizo por él y sin él nada se hizo de cuanto existe" (9). En efecto, por regla universal, el origen y la raíz de toda cosa es la razón de esta misma cosa. De aquí viene que Platón hiciera de las Ideas o inteligencias el origen del ser y del conocimiento de todas las cosas. De aquí viene también que el comentador del libro VII de la *Metaphysicae* diga que los antiguos siempre han deseado conocer la quiddidad de las cosas sensibles, ya que,

una vez conocida ésta, se conocería la causa primera de todas las cosas (10). Sin embargo, por "causa primera" él no entiende al propio Dios, como muchos creen erróneamente, sino más bien esa quiddidad de las cosas que es su razón y que indica su definición (11). Esta razón es el "qué" de las cosas y el "por qué" de todas sus propiedades (12). En efecto, como dice el filósofo (13), definición y demostración no difieren sino por la posición [de sus términos].

4. Además, esta razón de las cosas es origen, pues no posee ni concierne a ninguna causa extrínseca; por el contrario, solamente considera la esencia de las cosas, desde el interior. Por ello el metafísico que considera la entidad de las cosas no demuestra nada mediante las causas extrínsecas, es decir, eficientes y finales (14). Tal es entonces el origen, la razón ideal en la que Dios ha creado todo lo que es, sin contemplar nada exterior. Y es esto mismo lo que muy claramente dice Boecio en el tercer libro de *De consolazione* (15): "Creador del cielo y de la tierra (...) que prescinde de cualquier causa exterior (...) tu has sacado todas las cosas de un modelo celestial; y tu, que eres la belleza misma, llevas en tu espíritu la belleza del mundo, formado a tu semejanza".

La creación en el Hijo.

5. De aquí viene que los Padres (16) coincidan en explicar que Dios ha creado el cielo y la tierra en el principio, es decir, en el Hijo, que es el modelo y la razón ideal de todas las cosas. De donde dice Agustín: "Quien niega las ideas, niega al hijo de Dios" (17). Es así entonces que *Dios creó todas las cosas en el principio*: en el Intelecto y de acuerdo con una razón ideal, quiero decir, el hombre según una, el león según otra, y así para cada cosa.

Además, Él ha creado todas las cosas en el Intelecto, porque de manera racional y sabia, el Salmo dice: "Todo lo has hecho en la sabiduría" (18). Y Agustín, en el tercer libro del *De libero arbitrio*: "Debes saber que todo lo que te parece ser mejor por una razón verdadera ha sido hecho por el creador de todos los bienes, Dios" (19).

Libertad de la creación.

6. Es preciso saber, en segundo lugar, que el principio en el cual *Dios creó el cielo y la tierra* es la naturaleza del Intelecto (20), como dice el Salmo: "Él ha hecho los cielos en el Intelecto". El Intelecto es, en efecto, el principio de toda la naturaleza, tal como lo indica el comentario de la 9ª proposición del *Libro de las causas* (21) en los siguientes términos: "La Inteligencia rige a la naturaleza por la potencia divina", y más adelante: "La Inteligencia abarca todas las realidades engendradas, la naturaleza y el horizonte mismo de la naturaleza", y luego concluye: "La Inteligencia contiene pues todas las cosas". *Dios creó entonces el cielo y la tierra en el principio*, es decir, en el Intelecto. Y esto lo digo contra quienes afirman que Dios creó y produjo las cosas según una necesidad de su naturaleza (22).

La creación y la eternidad.

7. En tercer lugar: el principio en el cual Dios creó el cielo y la tierra es el instante simple y original de la eternidad, el mismo, afirmo yo, que es idéntica y absolutamente el instante donde Dios permanece eternamente y donde se produce, se ha producido y se producirá eternamente la emanación de las Personas divinas (23). Es por ello que Moisés dice que Dios ha creado el cielo y la tierra en el principio absolutamente original en el que Él es Él mismo, sin ninguna mediación y sin ningún intervalo. También es por ello que, cuando un día se me preguntó por qué Dios no había creado antes el mundo, respondí que no había podido, porque Él no era. Él no había sido con anterioridad, antes de que el mundo fuera (24). Además, ¿cómo podía haber creado antes, cuando es sólo en ese instante que creó el mundo? No debe imaginarse erróneamente que Dios haya esperado un instante del tiempo futuro para crear el mundo. Es, en efecto, simultáneamente y de una sola vez que Dios es, que engendró a su Hijo, que en todos los puntos le es coeterno y coigual, y que creó el mundo; según Job, "Dios habla de una vez para siempre" (25). Y habla engendrando al Hijo, pues el Hijo es el Verbo. Y habla creando a las criaturas; Sal.: "Él habló y todas las cosas fueron, lo ordeno y todo fue creado" (26). De aquí viene que en otro Salmo se diga: "Dios ha hablado una sola vez. Estas dos veces lo he oído" (27). "Dos", a saber, *el cielo y la tierra*, o mejor "estas dos", es decir, la emanación de las Personas y la creación del mundo, que "Él pronuncia una sola vez", que "Él ha pronunciado una sola vez". Y dejamos aquí el primero de los cuatro puntos anunciados antes.

Simultaneidad de la creación.

8. El hecho de que se encuentre el orden inverso en He. I, así como en el Salmo: "En el principio, Señor, tú has fundado la tierra; y los cielos son obra de tus manos" (28), no ofrece dificultades.

Primero, las frases "que resultan de una permutación de los nombres y de los verbos significan lo mismo" (29).

Segundo, del mismo modo que las cosas que no hacemos simultáneamente y de una sola vez, por ejemplo los cimientos, los muros y el tejado, son expresadas simultáneamente por un solo nombre, "casa", a la inversa e igualmente, las que Dios hace simultáneamente no pueden ser simultáneamente expresadas por nosotros, puesto que, a diferencia del nuestro, el decir de Dios es su hacer, y ello porque, a diferencia del nuestro, el decir de Dios

es causa de su obra en la totalidad y en cada una de las partes (30). Debe notarse entonces que si los materiales de la casa provinieran todos del arquitecto, y le obedecieran en todo al menor signo, bastaría con que concibiera los planos para que todas las partes y la casa misma fueran simultáneamente producidas en el ser. En efecto, como nuestro saber, nuestra acción nace de las cosas, y es por ello que depende de ellas, y cambia cuando ellas cambian. A la inversa, las cosas tienen su origen en la ciencia de Dios y de ella dependen, y es por esto que, siéndole posteriores, pueden cambiar, sin que Dios cambie en su conocimiento. Tal es el sentido del Salmo al cual añade el Apóstol a propósito de los cielos: "Tú los cambiaras, y ellos serán cambiados. Pero tú permaneces idéntico" (31).

9. Tercero, además, es necesario observar que nada en las criaturas es perfecto desde todos los puntos de vista: muchas son entonces aquellas que son las últimas de entre los seres, pero que destacan sobre las primeras en algún aspecto. Es por ello que tenemos el *topos* de que lo que es semejante a lo mejor, no es mejor sino a condición de serle semejante en lo que tiene de mejor (32). De hecho, la tierra es incluso superior al cielo en cuanto a la estabilidad o la inmovilidad. Y por esta razón el comentador y sus partidarios localizan el cielo con respecto a la tierra o al centro. Encontrarás todo ello en su lugar en la *Opere quaestionum* (33). De ello se deriva también esta frase llena de sentido: "En el principio, Señor, tú has fundado la tierra" (34), según este pasaje del Salmo: "Tú has fundado la tierra sobre su estabilidad" (35). En fin, de ello viene además que, en el hombre, lo que está a la derecha conviene naturalmente mejor al movimiento y se expone con prioridad, mientras que lo que está a la izquierda se adapta mejor a la fijación. En efecto, cuando alguien comienza a moverse, avanza el pie derecho, pero se apoya y se sostiene sobre el izquierdo (36). De igual modo, el obrero trabaja con la mano derecha, pero sostiene aquello sobre lo que trabaja con la mano izquierda.

En cuanto a lo que dice el Eclesiástico: "Aquel que vive para la eternidad lo ha creado todo al mismo tiempo" (37), se encuentran las suficientes explicaciones en otros [comentadores] (38).

He aquí el segundo de los cuatro puntos principales.

Crítica del emanatismo necesario.

10. Nos falta por ver en tercer lugar cómo muchas cosas distintas y diversas, como el cielo, la tierra y otras semejantes, pueden ser o ser producidas inmediatamente por un solo ser simple, quiero decir, por Dios. En efecto, se dice: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra.*

A esto se responde -y es justo- que existe una profunda diferencia entre lo que actúa según una necesidad de naturaleza y lo que actúa voluntariamente y por medio del intelecto, como es el caso de Dios, tal como afirma Tomás, 1º P., q. 47, a. 1. En apoyo de esto, se dice que: *En el principio, es decir, en el Intelecto, él creó el cielo y la tierra.*

Avicena ofrece una segunda respuesta, más sutil, en el capítulo IV del libro IX de la *Metaphysicae* (39). Tomás se opone a ella en el pasaje que acabo de indicar, al igual que Rabbi Moisés en el capítulo 23 del libro II (40). Un célebre maestro tenía la costumbre de sostener que del uno no puede, inmediatamente, resultar nada más que el uno.

11. Pero yo mismo tengo la costumbre de responder de otro modo y de tres formas diferentes. Primero, suponiendo que Dios actúe según una necesidad de su naturaleza, digo esto: Dios actúa y produce las cosas por su propia naturaleza, es decir, por la naturaleza divina. Pero la naturaleza de Dios es el Intelecto y, para él, ser es conocer (41); luego es por el Intelecto que él produce las cosas en el ser. Y, en consecuencia, al igual que no es contrario a su simplicidad el conocer muchas cosas a la vez, [nada se opone] a que produzca sin intermediarios muchas cosas distintas.

Segundo, es por su forma y por la propiedad del calor que el fuego engendra al fuego y que calienta. Si igualmente poseyera la forma del agua y la propiedad de lavar y refrescar, engendraría simultánea e igualmente fuego y agua, a la vez calentaría, lavaría y refrescaría. Pero Dios posee todas las formas y las de todas las cosas (42). Así, produciendo según su naturaleza, Dios puede producir cosas diversas, y todas sin intermediarios.

12. Tercero, yo digo -y esta respuesta es mejor- que, en verdad, de lo que es uno y uniforme en su manera de ser, siempre procede inmediatamente algo. Pero este algo es todo el universo, que procede de Dios y que permanece como uno en la multiplicidad de las partes que lo constituyen (43). Igualmente, Dios, que produce, es uno, es decir, simple en su acto de ser, de vivir y de conocer, y [simple] en sus obras, aunque rico en razones ideales. En efecto, por regla universal, la naturaleza, en principio y por sí misma, se vuelve y se extiende inmediatamente hacia el todo.

A propósito de esto, cabe señalar: primero, que cuanto más perfecta y simple en su ser es una cosa, más rica es desde el punto de vista de las razones y de las potencias. Por ejemplo: entre todas las formas [que se encuentran] en la materia, el alma racional es la más perfecta, de modo que es la más simple en ser y en sustancia, pero la más diversificada en sus potencias, como atestigua y demuestra la distinción y la diversidad de los órganos del cuerpo humano (44).

Segundo, debe notarse que cuanto más perfecto es el universo o el mundo, más simple es su ser, más numerosas son sus partes y más variadas son en su pluralidad.

La creación del ángel.

13. De ello se desprende la evidencia de la solución a la pregunta y a la duda planteada por algunos espíritus groseros, que inquietan si Dios ha producido primero al ángel o a una criatura cualquiera antes que a las demás (45). En efecto, él no ha producido inmediatamente tal o cual parte del universo: es todo el universo lo que él ha producido inmediatamente, este universo, afirmo, que no habría sido producido y que no sería el universo si le faltara alguna de sus partes esenciales. De hecho, el universo no sería el universo si careciera de la piedra, o de la madera, o de la naturaleza del espíritu angélico (46). He aquí entonces el tercero de los cuatro puntos principales anunciados antes.

La donación del ser.

14. El cuarto, es decir, que todo lo que es inferior a Dios recibe su ser de otro o de otra parte, está también establecido a partir de lo que acaba de ser mencionado: en efecto, se dice que *Dios creó el cielo y la tierra*, o sea, lo más alto y lo más bajo, y, en consecuencia, todo. Ahora bien, la creación es la donación del ser. Y es lo que dice Proclus en la proposición 11 (47): "Todos los seres proceden de una causa única que es la primera". Y Agustín, en el libro I de las *Confesiones*, declara: "No puede encontrarse ninguna vena por la cual el ser se expanda en nosotros, si no es, Señor, el acto mediante el cual nos has hecho" (48). Pero no debe imaginarse que Dios viene a nosotros como desde el exterior, pues en tanto que causa primera está en el interior de todo lo que es; y su efecto, o su influencia, en la medida en que viene de lo primero y de lo más alto, es el más natural, el más suave y el más adecuado de todos. Se demuestra esto en la *Opere propositionum*, tratado *De superiori*, por el razonamiento y por el ejemplo (49). Estas observaciones bastan por ahora para la exposición literal de la autoridad a comentar, según la cual *En el principio, Dios creó el cielo y la tierra*. He dado otras explicaciones en el *Prólogo general* a toda la *Obra tripartita*.

El Génesis en sentido moral: primer sentido.

15. Para la expresión moral, hay que notar que el texto dice que Dios ha creado *el cielo y la tierra*, es decir, que primero nombra *el cielo*, y después *la tierra*. Con ello se ataca, primero, a quienes, contra la sentencia de Mateo: "Buscad primero el reino de Dios" (50), hacen pasar los bienes terrestres antes que los del cielo. Son semejantes al perro que, queriendo atrapar la sombra del trozo de comida, no llegan a la comida (51). Segundo, igualmente se ataca a quienes hacen el bien por temor, y no por amor. Éstos, en efecto, se vuelven antes a la tierra, es decir, al castigo, y no al cielo, es decir, al amor del bien. Contra ellos dice el poeta (52): "Los malvados han odiado el pecado por temor al castigo". También contra ellos dice Agustín en *De vera religione*, cap. 38, que tienen su estilete al revés, escriben con el mango y lo sostienen con la punta (53). Semejantes personas tienen la cabeza abajo y los pies arriba, y para ellos el cielo está abajo; Marcos, 8: "Veo andar a los hombres, que parecen árboles" (54). No es entonces milagroso que trabajen mucho y que sufran: es que actúan contra el orden de la naturaleza, contra el ímpetu de la inclinación natural, contra el orden de Dios, que *en el principio creó el cielo*, Jb.: "Tú me has hecho alzarme contra ti, y me he convertido en una carga para mí mismo" (55).

Segundo sentido.

16. Además, se dice que Dios ha creado *el cielo y la tierra en el principio*, es decir, razonablemente, como antes se ha explicado, porque el hombre deificado sabe cómo disponer de lo que le es propicio y de lo que le es contrario, de los bienes y de los males, y sabe usarlos, como se dice en Rom. 8: "Para quienes aman a Dios, todas las cosas colaboran en el bien" (56). *En el principio Dios creó el cielo y la tierra: en el principio*, es decir, razonablemente.

17. A propósito de ello, nota dos cosas sacadas de Rabbi Moisés (57). Primero, "hay una diferencia entre principio y primero (58). Un principio, en efecto, es algo que reside en aquello de lo cual es el principio, o que le acompaña y no le es anterior en el tiempo. Es así que el corazón es el principio de la vida de los animales". "Pero se llama el primero a lo que es más antiguo en el tiempo, sin ser causa de lo que viene después, como si dijéramos: el primero que habitó esta casa fue Pedro, y tras él Juan". "Ahora bien, la palabra con la que comienza el libro del Génesis en lengua hebrea significa "principio", y deriva de la palabra "cabeza", que es el principio del cuerpo en todos los animales".

18. Segundo. Dios simultáneamente creó el cielo y la tierra y todas las cosas que se hallan "en estado acabado y en plena belleza", "en la perfección de la especie y de la forma y en la de la elección de los accidentes", pero éstos no aparecen simultáneamente. Puede a propósito de esto evocarse el ejemplo del "campesino que siembra al mismo tiempo diferentes géneros de granos en la tierra. Una parte brota al cabo de un día, otra en dos, otra en tres. Pero todos los granos fueron sembrados a la misma hora (59).

Tercer sentido y recapitulación general.

19. Retomando ahora lo que se ha dicho: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra*, decimos:

El ser, fin de la creación.

Primero, que *Dios creó el cielo y la tierra en el principio*, es decir, en el ser o por el ser y a causa del ser; ha creado las cosas para que fueran, *Sb. I*: "Él ha creado para que todas las cosas fueran" (60). El ser es, en efecto, la primera de todas las ideas o perfecciones y su principio. Ya he desarrollado esto a propósito del primer capítulo del libro de la Sabiduría.

Dios crea en sí mismo.

Segundo, que *Él creó en el principio*, es decir, que creó de tal manera que las cosas no fueran entonces en el exterior de él. Es de modo diferente a todos los artesanos inferiores a Dios. En efecto, el maestro de obras construye la casa en su exterior. Agustín, en sus *Confesiones*, libro IV, [dice]: "Él no ha hecho las cosas para después abandonarlas, por el contrario, todo lo que viene de él permanece en él".

Es decir, ahora.

20. Tercero, que *Él creó en el principio*, es decir, que ha creado de una manera tal que creará siempre; *Jn.*, 5: "Mi padre obra hasta ahora" (61).

Y en el Hijo.

Cuarto: *En el principio*, es decir, en el Hijo, *Jn.*, 8: "Yo soy el principio" (62). Debe ser notado aquí que, al igual que nada deviene justo si no es por la justicia engendradora, que, en tanto que tal, es inengendada, y por o en la justicia, engendrado, nada es creado sino por el ser inengendrado [que es el Padre], y en el ser engendrado, que es el Hijo (63).

O Intelecto.

Quinto: *Él creó en el principio*, es decir, en el Intelecto. El Intelecto, en efecto, el *logos*, o Verbo, es el principio de todas las cosas.

Segunda crítica del emanatismo.

21. Sexto: En el principio *él creó el cielo y la tierra*, pues los más bajos de entre los seres son los primeros al igual que los más altos, y todos se refieren al ser y en el ser (64), según este pasaje: "Si hasta los cielos subo, allí estás tú, si al infierno desciendo, allí te encuentras" (65). Y esto contra la opinión de Avicena y otros que dicen que Dios *creó en el principio* la Inteligencia, y que por su mediación creó el resto (66). Todas las cosas, de hecho, reciben el ser sin mediación, sólo de Dios, y en igualdad. El ejemplo está en las potencias del alma y en los órganos del cuerpo, pues todos reciben el ser del alma inmediatamente y en igualdad, y no hay pues ninguna gradación en el ser, en la vida o en el alma.

La función del mal.

Séptimo: *El cielo y la tierra*, es decir, los bienes y los males, *Is.* 45: "creando la desgracia y aportando la paz" (67). En efecto, la percepción del universo requiere que el mal sea, y el propio mal está comprendido en el bien (68) y referido al bien del universo, que se vuelve primero y por sí mismo a la creación.

Los hijos de Dios.

22. Octavo: en sentido moral: *En el principio*, es decir, en el Hijo, *creó el cielo y la tierra*, pues es al hombre justo y perfecto, que es el Hijo de Dios -según *Jn. I*: "les ha dado el poder de hacerse hijos de Dios" (69)- que Dios prodiga los bienes del cielo y de la tierra, según *Mt.* 24: "le pondrá al frente de todos sus bienes" (70), y *Mt.* 28: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra" (71).

Amor y temor.

23. Noveno: aún en sentido moral: *Dios creó el cielo* y, después, al mismo tiempo que el tiempo, *la tierra*, porque todo lo que el hombre deificado hace lo hace por amor del bien celestial. Tal es en efecto el orden natural. Jamás se disipan las tinieblas si no es gracias a la luz, ni el frío si el calor no fuera inherente a las cosas o al interior de

ellas. Pero, a la inversa, el malvado, en la diferencia que le opone a Dios, crea primero la tierra, pues actúa a causa del mal que teme, y solamente después a causa del bien celestial.

Forma y materia.

24. Décimo: *En el principio él creó el cielo y la tierra*, es decir, lo que actúa y lo que es pasivo. En efecto, aunque lo activo sea superior a lo pasivo en dignidad, como el cielo lo es con respecto a la tierra, ambos coexisten por el tiempo (72), y esto lo proclama la creación.

Además, forma y materia, en tanto que cielo y tierra, no solamente son simultáneos, sino que, al igual que la materia no tiene ser sin la forma y está por esencia sometida a la forma y es informada por ella, sin potencia alguna intermedia, por el mismo proceso, aunque recíprocamente, la forma, por su esencia, recibe el ser sin intermediario en la materia y en el acto mismo de información, pues, para ella, informar es ser. Es así que, *en el principio*, es decir, en el ser, son simultáneamente producidos forma y materia, activo y pasivo, cielo y tierra.

Dos géneros de ser.

25. Undécimo. *Dios creó en el principio el cielo y la tierra*, pues, en Dios, las razones de las cosas conciernen a dos especies de ser, quiero decir, el ser intelectual en el alma, lo que está significado por el *cielo*, Sal.: "Él ha hecho los cielos en el Intelecto" (73), y, además, el ser material exterior al alma, lo que está indicado por la *tierra*. Es por ello que Platón hacía de las ideas el doble principio del conocimiento y de la generación (74). Y es lo que dice Jn. 13: "Me llamáis Maestro y Señor" (75). "Maestro" se refiere al conocimiento, "Señor" a la obra exterior (76).

Lo inferior y lo superior.

Duodécimo. *El cielo*, es decir, lo superior, y *la tierra*, es decir, lo inferior. Pues lo inferior es siempre imperfecto y vacío, pero nunca lo superior. He escrito a este respecto en el tratado *De natura superioris et inferioris*.

Dios es simple.

26. Para terminar, es necesario estar atento a que de *Dios* se dice que *creó en el principio el cielo y la tierra*, es decir, dos y no más, no tres, ni cuatro, y tampoco se dice que creó uno sólo. La razón de ello consiste en que, debido a que es creada y ha sido creada, cada cosa cae de la unidad y de la simplicidad. En efecto, lo que es propio de Dios y constituye su propiedad es la unidad y la simplicidad, como ya expuse detalladamente a propósito de Dt. 6 y de Ga. 3: "Dios es uno" (77). Además, todo lo que cae del uno, primero de todos [los números], cae sin mediador en el dos, y por mediación de la dualidad, en los restantes números.

27. De donde Avicébron (78) dice en el libro V, cap. 24, que "la pregunta ¿es? se plantea según el orden del uno, pues solamente se hace con respecto al ser", y sólo ella conviene al Dios solo, que es "uno, altísimo y santo". Y, "más acá de él", a la Inteligencia, que es la primera después de Dios, alcanzan las preguntas "¿es?" y "¿qué es?". Al alma son debidas las preguntas "¿es?", "¿qué es?" y "¿cómo es?". A la naturaleza o generación, que es inferior al alma, se refieren las preguntas "¿es?", "¿qué es?", "¿cómo es?" y "¿por qué es?", y esta última pregunta (del por qué) reenvía de nuevo a "¿qué es?", a "¿cómo es" y a "¿es?".

Lo par y lo impar.

28. Además, la raíz de toda división, pluralidad o número es la primera cifra par, es decir, el dos, al igual que la raíz y la razón de la indivisión es la (primera) cifra impar, es decir, el uno. Luego todo lo que es impar, en tanto que impar, es indivisible. La prueba: la división de un impar no puede ser justa ni igual, sino siempre desigual e injusta, o resultando en dos no iguales, es decir, en partes desiguales.

NOTAS

1. Cf. Pedro Vela, *Eckhart de Hochheim: Maestro cristiano*, en el nº 3 de la revista *Letra y Espiritu*.

2. Ibid.
3. De la *Guía de perplejos*.
4. *Summa Teologica*.
5. *Sal.* 101, 26.
6. *He.*, I, 10.
7. *Si.*, 18, 1.
8. Este principio de origen "aristotélico" requiere, de hecho, de toda la dialéctica "platónica" de lo uno y de lo múltiple en el proceso de la "emanación creadora".
9. *Jn.*, I, 3.
10. Averroes, *Met.*, VII, comentario 5. El propio Aristóteles escribió: "Y, en verdad, el objeto eterno de todas las investigaciones, presentes y pasadas, el problema siempre en suspenso: ¿qué es el ser? implica la pregunta: ¿qué es la sustancia?" (*Met.*, VII, I, 1028b).
11. Esta fórmula condensa numerosos pasajes de Aristóteles.
12. Aristóteles, *Anal. post.*, II, 2, 90a 31-34: "... conocer lo que una cosa es significa conocer por qué ella es".
13. Aristóteles, *Anal. post.*, I, 8, 75b 31.
14. El ser en tanto que ser es el "sujeto" de la metafísica aristotélica. La diferencia entre causas intrínsecas y causas extrínsecas proviene de Aristóteles, *Met.*, XII, 4, 1070b 25 ss., y es retomada por Averroes y por Dietrich de Freiberg.
15. *La consolación por la filosofía*, III, 9.
16. Eckhart piensa aquí evidentemente (entre otros) en Agustín, *Conf.*, XII, XX, 29, Ambrosio, *Exam.*, I, 4 y Orígenes, *In Exaem. hom.*, I, 1.
17. Estas palabras no aparecen de este modo en Agustín, aunque sí, de una forma similar, en Tomás, *QD de ver.*, q. 3, a. I, ag. I, *in contr.*
18. *Sal.* 103, 24.
19. Agustín, *Del libre arbitrio*, III, V, 13.
20. *Sal.* 135, 5.
21. *Liber de Causis*, VIII.
22. La doctrina aquí rechazada por Eckhart afirma "la necesidad para Dios de crear su efecto inmediato", posición condenada por Étienne Tempier en 1277: "Quod Deum necesse est facere quicquid immediate fit ab ipso". Es difícil precisar en quién piensa nuestro autor. Contra la candidatura posible de Sigerio de Brabante, cf. las observaciones de R. Hissette sobre el "carácter necesario de la creación" en el *De necessitate* y el *Comentario sobre la Metafísica*, III, 16, en *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, p. 51-53.
23. Se sabe que en otro lugar Eckhart define "la emanación de las Personas en Dios" como "la razón y el preámbulo de la creación"; cf. su *Comentario al Éxodo*, cap. 16. Ver igualmente *Sermones latinos*, 25, 1, 258.

24. Estas frases difíciles y el conjunto del párrafo recuerdan, quizá, a J. Scoto, *DDN*, III. Tal cual, la fórmula de Eckhart desconcierta, aunque sin embargo no dice nada fundamentalmente diferente de lo que Agustín avanza en sus *Confesiones*, XI, X, 12 y XII, 16: Dios no *era* antes de que el mundo fuera, pues la misma distinción de "antes" y "después" supone la creación del mundo y del tiempo. Además, no podría decirse que Dios *era* o que *ha sido* antes de crear, ya que la propia Escritura dice: "Ante saecula creata, ego sum" (Si., 24, 14) y "Antequam Abraham fieret, ego sum" (Jn., 8, 58). "Antes" de crear Dios "es", pero creando en sí mismo, es decir, en el Ahora eterno ("nunc aeternitatis") la idea misma de un "antes de la creación" *en* Dios es impensable. De hecho, la doctrina de Eckhart se explica si la creación es tomada en un sentido erigeniano, implicando una coeternidad de la generación del Verbo por el Padre (que es "*omnino* coaeternae Deo") y de la creación de las causas primordiales o razones ideales en el Verbo (que es "*coaeternae* Deo"). Pero ello se expone al reproche de preconizar la coeternidad del *mundo*, es decir, de los efectos creados, con Dios. El conjunto del punto 7 llamó la atención de los inquisidores de Colonia, y fue condenado en dos puntos por la Bula de Avignon. El texto mismo de la Bula, con la proposición nº 11, que no es más que una extrapolación, demuestra que Eckhart no había sido comprendido: "I. Habiéndosele preguntado en una ocasión por qué Dios no había creado antes el mundo dio como respuesta, así como todavía ahora, que Dios no había podido crear antes el mundo porque nada puede actuar antes de ser; por tanto, tan pronto como Dios fue, enseguida creó el mundo. II. Asimismo, se puede sostener que el mundo ha existido desde la eternidad. III. Asimismo, de una vez para siempre, desde el instante en que Dios fue y engendró a su Hijo -a Dios coeterno e igual en todo-, también él creó el mundo". Esta interpretación del pensamiento de Eckhart parece excesiva, por no decir injustificada. Al hacer del Verbo el lugar de las razones eternas, Eckhart es conducido de forma muy normal a rechazar la tesis arriana según la cual "antes de ser engendrado, o creado, o decretado, o hecho", el Verbo "no era". La dificultad proviene únicamente de que él prefiere a expresar que jamás *hubo* un *tiempo* en el que el Verbo no fuera, decir de forma abrupta que Dios no *era* antes de crear (el tiempo). Para todo esto, cf. igualmente *Serm. latin*, 45, 458.

25. *Jb.*, 33, 14.

26. *Sal.* 32, 9.

27. *Sal.* 61, 12.

28. *He.* I, 10; *Sal.* 101, 26.

29. Aristóteles, *De la interpretación*, 10, 20b I.

30. El tema de la disyuntiva entre el decir y el hacer humanos está sacado de la Glosa ordinaria. El ejemplo de la casa está quizá extraído de Beda, *Lib. IV in princ. Gen.*, I, I, I. La "conjunción" entre el decir y el hacer divinos está expresada igualmente en el mismo texto (p. 3, 16-19).

31. *Sal.* 101, 27 ss.; *He.* I, 12.

32. *Ar.*, *Top.*, III, 2, 117b 20-26. De hecho, esta fórmula lapidaria condensa el enunciado de Aristóteles ("en el caso de dos cosas, si una es más semejante a una cosa mejor y otra a una menos buena, será mejor la que es más semejante a la mejor") y una objeción ("Puede ocurrir [...] que la cosa semejante a la mejor cosa se le parezca por sus aspectos menos buenos, mientras que la cosa semejante a la menos buena se le parezca por sus mejores aspectos").

33. Averroes, *Phys.*, IV, com. 43. Las *Auctoritates Aristotelis* dicen en el mismo sentido: "caelum non est in loco per se, sed per accidens, scilicet ratione centri", enunciado atribuido a Averroes. Eckhart se une a la enseñanza de Tomás de Aquino, tomada de Thémistius, según el cual la esfera del cielo es localizada por sus partes, y no por el centro. Para Tomás, las partes de la última esfera (el cielo, cuyo movimiento es continuo y circular) están solamente en potencia en un lugar, estando la totalidad de la esfera en un lugar *por accidente*, pero en razón de sus partes intrínsecas, y no en razón de un centro (la tierra), que permanece totalmente extrínseco a su substancia. Así, ningún cuerpo *contiene* al cielo, pero debido a la circularidad de su movimiento, cada una de sus partes contiene potencialmente a una segunda, y está potencialmente contenida por una tercera.

34. *He.*, I, 10.

35. *Sal.* 103, 5.

36. Ar., *De coelo*, II, 2, 284b 28: "el movimiento local" parte "de la derecha".
37. *Si.*, 18, 1.
38. Especialmente en Agustín, *De Genesim ad literam*, IV, XXXIII, 51-52. Se sabe que en sus *Sermones y lecciones sobre el Sirácida*, el propio Eckhart no comenta *Si.*, 18, 1, sino solamente 24, 23-31.
39. Avicena, *Met.*, IX, 4. De hecho, es *todo* el emanatismo aviceniano, y especialmente su concepción de la producción de la Primera Inteligencia y su papel en la producción de las inteligencias, almas y cuerpos ulteriores, lo que constituye la "respuesta" de Avicena.
40. Maimónides, *Guía de perplejos*.
41. Eckhart retoma aquí la tesis central de la *Question I Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, determinada en París hacia el 1302-1303. Dios es solamente intelecto (conocimiento, pensamiento intelectual), y siendo solamente intelecto, es solamente ser (*i. e.* su esencia intelectual es su ser, él es su propio ser). La identidad entre el ser y el intelecto divinos es indisociable del tema de la creación en el Verbo.
42. Todas las cosas subsisten eternamente en Dios a título de causas primordiales. La misma idea puede decirse así: que todas las cosas preexisten en Dios, o que Dios contiene todas las cosas. Basta al espíritu con saber que esta preexistencia no se refiere a los efectos producidos en el exterior ("ex-sistentes", "extra-hechos"), sino sólo a las razones eternas, antes de su existencia, en el interior. La fuente principal es aquí Dionisio (*D. N.*, c. 4, 6), y también Alberto Magno y el Erigena.
43. El universo, y no, como en Avicena, la Primera Inteligencia. Se sabe que a Eckhart le gustaba presentar el universo como "lo que está vuelto hacia el Uno".
44. Acerca del tema aristotélico del papel y del estatuto eminente del alma racional en la jerarquía de las formas, cf. Tomás, *1ª P.*, q. 76, a. 1, *resp.*
45. Esta cuestión, ligada a la precedente, es tratada especialmente por Basilio, *In Exaem. hom.*, I: "Pues hubo, al parecer, antes incluso de que el mundo fuera (...), antes del génesis del mundo, una condición que convenía a las potencias celestiales: la superación de nuestra categoría del tiempo, eterno, perpetuo". Hugues de Saint-Victor discute la tesis de la creación primordial del Ángel en *De Sacr.*, I, c. 3. En 247c, él dice aceptar la anterioridad del Ángel "non (...) tempore, sed causa solum et respectu et dignitate".
46. Habiendo producido el universo "simultáneamente y de una sola vez", Dios no ha producido una o varias partes antes que otras, ni (lo que es lo mismo) ha producido el todo sin una u otra de sus partes. Sea cual sea su dignidad, la falta de una parte del universo hace que éste no sea el universo. Bajo este aspecto de la cuestión, la simple piedra es tan esencial como el Ángel.
47. De sus *Elementos de Teología*.
48. Agustín, *Conf.*, I, VI, 10.
49. Este tratado está hoy en día perdido.
50. *Mt.*, 6, 33.
51. Para este ejemplo, ver Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*.
52. El texto del "poeta", *i. e.*, Horacio, *Ep.*, I, 16, 52, es ligeramente diferente.
53. En realidad, es el cap. XX, 39.
54. *Mc.*, 8, 24.

55. *Jb.*, 7, 20.

56. *Rm.*, 8, 28.

57. Maimónides.

58. Para todo esto, cf. Maimónides, *Dux neutrorum*, II, 31. La interpretación del "Principio" (*arjé*) como "Príncipe" (*arjei*), que une a la noción de comienzo la de mandato, está probada desde Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum*, texto y comentarios en P. Nautin, "Génèse I, 1-2, de Justin à Origène", *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, París, 1973, p. 71, especialmente: "Este Verbo es llamado *arjé* porque es el jefe (*arjei*) y el maestro de todos los seres creados por su mediación". Sobre la relación "cabeza-principio" en hebreo, cf. igualmente las *Hebr. quaest. in Gen.*, de Jerónimo, I, 1. Sobre los diferentes sentidos de la palabra *arjé*, ver Basilio, *In Exaem. hom.*, I.

59. Maimónides, *Dux neut.*, II, 31. El texto de Maimónides se adapta perfectamente a la doctrina de las razones eternas (o "seminales", según el término empleado por Agustín). Todas las causas ejemplares son declaradas simultáneamente en el Verbo: no es sino en el exterior que aparecen las diferencias, y también por ello un orden.

60. *Sb.*, I, 14.

61. *Jn.*, 5, 17.

62. *Jn.*, 8, 25.

63. El tema de la Justicia (inengendradora y engendradora) es uno de los principales paradigmas eckhartianos de la relación Padre-Hijo en la vida trinitaria. Pero también es el modelo de la deificación del hombre "engendrado hijo" en el Hijo engendrado.

64. Estas pocas líneas fueron incriminadas en la primera lista de la acusación de Colonia.

65. *Sal.* 139, 8.

66. Esta segunda crítica del emanatismo refuta entonces a Avicena y a quienes sostienen que Dios produjo a la criatura corporal por mediación de los ángeles. Cf. Avicena, *Met.*, IX, 4; Algazel, *Met.*, V; Averroes, *Destr. Destr.*, disp. 3, *Lib. de Causis*, prop. III, y los "platónicos" Macrobio, *In somn. Scip. comm.*, I, XIV, 6 ss. Igualmente, Tomás, *Sum. contr. Gent.*, II, c42.

67. *Is.*, 45, 7.

68. Cf. Tomás de Aquino, I^a P, q. 48, a. 3. Eckhart solicita en el sentido de una teodicea la doctrina de Tomás según la cual el concepto del mal implica o contiene la negación del concepto del bien ("importat rationem boni privative acceptam").

69. *Jn.*, I, 12.

70. *Mt.*, 24, 47.

71. *Mt.*, 28, 18.

72. La simultaneidad de la acción y de la pasión, de lo activo y de lo pasivo, es un tema aristotélico. Cf. *Phys.*, III, 3, 202b, 10-14, y el comentario de Tomás, *In Phys.*, III, lect. 4, n^o 8-10, y especialmente lect. 5, n^o 7, 113a: "Actio et passio non sunt duo motus sed unum et idem motus: secundum enim quod est ab agente dicitur actio, secundum autem quod est in paciente dicitur passio".

73. *Sal.* 135, 5.

74. Probablemente, Eckhart conocía la "doctrina de las ideas de Platón" gracias a Agustín.

75. *Jn.*, 13, 13.

76. Ver *Comm. Jn.*, 540. Se advertirá que Eckhart vuelve sobre esta tesis en su respuesta al acta segunda de la acusación de Colonia.

77. *Dt.*, 6, 4; *Ga.*, 3, 20.

78. Ibn Gabirol, *La fuente de vida*, V, 24.

Existe una versión, entre otras, en *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. 1. Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, Traducción al francés y notas de Fernand Brunner, profesor de la Universidad de Neuchâtel. Edición a cargo de Alain de Libera, Édouard Wéber y Émile Zum Brunn. Publicado con la colaboración del Centro de Estudios de las Religiones del Libro. París, Les Éditions du Cerf (29, bd. Latour-Maubourg), 1984.