

# DISTANCIA Y CERCANÍA DE DIOS. MEISTER ECKHART Y LA RELACIÓN ONTOLÓGICA ENTRE DIOS Y LAS CREATURAS

## GOD'S DISTANCE AND CLOSENESS. MEISTER ECKHART AND THE ONTOLOGICAL RELATION BETWEEN GOD AND CREATURES

Sofía Castello

Universidad de Buenos Aires

[soficlc@gmail.com](mailto:soficlc@gmail.com)

Fecha de recepción: 05/08/2018

Fecha de aprobación: 23/01/2019

### Resumen

Este trabajo analiza la noción de la naturaleza de Dios y, así, por extensión, el de las creaturas. Con esto se busca arrojar luz acerca de la relación ontológica entre Dios y las creaturas, centralmente, para dar cuenta del postulado que establece que Dios es, a la vez, pura inmanencia y pura trascendencia. Para ello, en primer lugar, se propone un estudio de ciertas obras latinas con un enfoque metafísico para desandar la exposición de la naturaleza divina y creatural y, luego, se lo observa desde un posicionamiento gnoseológico humano. El objetivo final es señalar que la nota ontológica de la *distancia* divina es la que se instituye como dato imprescindible para dar cuenta de los fundamentos de la relación entre la causa, Dios, y sus efectos, las creaturas.

### Palabras clave

Meister Eckhart – Neoplatonismo – Inmanencia – Trascendencia – Relación

### Abstract

This paper analyses the notion of God's nature and, by extension, that of creatures. This allows us to clarify the ontological relation between God and creatures, in order to explain the statement that determines that God is, at the same time, pure immanence and pure transcendence. To do so, first we will study some Latin works following a metaphysical approach to trace the exposition of divine and creatural nature. Then, we will see this same topic from a gnoseological human point of view. Our final aim is to signal the importance of the ontological aspect of the divine *distance* an essential factor when addressing the basis of the relation between the cause, God, and his effects, the creatures.

### Keywords

Meister Eckhart – Neoplatonism – Immanence – Transcendence – Relation

Una frase que se presenta como una aproximación certera y atractiva para referirse al neoplatonismo reza que lo Uno es *todo y nada de todo*. El trasfondo conceptual de esta fórmula incorpora todo un conjunto central de tópicos que han recorrido largamente a la tradición, comenzando, por empezar, con lo Uno mismo, pero pudiéndose ampliar a conceptos tales como el de naturaleza, totalidad, unidad, ser, etc. Además, en los diversos juegos de comprensión, interpretación y apropiación de obras que constituye la historia del pensamiento, ciertas corrientes en determinados períodos históricos buscaron una sistematización y conciliación de poderosos sistemas metafísicos. Y, más allá que desde esta perspectiva se puede desplegar una argumentación respecto de los principios fundantes del mismo neoplatonismo, aquí, más bien, hacemos referencia a la unión con el cristianismo, constituyendo, así, lo que se suele llamar el neoplatonismo cristiano, del cual Meister Eckhart, el autor que nos convoca, forma parte.

El estudio de la particularidad del pensamiento eckhartiano en el marco del neoplatonismo es un ejercicio instructivo tanto para explicitar ciertos principios fundamentales de este sistema, así como para profundizar la investigación sobre la obra del dominico. Su obra latina es el *locus* primario para la investigación de su propuesta metafísica. Esto es particularmente visible en los estudios de las últimas décadas de su producción en lengua alemana: ésta se discute utilizando constantemente como recurso la referencia a conceptos que están sistematizados al interior de su producción intelectual latina.<sup>1</sup> Por tanto, reviste importancia la búsqueda de clarificación de nociones nucleares del pensamiento filosófico-especulativo de Eckhart, por cuanto permiten acercarse a la posibilidad de formular una lectura integral del conjunto de su obra, que comprenda tanto a las *Lateinische* como a las *Deutsche Werke*. Para ello, entonces, es importante volcarse a las formulaciones que presentan el esquema de la realidad, por cuanto opera como fundamento de todo factor teórico propuesto.

En esta línea, habremos de trabajar aquí la naturaleza de Dios y, así, por extensión, la de las creaturas. Esto busca arrojar luz acerca de la relación ontológica entre Dios y las creaturas. El propósito es desandar el cómo Dios puede, al mismo tiempo, ser todo y nada de todo, que, también, se puede plantear en los siguientes términos: cómo Dios puede

---

<sup>1</sup> Véase trabajos tales como: Alois Maria HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens*, Friburgo, 1975; Bernard MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2001; John CONNOLLY, *Living without Why. Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

presentarse como una pura inmanencia en el plano creatural —Dios es *todo*— para, a la vez, seguir sosteniendo su pura trascendencia, ajena a todo y todos —Dios es *nada de todo*—.

Para esto, la estructura del trabajo se dividirá en dos secciones que responden, esquemáticamente, a un análisis metafísico de la naturaleza divina y, por extensión, de las creaturas, por un lado, y, luego, a un análisis gnoseológico desde la creatura predilecta, el ser humano, en razón de la estructura ontológica previamente descripta. Así, en el primer apartado, habremos de analizar ciertas secciones del *Prólogo a la obra de las proposiciones*. En este veremos distintos argumentos que otorga el dominico para probar no solo la identidad de Dios y el ser, sino también para sostener la primacía metafísica del ser como causa absoluta y sin intermediarios de todo lo existente. Esto nos permitirá proseguir con la lectura de ciertos pasajes del *Comentario al evangelio de San Juan* para desandar lo que implica sostener, entonces, la presencia de Dios en la creación pero, con todo, su no identidad con esta. Así, se observará aquí el planteo en el cual se señala la continuidad mas no la igualdad ontológica de Dios y su creación. Para cerrar esta primera parte, mencionaremos brevemente ciertos extractos del comentario a Éxodo 3,14 que se encuentra dentro del *Comentario al libro del Éxodo* que operarán como una suerte de conclusión preliminar en la exposición de la naturaleza divina. Luego, en el segundo apartado, la argumentación girará en torno a la explicación lógica de la conocida sentencia eckhartiana de Dios como *negatio negationis*. Finalmente, se concluye afirmando que, entonces, Dios se mueve por los puros designios de su naturaleza y que es ese movimiento en sí lo que amerita a considerarlo como una pura *distancia* que se mantiene en sí, como trascendencia apartado de cualquier *otro* que se instaure como su propio efecto, dependiente ontológicamente de Él.

## I

### **Ser absoluto y ser determinado**

Eckhart comienza el *Prólogo a la obra de las proposiciones* sosteniendo que *Esse est Deus*. De forma inmediatamente posterior sentencia que este primer tratado a desarrollar, acerca de las proposiciones, se encargará de trabajar: “el ser y el ente y del opuesto a ambos: la nada”. Expone dos notas preliminares que operan como los principios fundantes de las cuatro tesis que utilizará para justificar esa primera proposición postulada.<sup>2</sup> De las dos notas,

---

<sup>2</sup> La primera nota preliminar es aquella que sostiene que ente significa el solo ser, mientras que la segunda es aquella que plantea la distinción entre el ente y el ente este o aquel, entre el ser en sentido absoluto y el ser de

la segunda es aquella que señala la distinción entre el *ens*, por un lado, y el *ens hoc et hoc*, por otro: “Debe juzgarse de una manera *acerca del ente y otra acerca del ente este o aquel*; similarmente, de una manera, acerca del sentido absoluto y en cuanto tal, sin ninguna adición, y de otra, acerca del ser este o aquel”<sup>3</sup>.

Se presenta aquí una de las distinciones más conocidas y fundamentales de la literatura eckhartiana: el ser en sentido absoluto y el ser determinado. Como se observa, ambas construcciones comparten el *ens*. La búsqueda del dominico a lo largo de la obra es mostrar, a la vez, tanto que ese ser es uno y el mismo como que, con todo, no puede identificarse a la criatura (*ens hoc et hoc*) con Dios (*ens*). Así, esta primera parte de nuestro trabajo buscará realizar un análisis de la exposición de esta distinción que sostiene la plenitud del ser Dios, por un lado, y la limitación del mismo en la figura de las criaturas, por otro, a un nivel metafísico-estructural.

La identidad entre ser y Dios la expone con un conjunto de citas de autoridad que le permiten asociar ambos términos. Por extensión, si el ser es Dios, entonces todo aquello que es, es Dios. Y la criatura —el esto determinado— es, y, por tanto, es Dios. La nota de existencia de toda criatura, esto es, de todo ser creado, la da, en efecto, el ser. Haciendo uso de un aforismo tautológico, puede decirse que una criatura es, porque es. Y esa nota de existencia la da el hecho mismo de ser.

Ahora bien, como sucintamente se expuso, la criatura no es en sentido absoluto, sino que es algo determinado, un *esto o aquello*. Para ello, es importante observar la nota teórica que Eckhart expone respecto a la determinación: “Los términos ‘esto’ y ‘eso’ no agregan ni

---

este o aquel. Por su parte, las cuatro tesis son las siguientes: la primera, que Dios solo es en sentido propio lo que es (*ens*), lo uno, lo verdadero y lo bueno. La segunda, que solo de Dios se tiene el ser, el ser uno y el ser verdadero y el ser bueno. La tercera, que todo ente y cada uno no solamente tiene todo el ser a partir de Dios, toda su unidad, verdad y toda su bondad, sino que además lo tiene de manera inmediata, sin ningún intermediario. La cuarta, nada de la entidad, de la unidad, de la verdad y de la bondad añade o confiere en absoluto [algo] a este o aquel ente, a esto o aquello uno, a esto o eso verdadero, a esto o eso bueno —en cuanto esto o aquello—.

En lo que sigue, se hará uso de estos cuerpos argumentales de forma intercambiable con vistas de dar cuenta de la relación entre Dios y las criaturas. Para un análisis pormenorizado de cada una de las tesis en sí mismas, ver: Burkhard MOJSISCH, “Analogy” en *Meister Eckhart, Analogy, Univocity and Unity*, Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner Publishing Company, pp. 49 y ss. 2001; María J. SOTO BRUNA, “Causa y finitud en M. Eckhart”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20 (2013), pp. 69-83; Werner BEIERWALTES, “Deus est esse – esse est Deus”, *Philosophische Abhandlungen*, 40 (1972), pp. 47-58.

<sup>3</sup> Subrayado propio. *Prologus in opus propositionum*, LW 1, n. 3: “*prenotandum quod aliter sciendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem dicendum de esse absoluto et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius*”.

adicionan nada en absoluto de entidad, de unidad, de verdad o de bondad sobre lo que es (*ens*) ente, lo uno, lo verdadero, lo bueno”<sup>4</sup>.

Aquellas que otorgan la determinación, esto es, que constituyen a un ente en un ente-esto, son las causas segundas. Estas son, como se deja ver por el tratamiento de las mismas en este *Prólogo*, las conocidas en la tradición como *formas*.<sup>5</sup>

Eckhart justifica este postulado —que estas no agregan nada al ser de las cosas— a partir de la exposición de la segunda tesis del *Prólogo*: que solo Dios tiene la potestad de la dación del ser. A su vez, la comprensión del argumento descansa en la presencia constante de aquello que expuso ya en la primera nota preliminar de la obra: que lo opuesto del ser es la nada. Con estas dos notas en mente, esto es, (i) que solo Dios es, y que todo lo que no es, es nada, y que (ii) “Dios solo tiene el ser, el ser uno y el ser verdadero y el ser bueno” podemos abocarnos a desandar el núcleo central de la relación entre Dios y su creación para, por traslación, llegar a la constitución de Dios mismo.

Puesto que exponer que las formas —aquellas que le otorgan la determinación genérica, específica o individual a un ente— no adicionan nada a los entes es sostener que

---

<sup>4</sup> *Prol.*, LW 1, n. 4: “*li hoc et illud nichil prorsus addunt seu addiciunt entitatis, unitatis, veritatitatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum*”.

<sup>5</sup> Respecto al alcance y constitución de estas se abren dos lecturas en razón de distintos textos de Eckhart. Por una cuestión de cercanía no solo argumental sino conceptual, es muy probable que en este *Prólogo* Eckhart esté haciendo uso de la noción de causa segunda que se puede extraer del *Liber de Causis*, aquella en donde las formas se presentan como una continuación ontológica de la causa primera, dependientes esencialmente de esta y, por esto, operan en lo causado de forma posterior (no cronológicamente) a la causa primera, siendo esta aquella que tiene mayor prioridad ontológica, porque, en definitiva, otorga el ser, mas no la determinación que inhiere en el *ser* causado: “Toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda” (*Liber de causis*, I, 1), “Y es así porque la causa universal primera actúa sobre el causado de la causa segunda antes de que actúe sobre él la causa universal segunda, que la sigue” (*Liber de causis*, I, 3).

Con todo, en ciertos otros textos donde el eje central es la exégesis de la Biblia desde la tradición cristiana, la lectura de las formas como aquellas *rationes universalis* creadas en el Logos se hace presente, tal como se puede ver, por ejemplo, en: “... por el Hijo, fueron hechas todas las cosas, el cielo y la tierra, y que sin él nada fue hecho ‘porque Dios las hizo de la nada’, como está escrito en el segundo libro de los Macabeos (7, 28)” (*Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, 56), o en “De ahí que los santos suelen explicar el que Dios creó el cielo y la tierra en el principio, diciendo que ‘en el principio’ significa ‘en el Hijo’, que es la imagen y la razón ideal de todas las cosas. Por eso dice Agustín: ‘el que niega las ideas, niega el Hijo de Dios’” (*Exposición del libro del Génesis*, 3.326) y también “Pero, además, es de saber, en segundo lugar, que el principio [el Hijo] en el que Dios creó el cielo y la tierra es la naturaleza de la inteligencia...” (*Exposición del libro del Génesis*, 3.328).

Escapa a los propósitos de este trabajo analizar la problemática recurrente y siempre interesante en los autores neoplatónicos cristianos que consiste en la búsqueda de conciliación entre el despliegue de lo Uno, que toma a las causas segundas como la continuación del proceso de *ebullición* de la causa primera y, por tanto, como pertenecientes a la naturaleza misma de la deidad, y, por otro, las bases de la creación cristiana, que entiende que las ideas son creadas *ex nihilo* en el Hijo y, así, no acepta que compartan, propiamente hablando, la esencia divina. Baste para lo que nos ocupa en este caso sostener que es la primera lectura, aquella ligada al *Liber de Causis*, la que mejor concilia con el desarrollo argumental de este texto.

estas, entonces, no pueden salirse por fuera de los parámetros del ser. Plantear esto no es más que subrayar que las causas segundas no son independientes como para poder ser tomadas en consideración *por sí mismas*, por fuera del influjo divino, sino que, por el contrario, necesitan de este para ser: ¿Pues de qué modo algo existiría sino desde el ser o sería uno desde lo uno o verdadero sin la verdad, o bueno sino por la bondad?<sup>6</sup>

Toda propiedad que particulariza a las distintas creaturas existentes recibe su ser — y, por ende, puede ser— del Dios creador. Si, entonces, provienen de Dios, nada pueden adicionar que no esté ya en el ser. El argumento central del *Prólogo* es que, si pudieran hacerlo, entonces estas deberían proceder de algo distinto al ser, pero, como expuso al comienzo, el opuesto al ser es la nada y, como expone un poco más adelante en el texto: “por fuera del ser y sin el ser todas las cosas son nada”<sup>7</sup>. Esto es, nada hay por fuera del ser. Entonces, las formas que instituyen las distintas determinaciones no podrían provenir de algo distinto al ser porque, propiamente hablando, no podrían ser siquiera postuladas, pues no serían.

En efecto, lo que está de fondo en la idea de la posibilidad de sumar algo es que eso-algo-que-suma es algo diferente al ser de las creaturas, puesto que solo así podrían, por sí mismas, adicionar algo. Por el contrario, Eckhart nos abre a la consideración de que, en verdad, la determinación, antes que otorgar algo, más bien, *recorta* al ser. Como expuso al comienzo, hay que analizar de forma distinta al ser absoluto, por un lado, y al ser determinado, por otro. Este último, entonces, se nos presenta como una limitación del ser pleno.

Esto lleva a un segundo punto a trabajar puesto que, si las causas segundas provienen directa e inmediatamente de Dios (y entonces son Dios) y las creaturas se conforman, esto es, se determinan, a partir de estas, ¿cómo se da la relación entre Dios y las creaturas? Sucintamente, la cuestión es poder dar cuenta de cómo metafísicamente Dios logra *diferenciarse* de las criaturas. Sobre todo, en razón de la postulación eckhartiana de la presencia una, toda e incluso inmediata de Dios en cada una de las creaturas: “Porque Dios, en sí, en todo su ser, es el uno o lo uno en sentido absoluto, es necesario que esté presente en su totalidad inmediatamente en cada todo, y no en una parte tras otra ni en una parte a través de otra”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Prol., LW 1, n 9: “*Quomodo enim quippiam esset, nisi ab esse et per esse, aut unum esset, nisi ab uno et per unum siue per unitatem, aut verum sine veritate, aut bonum, nisi per bonitatem (...)?*”

<sup>7</sup> Prol., LW 1, n 22: “*preter esse et sine esse omnia sunt nichil*”.

<sup>8</sup> Prol., LW 1, n 14: “*quia deus se toto est simplex et unis siue unum esse, necesse est ut se toto immediate assit toti singulo, quod non est parti post partem, nec parti per partem*”.

Si toda esencia es esencia divina, y si Dios se encuentra siempre todo en cada una de las criaturas, entonces, ¿cómo distinguir la causa primera de lo causado? En otros términos, ¿dónde descansa la trascendencia, cómo no se pierde en una pura inmanencia?

### **Analogía y univocidad**

Para trabajar esto, podemos analizar ciertos pasajes del capítulo I del *Comentario al evangelio de San Juan* en donde Eckhart expone la distinción entre las relaciones unívocas, por un lado, y las relaciones análogas, por otro. Esto permite observar, a la vez, la relación entre las personas de la Trinidad, así como la relación entre ese Dios trino y las creaturas.

Se puede sostener que la nota fundante de este análisis se enfoca en el tipo de participación en la naturaleza del principio por parte de lo principado. En el caso de las relaciones unívocas, sostiene Eckhart, lo principado participa totalmente en la naturaleza del principio y, así, entonces, hay una identidad entre uno y otro que se da en la igualdad plena de la naturaleza de uno y otro. Pero, en el caso de las relaciones análogas, hay una participación no total sino parcial y, así, no se da una identificación absoluta:

“Nótese que, en tanto algo procede de otro, se distingue de este... En las cosas que son analógicas, lo que se produce es siempre inferior, o de un grado más bajo, menos perfecto y desigual respecto a su fuente. En las cosas que son unívocas lo que se produce es siempre igual a su fuente. No solo participa en la misma naturaleza, sino que recibe su naturaleza total de su fuente en una manera simple, completa e igual”<sup>9</sup>.

Como sostiene de forma inmediatamente posterior, la relación que comparten Padre e Hijo es una de tipo unívoco: “que el Hijo o la Palabra es lo mismo que el Padre o el Principio es”<sup>10</sup>. Y, como se deja entrever, la relación que mantiene Dios con su creación es una de tipo analógico.

Ahora bien, respecto a esto, y en vistas de desandar la relación ontológica entre el Creador y sus creaturas, es importante señalar que, aunque niega la identidad perfecta entre uno y otro, con todo, sigue sosteniendo una participación real —aunque no plena— en la naturaleza divina de las creaturas.<sup>11</sup> Estas no son Dios mismo en toda su superabundancia

---

<sup>9</sup> *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* LW 3, I, 5: “*Adhuc autem quinto sciendum quod hoc ipso, quod quid procedit ab alio, distinguitur ab illo... Ubi notandum quod in analogicis Semper productum est inferius, minus, imperfectius et inaequale producenti; in univocis autem Semper est aequale, eandem naturam non participans, sed total simpliciter, integraliter et ex aequo a suo principio accipiens*”.

<sup>10</sup> *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* LW 3, I, 6: “*Ipsum filius sive verbum, quod est pater sive principium*”.

<sup>11</sup> Este punto es centralmente importante y se relaciona con la nota anterior respecto del carácter ontológico de las formas, pues se encuentra en estricta sintonía con lo referido a cómo es que ocurre y se da el proceso de la Creación. En el cristianismo tradicional, lo creado es producido *ex nihilo* por Dios. Dios se instaura como causa de aquello que saca del no ser para inscribirlo en el ser. Pero esto que pasa a ser, proviene de la nada. Por su parte,

esencial porque, en definitiva, son, como su propio nombre lo indica, creadas. Y, como tales, son finitas. Y, al ser tales, no presentan dos notas primordiales de la naturaleza divina como son la indeterminación y la infinitud. Pero, con todo, participan en Dios pues, como decía en el *Prólogo*, “nada puede ser por fuera del ser” y Dios es el ser. Y, así, las creaturas son en Dios, pues son en el ser. De allí que pueda, a la vez, sostenerse que las creaturas son y no son Dios. Son Dios en la medida en que participan en él, pues participan en el ser, dado que son. Pero no son Dios porque, al operar entre uno y otro una relación analógica, la participación no es plena sino de *un grado más bajo, menos perfecta*.

Las creaturas comparten la naturaleza divina puesto que son. Y, al ser, son por y en Dios. Pero estas son finitas, y como tales, son limitadas. Así, entonces, volvemos a lo expuesto en el apartado anterior: las creaturas *recortan* al ser. Pero, por el hecho mismo de que lo limitan, se encuentran en este y son este.

Otra forma que tiene de exponer esto Eckhart es tratando la relación entre el hombre justo y la Justicia.<sup>12</sup> El hombre justo, en tanto procede de la Justicia, es distinto de ella, puesto que no es ella, sino que proviene *de* ella. Pero, en tanto surge desde ella, comparte su esencia y, así, es *en* ella, no siendo esta:

“El hombre justo procede desde ella y es engendrado por la justicia y, por ese mismo hecho, se distingue de ella. Nada puede engendrarse a sí mismo. Sin embargo, el hombre justo no es diferente en naturaleza de la Justicia, tanto porque ‘justo’ significa la sola justicia, así como ‘blanco’ significa la sola cualidad de la blancura y porque la justicia no podría hacer a nadie justo si su naturaleza cambiara de un lugar a otro, tanto como la blancura no hace a un hombre negro o la gramática no lo hace musical”<sup>13</sup>.

Y así puede observarse cómo Dios mantiene su trascendencia respecto de la inmanencia que Eckhart le adjudica: puesto que Dios se relaciona con sus creaturas de forma análoga y, como expone en la obra, al instituirse como efecto, las creaturas necesariamente se diferencian de su causa. Con todo, inscripto en el marco teórico neoplatónico, no niega el dominio que

---

este cristianismo neoplatonizado de Eckhart expone que lo creado surge de Dios mismo, pero, al salir de él, no comparte plenamente su naturaleza, puesto que el acto creador les da comienzo a las criaturas. Pero estas no salen de la nada, sino de este mismo que, en el proceso de ebullición, sale de sí mismo. Lo interesante de este texto — así como de otros, por ejemplo, en la *Exposición al libro del Génesis*, 3.330 y ss. — es que pareciera haber en Eckhart una reunión constante de estos dos marcos conceptuales que, en teoría, presentan una cierta inadecuación.

<sup>12</sup> La analogía es para Eckhart totalmente compatible puesto que plantea una identidad entre los trascendentales, esto se encuentra de forma clara también en el *Prólogo a la Obra de las Proposiciones* más arriba mencionado: “... ente significa el solo ser. Ahora bien, de modo semejante, esto vale para otros también, por ejemplo: lo uno significa la sola unidad; lo verdadero, la verdad; lo bueno, la bondad; lo honesto, la honestidad; lo recto, la rectitud; lo justo, la justicia, y así de otros y de sus opuestos...” (*Pról.* LW 1, n 2).

<sup>13</sup> *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* LW 3, I, 16: “*Iustus procedens et genitus a iustitia, hoc ipso ab illa distinguitur. Nihil enim se ipsum gignere potest. Nec tamen iustus est aliud in natura quam iustitia, tum quia iustus solam iustitiam significant, sicut albus solam qualitatem, tum quia iustitia non faceret quempiam iustum, si esset natura alia hinc inde, sicut nec albedo facit nigrum, nec grammatica musicum*”.

compartan su naturaleza, sino que, más bien, las creaturas participan de forma no-perfecta en esta puesto que no son ella, sino que derivan de esta. Y esta nota de desigualdad es lo que le permite, así, seguir presentándose Dios como causa separada y trascendente.

En esta cita que sigue puede observarse de forma clara el planteo eckhartiano:

“Debe aquí notarse que en las relaciones analógicas lo que es producido deriva de su fuente, pero, sin embargo, se encuentra debajo del principio y no con él. Es *de otra naturaleza* y, así, no es el principio mismo. Con todo, en tanto es en el principio, no es otro *en naturaleza* u otro en entidad”<sup>14</sup>.

Así, puede sostenerse que las creaturas son *de otra naturaleza* en tanto son finitas y no comparten el carácter eterno de Dios. Pero, a la vez, las creaturas son Dios en el hecho de que, sencillamente, *son*. Y esto refleja la relación analógica: lo principado es distinto al principio [de otra naturaleza] pero, a la vez, en tanto *deriva* de él, es en él [mismo en naturaleza]. Y así se puede observar cómo la trascendencia divina se mantiene y al mismo tiempo Dios puede presentarse como el sustento esencial de todo lo que es: “el Uno-causa está *en* todo y a la vez, *sobre* todo: la causa primera es operante en lo que procede de ella, pero permanece en sí misma tal como es. Solo de este modo puede ser pensada la diferencia del ente finito respecto de su origen”<sup>15</sup>.

Eckhart realiza una suerte de conclusión preliminar en el comentario de “En el principio era el Verbo” —que se extiende desde el 4 al 37— al volver a traer a colación esta distinción entre el Hijo que es en el Padre y que, como tal, estaba junto a Él siendo este mismo, por un lado, y, por otro, la relación distante entre Dios como principio respecto a lo principado que, al derivar de este, no es Él mismo sino que comparte su naturaleza puesto que es en virtud de esta, pero no es esta misma en toda su perfección: “Todo lo que ha sido dicho y muchos puntos similares se vuelven claros si se compara al hombre justo con la justicia, a un ser con su existencia, a un hombre bueno con la bondad y, en general, a cualquier cosa concreta con su forma abstracta”<sup>16</sup>.

Un ser es, en virtud de que es. Esa nota del ser le es dada por su causa. Así, Dios le permite existir a sus creaturas puesto que Dios es el ser y, de esta manera, al derivar desde él mismo, son en Dios a la vez que no son Dios mismo en su perfección absoluta, puesto que, por su carácter

---

<sup>14</sup> *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* LW 3, I, 6: “Ubi tamen et hoc notandum quod, licet in analogicis productum sit descendens a producente, est tamen sub principio, non apud ipsum. Item fit aliud in natura, et sic non ipsum principium. Nihilominus tamen, ut est in illo, non est aliud in natura, sed nec aliud in supposito”.

<sup>15</sup> María J. SOTO BRUNA, “Presentación”, *Cauriensia*, IX (2014), p. 20.

<sup>16</sup> *Expositio s. Evangelii secundum Iohannem* LW 3, I, 26: “Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstracto”.

mismo de ente-otro producido, se distancian de él. Así, Dios mantiene su trascendencia si se entiende la relación con las creaturas en esta forma análoga: siendo en él y, así, compartiendo su naturaleza pero, con todo, siendo distinto a él, puesto que son un efecto de éste.

Esto permite, ahora, conducirnos hacia el tercer apartado para señalar sucintamente cómo es que Eckhart expone el proceso de conformación del mundo, observando la salida de Dios de sí mismo, permaneciendo, con todo, todo él en sí mismo, a la vez que vuelve a sí. De esta forma, se comprende cómo es que se da este proceso de producción *desde y hacia* él mismo.

### **Movimiento necesario del Principio**

Una forma de aproximarnos a este punto es poniendo en cuestión la *necesidad* de la multiplicidad misma. En los términos en que se ha estado hablando, se puede analizar qué es lo que lleva a Dios a producir, desde sí mismo, entes-otros distintos de sí, puesto que una cuestión es llegar a probar que el plano finito, ya instaurado, necesariamente depende de Dios para su permanencia. Pero otra cuestión es plantearse la necesidad de la instauración misma que, a su vez, permite observar si es posible encontrar los fundamentos para esa necesidad de limitación que muestra lo finito.

Siguiendo con las categorías anteriores, podríamos preguntarnos si hay metafísicamente una necesidad para la instauración de Dios como causa análoga. En términos propios de la corriente neoplatónica, se puede plantear analizando si es necesaria la procesión.

En el *Comentario al libro del Éxodo*, Eckhart deja entrever que la instauración del plano finito se da por la propia constitución de la naturaleza divina. Esta se presenta como una pura actividad que se mueve en sí misma de forma tal que, inevitablemente, tiende a salirse de sí para retornar a sí por la propia potencia de su ser. La superabundancia esencial divina es tal que no solo fluye en sí (el *bullir* que permite el engendramiento trinitario) sino también hacia un fuera de sí que se constituye desde sí mismo y, así, sigue siendo Él (el *ebullir* que permite la creación): “Su ser es cierta conversión reflexiva hacia y sobre sí mismo y cierta estancia o fijación en sí mismo, pero también un cierto bullir o parirse a sí mismo —que hierve en sí y que se funde y bulle en sí mismo y hacia sí mismo—”<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *Expositio libri exodi*, LW 2, 3.14, 16: “*ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens*”.

Ese ser, por propia definición, no puede quedar contenido. No puede porque Dios es absolutamente infinito y, como tal, no posee límites. Al no tenerlos, este *parirse a sí mismo* que es puro movimiento se expande y crea también el mundo finito: “Vida significa una cierta develación, por la cual la cosa, hinchándose en sí misma, se derrama primero en sí todo, todo de sí en todo de sí, antes de difundirse y ebulir hacia fuera”<sup>18</sup>.

Este pequeño paneo de citas sirve para reforzar lo dicho antes respecto de la naturaleza de las cosas creadas: más allá que no son perfectamente Dios, sí lo son imperfectamente. La nota de imperfección se da en el hecho de que no son él mismo sino que proceden de él pero, en tanto, justamente, son desde él, y Dios mismo es quien sale de sí, entonces, son en Dios. El Dios que bulle en sí no es otro que el que ebulle hacia un afuera que sigue siendo él mismo. En su propio movimiento se constituye y es. Ese movimiento interno en el seno de sí mismo —el bullir— es también su salir, que no es más que salir hacia sí mismo. Dios se constituye tanto en sí como en su manifestación —en el ebulir—.

Y este salir de sí mismo, entonces, es este movimiento de derrame que excede la estancia en sí, y, así, se presenta como esa fijación desde y hacia la cual Dios mismo se mueve: desde sí, hacia sí y en sí. Lo fijo en sí mismo es la estancia a la que el propio movimiento divino retorna, para, en el mismo momento, volver a iniciarse. Porque, en verdad, esta actividad nunca cesa, sino que se sostiene y se mantiene de forma infinita. Pues este movimiento no solo constituye, sino que es la realidad misma: esta es un Dios manifestado en sí y para sí, que responde a su propia esencia que es pura actividad. Y por ello, a su vez, esta esencia es la misma existencia divina, Dios es lo que es, puro movimiento.

## II

Hay otro enfoque que se puede tomar para desandar la relación entre Dios y las creaturas. Se puede llegar a vislumbrar la estructura ontológica de esta a partir de ciertas notas que se inscriben en el acceso gnoseológico de Dios por parte de la creatura predilecta, el ser humano. Podemos, así, retomar y partir de la idea de que, entre la causa, Dios, y las creaturas, lo causado, se da una relación que Eckhart mismo denomina como analógica. Y, si ya se planteó que esta permite sostener que lo causado deriva de la causa y, como tal, comparte su naturaleza aunque no es totalmente esta misma, ahora podemos observar qué implica esto para la posibilidad del

---

<sup>18</sup> *Expos. lib. ex.*, LW 2, 3.14, 16: “*Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebuliat extra*”.

conocimiento de Dios pleno por parte de aquello que participa no plenamente en Él. Esto es, ¿qué conoce aquello que es *en* la esencia de Dios, pero no es Dios mismo? ¿Qué conoce el ser humano cuando dice conocer a Dios?

Esta distancia entre Dios y la creatura se presenta como un impedimento para poder conocer a Dios en toda su perfección. Este ser-distinto, en gran medida, radica en la nota de determinación humana. El ser humano —como toda creatura— es, en la medida en que no es todo el resto de las cosas que son. Así, contiene en sí la negación, en el momento mismo en que puede definirse por su carácter de ser esto y no estos otros. Aún más, podría sostenerse que es esto *porque* no es esos otros. La nota de la negación se presenta como un factor central para analizar el plano finito. Todavía más, se coloca como aquella que permite acceder al orden del mundo a partir del conocimiento de este por medio de definiciones. El mundo se manifiesta como un conjunto de *estos y aquellos* que se conectan entre sí. Y, así, los *algo* que habitan el mundo son, en la medida en que están privados de todas las otras propiedades que constituyen a las otras criaturas.

Así, a la creatura se la entiende como negación si atendemos al puro carácter limitante. El límite es la negación que recorta la esencia infinita de Dios. Y esta limitación es la nota primaria de la finitud. Por esto es que se puede decir que “en Eckhart los entes finitos llevan la negación en sí”<sup>19</sup>.

De esta manera, la nota de la delimitación se asocia con la nota de la dependencia. Y, así, con el carácter de *relacionabilidad* de las creaturas. Las creaturas no solo se encuentran con que hay otras creaturas, sino que también se presenta el Dios creador como una gran alteridad.<sup>20</sup> Ser-creatura es necesariamente ser-algo. La noción de creado responde en su propia definición a ser un *esto*. Y ser *esto*, así, implica necesariamente ser con otros y, así, depender para la propia constitución de otros factores ajenos a uno mismo. La nota propia de lo finito es, así, su necesidad de otras determinaciones que le señalan, al mismo tiempo, su propia limitación.

---

<sup>19</sup> SOTO BRUNA, op. cit., (2013), p. 80.

<sup>20</sup> Este punto es particularmente importante en los sermones alemanes, en donde Eckhart constantemente señala la importancia en el camino gnoseológico de la búsqueda del no saber. Mientras Dios siga siendo un algo-que-buscar, se lo sigue viendo como un objeto, esto es, como algo posible de ser aprehendido por parte de un intelecto que también, entonces, es individual. Por el contrario, para ser realmente uno con Dios hay que superar incluso al Dios en su faceta creadora —que, al estar ya en relación con los seres creados, contiene ya en sí la alteridad (la trinidad cristiana) — e ir en búsqueda de la Divinidad, esto es, de aquel que habita en sí mismo, en la *distancia sin relación* con nada otro, que no quiere ni busca nada sino que, sencillamente, se mueve por el puro moverse. Cf. *In hoc apparuit caritas dei in nobis*, pp. 47-51, *Blíbet in mir*, 67-70, *Eratis enim aliquando tenebrae*, 71-73 en Amador VEGA ESQUERRA, *Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, 2008; y “Pláticas instructivas” y “El libro de la consolación divina” en Ilse M. DE BRUGGER, *Obras alemanas: Tratados y sermones*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013.

Ahora bien, cuando, desde este mismo plano se busca, haciendo uso de las mismas herramientas cognoscitivas —las propiedades de los distintos entes que hacen a la posibilidad de la definición que, por excelencia, radica en la posibilidad de diferenciar uno de otro— llegar al conocimiento de Dios, se descubre, a la vez, que éste es todas y ninguna de las definiciones posibles existentes. Dios comprende en sí todas las definiciones posibles en tanto causa creadora de todo lo que es.<sup>21</sup> En efecto, puesto que todo deriva de Él, Él es también esencialmente todas las cosas. Propiamente hablando, en tanto todas las cosas son su efecto, todas las cosas son esencialmente Dios. Y ese Dios creador es apresable por la razón humana en el camino del conocimiento. Pero ese es el límite del ser humano. Con la terminología del *Prólogo*, se puede sostener que el ser humano no puede ir más allá de la aprehensión de las causas segundas, aquellas que se encuentran ontológicamente más cercanas a Dios por ser el primer eslabón en la cadena del despliegue divino pero que, en calidad de ya emanadas, no son ya este en toda su plenitud. Y este freno gnoseológico responde a la constitución ontológica de toda creatura, el ser humano incluido: solo puede llegar a conocer aquello que responde a su propia naturaleza. A saber: lo que se puede encerrar en determinaciones, lo que ha sido creado.

Como se dijo, si toda creatura es *en* la misma naturaleza divina pero no es *de* la misma naturaleza entonces el ser humano llega a captar aquello que responde a la lógica del plano finito. Y por esto mismo capta a Dios en su faceta de causa creadora, esto es, la esencia divina desplegada en el proceso de la creación en el Hijo. Ahora bien, en tanto lo capta desde la multiplicidad, no puede sino llegar a Dios solo en tanto agregado de definiciones —en la reunión de las causas segundas, que hacen a las formas de lo creado—, aquellas que responden a la emanación de Dios, pero no a Dios en su perfección. Al no poder abandonar gnoseológicamente la diferencia, no puede llegar a la unidad absoluta que es Dios.

---

<sup>21</sup> Una fórmula por demás ilustrativa de esto se encuentra en el *Periphyseon*. En este, Eriúgena, cuando está exponiendo la naturaleza de las causas primordiales, sostiene que estas, en tanto creación divina *en* el Hijo, operan como *causa efectualiter* mientras que el Hijo mismo es en sí *causa causaliter*. La esencia divina en el Hijo se desenvuelve como causa de las causas y es una pura unidad indivisible. Y cuando este mismo crea desde sí a las causas primordiales, estas se presentan como esa misma esencia que ha comenzado el proceso de despliegue de sí. Al estar todavía inscriptas en el Hijo, son todavía una unidad pero que, ahora, contiene en sí el germen de la multiplicidad al haberse ya distinguido las diversas constituciones de las creaturas. Eriúgena las llama *predestinaciones*, aquellas ya distinguidas formalmente pero todavía como unidad (*Periphyseon* II, 615D-617A). Haciendo uso de la terminología eriugeniana, puede decirse que es a estas causas primordiales a las que llega el intelecto humano y que, así, capta a los efectos divinos que descansan en el Hijo y, como tales, ya presentan un dejo de multiplicidad. Esta, claro está, se encuentra en Dios formal pero no actualmente. La materialización de la diferencia se da cuando el despliegue divino continúa lo suficiente como para salir de sí mismo y constituir al plano finito.

Al realizar este movimiento cognoscitivo, entonces, el ser humano descubre que, justamente porque a Dios pueden atribuirse todas las definiciones posibles, no es Él mismo ninguna de ellas.<sup>22</sup> En efecto, el juego definicional sostiene que se es algo, y no se es otra cosa, puesto que, al predicar de *x* tales o cuales propiedades, se lo limita de forma tal que se lo diferencia de algún otro. Así, si se es todas las cosas, técnicamente, no se es ninguna de ellas. Y, así, Dios no puede definirse como siendo *algo*, sino, más bien, como *no siendo ningún algo que es*. Ahora bien, como se dejó entrever, puede entenderse al *ser algo* como *no siendo otro* si se establece que un ente particular encierra en sí la negación en el momento en que puede constituirse en oposición a otro. Si esto se acepta, entonces, también puede formularse lo anterior diciendo que Dios no puede definirse como siendo algo, sino, más bien, como *no siendo negación*. Y, de esta manera, se llega a postular a Dios con la conocida fórmula eckhartiana de la *negatio negationis*.

Nada de Dios puede ser negado pues contiene en sí todo lo que pueda predicarse: “El término ‘uno’ significa la negación de la negación. Por esta razón compete al ser primero y pleno, cual es Dios, de quien nada puede ser negado porque pre-contiene e incluye de manera simultánea todo ser”<sup>23</sup>.

Dios, al poder predicarse de él todas las particularidades, no es ninguna de ellas porque, como bien dice la cita, Dios en toda su plenitud las pre-contiene en su propia esencia una y las supera. Dios se presenta, de esta forma, como la causa de la diferencia que, aunque se conforma en sí, no responde a su constitución propia. Detrás de esa multiplicidad el ser humano puede entrever una unidad que los contiene y que es Dios como causa primera perfectamente absoluta y una. La sumatoria de definiciones posibles existentes no expone propiamente a la esencia divina sino, más bien, a aquello que ya es otro distinto a Él que ha

<sup>22</sup> Por demás conocida es la formulación de Dionisio cuando expone las distintas formas de nombrar a Dios: “Encontraremos que los teólogos místicos no solamente se sirven de esto santamente cuando configuran las descripciones de las jerarquías celestes, sino que también lo hacen a veces para explicar los misterios de la Deidad. A veces la celebran con cosas preciosas, como ‘Sol de justicia’... Otras veces lo hacen valiéndose de cosas menos valiosas. Como ‘Fuego que arde sin quemar’... Y otras veces incluso se valen de lo menos apreciado, como ‘Ungüento oloroso’, como ‘Piedra angular’. Incluso se le aplican a Dios las figuras de las fieras y se le atribuyen propiedades del león y de la pantera, y dicen que es un leopardo y un oso devorador. Hay que añadir, además de esto, lo que parece más abyecto de todo y más inverosímil, pues los expertos en cosas divinas han transmitido incluso que Dios mismo se ha aplicado a sí mismo la forma de gusano (Sal 21,7)” (Dionisio, “Revelación de las cosas divinas, C.2” en *La jerarquía celeste*). A Dios se le pueden adjudicar todos los nombres, pero, justamente por ello, no es propiamente ninguno. Más bien, Dios puede ser nombrado con todos los nombres en tanto se instituye como causa de todos esos nombres, esto es, de todas las creaturas. Pero, en su calidad de Dios como causa en potencia, es más que todos ellos.

<sup>23</sup> Prol., LW 1, n 6: “*Preterea li unum est negatio negationis, propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nichil negari potest, eu quod omne esse simul prehabeat et includat*”.

salido desde sí. Esto es: el ser humano, en su ascenso gnoseológico, puede llegar a captar a Dios en su estadio de causa creadora de todo lo que es. Ahora bien, en tanto se expuso que el límite del conocimiento humano se encuentra en la posibilidad de acceso a aquello que es de una naturaleza semejante a este, entonces necesariamente no puede ir más allá de la diferencia. Y, así, este Dios creador —que, desde esta perspectiva gnoseológica humana, se puede identificar con el estadio de las causas segundas— se le presenta en su calidad de agente productor de lo múltiple. Más allá que se puede *pensar* la idea de una unicidad total de la esencia divina, y, dado que estas formas son creadas *en* el Hijo, entender que estas deben habitar en el ser de Dios como una unidad, con todo, intelectualmente el hombre no puede *conocer* esta unidad. En su recorrido intelectual desde el plano finito, solo puede conocer guiado por el plexo definicional. Claro está, cuanto más ascienda, las diferencias cada vez se irán acercando más a la unidad, pero no podrán conceptualmente disolverse. Así, puesto que comienza a elevarse hacia Dios desde la multiplicidad, no podrá plenamente apresararlo.

Propiamente hablando, no podrá captarlo porque la esencia divina es inapresable. Pero lo interesante es cómo, con todo, eso es lo que busca el hombre puesto que así se dispone el conocimiento humano. Y, así, al ver que no logra llegar a Dios en su totalidad —sino que alcanza a las *ideas* de su creación pero siempre en tanto pluralidad, pues no puede intelectivamente sintetizarlas en una unidad total por no compartir perfectamente la naturaleza divina—, descubre que Dios es un absoluto que lo supera. Esencialmente, en su carácter de unidad plena, Él es una pura unidad totalmente indiferenciada. El ser humano nota que no puede sino captar en el tándem determinación-negación y por ello es que “define” de manera aproximada a Dios como la *negación de la negación* que, técnicamente, expone su inefabilidad: si definir es negar propiedades al afirmar otras, y se observa que a Dios no se le puede negar nada, entonces tampoco se le puede afirmar ninguna propiedad, y, así, no se puede definirlo. Y si conoce el ser humano definiendo, entonces tampoco puede conocerlo. Y no puede conocerlo por la propia esencia divina que es una superabundancia tal que, como se vio más arriba, en su pura indeterminación se mueve en sí para salir de sí y luego retornar a sí.

En síntesis, el ser humano llega a avizorar las distintas creaturas que se constituyen *desde* la esencia divina, y con un gran esfuerzo intelectual llega incluso a los principios mismos de estas, a las causas segundas, pero no a la esencia divina *misma*. Al menos, no por el camino definicional, esto es, no por el camino de la vía positiva, por lo expuesto anteriormente. Pero en cierto sentido esta vía positiva es la que abre la posibilidad de la visión de Dios. Pues se requiere de la realización de la búsqueda de la esquematización conceptual para notar que, en

cierto momento, deja de tener este método efectividad. Y esto opera, a la vez, por la propia constitución divina y por la nuestra en tanto creaturas. La imposibilidad gnoseológica de llegar a Dios a través de la definición se asienta en la distancia ontológica que este tiene con las creaturas en general.<sup>24</sup>

### III

En conclusión, podemos entonces señalar que la nota fundante del ser de Dios es *su distancia sin relación*.<sup>25</sup> Esto es, su ser sin *necesidad* de ningún otro. Las creaturas requieren, a la vez, de Dios y de las otras creaturas para ser un *esto determinado*. De Dios, como su causa, y de las otras creaturas, para ser distintas de esas otras e instituirse como siendo *algo tal*. Por el contrario, Dios es *en sí* y responde a nada más que su propia naturaleza. Dios no necesita de ningún otro para ser, sino que, por el contrario, esos otros surgen a razón de la propia naturaleza de este mismo Dios que se mueve siguiendo a sus propios designios. Esto es, Dios no necesita de ninguna contraposición para instituirse como Él es, sino que es *siempre* eternamente en el seno de sí mismo.

El Dios que *todavía* no es creador —todos los términos del análisis son de tipo lógico, mas no temporal— el Dios que solo responde a la relación unívoca que se da en el engendrar a las personas de la Trinidad dentro de sí, esto es, aquel que *en potencia* puede crear, pero no lo ha hecho, este no tiene relación con nada ni nadie, es él solo, en la distancia, en su puro movimiento.

Entonces, es importante señalar que exponer que Dios necesita a la creación para constituirse en su totalidad es un postulado muy distinto a que Dios, por su ser ya superabundante, crea en un proceso que responde a su propia absolutez. Y, en efecto, esto

---

<sup>24</sup> De todas formas, y en calidad de mención, dado que el ser humano es la creatura que ha sido hecha a imagen y semejanza divina, tiene este en el fondo del alma una *chispa* de la pura divinidad inefable que puede captar más allá de las palabras. Este *ver* espiritual ha sido arduamente trabajado y desarrollado en las obras alemanas de Eckhart.

<sup>25</sup> Este concepto se puede extraer del capítulo “Analogy” del texto de Mojsisch (2001). En este se trabaja haciendo uso de otros textos de Eckhart para, también, desandar la relación entre Dios y sus creaturas. Debido a que el trabajo se estructura a partir de la identificación de Dios como entendimiento —siendo la fuente principal del análisis los desarrollos que se observan en las *Cuestiones parisienses*—, se prefirió aquí no hacer uso directo de este en el cuerpo de la argumentación por necesitar toda una serie de notas que exploren las distintas aproximaciones terminológicas a Dios, así como también la necesidad de adentrarse más a fondo en la conocida discusión acerca de si plantear a Dios como ser o como entendimiento representa una diferencia fundante en el esquema metafísico, o si, más bien, son distintas formas de dar cuenta de *lo mismo*. Así, se hubiera requerido todo un conjunto de precisiones que hubiera alejado el objetivo principal de lo que nos ocupa. Claro está, se presenta como una exégesis clara y por demás útil para indagar sobre el tema.

segundo es lo que le interesa marcar a Eckhart: lo Uno no necesita de lo finito, mientras que lo finito sí necesita de él, por ser su causa primera, inmediata e inmanente. De todas formas, a su vez, aunque Dios no necesite de lo finito, *necesariamente* lo finito habrá de existir. Pero, así, se presenta como un efecto de la propia esencia divina, que sale de sí misma para volver a sí. El mundo finito existe por la propia naturaleza superabundante de Dios. El mundo se presenta como efecto necesario, mas no como elemento que se requiere para la constitución de Dios. Esta misma esencia divina llama a la creación del mundo, porque sale de sí para volver a sí.

En resumen, podemos entonces sostener que hay una relación de dependencia ontológica entre las creaturas y Dios, que responde a la propia constitución esencial de Dios mismo. Lo creado es efecto necesario de Dios pues su propio movimiento es tal que él mismo debe *ebullir*. Así, el mundo íntegro es Dios porque este le brinda existencia.

Con todo, más allá de que Dios está plenamente presente todo Él en cada criatura, también las supera, pues mantiene en sí una instancia donde está separado de todo y todos, y donde no responde más que a su propio devenir. Esto permite mantener la superioridad ontológica de Dios, incluso cuando este se encuentra presente en todas las cosas: estas últimas no pueden dejar de depender de Dios, porque, si lo hacen, se alejan del ser y, si lo hacen, pasan a no-ser, y, si no son, son nada. Y el ser de Dios es el ser de la criatura porque nada hay por fuera del ser. Las notas esenciales de las creaturas se constituyen a partir de las causas segundas, que, a su vez, reciben también su ser de la causa primera. Así, todo es Dios, pues este se encuentra todo en todo. De todas formas, este Dios creador es un momento dentro del movimiento divino, que reserva en el seno de sí mismo su *faceta* incomunicable y distante: la posibilidad de ser pura operación totalmente independiente y separada de todo. Mientras que las creaturas no pueden subsistir sin el ser, esto es, sin Dios, Dios puede operar sin las creaturas que, así, se presentan como un efecto de su magnanimidad.

La criatura se encuentra inscrita en lo finito, en el reino de la determinación y el límite. Estas notas encierran en sí la relación y la dependencia, por cuanto cada ente-esto se descubre siendo de una manera, y no siendo todo lo que no es. Así, hay una doble dependencia: por un lado, con el creador, que le otorga existencia y, por otro, con todo lo otro creado, que lo constituye en tanto lo hace no-ser todo aquello que no es. Por el contrario, la pura plenitud divina existe en sí misma, ajena a todo y todos. Dios no necesita relacionarse, y, así, Dios es plenamente indeterminado, absoluto, pleno movimiento que responde a nada más que a sí mismo.