

MEISTER ECKHART Y LA CONTROVERSA COLONIENSE (1326)* A propósito de la libertad de investigación teológica

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. Estado de la cuestión

Vivimos ahora una etapa dorada de los estudios eckhartianos¹, que se inaugura con la ya clásica monografía de Vladimir Losski², publicada

* Este trabajo se ha llevado a cabo sobre la base de las fuentes impresas del proceso coloniense. No he tenido acceso a su edición crítica (LW, V), que prepara Loris Sturlese. Sobre sus más recientes descubrimientos, cfr. L. STURLESE, *Un nuovo manoscritto delle opere latine di Eckhart e il suo significato per la ricostruzione del testo e della storia dell'Opus tripartitum*, en *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophischen Perspektiven*, ed. por R. Imbach y Chr. Flüeler, Freiburg Schweiz 1985, pp. 145-154 (tirada aparte de la «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32(1985), fasc. 1/2). La versión alemana de esta nota fue presentada y discutida en la 26. Mediaevistentagung, del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia, el 9. IX. 88.

1. Pocas figuras han despertado mayor atención de la medievalística que Meister Eckhart (ca. 1260-ca. 1327), miembro destacado de la llamada Escuela de Colonia; y pocos pensadores han merecido también juicios tan encontrados por parte de la crítica histórica. Nicolás de Cusa contribuyó decisivamente a rehabilitar su nombre, después del doloroso proceso de Colonia y Aviñón. El romanticismo alemán le prestó una particular consideración. Pero, ha sido sobre todo en los últimos cien años, a contar desde que el teólogo evangélico Wilhelm Preger († 1896) publicó, en 1869, las primeras piezas del proceso eckhartiano, cuando se ha desatado un verdadero boom. Ciertamente, la bibliografía ha procedido a saltos, con momentos de alza y de baja; pero nunca ha decaído. La edición del proceso fue continuada, después de Preger, por el dominico Heinrich Denifle O.P. († 1905), que dio a conocer otros textos procesales interesantísimos, en: «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters» 2 (1886) 627-640; y ha sido completada

en 1960. Sin embargo, y con ser tan abundante la bibliografía³, y con disponerse de muy buenas ediciones críticas, tanto de la obra latina como de casi toda la obra alemana, la exégesis filosófico-teológica está todavía muy lejos de llegar a un acuerdo sobre el sentido exacto de la impresionante síntesis eckhartiana y de la polémica que provocó.

Joseph Koch ha atribuido las discrepancias entre los críticos e historiadores a la poca fiabilidad de los textos conservados después de la Bula *In agro dominico*, pues la mayoría de ellos tendrían el carácter de *reportationes* tomadas por discípulos, o serían simples esquemas o bosquejos de sermones o de *lectiones*, poco fidedignos, llegados a nosotros en códices copiados algunos años después de su muerte⁴.

por G. Théry (vid. nota 10). Recientemente ha aparecido un nuevo estudio —desde la perspectiva jurídico-procesal— del juicio de Colonia: W. TRUSEN *Der Prozess Meister Eckharts*, Paderborn 1988.

2. V. LOSSKI, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960.

3. En Francia: A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, en «Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», n. 4, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1980; É. ZUM BRUNN, A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Paris 1984 (=Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle Série, 42); É. ZUM BRUNN Z. KALUZA, A. DE LIBERA, É. WÉBER, *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris 1984 (=Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, LXXXVI); F. BRUNNER, A. DE LIBERA, É. WÉBER, É. ZUM BRUNN, *Maître Eckhart. Le Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, Paris 1984 (=L'Oeuvre latine de Maître Eckhart, I); St. BRETON *Deux mystiques de l'excès: J. J. Surin et Maître Eckhart*, Paris 1985; etc. Sobre la valiosas aportaciones de este grupo francés, con apreciaciones críticas, vid. C. BÉRUBÉ, *Le dialogue de Duns Scot et d'Eckhart à Paris en 1302*, en «Collectanea Franciscana» 55 (1985) 323-350. Vid. también J. I. SARANYANA, *El Maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones*, en «Scripta Theologica» 16 (1984) 897-908. En Alemania: K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Saarbrücken und Kastellaun 1976; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983; K. FLASCH, *Meister Eckhart und die «Deutsche Mystik». Zur Kritik eines historiographischen Schemas*, en O. PLUTA (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1987, 439-463; K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1985. Esta última monografía es, en mi opinión, el estudio más importante, de carácter complejo, entre los publicados hasta ahora sobre Eckhart. Tiene la ventaja, con relación a otras obras de conjunto sobre el dominico turingés, de aplicar, con gran maestría, el método genético-histórico. Lo más reciente es: K. ALBERT, *Meister Eckhart. Kommentar zum Buch der Weisheit. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, Sankt Augustin 1988.

4. Ruh, en cambio, se ha sorprendido de este parecer de Koch, porque no se halla en la *Rechtfertigungsschrift* ningún rechazo de las pruebas documentales aportadas por los inquisidores, salvo del sermón «Intravit Jesus in quoddam castellum» (sermón Q 2). Sobre la polémica, vid. K. RUH, o.c. en nota 3, 174-175, 178-183.

Otro motivo de desacuerdo entre los eckhartistas puede deberse a la falta de unidad interna del pensamiento del turingés. Como se sabe, la manualística contemporánea suele distinguir entre el joven Eckhart y el postrer Eckhart, señalando como obras más representativas del primer período: las tres primeras *Quaestiones parisienses* (1302-1303) y el código sermulario *Paradisus anime intelligentis*; y como corpus expresivo de la inflexión posterior: el *Opus tripartitum*, que expresa el segundo magisterio parisino (1311-1313). La crítica histórica distingue, por tanto, entre el Eckhart del primer magisterio parisino y el Eckhart del segundo séjour francés⁵. En el primero de ambos magisterios, el turingés sostuvo la conocida tesis de que Dios es su entender, pero no su ser, y, consecuentemente, la absoluta superioridad del intelecto sobre la voluntad. En su segundo profesorado enseñó, en cambio, que Dios es su ser o, mejor, que el ser es Dios (*esse est Deus!*), aunque discrepando de la herencia tomasiana en el modo de entender la analogía del ser⁶.

Otros autores han distinguido, además, entre un Eckhart filósofo-teólogo, muy abstracto y especulativo, y un Eckhart místico, predicador en Erfurt, Estrasburgo y Colonia. Sólo este último habría provocado recelos entre sus oyentes, principalmente gente sencilla y mujeres piadosas poco instruidas, por lo cual habría sido denunciado a sus censores colonenses⁷.

En definitiva, y como bien ha resumido el filósofo José Ferrater Mora: «Parece que el Maestro Eckhart subraya tanto la fusión como la separación (de Dios y la creación). Y así es, en efecto. En parte ello puede deberse a que hay 'períodos' en el pensamiento de Eckhart. En parte a que hay, como en muchos autores, 'inconsistencias'. Pero aun en parte también a que el Maestro Eckhart piensa en forma 'antinómica', única que puede poner de relieve el carácter 'profundo' de las cuestiones teológicas y, en general, de la 'vida religiosa'»⁸.

5. Cfr. K. RUH, o.c. en nota 3, 63, 65, 68 y 81.

6. El ser, según Eckhart, se predica a un tiempo según analogía de atribución y según univocidad, mientras que para Tomás de Aquino el ser se dice con analogía de proporcionalidad. Hasta aquí Kurt (o.c. en nota 3, 84), que en el tema de la analogía sigue a Mojsisch (o.c. en nota 3). Aunque no voy a entrar en discusión con Ruh, me interesa destacar que, para Tomás de Aquino, el ser se dice tanto con analogía de proporcionalidad propia, como con analogía de atribución intrínseca.

7. Cfr. K. RUH, o.c. en nota 3, 108.

8. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1969, I, 494c.

Así, pues, es muy comprensible que las distintas etapas eckhartianas y sus profundos cambios de enfoque hagan difícil, y aun arriesgada, una valoración global de la obra del turingés. Por ello, parece que se impone la búsqueda de una nueva vía de acceso a su pensamiento, que orille la conocida polémica sobre el monismo eckhartiano, supuesto o no; o el anacrónico debate en torno a un Eckhart entendido como pionero del idealismo alemán; o la discusión sobre si la Bula *In agro dominico* (1329) acertó o no en el diagnóstico del eckhartismo⁹. Esta nueva vía, que aquí me atrevo a presentar sólo como hipótesis de trabajo, complementaría el extraordinario esfuerzo desplegado por Kurt Ruh, al aplicar el método genético-histórico a la comprensión de la síntesis eckhartiana. Consistiría —si se me permite sintetizarla brevemente— en establecer, como punto de partida, el siguiente postulado: *Echardus interpres sui*.

Esto supuesto, ¿acaso Eckhart, temperamento especulativo como pocos, tan vivo en sus desarrollos doctrinales que no pudo acabar su obra más ambiciosa, en la que pretendía verter la quintaesencia de su nuevas perspectivas intelectuales, se detuvo en algún momento a precisar, de forma metódica y ordenada, sus propias tesis filosófico-teológicas? Pienso que sí. Estimo que Eckhart, obligado por las tristes circunstancias de su proceso, se sintió forzado a explicar los aspectos más fundamentales de su propia síntesis filosófico-teológica; y esto, no sólo oralmente, como en el caso de su profesión pública de fe, ante notario, en la iglesia dominicana de Colonia (13 de febrero de 1327), sino también por escrito, al tener que defenderse ante sus censores (a primeros de 1326, y en otoño de ese mismo año). Por ello, sugiero que volvamos nuestra mirada a las actas del proceso colonienso de 1326¹⁰. La primera *Rechtfertigungsschrift* (R₁), que es de septiembre de 1326, constituye un documento de la máxima importancia¹¹ para comprender las verdaderas tesis de Eckhart. La segunda

9. Cfr. una excelente edición, con referencias críticas, en: H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1976, 290-291. Desde ahora se citará este *Enchiridion* con las siglas DS.

10. Cfr. G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives aux procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit de la Bibliothèque de Soest*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 1 (1926) 129-268. La edición de Théry mejora la transcripción llevada a cabo por P. A. DANIELS, *Eine lateinische Rechtfertigung des Meister Eckharts*, con una introducción de Cl. Baeumker, Münster 1925 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 5).

11. Cfr. G. FAGGIN *Introduzione*, en *Maestro Eckhart. Trattati e prediche*, Mila no 1982, 60.

Rechtfertigungsschrift (R₂), algo posterior a la primera, es de menor valor y tiene sólo carácter complementario. Desgraciadamente se ha perdido el texto de la *Apologia*, que constituyó su autodefensa en el proceso decretado contra él por Nikolaus von Strassburg (entre octubre de 1325 y primeros meses de 1326), y del cual salió absuelto.

2. Presentación de las dos «*Rechtfertigungsschriften*» o autodefensas (R₁ y R₂) eckhartianas y su cotejo con la bula «*In agro dominico*»

La primera *Rechtfertigungsschrift* de 1326 tiene la siguiente estructura: Ante todo, aparece una larga relación de 49 proposiciones, de varias obras de Eckhart: *Liber Benedictus* (=B), *Apologia* (=A); *In Genesim* (=G) y Sermones (=S). Viene después la *Rechtfertigungsschrift* propiamente dicha, que consta de dos partes: primeramente, un largo preámbulo (= *respondeo*), en el que señala sus propios puntos de vista sobre la globalidad de las proposiciones censuradas, al cual sigue la defensa de cada una de ellas, por el mismo orden en que le habían sido presentadas (= ad 1, 2, ...). Después viene lo que Théry ha denominado «*deuxième acte d'accusation*» (R₂), consistente en 59 artículos, tomados todos ellos del sermonario eckhartiano, que el turingés justifica uno a uno, inmediatamente después de su formulación (=ad 1, 2,...). También este «*deuxième acte*» presenta un preámbulo, en el que Eckhart resume y critica, a grandes rasgos, lo más substancial de los 59 artículos censurados. Las defensas de las proposiciones 27, 51 y 54 son particularmente extensas. Resumiendo: la «*première accusation*» tiene, pues, la estructura de una *summa* altomedieval: primero las *objectiones*, después el *respondeo* y finalmente las *solutiones*. La «*deuxième accusation*», en cambio, parece más precipitada y ofrecida sólo como una especie de complemento a la primera.

Las proposiciones censuradas en R₁ son muy variadas. Sin embargo, aunque con muchas reservas por mi parte, me permito ofrecerlas seguidamente agrupadas por temas. Algunas de las proposiciones podrían haberse clasificado en dos apartados. Cuando esto sucede lo señalo inscribiendo su número entre paréntesis.

1) De carácter neoplatónico, relativas a las relaciones entre los individuos y las ideas universales (por ejemplo, *sapiens-sapientia*): B₁, B₂, B₃, B₄, (B₅), A₃, (A₄), A₆, G₂, (G₄), (G₉). Total: 11 proposiciones.

2) De carácter ascético-místico: B₅, B₇, B₉, B₁₂, S₉, S₁₀, S₁₁, S₁₂, S₁₅, S₁₆. Total: 10 proposiciones.

3) Místico-ontológicas, relativas a la presencia virtual de Dios en las criaturas racionales y del hombre en las cosas: (B5), B6, B8, B10, B11, (B12), B13, B14, S1, S2, S3, S4, (S5), (S7), (S8), (S13) S14. Total: 17 proposiciones

4) Estrictamente teológico-dogmáticas (por ejemplo, sobre la condición de la esencia divina): B15, A4, G12. Total: 3 proposiciones.

5) Estrictamente onto-metafísicas: A2, (A3), (A6), G3, G4, G5, G6, G7, (G8), G9, G10, G11, (S14), (S15). Total: 14 proposiciones.

6) De carácter lógico (por ejemplo, sobre la predicación analógica): A5, (A6). Total: 2 proposiciones.

7) Relativas a la naturaleza del alma humana, especialmente de su intelecto: A1, S5, S6, S7, S8, S13. Total: 6 proposiciones.

8) De exégesis bíblica (sobre la lectura del Protoevangelio, por ejemplo): G1, (G8). Total: 2 proposiciones.

9) Sobre el *nunc* (ahora) y la eternidad: G8. Total: 1 proposición.

La segunda *Rechtfertigungsschrift*, muy poco posterior a la primera, consta, como ya dije, de 59 artículos, precedidos de un durísimo exordio justificativo del propio Eckhart, en el cual sintetiza, en cuatro puntos, los errores que le achacan sus censores. Esta breve recapitulación equivale al *respondeo* de la R1, del que ya hemos hablado. Vienen, después, los 59 artículos, seguidos de la correspondiente respuesta de Eckhart. A grandes rasgos, estas proposiciones podrían agruparse en los siguientes capítulos:

1) Sobre la unión del alma con Dios: 1, 5, (7), 10, 11, 14, (15), 17, 18, 19, 20, (35), 36, (37), 40, (44), 47, 55, (56), (58). Total: 20 proposiciones.

2) Sobre la «generación» del Hijo de Dios en el alma del justo: 2, 4, 15, 24, 25, 29, 34, 38, 39, 53, 57, 59. Total: 12 proposiciones.

3) Sobre el alma y su parte increada: 3, 8, 12, (18). Total: 4 proposiciones.

4) Sobre los atributos divinos (el actuar de Dios en nuestro orden natural y en el orden sobrenatural, etc.): 6, 7, 26, 27, 28, 32, 54. Total: 7 proposiciones.

5) Sobre la condición del mundo y de las criaturas (por ejemplo, el tema de la nada): 13, 30, 43, 46. Total: 4 proposiciones.

6) Sobre cuestiones antropológico-morales (por ejemplo, el desprendimiento de sí mismo, el dominio de las pasiones, la libertad, etc.): 16,

(18), 21, 31, 35, 37, 41, 42, 44, 45, 51, 52, 56, 58. Total: 14 proposiciones.

7) Sobre el *esse* y otras cuestiones metafísicas: (47), 48, 49, 50. Total: 4 proposiciones.

8) Sobre cuestiones lógicas: 9. Total: 1 proposición.

9) Sobre cuestiones intratrinitarias: 23. Total: 1 proposición.

Como se sabe, las 28 proposiciones de la Bula *In agro dominico* están entresacadas de las 108 tesis de R1 y R2, y de otros dictámenes avinonenses, lo cual supuso, como es obvio, una selección. De esta labor de selección, llevada a cabo por la Curia pontificia podemos concluir, entre otras cosas, lo siguiente:

a) En primer lugar, conviene subrayar que no pasó a la Bula ninguna tesis del primer grupo de R1 (sobre las relaciones entre los individuos y los géneros supremos), ni del grupo quinto (*quaestiones* de carácter estrictamente onto-metafísico). De esta constatación podríamos deducir que la Santa Sede quiso evitar la referencia a cuestiones filosóficas, estrictamente técnicas, pasando por alto los temas discutidos por las escuelas. Así pues, Juan XXII quiso circunscribir su condena a las opiniones erróneas relativas a la dogmática católica y a la vida cristiana, evitando dilucidar, con su autoridad magisterial, cuestiones filosóficas discutidas. Incluyó, es cierto, una tesis psicológica, la primera del añadido final de la Bula; pero sólo en la medida en que tal tesis, de indiscutible sabor neoplatónico, podía conducir a la herejía, por no salvar adecuadamente la total trascendencia de Dios sobre las criaturas¹². Parece, en definitiva, que el Romano Pontífice no quiso incidir en el ambiente filosófico, tan enrarecido después del *syllabus* parisino de 1277, salvaguardando así la legítima libertad de investigación filosófico-teológica. Se limitó, pues, a condenar una única tesis psicológica, por sus implicaciones dogmáticas evidentes.

12. «Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus» (DS 977). La existencia de un *aliquid increatum in anima* (cfr. R1, A1. S7; R2, 3.8.1.18), que es el intelecto, constituye una de las tesis más características de los movimientos neoplatónicos, que explicaron la condición espiritual del intelecto, como lo-divino-en-nosotros. La Iglesia tenía una amarga experiencia de este presupuesto psicológico-gnoseológico: recuérdese que la herejía arriana, condenada por el Concilio de Nicea (325), sostenía que el Logos divino era el *nous* en el alma del Hombre-Jesús. Eckhart desarrolló ampliamente este tema, al propósito de la creación, en el sermón 9, según el cómputo de Quint (Q 9), y, sobre todo, en la segunda *Quaestio parisiensis*.

b) Además, la Santa Sede habría apreciado, en el proceso coloniense, indicios de parcialidad, quizá provocados por la rivalidad escolástica entre franciscanos y dominicos. A este enfrentamiento parece referirse Eckhart cuando alude, en el *respondeo* de R₁, a la entonces reciente absolución de Tomás de Aquino¹³, del 14 de febrero de 1325, un año antes del comienzo del proceso coloniense¹⁴.

c) También se infiere, de este primer análisis, que la Bula papal desconoce por completo el espinoso tema del intelecto subsistente anterior al ser, el cual —heredado de Proclo— había sido sostenido por Eckhart en su primer magisterio parisino¹⁵. Más sorprendente todavía: esta tesis no se halla ni siquiera en las acusaciones colonienses. Esto expresa que el motivo del proceso no habría que buscarlo en las explicaciones del Eckhart teólogo y maestro universitario, sino en algunas denuncias procedentes de los círculos que el turingés cuidaba pastoralmente. Es más, esta ausencia tan notable del tema del intelecto podría significar que Eckhart lo había abandonado por completo, y que los censores conocían la rectificación, anterior a 1311. Esto debería ser tenido más en cuenta por quienes pretenden ofrecernos hoy un Eckhart «idealista» *avant la lettre*...; pues el segundo Eckhart parece haberse apartado de sus temas más «idealistas»..., y abocado a una metafísica de carácter ontológico.

d) Las únicas tesis propiamente metafísicas, referidas en el proceso coloniense, tanto en la primera como en la segunda acusación, tratan la composición trascendental del ser¹⁶, y las relaciones de los individuos con los géneros supremos¹⁷. El tema del *esse* era cuestión candente, en la discusión escolástica de finales del siglo XIII y comienzos del XIV. En cambio, las relaciones del individuo con los géneros supremos era tema

13. «Et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est dictum et publice predicatum, quod errores et hereses scripserit et docuerit. Sed favente domino tam Parisius quam per ipsum summum pontificem et romanam curiam ipsius vita et doctrina pariter sunt approbata» (G. THÉRY, o.c. en nota 10, 185). La canonización de Tomás de Aquino había tenido lugar el 18 de julio de 1323.

14. Cfr. H. DENIFLE - Ae. CHATELAIN *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1891 (reprint 1964), II, 280-281, n. 838.

15. Recuértese el título de las dos primeras quaestiones: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (LW, V, 37-48); y *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* (LW, V, 49-54).

16. Son catorce proposiciones en R₁, y cuatro proposiciones en R₂.

17. Once proposiciones en R₁. En R₂, ninguna se refiere directamente a esta cuestión, aunque hay muchas alusiones en el grupo primero de mi clasificación (cfr. supra).

de menor entidad para la filosofía bajomedieval; pero —precisamente por su fuerte impronta neoplatónica— incidía decisivamente en las explicaciones místico-teológicas que se abrían paso desde Renania y los Países Bajos. Ninguna de las dos cuestiones pasó a la Bula, lo cual es de una especial significación, a mi entender. En efecto: los censores aviñonenses pueden haber advertido, una vez más, que el tema debatido no se refería tanto a la ortodoxia católica, cuanto a la rivalidad de escuelas filosóficas; y por ello, precisamente, haber evitado estas cuestiones en la Bula *In agro dominico*.

Así pues, el fondo del proceso coloniense ofrece a nuestra consideración dos temas filosóficos de interés, los cuales, precisamente por no haber pasado a la Bula aviñonense, vierten nueva luz sobre el origen de este dramático proceso e ilustran cuál era, por aquellos años, el ambiente filosófico coloniense. Los dos temas son: la cuestión de la participación, con su correlato lógico de la analogía, y el tema del *esse*. Puestos a elegir, he preferido limitarme ahora a la noción eckhartiana de *esse*, dejando para otro momento la cuestión de la participación trascendental, tal como el turingés la entiende, y su relación con la participación predicamental. No obstante, y no podría ser de otro modo, el tema de la participación aparecerá aquí y allá, cuando desarrolle los principales hitos de la controversia coloniense sobre la condición del *esse*.

3. Sobre la noción eckhartiana de «esse» y su debate en el proceso coloniense

a) El «esse» como forma de las todas las formas (R1 G3)

Conviene reseñar, en primer término, que la polivalencia de la palabra *esse*, según el uso de Eckhart, había ya sorprendido a Heinrich Denifle, dificultando quizá su labor historiadora: sólo por el contexto, dice, y no siempre, puede saberse con exactitud si *esse* se refiere a la «est-idad» (*Istigkeit*), o sea, a la existencia (*Existenz*), o bien a la *essentia*, puesto que el Maestro traduce, en alemán, tanto *esse* como *essentia* por *Wesen*¹⁸. No obstante, y a pesar de la referida polivalencia, el turingés ofrece, al menos

18. «Nur aus dem Zusammenhange lässt sich häufig, nicht immer, ermitteln, welchen Begriff Eckhart im Auge hat» (H. DENIFLE, *Meister Eckharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre*, en «Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte» 2 [1886] 442).

en un par de ocasiones, una definición bien precisa de *esse*, de notable interés filosófico e histórico. Esta definición fue expresamente censurada por los inquisidores colonienses, lo cual me parece significativo para comprender el debate doctrinal que subyacía al proceso. Dice la citada definición: «*Esse est ipsa actualitas omnium formarum*»¹⁹.

Como es sabido, la consideración del *esse* como forma de todas las formas había constituido uno de los núcleos centrales del debate filosófico posterior a Tomás de Aquino. Siger de Brabante, por ejemplo, en un comentario redactado antes de 1276, expresaba su perplejidad por la doctrina tomasiana, al compararla con la de Alberto Magno²⁰. El Aquinate —decía Siger— había sostenido la distinción real entre *essentia* y *esse*, como Alberto; pero había estimado que el *esse* no era un accidente sobreañadido a la *essentia*, aun cuando era producido a partir de los principios esenciales de cada ente. En esto se había separado de la tesis general establecida por los seguidores de la línea aviceniana, que constituían, como es sabido, la mayoría en el París de mediados del siglo XIII.

También es conocida la discusión entre los frailes franciscanos y los dominicos sobre esta tesis tomasiana. Más que rememorar ahora los puntos de vista de Duns Escoto, quizá nos sea de mayor utilidad recordar la opinión de Buenaventura de Bagnorea, menos crítica que la de Duns, pero, por ello, más capaz de originar una escuela²¹. También el Doctor Seraphicus había sostenido la distinción real entre *essentia* y *esse*. Es más, él mismo había comparado el par *essentia/esse* al par boeciano *quod est/quod est*, siguiendo en esto la tradición inaugurada por Gilbertus Porretanus.

19. Este texto se halla en R1 G3. También lo leemos, con algunas variaciones, en el *Opus Tripartitum*: «*Ipsium enim esse comparatur, ad omnia sicut actus et perfectio et est ipsa actualitas omnium, etiam formarum*» (*Prologus generalis*, n. 8, ed. F. Brunner). Denifle, que conocía este pasaje, la pasó por alto, lo cual nos advierte sobre el grado de comprensión que el siglo XIX había alcanzado de las principales y más fundamentales tesis de Tomás de Aquino, aun después de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879).

20. Se trata del Cod. Vat. Lat. 2173, descubierto por Martin Grabmann. Cfr. M. GRABMANN *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, en *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, Nova series, 1(1934)60-76. El texto sigeriano dice literalmente: «*Opinio fratris Thomae est eadem cum allia (Alberti) nisi quod differt in modo ponendi, quia non ponit, quod (esse) sit accidens, sed ponit, quod sit aliquid additum et in hoc convenit cum illo. Et dicit, quod est causatio ex propriis principiis essentiae, non tamen per accidens. (...). Quod esse sit additum essentiae et postea dicit, quod non sit accidens*».

21. Seguimos la excelente exposición de F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, Paris 1913, 105-111.

Asímismo, había opinado, como Alberto Magno, que el *esse* constituye un accidente de la *essentia*. Por último, y esto me parece muy fundamental subrayarlo aquí, el par *essentia-esse* tenía, para Buenaventura, sólo carácter lógico. La realidad extramental se explicaba, para él, a partir del par *materia-forma*²², como si quisiera subrayar que el individuo concreto se constituye por la formalización (*actus essendi*) de la materia, cuando ésta adquiere nuevas formalidades²³; y que el individuo existe, es decir, tiene existencia, cuando la materia se constituye como un lecho en el que puede anidar la forma. La forma por sí sola, desmaterializada, no es más que la idea primigenia de una cosa, o sea, un género o una especie. Por consiguiente, tanto el *esse* como el *existere* sólo son la expresión de la «posición» de la cosa en la realidad, realmente constituida sólo por materia y forma. Bien entendido que *esse*, sinónimo de *actus essendi*, traduce, al habla técnica bonaaventuriana, la terminología boeciana: *forma essendi*. Recapitulando: para el Doctor Seráfico, una cosa «es» (*est*) por su forma, y «existe» (*existit*) por su materia. Todo esto desde la perspectiva óptica. Desde el punto de vista lógico, *erga nos*, «decimos» que una cosa «es» por su esencia, y «decimos» que existe cuando tiene existir (*existere*). En cambio, para Tomás de Aquino, «es» tal cosa, «es» lo-que-es, porque tiene la *essentia* de esa cosa (*quod est*), y existe, porque tiene el *actus essendi* (*quo est*). Buenaventura, pues, habría interpretado más a la letra a Boecio, que Tomás de Aquino, si mi análisis de los textos es correcto²⁴.

Por todo lo cual, en la censura de la proposición R1G3 podemos apreciar una toma de posición meramente filosófica, por parte de los in-

22. «Individuum habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio» (BONAVENTURA DE BAGNOREA, *In II Sent.*, d.3, pars 1, a.2, q.3, conclusio 2 [Q.II, 110a]).

23. Lo cual estaba en perfecta sintonía con las tesis del hilemorfismo universal, aceptadas plenamente por el Seráfico, de origen avicebroniano.

24. Recuérdese que, según el segundo axioma boeciano, *esse* es la *forma essendi* o *quo est*. Así pues, *esse* tiene sentido esencialista: lo que es una cosa, en contraposición al sentido existencialista que tendría posteriormente en Tomás de Aquino: *actualistas omnium formarum*. Cfr. SEVERINUS BOETHIUS, *Quomodo substantiae* (PL 64, 1311C). Parece que Eckhart se habría distanciado de la línea bonaaventuriana en este punto, para seguir a Tomás de Aquino. Para el turingés, en efecto, el *quo est* sería el *esse*, entendido como co-principio trascendental del ente; el *quod est* sería la *essentia*, también entendida ésta como co-principio trascendental. «Die Lehre, die vor allem in Zusammenhang mit Thomas von Aquin bekannt geworden ist, findet sich also auch bei Eckhart» (K. ALBERT, *Meister Eckhart These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, o.c. en nota 3, 247-248).

quisidores colonienses, resto de la polémica entre escuelas, sobrevenida después de las condenaciones de 1270 y 1277. La misma defensa de Eckhart ratifica nuestro punto de vista, puesto que se limita, en su *respondeo*, a dos citas de autoridades: una de Tomás de Aquino y otra de Avicena. Quizá no fue muy hábil su respuesta, trayendo a colación un texto del Aquinate, cuando era éste, precisamente, el que subyacía a todo el debate metafísico coloniense; pero la Santa Sede, que había revocado la condena del Doctor Angelicus hacía apenas un año, comprendió el verdadero alcance del debate de Eckhart con sus censores colonienses, y excluyó esta tesis de la Bula *In agro dominico*. Quedaba así salvaguardada la libertad de investigación del Studium generale coloniense.

b) *Sólo la forma substancial da el «esse» a la materia (R1 A2)*

En el mismo contexto debe inscribirse la condena de otra tesis metafísica de Eckhart: «Totum compositum accipit esse a sola forma substanciali» (R1 A2), expresión que podría parecer, en una lectura superficial, sólo una condenación del conocido aforismo escolástico: *forma dat esse*²⁵. Pero también aquí, como en el caso anterior, la respuesta de Eckhart apunta directamente al fondo del debate: «Materia et accidens nullum esse dant composito, sed totum compositum accipit esse a sola forma substanciali» (ad R1A2). Estimo que los censores recriminaban a Eckhart su rechazo de la doctrina de la pluralidad de formas substanciales.

En efecto, y como se sabe, la tesis de la pluralidad de formas substanciales afirma que la materia (prima) tiene ya *esse* antes de ser esto o lo otro, por razón de estar semiformada por una formalidad previa y común a todas las determinaciones posteriores. Esto es el hileformismo universal, sostenido por Avicena e Ibn Gabirol, y, antes, por San Agustín. Para el turingés, en cambio, la materia no puede, en ningún caso, conferir el *esse* al compuesto, puesto que la materia prima es pura potencia y no existe realmente sino actualizada por la forma substancial. Sólo la forma substancial transmite el *esse* o actualidad de todas las actualidades a la materia, que es pura potencia antes de ser en el compuesto material.

Tampoco esta proposición pasó a la Bula aviñonense, de modo que quedó a salvo la posibilidad de sostener la doctrina de la unicidad de forma substancial en el individuo creado. No se piense, sin embargo, que,

25. «Forma dat esse materiae» (THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4 [ed. M. Spiazzi, n. 24]).

por lo mismo, quedaron proscritas la doctrina del hilemorfismo universal y la doctrina de la pluralidad de formas substanciales en el compuesto. Esto sería una conclusión precipitada, tan precipitada como sostener que el Concilio de Vienne (Francia)²⁶ habría definido solemnemente las tesis tomasianas sobre la unicidad de la forma substancial en el compuesto humano.

Una vez más, pues, la polémica provocada por Eckhart fue aprovechada por la Santa Sede para defender la libertad de investigación de las escuelas filosóficas.

c) *La discusión sobre el constitutivo formal o metafísico de Dios*

Otra de las proposiciones eckhartianas censuradas por los inquisidores colonienses suena así: *Esse est Deus* (R1 G5), tesis que Eckhart había repetido frecuentemente²⁷. Algunos historiadores han pensado —con toda razón— que los motivos de la censura radicarían en la conexión de esta tesis con la síntesis global eckhartiana, aunque la proposición, prout sonat, sea correcta. En efecto, los censores advirtieron que la proposición *esse est Deus*, equivalente a *Deus est esse*²⁸, comunica con la concepción general eckhartiana de *esse*, y pretende expresar —lo cual queda patente por la primacía que tiene en el *Opus tripartitum*²⁹— tanto la dependencia absoluta de todas las criaturas de Dios, como la presencia de inmensidad de Dios en las criaturas. El «ser» es Dios, Dios es el «ser». En esta tesis está en juego, precisamente, la coherencia teológica del sistema filosófico eckhartiano; es decir, la posibilidad de que su noción de *esse* sea predicable tanto de Dios como de las criaturas, aunque de manera distinta, sin que haya nada fuera del ser, porque en tal caso no-sería, sería nada. Esto es,

26. Cf. *Constitutio Fidei catholicae* (DS 902).

27. Cf. *Opus tripartitum. Prologus generalis* nn. 12 et 13; *Prologus in opus propositionum*, n. 1 (ed. E. Brunner). Sobre este tema es interesante el análisis ofrecido por K. ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein*, o. c. en nota 3, 67-75. Según Albert, Eckhart se habría limitado a asumir la terminología tomasiana como mera táctica defensiva, evitando entrar en el fondo de esta tesis censurada por la Inquisición coloniense. Como veremos a continuación, mi opinión es distinta. Estimo que Eckhart no sólo asumió la terminología, sino también el fondo de los argumentos tomasianos.

28. «*Deus est esse*» fue también censurada (R1 G6).

29. Cf. *Opus tripartitum, Prologus generalis*, nn. 13, 16 et 17 (ed. E. Brunner).

en definitiva, el tema de la participación, cuyo correlato lógico es la cuestión de la analogía.

Mucho se ha hablado de la analogía eckhartiana, sobre la cual se han publicado extensos y eruditos estudios³⁰. No es mi intención volver de nuevo sobre este complicado asunto, aunque estimo satisfactoria la explicación ofrecida por Ruh en su monografía sobre Meister Eckhart³¹. Quisiera ahora destacar la respuesta ofrecida por Eckhart a sus censores: «Hoc verum est, de esse absoluto, non de esse formaliter inherente». En definitiva: *esse est Deus* es una tesis verdadera, si *esse* se toma en sentido absoluto; no, en cambio, si se toma en sentido «inherente» (ad R1 G5). Respondiendo a otra proposición censurada, Eckhart repite: «Distingendum tamen de esse formaliter inherente et de esse absoluto quod est Deus» (ad R1 G4).

Hemos tropezado, una vez más, con una de las cuestiones centrales del tomismo, asumida sin ambages por el turingés. Tomás de Aquino había afirmado, al comienzo de su carrera, la misma proposición: *Deus est esse tantum*; y, acosado seguramente por sus interlocutores, que eran estudiantes dominicos del Studium generale de París, el joven Tomás, recién llegado de Colonia, respondía: No hay riesgo alguno de que se incurra en el mismo error de los que dicen que Dios es el *esse universale*, es decir, el *esse* por el cual son formalmente todas las cosas³². En otros términos: no se preocupen Vdes., diría el joven Tomás, de que mi afirmación aboque en el pan-enteísmo; es preciso distinguir entre el *esse universale* o *esse commune*, y el *esse absolutum*. Dios es el *absolutum*, el cual, por su pureza, es *esse* distinto de todo *esse*³³. En cambio, el *esse commune*, aunque también sea puro en algún sentido, tiene sólo carácter intencional³⁴.

30. Cf. A. DE LIBERA, *Le problème de l'être...*, o.c. en nota 3; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart...*, o.c. en nota 3.

31. K. RUH, o.c. en nota 3, 85, ha expuesto una excelente síntesis entre las dos concepciones del *esse* eckhartianas, que algunos han juzgado contradictorias: el *esse* predicado analógicamente, y el *esse* predicado unívocamente. De esta forma incide en la dura multiseccular polémica sobre el monismo del Turingés y la heterodoxia de su noción de *esse*, en la que no voy a entrar ahora.

32. «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est» (THOMAS DE AQUINO, *De ente essentia*, cap. 5, [ed. M. Spiazzi, n. 30]).

33. «Hoc enim esse quod est Deus, huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse» (*ibid.*).

34. «Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit, aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis» (*ibid.*).

Volviendo ahora a Eckhart, comprobamos que el turingés definió también a Dios como el *esse* absoluto, mientras que el *esse universale* sería el *esse* que, inhiriendo formalmente en todas las cosas, las haría ser. Dios, por tanto, no es la causa formal del mundo, aunque sea creador de él y esté con él presente, por presencia de inmensidad... Me asalta, no obstante, una duda: ¿habría también afirmado Eckhart, tan decididamente como el Aquinate, que el *esse commune* o *universale* tiene sólo carácter intencional?³⁵.

4. Conclusiones

Las actas del segundo proceso coloniense (1326/27) nos informan, con suma precisión, sobre las doctrinas filosóficas eckhartianas. Asimismo, el cotejo de las 28 proposiciones de la Bula *In agro dominico* (1329) con las 108 proposiciones colonienses de 1326 ofrece algunas noticias suplementarias de particular interés.

a) Casi la quinta parte de las proposiciones colonienses trata directa o indirectamente temas onto-metafísicos (18 proposiciones en total). Ninguna de ellas pasó posteriormente a la condena papal de 1329. Todo indica, pues, que Juan XXII no quiso tomar partido en cuestiones filosóficas escolásticas, donde Eckhart se enfrentaba al espíritu filosófico de su tiempo y pretendía ser discípulo aventajado de Tomás de Aquino. (La rehabilitación oficial del Aquinatense había tenido lugar en 1323 y 1325).

b) La discusión puramente escolástica se entrecruzó, por tanto, con la discusión dogmático-religiosa. Esto resulta evidente con sólo considerar algunas de las proposiciones censuradas por los inquisidores colonienses: «*esse est ipsa actualitas omnium formarum*»; «*totum compositum accipit esse a sola forma substantiali*»; «*esse est Deus*»; «*Deus est esse*»; etc.

La expresa referencia al carácter intencional no se lee en el *De ente et essentia*, sino en la *Summa contra gentiles*, I, cap. 26, al desarrollar el cuarto argumento (como se sabe, esta *Summa* es del «soggiorno» italiano que comienza en 1259): «*Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu tantum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum*» (debo esta referencia bibliográfica al Prof. Dr. Wolfgang Kluxen).

35. En ad R1 G5, Eckhart afirma: «*Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab ipsa albedine*» (sic). Estimo que esta proposición no debería alarmarnos, sobre todo si tenemos en cuenta el desarrollo de la cuarta vía de Tomás de Aquino (cf. *Summa theologiae*, I, q.2, a.3c). No obstante, ¿acaso la *albedo* es una propiedad trascendental del ser?

c) En cambio, no hay ninguna alusión —ni en el proceso coloniense, ni en la Bula papal— al tema de la prioridad del intelecto sobre el *esse* (si he leído bien). Esta doctrina había sido ya abandonada por Eckhart antes de su segundo magisterio parisino. Hay, pues, dos Eckharts. Sólo el segundo fue juzgado en Colonia; pero únicamente en la medida en que puso su síntesis filosófico-teológica al alcance del pueblo llano de Estrasburgo. Aviñón, finalmente, sólo tuvo en cuenta algunos aspectos de la síntesis teológica, dejando a salvo la libertad de investigación en los temas onto-metafísicos.

J. I. Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Pamplona