



**DE LA METAFÍSICA DE  
LA UNIDAD NUMÉRICA  
A LA CONCEPCIÓN  
ANÁLOGA DEL VACÍO  
(ECKHART Y CUSA)**

Rubén Mendoza

## **DE LA METAFÍSICA DE LA UNIDAD NUMÉRICA A LA CONCEPCIÓN ANÁLOGA DEL VACÍO (ECKHART Y CUSA)**

**Resumen:** en el siguiente trabajo, el autor trata de analizar la concepción metafísica de Nicolás de Cusa y J. Eckhart, con relación al principio de individuación, su relación con los postulados filosófico-teológicos del ente y una posible crítica que le pudiera haber hecho el maestro Eckhart al cusano. A partir del principio categorial de la “analogía”, se reflexiona sobre la explicación (implicación proposicional) del ser y su relación con la divinidad, no sólo a través de la contemplación-acercamiento, sino en la realización-concreta, del ser en y con Dios.

**Palabras clave:** individuación, discernibilidad, analogicidad, nulidad, ser.

---

## **FROM THE METAPHYSICS OF THE NUMERICAL UNIT TO THE ANALOGICAL CONCEPTION OF THE EMPTINESS, HOLLOWNESS, VACUITY (ECKHART AND CUSA)**

**Abstract:** In this work, the author analyses the metaphysical concepts of Nicolas de Cusa and J. Eckhart and its relation with the principle of individuation, the philosophic-theological postulates of the “ens”, and a likely criticism done to Cusa by master Eckhart. Based on the categorial principle of “analogy” the explanation (propositional implication) of the being and its relation to divinity is reflected, by means of contemplation-approaching as well as of concrete-realization of the being in and with God.

**Key words:** Individuation, discernibility, analogycity, nullity, being.

---

**Fecha de recepción:** noviembre 27 de 2009

**Fecha de aceptación:** marzo 3 de 2010

---

**Rubén Mendoza:** Doctor en filosofía en la Universidad Federico II de Nápoles, Italia. Profesor Titular “c” de tiempo completo en el Instituto de Educación Media Superior del Gobierno del Distrito Federal, Mexico.

**Correo electrónico:** rubmendoza@yahoo.it

# DE LA METAFÍSICA DE LA UNIDAD NUMÉRICA A LA CONCEPCIÓN ANÁLOGA DEL VACÍO (ECKHART Y CUSA)

---

A Julia Barajas.

## PRESENTACIÓN

En este breve artículo, se pretende hacer una relación entre la metafísica de la unidad numérica y la concepción de la analogía del vacío, para lo cual echaré mano de dos teóricos, Eckhart y Cusa. Por extensión del mismo trabajo, que es un pequeño apartado de una investigación mucho más amplia y de desarrollo histórico-filosófico. Este intento de esto gira en torno a la metafísica de estos dos autores y trata de hacer una interpretación crítica y a partir de la propuesta una discusión novedosa y no muy trabajada por los teóricos de la metafísica. El primero será tomado en su concepto de unidad metafísica con Dios y la relación del hombre con la totalidad de ver. Con el segundo, se manejará la posible explicación mística como punto de partida para la reflexión en el tema en cuestión. Antes de empezar indico la forma metodológica de exposición. En primer lugar se hará una breve introducción al concepto de *individuación* (Leibniz, 1986: 25 y ss.) para poner el principio de justificación, en segundo lugar, se hace la revisión del concepto de *unidad* en Nicolás de Cusa; en tercer lugar, se revisará el postulado de esta relación (*unidad-individuo*) con *Dios* de Johann Eckhart, el concepto de *unidad* y la relación del individuo con la *nada*. En cuarto y último lugar, la anotación que podría haberle hecho el Eckhart a Cusa, a partir de los entramados metafísico-místicos del maestro para con el cusano, tratando de no caer en anacronismos insalvables. La metodología se estructura con base en tres apartados, a saber: *el estatus metafísico de la individualidad en el individuo y su relación con la naturaleza del mismo* (metafísico), *la causa o principio de individuación* (metafísico) y *la discernibilidad de individuos* (epistemológico).

## 1. DEL CONCEPTO DE INDIVIDUACIÓN

Posiblemente, la posición más cercana de los seres humanos con relación a su mundo circundante sea la de que éste se compone de entidades individuales, las cuales se dicen de muchas maneras: (a) ya sea que se pierda en su carácter fundamental si son divididos en partes, (b) son distintos de las demás entidades, aún de aquellas que son de la misma clase específica, (c) pertenecen a un grupo, tipo o clase que tiene o puede tener varios miembros, (d) continúan siendo sí mismas a través de cierto tiempo y diversos cambios, y (e) no son predicados de otras cosas (García, 1981: 17). El término de individuación se usa en las distintas posiciones filosóficas medievales (Beuchot, 1994: I, II), desde San Justino, Tertuliano, en la misma escuela de Capadocia, en San Agustín, pasando por el Pseudo-Dionisio Aeropagita hasta Pedro Abelardo y Guillermo de Alvernia [Alvernia] pero, básicamente se da en la alta Edad Media en dos ramales, a saber: primero el proceso por el cual un individuo es lo que es, y segundo, el rasgo distintivo o rasgos mismos que se le confieren.

En tanto a la morfología del término y su etimología, individuación se usará solamente en el primer sentido. Para individuación, como universalización, exteriorización y otros muchos sustantivos derivados de verbos, la referencia primera es el proceso por el cual se llega a la acción expresada por el verbo, en algunos casos, sin embargo, como en coloración y restauración, tanto el proceso como el rasgo afectado por la acción del verbo son llamados con el mismo nombre. Esto podría ser resultado de una analogía morfológica. En algunos casos, como en restauración, el lenguaje no tiene término para referirse al rasgo; en otros, como en coloración, el término se extiende al rasgo en cuestión a pesar del hecho de que el lenguaje tiene un término paralelo (color). La universalización de un principio, tal como un imperativo moral, es el proceso por el cual el principio es extendido desde un caso particular a todos los casos. Asimismo, individuación se refiere primeramente al proceso donde algo universal, el hombre, deviene individual, un hombre.

Con ello, la individualidad se distinguiría del individuo así: la primera es el rasgo por el que el segundo tiene un carácter de unicidad. El individuo se opone al universal, mientras individualidad se opone a universalidad. La universalidad, por otro lado, es el rasgo por el cual una naturaleza (específica, genérica o numérica) tiene su especial carácter de universal. Esta relación arroja, para nuestra discusión, la indivisibilidad del individuo, en cuanto unidad de sí, luego como distanciabilidad de uno con relación al otro y después el rasgo de distinción y el tono de identidad (Cf., Aquino, 1968: 45 y ss.), distinción individual, distinción numérica, particularidad, singularidad. Intensionalidad (conceptualidad) permanencia, persistencia, continuidad, duración, impredicabilidad: es algo realizado por el intelecto mediante su acto de combinación y división, teniendo

como fundamento en la realidad la unidad de las cosas, una de las cuales es atribuida a la otra. Por lo anterior, en esta exposición tomaremos el problema de la indivisibilidad de la Unidad.

## **2. LA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE UNIDAD EN NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)**

Para Nicolás de Cusa, la Unidad se dice en tanto que subsiste en sí misma, como la mente, y que ésta se nombra a partir de sí misma como medir (Cusa, 1999: Cap. I, 51). Con ello, se hace cognoscible que la igualdad entre las imágenes se conserva con base en la unidad. De la unidad considerada se expresa la igualdad y por eso, dice Cusa, la imagen de la unidad es la igualdad. Pero la explicación de la unidad no es la igualdad, sino la pluralidad. Por consiguiente, la igualdad de la complicación de la unidad es imagen, no su explicación. De esta manera, se sostiene que la mente es entre todas las imágenes de la complicación divina la más simple imagen de la mente divina. La mente es la imagen de la complicación divina anterior a todas las imágenes que complica en su simplicidad y virtud de complicación. Es decir:

...Lo mismo que, en efecto, Dios es la complicación de las complicaciones, igualmente la imagen, que es imagen de Dios, es la imagen de la complicación de las complicaciones. Después de las imágenes están la pluralidad de las cosas que explican la complicación divina, como el número es explicativo de la unidad, el movimiento de la quietud, el tiempo de la eternidad, la composición de la simplicidad, el tiempo del presente, la magnitud del punto, la desigualdad de la igualdad, la diversidad de la identidad (Cusa, 1999: Cap. IV, 65).

Sin embargo, si la mente es imagen de la mente divina y esta primera es obra como fundamento de la segunda, entonces, la primera no detentaría error algún, equivocación u olvido, pues si se dice esto, la mente divina sería corruptible en sí misma, y si no lo es el individuo es deidad; y si lo es (esto de la corrupción), la mente divina no podría ser el principio de encadenamiento de la mente del hombre, por primacía de lo corruptible frente a lo infinito-perfecto.

Luego, Cusa menciona que no puede haber más que un principio infinito y que sólo éste es simple de modo infinito. A decir verdad, el modo infinito requiere del finito para ser tal y si se sigue con esto se vuelve a lo de antes, lo finito no sería principio de justificación para lo finito si es con primacía de lo otro corruptible, pues el infinito no es corruptible, si no dejaría de ser infinito y por infinito Cusa se refiere a lo acabado-perfecto. Luego, este autor defiende su argumento [lo acabado-perfecto] dice que lo infinito contrapone el número; y expreso que el número es compuesto y que *en lo infinito se halla lo compuesto pero que el*

infinito no es compuesto. Porque es compuesto el número de sí mismo, pues todo número está compuesto de modo par e impar, se sigue por ello, el número está compuesto de número; y esto otorga una armonía de semitono: “...la relación armónica del semitono con dos medios; que es la relación del lado del cuadrado con el diámetro, intuyó un número más simple que el que nuestra razón puede alcanzar, pues efectivamente la relación no puede ser entendida sin número, y sin embargo ese número sería necesario que fuese par en impar” (1999: cap. VI, 73).

La armonía de semitono es puesta o cedida por la unidad y se observa que el número está constituido por múltiples unidades y que la alteridad sigue contingentemente a la multiplicidad, se comprueba; de hecho lo ejemplifica este autor en *El Posset*, al expresar que la composición del número procede de la unidad y de la alteridad, de lo idéntico y de lo diverso, de lo par e impar, de lo divisible y de lo indivisible y que la *quididad* de todas las cosas es incorruptible. Así, el número no es otra cosa que cosas numeradas. Pero si la base de determinación del número es la multiplicidad de unidades y éstas conforman al número y si el número no es otra cosa que cosas numeradas, entonces, no existe la base de principio de la Unidad como fundamento, sólo si esto se entiende en lo extensivo o en lo intensivo.

La Unidad, en fin, es impredecible o cae en la categoría de distanciabilidad, pues no es número ni tampoco dista de él, en tanto que ocupa un lugar de relación, más no de función, ejemplo, de todo que no sea numerable dentro del número y no a la inversa. En tanto, siguiendo con el caso de Cusa, la divisibilidad o indivisibilidad del número se relaciona y no comparte nada con lo otro [sino es la misma relación], pero eso no lo aclara, pues la Unidad se relaciona con la Unidad de sí misma, como si la Unidad estuviera como relación diferencial de sus mismos momentos y así al infinito, por lo cual no es corruptible, pero la cadena secuencial sí que lo es, debido a los números negativos. Si para el cusano no existen los números negativos, no es por falta de invención (pues ya Pitágoras habla de ellos), sino por principio de justificación metafísica. Veamos al detalle, sin perder de vista quien escucha el proceso histórico del siglo XV. Si un sistema (de números o numérico, cosa que Cusa no aclara) no se corrompe a sí mismo, es porque es así y no de otra forma, o más claro, no es corruptible sino que está compuesto de múltiples componentes que no pueden ser separados (si se separan entonces no es un sistema acabado-perfecto como el mundo creado) puesto que la perfección es cedida y no construida, luego entonces, la infinitud del sistema es incorruptible. Ahora bien, si la Unidad es compuesta no es Unidad sino número y el número de cosa es sí y sólo sí de cosas numeradas, de ello, la Unidad no es principio sino principio de principio del número. Es impensable para el cusano la movilidad dentro del sistema, y mucho menos el cambio de puesto entre los números (piénsese en un despeje algebraico). Éste sale al paso de esta posible crítica cuando dice que efectivamente, si el poder ser hecho (o compuesto y no creado desde antes) se llevase a *sí mismo* en acto, ese a sí mismo *sería* en acto antes del *sería a sí mismo ser* en acto. Con ello: “...Si el poder ser hecho se

llevarse a sí mismo al acto, sería en acto antes de ser en acto. En consecuencia, la posibilidad absoluta, de la que estamos hablando, por la que aquellas cosas que son en acto pueden ser en acto, no precede a la actualidad, pero tampoco la sigue" (Cusa, 2001: 153).

En consecuencia, la posibilidad absoluta, por la que aquellas cosas son en acto, no precede a la actualidad, pero tampoco la sigue. Si el poder ser hecho es en acto, y ése es el principio, entonces, Dios, la mente divina y la imagen de relación de la mente individual con la mente divina, la imagen de sí y la explicación de lo cognoscible del mismo Dios, no es acabada-perfecta, puesto que la condición de posibilidad de conocer a Dios no es acto humano sino en tanto posibilidad de la mente humana para conocer. Siempre que el acercamiento al orden divino sea artificial, aquello del acto puede ser en sí acto de las mismas cosas, pero no precede en actualidad sino que esto de "puede" abre la posibilidad de la potencia. Conocemos a Dios y todo lo demás no por acto, sino por potencia, pero Dios no está en potencia, pues no es posibilidad sino que Dios es, está y seguirá existiendo (recuérdese que esta es la cosmovisión medioeval). Dios (y su forma de gobierno de este mundo) no puede estar en acto o/y en potencia, sino ya no es Unidad. Se está en Unidad con Dios, (tómese el juego de palabras de unidad en tanto que principio, en tanto que unión), pero no se pueden mover los lazos de esa unidad, si no es corruptible en sí misma y Dios fenecería. Asimismo, este autor vuelve a defenderse contra este argumento al expresar que todas las cosas: "...Que son después de él (Dios) existen con distinción de potencia y acto, de tal modo que sólo Dios es lo que puede ser y de ningún modo sucede eso en cualquier criatura, puesto que potencia y acto son lo mismo únicamente en el principio" (2000:154-156).

El error consiste en que si Dios es principio y en él comulgan la potencia y el acto, Dios no puede ser eso que puede, sino que Dios es eso... Dios. Si es eso que puede, como lo expresó Cusa hace un momento, Dios puede dejar de ser; y eso es imposible. Repito eso que sólo Dios es lo que puede ser y de ningún modo sucede eso en cualquier criatura, no es un principio de justificación sino un elemento de conformación (y de impredecibilidad e incomunicabilidad por cierto) de que lo creado puede ser, porque Dios puede ser. La crítica es que Dios no necesita autodeterminarse como potencia o como acto, la individualización sí. Dios no es unidad sino que es Dios uno y trino, no unidad de justificación ni de pensamiento ni de conocimiento. Dios no conoce [como acto], el hombre debe conocer a Dios. Con esto, el autor rompe su principio de encuadre, no se sostiene ni lógica ni mucho menos metafísicamente, pues si el número es multiplicidad de unidades y eso que se nombra como números de cosas que se numeran y la existencia de los números negativos quiebra por completo la premisa intermedia, por tanto, para salvar el argumento, o Dios no es principio de Unidad o Dios no existe en tanto que puede ser; y eso es inaceptable. Dios no puede ser, Dios es. Como el cusano no hace prueba lógico-existencial [ni mucho menos metafísica]

de la existencia de Dios (como sí lo hace magistralmente Tomás de Aquino [*Summa contra Gentes*, 1999: I, 7, l 8.]) cae irremediabilmente en falacia.

Si nosotros aceptamos la premisa mayor de que la unidad es principio y que el número está compuesto de múltiples unidades, entonces Dios como principio no es unidad, deja de ser uno y trino y pasa a hacer eso que puede (como condición de posibilidad) y eso que no puede ser. Más simple, o se acepta la incomunicabilidad y la distanciabilidad de la unidad en tanto relación de Dios con su propia existencia o se acepta la inconmensurabilidad del discurso que no dice absolutamente nada de Dios ni de sí mismo, a causa del principio de número utilizado por el cusano. Concluyendo, para este filósofo el acto cognoscible con referencia a la divinidad es en tanto que relación de posibilidad (error lógico) y en última instancia acto de trascendencia. Él dice que es preciso trascender todo intelecto para de algún modo captar, pues lo finito no puede aferrar el infinito como tal:

*Vid., De Principio, 29, Participabilis autem non est capax imparticipabilis, sicut capabilis non est capax incapabilis et causatum causae, et quod est secunde, non est capax eius, quod est prime, et licet non sit capax, non tamen est penitus ignorans eius, quod tantopere desiderat; certissime scit ipsum esse, quod desiderat. Et intellectualis natura, quae ipsum esse scit et incomprehensibilem, tanto se reperit perfectiorem, quanto scit ipsum magis incomprehensibilem; incomprehensibilem enim hac scientia ignorantiae acceditur* (2000: 163).

Al conocer incognosciblemente (Cf. Cusa, 2001a) (Cf. el capítulo XXI de *De venatione sapientiae*, en el que se aborda la unidad como el sexto campo o ámbito en que se rastrea la sabiduría. Cusa pasa revista a los autores que han meditado sobre la unidad como primer principio: Pitágoras, Platón, San Agustín, Boecio, Pseudo-Dionisio y Proclo, critica la opinión aristotélica de la convertibilidad del ente y uno; Cusa considera que el uno es más comprensivo que el ente, por cuanto que –en conformidad con Platón– del principio, que es el uno, se siguen todas las cosas que son principadas), ése es el único modo proporcionado para conocer lo Absoluto, para *comprender* al que es *Incomprehensible*. Si esto es cierto, entonces eso de Dios, aún sabiendo que es incognoscible e inaprensible; esfuerza la criatura a través de lo cognoscible de la mente del individuo, es decir, por medios humanos, a conocer algo no humano. Sin embargo, el intento del cusano no queda ahí, sino que se aferra a su principio de justificación diciendo en el libro de *La Cumbre de la Teoría* que:

En todas las cosas, que son o pueden ser, no puede verse otra cosa más que el poder mismo, al igual que en todo lo hecho y por lo hacer no puede verse sino el poder del primer hacedor, y en todas las cosas movidas y en las que han de moverse el poder del primer motor [Cf. Aristóteles, 1067b5, Cf. Aquino, 1990]. Por tanto, con estos análisis compruebo que todo resulta fácil y que toda diferencia se resuelve en concordancia (Cf., 2001a: 242-243).

Si las cosas que se ven no son otra cosa que el poder mismo, y no se aclara qué tipos de cosas: si las creadas o las por crear o las cosas existentes o inexistentes; y si todo es "reflejo" del hacedor mismo, entonces, y siguiendo con la misma idea, la corrupción de todo lo existente (exceptuando a Dios) es mediática en tanto que voluntad y concordia, no en tanto conmensurabilidad o comunicabilidad. Por eso, el argumento con respecto a esto no detenta en sí mismo otra salida más que la inmovilidad del orden ya establecido. Pero también, por otro lado, analizamos el elemento negativo tanto de la unidad como del número y de lo que se enumera, de lo existente por sí y lo dependiente de lo otro para que exista.

Si tratamos de reflexionar con base en los argumentos de corte teológico y los justificamos a través de su fruición metafísica, entonces, Cusa no permitiría la movilidad de los elementos encadenados ni encadenamiento de otros nuevos referentes de indicación. Para este alemán, la idea de que la Unidad es principio de justificación ha quedado ya justificada como insuficiente, al igual que la de número y la multiincidentalidad de eso que se numera. A partir de ello, la totalidad que es Dios (como infinito) representa para el cusano no un elemento de existencia sino un elemento de cognoscibilidad o de conformidad, lo cual al ser totalidad (y por ser totalidad es corruptible), es extremadamente complejo (eso que nombró más arriba como la multiplicidad de unidades) aquello que nos conduce a una gramática de lo creado, más no a una demostración metafísica de la creación, de la Unidad en Dios ni de lo numerable (en tanto natural, racional, irracional o inconmensurable, etcétera). A diferencia de este círculo en ideas perfectamente construido pero lógicamente insuficiente, pasemos ahora a analizar el entramado explicativo de Johann Eckhart.

### **3. EL POSTULADO DE ESTA RELACIÓN CON DIOS DE JOHANN ECKHART (1260-1327)**

Uno de los autores más fascinantes es, sin lugar a duda, el dominico Eckhart von Hohenheim o Johann Eckhart, nombrado *el maestro*, no sólo porque es uno de los padres de la mística alemana seguidor de algunos de los pasos de Pedro Abelardo (Fortuny, 2001), sino porque es uno de los primeros en poner en tela de juicio lo que hasta ese momento eran principios inmutables de la religión dominante. Y fue también, después de Marguerite Poreté, que fue quemada en la plaza de Grevé el 1º de julio de 1310 junto con su libro *Le miroir des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*, uno de los primeros en sufrir la Inquisición Política *post mortem*.<sup>\*</sup> Como veremos, tanto los entramados explicativos de Eckhart como su posición frente a los acontecimientos históricos

---

<sup>\*</sup> Véase al respecto, la *Bula de Juan XXII* "In agro dominico" del 27 de marzo de 1329 en la que se condenan 28 artículos del maestro Eckhart. Eckhart muere dos años antes de esta Bula.

del siglo XIII y XIV (piénsese en la represión de campesinos en la Renana hacia el 1302 o en la persecución por herejía al *Libre Espíritu* de los begardos o las beguinas en 1313) [Vid., 1999: 21], responden o son puestos en entredicho los elementos teológico-metafísicos de la concordia, así como la crítica a la inmutabilidad de la interpretación oficial de la Palabra. Esta palabra que se nombra en el ocultamiento y a la vez en el mostrarse de Dios, subsume que el individuo esté vacío de sí mismo y del mismo Dios, es decir, que el hombre se vacíe de toda imagen o referente del mismo Dios y lo haga a través de *ser* frente al mismo Dios como Nada, Dios es Nada. Que el individuo sea como un templo vacío (1991: 10). A partir de la palabra de Cristo, sólo quiere estar en ese, su lugar, un lugar propio para su propia existencia comunicable e indivisible, simple y puro. Eckhart dice : "...La razón por la que quiere Dios tener el templo vacío, es para que allí dentro no haya nada que no sea él. Por eso le agrada mucho ese templo, que le es tan semejante, y se encuentra tan bien en su interior cuando está solo" (1991: 20, 25).

En el interior de la experiencia por sí en Dios, solo en lo puro y en la soledad con Dios, vacío primero del mismo Dios. Las palabras, imágenes, indicaciones y demás oraciones que sólo insultan la presencia de Dios en nosotros, eso es lo que hay que despojar de nuestro ser y de la Palabra que dice en sí misma lo que el lenguaje completo no puede, esa palabra de dictación y completud que es Dios para nosotros como un lugar para él (Cf., Eckhart, 1998), sin corrupción, lo más simple, el Todopoderoso es lo más simple, pues es incorruptible. Si la totalidad es tan compleja y si ésta a su vez decrece y fenece, Dios, Señor mío, nunca es ser corruptible, es siempre simple y por eso es perfecto y porque es simple es Nada. Enuncia Eckhart:

Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allá. No tienes que pretender absolutamente nada. Si actúas así, tus obras serán espirituales y divinas, los comerciantes serán expulsados del templo, de una vez por todas, y Dios estará dentro solo, pues ese hombre (ya) no piensa más que en Dios. Mirad, es así como el templo está vacío de todos los mercaderes. Mirad, el hombre que no se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor a Dios, es verdaderamente libre y en todas sus obras está vacío de cualquier mercancía y no busca lo suyo, de la misma manera que Dios está vacío de todas sus obras y es libre y tampoco busca lo suyo (1991: 65, 80).

Al ser Dios libre no está atado a imagen o recuerdo, él está siempre presente, como ahí, como en la vacuidad de la misma idea de Dios, pues Dios ni siquiera le nombra, pues Dios no puede nombrarse, pero existe. Cuando este templo, que es nuestro corazón y nuestra alma, está vacía de todos los impedimentos, es decir, de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro

y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado, que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado. En verdad, nadie es igual a este templo, sino el Dios increado. Por ser Dios increado es Unidad consigo mismo no con relación a ningún número, pues él rompe con el número y lo que nombra esta relación. Dios está en relación con nosotros, Dios nos debe buscar, Dios debe estar vacío de sí mismo. Dios me mira porque lo miro mirándome; y es que sólo lo semejante tiene motivo para la unión con lo semejante analógico. Esto no en tanto que se acerca sino que es templo y el templo es un lugar no espacio-temporal sino existencial. Y esta existencia si se toma en el sufrir es lo que el mismo individuo sufre por Dios y sólo por él, y con ello el mismo Dios hace dulce y liviano (1991: 145). Siendo así, se vive con lo justo. Lo justo y el hombre justo toman tan en serio la justicia que si Dios, dice el maestro:

Fuera no le darían más importancia que a un haba, y se mantienen tan firmes en la justicia y tan extraños a sí mismos que no les importan ni las penas del infierno, ni la alegría del reino de los cielos o cualquier otra cosa. Y si toda la pena que tienen los que están en el infierno, hombres o demonios, o todas las penas que en algún momento han sido o tienen que ser sufridas en la tierra, estuvieran asociadas a la justicia, no las tendrían en mejor consideración; tan firmes se mantienen en Dios y en la justicia. Nada es más penoso y difícil para el hombre justo que lo contrario a la justicia y no ser ecuánime en todas las cosas (1991: 60, 75).

Dios y yo somos uno y lo mismo, pues quien ama la justicia se mantiene firme sobre ella, pues quien ama su ser nada puede sacarlo de ahí y ya no se ocupa de nada más. San Agustín expresa en ello que el alma es más ella misma allí donde ama que donde da vida. Y ama donde es una con Dios y el hombre es uno, cuando está por encima de la imagen y de todo indicador de Dios (1991: 60). Así, el hombre alcanza una semejanza tal con Dios, que Dios se le hace tan claro, que se olvida de sí mismo y no busca lo suyo, ni en el tiempo, ni en la eternidad; con ello se libera de todos sus pecados y de su purgatorio, aunque hubiera cometido los pecados de todos los hombres. Ahora bien, Eckhart a diferencia de Cusa, dice que la naturalidad de la naturaleza divina es Unidad y cada persona es igualmente Unidad, esta misma Unidad que es su naturaleza. La distinción entre esencia y existencia es reabsorbida aquí en la Unidad: son unidad e identidad consigo mismo. Solamente cuando la Unidad cesa de reposar en ella misma es cuando posee una distinción y cuando opera por esta destrucción. De la misma forma, en la Unidad se encuentra a Dios y aquel que debe encontrar a Dios debe convertirse en unidad. Nuestro Señor dice: un hombre se ha ido. En lo que implica destrucción, no se encuentra ni Unidad, ni Ser, ni Dios, ni descanso, ni felicidad, ni satisfacción.

En verdad, si el individuo fuera completamente unidad, permanecería siendo uno en la distinción (analógicamente la igualdad en la diferencia), las distinciones se

volverían unidad para el individuo y dejaría de ser obstáculo (Eckhart, 1998a: 26). La Unidad no es Dios, sino que ésta ha nacido de Dios. Su propiedad es ser unidad en la unidad (es decir, equivalencia). El que busca esta unidad por debajo de Dios, ése se embauca a sí mismo. A decir:

...La palabra hombre significa igualmente algo que está por encima de la naturaleza y del tiempo, de todo lo que es espacio o materia, de todo lo que está sometido al tiempo y lleva el sabor de la inestabilidad, ya que es espacial y corporal. Pero cuando ha progresado aún más, el hombre ya no tiene nada en común con el vacío. Ante todo, en el sentido de que él ni está formado según tal o cual modelo, que no se le parece, que en total, ya no sabe nada del vacío, es perecedero, que no se encuentra en él menor huella del vacío, que está totalmente despojado del vacío que sólo se nota en él ser puro, verdad, bondad. Y él, que está hecho así, solo él, es un hombre noble y nadie más que él. Hay otra forma de comprender y de enseñar lo que Nuestro Señor entiende por 'hombre noble'. Hay que saber, de hecho, que los que conocen a Dios sin verlo, conocen al mismo tiempo a la criatura. Si el conocimiento es la luz del alma, hacia lo que todos los hombres naturalmente tienden, es seguro que no hay nada mejor. El conocimiento es un bien (1998a: 26-27).

Se señala que esta unidad sólo está unida por amistad y desde dentro de la amistad se está con lo Uno; Y de la misma manera sólo cuando el hombre está unido al Uno, puede ser Dios. Y puede ser Dios porque:

...El hombre bueno y perfecto debe estar muerto para sí mismo, despojado de sí mismo y –esto es lo que en realidad le traerá su bienaventuranza– ser transformación en la voluntad de Dios hasta un punto que no sepa ya nada por sí mismo, ni del mundo entero y que sólo conozca a Dios y no sepa ni siquiera saber más que la voluntad de Dios y conozca por tanto a Dios como Dios lo conoce y todo lo que ama Dios lo conoce y ama en sí mismo, en su propia voluntad, pues nuestro Dios dice: conocer únicamente a Dios, esto es la vida eterna (1998a: 45).

En todos los casos y muy particularmente en la naturaleza divina, la semejanza es el nacimiento de la Unidad; y este nacimiento de la Unidad, en y con la unidad, es el principio y el origen del amor ardiente a punto de florecer. Es por y desde la Unidad que se es con Dios. Hasta acá, la visión de Eckhart demuestra, metafísicamente hablando, tintes particularmente místicos, conmensurables y contingentes. La movilidad de justificación es cedida a partir del mismo movimiento (no del número como en Cusa) y es moción de los momentos en el movimiento en Dios; es decir, a través del *filia*. La *filia* es una vuelta a sí mismo pero diferente, encuentro con la mismidad propia y reactivación de su conformidad de reestructuración con sí. La reestructuración que debe realizar el individuo, demuestra la contemplación activa. Esta contemplación hermenéuticamente activa, transformadora del orden natural, detenta una re-definición del puesto o lugar del individuo frente a sí mismo

y frente al mismo orden. Este orden, estamentario o no, tiene su principio en la Unidad. Pero la Unidad es principio sin principio. La igualdad sólo se convierte en principio por la Unidad y únicamente a la unidad le debe el existir y ser principio, es decir, la semejanza en la diferencialidad y la igualdad en la distinción. Por tal motivo, la *filia* se origina a partir de la dualidad y sale de ella en cuanto es Unidad, de Verdad y no de Dualidad, pues, en efecto, la *filia* no podría existir en tanto que dualidad, sino en tanto *quididad*. No obstante, la Dualidad que ha revestido la forma de Unidad, produce natural y necesariamente un *filia* predispuesta a todo, con ardor y entrega. Entonces, porque la igualdad en la distinción emana de la Unidad y por la semejanza en la diferencialidad de la Unidad, lo semejante atrae a lo semejante como distinto, no existe reposo ni satisfacción ni para el que atrae ni para el que es atraído mientras no estén los dos fundidos en una sola y misma Unidad. Esta unidad no une sino consuela.

Para Eckhart hay siete enseñanzas motivos de consuelo: 1.- como dice San Agustín, la paciencia con la que sufrimos por amor de Dios es mejor, más elevada y más noble que todo lo que el hombre pueda perder contra su voluntad; todo eso es más que bienes exteriores, 2.- si Dios sufre conmigo, ¿Qué más puedo pedir? Pues yo no quiero nada más, nada más que Dios. 3.- Dios está con nosotros en el sufrimiento, lo que significa que el mismo Dios sufre con nosotros. 4.- la compasión de un amigo disminuye naturalmente nuestro dolor. Pero si la compasión de un amigo puede re-confortarme, cuánto más no debe re-confortarme la de Dios. 5.- desde el momento en que yo consintiera en sufrir con un hombre al que amo y que me ama, ¿no debo sufrir de corazón y en justicia con Dios que sufre de amor por mí, por este amor que me tiene? 6.- si es cierto que Dios sufre antes de que yo sufra y que yo sufro por amor de Dios, todo mi sufrimiento ha de trocarse fácilmente en alegría y en consuelo para mí, por muy grande y diverso que pudiera ser. 7.- Dios está con nosotros en el sufrimiento y sufre con nosotros. Este pensamiento debe ser para nosotros un poderoso reconfortante: a la esencia divina le corresponde el ser pura Unidad, sin que se le añada ni cantidad ni multiplicidad, ni siquiera ideales y todo lo que hay en él no es más que Dios mismo (Cf., 1998a: 65-67). Pero, se pregunta el dominico:

¿Cómo Dios, en tanto que “ser” está en todas las cosas y, en tanto que es su verdadera naturaleza, es más íntimo a ellas mismas de lo que ellas lo son para sí mismas, y cómo, donde Dios está, debe también actuar, conocerse a sí mismo y decir su palabra, cuáles son las cualidades privilegiadas que posee el alma, para esta actividad de Dios, con relación a las otras criaturas sensibles en las que sin embargo Dios está también? Sobre este privilegio particular responde él mismo: en los demás seres Dios está en tanto que esencia, en tanto que actividad, en tanto que sensibilidad, pero sólo se engendra en el alma no en la unidad con el hombre, pues no se une sino que nace la unión de la unidad de Dios. Todas las criaturas son una huella de Dios (1998a:88).

Sólo en la obra divina está la esencia del amor y ella radica únicamente en la voluntad; quien tiene más voluntad, tiene también más amor. Pero quién es el que tiene más, esto no lo sabe nadie con respecto al otro; esto yace escondido en el alma mientras Dios yace escondido en el fondo del alma.

Este amor reside única y exclusivamente en la voluntad; quien tiene más voluntad, tiene también más amor (Eckhart, 1998a: 1294-1298). La voluntad de ir hacia Dios y que Dios venga a nosotros. Como dice San Anselmo de Canterbury: "...Yo te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amándote, te amaré encontrándote" (Canterbury, 1999: I). Así se busca en Dios. El buscar en voluntad acerca al hombre a Dios y a Dios al hombre. Se tiene más amor a aquello que se ama con relación a aquello que es amado y se deja contemplar por este amor. Pues al: "...Amor verdadero y perfecto hay que conocerlo por si uno tiene gran esperanza y confianza en Dios"(1998a:1294-1298).

Concluamos, del nacimiento de la Unidad se da el puro *desasimiento* y esto supera a todas las cosas, pues todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el *desasimiento* se halla libre de todas las criaturas. Por ello Nuestro Señor le dijo a Marta: *unum est necessarium* [Lucas, 10, 24], eso significa lo mismo que: Marta, quien quiere ser libre de desconsuelo y pura, debe poseer una sola cosa o sea el *desasimiento* (1998a:1294-1298.) Eckhart enlaza el *desasimiento* ante toda la humanidad y lo hace porque:

...La humildad puede subsistir sin la humildad perfecta, porque la humildad perfecta persigue el aniquilamiento perfecto de uno mismo. [Pero] el desasimiento toca tan de cerca de la nada que no puede haber cosa alguna entre el desasimiento perfecto y la nada. Pero ende, [el] desasimiento perfecto no puede existir sin [la] humildad. Ahora bien, dos virtudes siempre son mejores que una sola. La segunda razón por la cual elogio al desasimiento más que a la humildad, consiste en que la humildad perfecta se rebaja ante todas las criaturas y en esta humillación el hombre sale de sí mismo en dirección a las criaturas; el desasimiento, en cambio, permanece en sí mismo (1998a:1294-1298).

Por lo que el desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento, ya sea por debajo de una criatura, ya sea por encima de una criatura, no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere subsistir por sí mismo sin consideración de nadie, y tampoco quiere tener semejanza o desemejanza con ninguna criatura [no quiere] ni esto no aquello: ni quiere otra cosa que ser [i.e., un puro querer-ser].

Pero la pretensión de ser esto o aquello, no la desea [tener] pues, quien quiere ser esto o aquello, quiere ser algo, el desasimiento, en cambio, no quiere ser nada. Por ello todas las cosas permanecen libres de él (1998a: 1294-1298) pues: "...Si todas las virtudes se hallaban perfectas en Nuestra Señora, entonces debía de haber en ella también el desasimiento perfecto. Luego, si el desasimiento es más elevado

que la humildad, ¿por qué se preció Nuestra Señora de su humildad y no de su desasimiento, cuando dijo: “*Quia respexit dominus ancillae suae*”, lo cual quiere decir: “Él ha puesto sus ojos en la humildad de su sierva?” [Lucas, 1, 48] (1998a).

Avicenas (1998a: 1294-1298) dice que la nobleza del espíritu que se mantiene *desasido* es tan grande que cualquier cosa que vea, es verdadera y cualquier cosa que pida, le está concedida y en cualquier cosa que mande, se le debe obedecer. Cuando el espíritu libre se mantiene en verdadero desasimiento, lo obliga a Dios a [acercarse] a su ser; y si fuera capaz de estar sin ninguna forma ni accidente, adoptaría el propio ser de Dios (Cf., Beuchot, 2002). Pero este [ser] no lo puede dar Dios a nadie fuera de Él mismo; por lo tanto, Dios no le puede hacer al espíritu desasido otra cosa que dársele Él mismo. Y el hombre que se halle así en perfecto desasimiento, será elevado a la eternidad [*gezücket in die ewigkeit*], en forma tal que ninguna cosa precedera lo pueda conmovier, que no sienta nada que sea corpóreo, y dice que está muerto para el mundo porque no le gusta nada que sea terrestre. Dios al vivir en mí, yo vivo y pertenezco al Señor porque él vive en mí como yo vivo en él, así y sólo así somos unidad y esto está dicho en la palabra eterna (1998a: 1294-1298).

#### **4. LA ANOTACIÓN QUE PODRÍA HABERLE HECHO ECKHART A CUSA A PARTIR DE LOS ENTRAMADOS METAFÍSICO-MÍSTICOS**

Tratemos de sintetizar lo que hemos dicho hasta acá. La base de justificación de los entramados explicativos de la arquitectónica que propusimos, nos condujo hasta aquello que nombramos como las entidades individuales, que se dicen de muchas maneras: (a) ya sea que se pierdan en su carácter fundamental si son divididos en partes, (b) son distintos de las demás entidades, aún de aquellas que son de la misma clase específica, (c) pertenecen a un grupo, tipo o clase que tiene o puede tener varios miembros, (d) continúan siendo sí mismas a través de cierto tiempo y diversos cambios, y (e) no son predicados de otras cosas. Así la relación entre la individuación y su distanciabilidad con respecto a sí, o entre la indivisibilidad del individuo con la incomunicabilidad o impredicabilidad de esta relación, ha mandado un tono de luz a un punto extremadamente oscuro, el problema de la instanciación del individuo-individuo y Dios, y la interrogante que cuestiona fundamentalmente esta relación, ya sea de la Unidad consigo misma y en sí con el individuo, ya sea como principio de unicidad de la misma Unidad de conformación relacional.

Cusa por un lado sostiene que la Unidad se dice en tanto que subsiste en sí misma, como la mente, y que ésta se nombra a partir de sí misma. Con ello, se hace cognoscible que la igualdad de entre las imágenes se conserva con base en la unidad. De la unidad considerada se expresa la igualdad y por eso, dice Cusa,

la imagen de la unidad es la igualdad. Pero la explicación de la unidad no es la igualdad, sino la pluralidad. Por consiguiente, la igualdad de la complicación de la unidad es imagen, no su explicación. De esta manera, se sostiene que la mente es entre todas las imágenes de la complicación divina la más simple imagen de la mente divina. La mente es la imagen de la complicación divina anterior a todas las imágenes que complica en su simplicidad y virtud de complicación. Sin embargo repetimos, si la mente es imagen de la mente divina y esta primera es fundamento de la segunda, entonces, la primera no detentaría error algún, equivocación u olvido, pues si se dice esto, la mente divina sería corruptible en sí misma, y si no lo es, el individuo es deidad; y si lo es (esto de la corrupción), la mente divina no podría ser el principio de encadenamiento de la mente del hombre, por primacía de lo corruptible frente a lo infinito-perfecto.

A diferencia, Eckhart expresa que en la naturalidad de la naturaleza divina es Unidad y cada persona es igualmente Unidad, esta misma Unidad es su naturaleza. La distinción entre esencia y existencia es reabsorbida aquí en la Unidad: son unidad e identidad. Solamente cuando la Unidad cesa de reposar en ella misma es cuando posee una distinción y cuando opera por esta destrucción. De la misma forma, en la Unidad se encuentra a Dios y aquél que debe encontrar a Dios debe convertirse en unidad. En aquello que implica destrucción, no se encuentra ni Unidad, ni Ser, ni Dios, ni descanso, ni felicidad, ni satisfacción. En verdad, si el individuo fuera completamente unidad, permanecería siendo uno en la distinción, las distinciones se volverían unidad para el individuo y dejaría de ser obstáculo. La Unidad no es Dios, sino que ésta ha nacido de Dios. Su propiedad es ser unidad en la unidad. El que busca esta unidad por debajo de Dios, ése se embauca a sí mismo. Se señala que esta unidad sólo está unida por amistad y desde dentro de la amistad se está con lo Uno; y de la misma manera sólo cuando el hombre está unido al Uno, puede ser Dios.

El hombre puede ser Dios porque el hombre bueno y perfecto debe estar muerto para sí mismo, despojado de sí mismo y ser transformación en la voluntad de Dios. En todos los casos y muy particularmente en la naturaleza divina, la semejanza es el nacimiento de la Unidad; y este nacimiento de la Unidad, en la unidad y con la unidad, es el principio y el origen del amor ardiente a punto de florecer. Es por y desde la Unidad que se es con Dios. La movilidad de justificación es cedida a partir del mismo movimiento (no del número como en Cusa) y es moción de los momentos en el movimiento en Dios. Si la posición es de no movilidad hay que extrapolarlo en toda su magnitud, si existe movilidad (y véase la recuperación que hace Suso, Tauler o Lutero, Calvino o Kant del Maestro, incluso Heidegger) debemos tener en claro que, todos los procesos histórico-sociales son condiciones de posibilidad para entender la metafísica de su tiempo. No es gratuita la Inquisición, aún siendo *post mortem*, no sólo es un elemento en contra de la herejía, sino una plataforma de sustentación de legitimidad y validez dentro de las estructuras eclesiástico-gubernamentales y de "concordia" de Estado que,

de entrada, serían sumamente cuestionables. Con ello, el discurso teológico-metafísico ha sido desechado por una lógica parecida, esa con tintes hegemónico dominantes, desde donde la posmodernidad y la instrumentalización racional ganan la partida, pero, digo, es el momento de que se investigue y se trabaje con relación a estos argumentos; son el reflejo de lo que se vive ahora); es decir, a través de la *filia*. La *filia* es una vuelta a sí mismo pero diferente, encuentro con la mismidad propia y reactivación de su conformidad de reestructuración con sí. La reestructuración que debe realizar el individuo, demuestra la contemplación activa. Esta contemplación activa, transformadora del orden natural, detenta una redefinición del puesto o lugar del individuo frente a sí mismo y frente al mismo orden. Este orden, sea estamentario o no, tiene su principio en la Unidad. Pero la Unidad es principio sin principio. La igualdad sólo se convierte en principio por la Unidad y únicamente a la unidad le debe el existir y ser principio.

Cusa insiste en que Dios, en tanto cognoscible es sólo simple de modo infinito, mientras que Eckhart dice que Dios es sólo simple por ser Dios. Entonces para el primero Dios es un modo de conocer, mientras que para el segundo es un instar a Dios. En conclusión, la metafísica que se presenta como explicación de la Unidad diferencial de cada uno de los momentos y la movilidad de referencialidad, nos conduce, de nuevo, a contemplar la creación divina no como un mero hallazgo histórico (refutable o no) sino como una experiencia estética, mística y hermenéutica de lo humano mismo que, sin la cual, perderíamos eso que nos hace estar en un mundo, pasando por alto la semejanza en la diferencialidad, la igualdad en la pluralidad, la proporcionalidad de la equivalencia, la analogía de la propensión. En una palabra, dejaremos de pensarnos como la suma y el compendio del gran Texto (Beuchot, 2002)  $\Phi$

## REFERENCIAS

Aristóteles (2001). *Metafísica*, España: Gredos.

Aquino de, Santo Tomás (1968). *Sobre el ser y la Esencia*, Argentina: Losada.

Aquino de, Santo Tomás (1990). *Suma Teológica*, España: Biblioteca de autores cristianos.

Aquino de, Santo Tomás (1999). *Summa contra Gentes*, España: Biblioteca de autores cristianos.

Beuchot, Mauricio (1981). *El problema de los universales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Beuchot, Mauricio (2002). *La hermenéutica en la Edad Media*, México: Universidad

Nacional Autónoma de México.

Canterbury de, San Anselmo (1999). *Proslogion*, España: Eunsa.

Cusa de, Nicolas (2001). *Diálogos del Idiota*, España: Eunsa.

Cusa de, Nicolas (2000). *El Posset*, España: Eunsa.

Cusa de, Nicolas (1965). *Dyalogus de deo abscondito*, Argentina: Aguilar.

Cusa de, Nicolas (2001). *La Cumbre de la teoría*, España: Eunsa.

Cusa de, Nicolas (1995). *De querendo deum tractatulus*, Argentina: Aguilar.

Cusa de, Nicolas (1994). *De Visione Dei*, España: Eunsa.

Cusa de, Nicolas (1999). *Un Ignorante Discurre acerca de la Sabiduría, Idiota de Sapientia*, Argentina: Eudeba.

Eckhart, Johann (1991). *El fruto de la Nada*, España: Siruela.

Eckhart, Johann (1998). *Obras Escogidas*, España: Publisamo.

Eckhart, Johann (1998). *Tratados y Sermones*, México: CONACULTA.

Fortuny, F. J. (2001). *Pedro Abelardo y el paradigma jurídico de los universales y la ética*, España: K.A.L.

García, Jorge (1981). *Introducción al problema de la individuación en la alta edad media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Leibniz, Gottfried (1986). *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Libera de, Alain (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la Divinización del Hombre*, España: Olañeta.