

Un acercamiento a la doctrina de la *imago dei* de M. Eckhart desde la filosofía de Plotino

An approach to the doctrine of the *imago dei* of M. Eckhart from the philosophy of Plotinus

SANDRO PAREDES DÍAZ*

Sumario:

1. Introducción
2. Plotino: el alma como imagen de la Inteligencia
 - 2.1. El sistema filosófico de Plotino
 - 2.2. El itinerario plotiniano del alma
 - 2.3. La categoría de imagen en la *Enéada V, Tratado 3* de Plotino
3. Eckhart y la doctrina de la *imago dei*
 - 3.1. La condena de Juan XXII
 - 3.2. El presupuesto metafísico de la doctrina de la *imago dei*
 - 3.3 La doctrina de la *imago dei* en algunas obras alemanas

* *Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas. Estudiante del Doctorado en Filosofía, Religión y pensamiento contemporáneo de la Universidad Católica del Maule (Chile).*

sparedes@ucm.cl

Recibido: 29 de junio del 2022.

Aceptado: 5 de julio del 2022.

<https://doi.org/10.48162/rev.35.026>

3.3.1 La desnudez y el nacimiento de Dios

3.3.2. Temporalidad e *imago dei*

3.3.3. El autoconocimiento

4. Conclusiones

Resumen: El presente artículo realiza una interpretación histórico-especulativa de la doctrina de la *imago dei* del maestro Eckhart a partir de la categoría del “alma como imagen” de Plotino presente en el texto de la *Enéada V*. Para lograr lo anterior, (i) se analiza la filosofía plotiniana, el itinerario del alma hasta su unión con la Inteligencia (segunda hipóstasis) y especialmente la categoría de imagen en la *Enéada V* (3) de Plotino; (ii) luego se expone la doctrina de la *imago dei* de Eckhart considerando la condena que sufre por parte del papa Juan XXII, analizando los presupuestos metafísicos y algunos textos de su obra alemana. Finalmente (iii) se ponen en evidencia los vínculos conceptuales entre ambos autores, especificando las confluencias respecto a la categoría de imagen.

Palabras clave: Plotino – Eckhart – *imago dei* – alma – inteligencia

Abstract: This article makes a historical-speculative interpretation of the doctrine of the *imago dei* of master Eckhart from the category of the “soul as image” of Plotinus present in the text of *Ennead V*. To achieve this, (i) it is analysed the Plotinian philosophy, the itinerary of the soul until its union with Intelligence (second hypostasis) and especially the category of image in the *Ennead V* of Plotinus; (ii) it is exposed the doctrine of Eckhart's *imago dei* considering the condemnation suffered from the Pope John XXII, analyzing the metaphysical presuppositions and some texts of his German work. Finally (iii) are highlighted the conceptual links between both authors, specifying the confluences regarding the image category.

Keys words: Plotinus - Eckhart – *imago dei* – soul – intelligence

1. Introducción

Desde la aparición sistemática de la obra latina de M. Eckhart a partir de 1937 (*Die lateinischen Werke*) y de su obra alemana (*Die deutschen Werke*), a cargo esta última de Joseph Quint, se han desarrollado distintos trabajos críticos que buscan establecer las características principales de su obra¹. Estos estudios coinciden, en general, en que son temas claves para comprender su pensamiento la analogía de atribución extrínseca y su noción de *esse* e *intellectus*². La doctrina de la *imago dei*, en este contexto de discusión, se puede entender como una consecuencia de la metafísica eckhartiana y un tema que se enmarca más bien en tópicos de interés místico y teológico. A pesar de percibir una tendencia a mirar separadamente el pensamiento metafísico o filosófico de Eckhart de su trabajo teológico o pastoral, ha habido propuestas que nos acercan al pensamiento eckhartiano desde una perspectiva más integral. Podemos considerar como relevante el trabajo de Alain De Libera, que coloca como clave interpretativa la doctrina espiritual renana de la divinización del hombre, proponiendo así una comprensión más integrada de la obra latina y alemana de Eckhart³. También podemos mencionar el trabajo de L. Sturlese en que la categoría del hombre divino implica una visión optimista del ser humano y de su racionalidad. Aquí, la doctrina de la divinización del hombre abarca la preocupación

¹ Por ejemplo, los trabajos de Loris Sturlese, “Mística o filosofía? la dottrina dell’immagine di Meister Eckhart,” *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12 n°1 (1992): 52-72; Loris Sturlese. *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland Zwischen Meister Eckhart Und Heinrich Seuse* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007); De Brugger, “Introducción”, en *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones*, ed. Brugger, I. M. de, Trad., introducción y notas (Barcelona: Edhasa, 1983), 9-82; De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre* (España: José Olañeta Editor, 1999); Kurt Flasch, *Meister Eckhart, Philosopher of Christianity* (Londres: University Press, 2015).

² Entre estos estudios destacamos: F. Brunner, “L’analogie chez Mattre Eckhart,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n°16 (1969): 333-349. B. Mojsisch, *Mesiter Eckhart: analogy, univocity, and unity* (Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 2001).

³ Cfr. De Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*. 26-45.

por la Trinidad y su inhabitación en el hombre, específicamente por medio de la razón o el intelecto⁴. Para Marie-Anne Vannier, es clave la figura del “hombre noble”, que surge en la obra alemana de Eckhart en un particular periodo de su vida, mientras paralelamente escribía parte de su obra latina, lo que explicaría una complementación de su obra que manifiesta una ontología espiritual y una antropología sólida.⁵ Un trabajo que integra la obra de Eckhart desde la perspectiva espiritual es el de A. Maria Haas, que no deja de integrar las categorías filosóficas en su propuesta⁶. A partir de estas perspectivas, la doctrina de la *imago* no puede separarse del contexto teológico en el que se plantea, como tampoco de las formulaciones filosóficas que sostienen el pensamiento de Eckhart.

Un punto clave en la filosofía de Eckhart y en la formulación de la *imago dei* es la noción del intelecto en el alma, la cual tendría un antecedente en el neoplatonismo que influye en su pensamiento, sin perder de vista que hay en él un fondo de cultura filosófica que es aristotélica. Para A. De Libera, el dominico tiene su fuente neoplatónica en Dionisio, en cuanto reintroduce la negatividad en el lenguaje teológico de la época.⁷ Para E. Gilson, por ejemplo, el neoplatonismo de Eckhart proviene de Boecio y Proclo, a través de Alberto Magno y de Dietrich de Freiberg⁸. Para J. Saranyana, es este último quien pone las bases para una concepción del intelecto como el fundamento esencial del alma⁹. Para F. Brunner, esta primacía del intelecto sería una de las

⁴ Cfr. Loris Sturlese. *Homo divinus*.61-78.

⁵ Marie-Anne Vannier, “L’homme noble, figure de l’oeuvre d’Eckhart à Strasbourg,” *Revue des Sciences Religieuses*, 70, fascicule 1 (1996): 73-89.

⁶ A. Maria Haas, *Maestro Eckhart: Figura normativa para la vida espiritual* (España: Herder, 2002).

⁷ Cfr. A. De Libera, *La filosofía medieval* (Buenos Aires: Docencia, 2000), 425.

⁸ Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 545.

⁹ Cfr. José Saranyana, “El Maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones,” *Scripta Theologica*, 3, n°16 (1984): 900.

características de un neoplatonismo medieval¹⁰. Por su parte, Claudia D'Amico considera que no podemos hablar de una filosofía neoplatónica medieval si no consideramos la reflexión acerca de lo Uno en lo múltiple y por sobre lo múltiple, así como su versión cristiana en relación a lo Uno como Uno-trino¹¹, elementos presentes en el pensamiento de Eckhart.

La relevancia de abordar los referentes neoplatónicos en la obra de Eckhart radica, por una parte, en que aporta claves interpretativas importantes para entender el motivo filosófico-teológico de la condena que recibe Eckhart por parte del papa Juan XXII (*In Agro Dominico*), condena que, al parecer, logra identificar aspectos nucleares del pensamiento del maestro dominico. Por otra parte, la relevancia principal de un acercamiento al pensamiento de Eckhart desde la filosofía de Plotino responde a la necesidad de continuar investigación sobre la relación con el neoplatonismo más allá de las fronteras de Proclo o el Pseudo Dionisio¹², especialmente a partir de la doctrina de la *imago dei* que puede ser planteada como una categoría que nos permitiría integrar el pensamiento de Eckhart.

Nuestro trabajo se sitúa en este contexto de discusiones y propone como hipótesis la posibilidad de una interpretación de la *imago dei* eckhartiana desde la filosofía de Plotino, especialmente en la categoría de imagen que se encuentra en algunos pasajes de la *Eneada V*, Tratados 1 y 3. La relación que podamos establecer entre ambos pensadores puede ayudarnos no solo a ampliar nuestra comprensión de la doctrina que Eckhart tiene de la *imago*, sino también a abrir una clave de lectura sobre la condena que este sufre. Para acercarnos al objetivo de nuestro trabajo, presentaremos, en primer lugar, aspectos de la filosofía de Plotino que convergen en lo que denominamos una doctrina de la *imago*.

¹⁰ F. Brunner, "Le neoplatonisme au Mōyen Age," en *Métaphysique d'Ibn Gabiral et de la tradition platonicienne*, Norfolk, 1997.

¹¹ Cfr. Claudia D'Amico (ed.), *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo medieval* (Buenos Aires: Winogrand, 2007), 22-23.

¹² Cfr. M. Raschiatti, "Meister Eckhart: leitor do liber de causis," *Kriterion*, n°143 (2019): 377-401; L. Sturlese, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* (Freiburg: Academic Press, 2008).

Nos centraremos en el itinerario del alma y las referencias a esta como imagen que hace en el texto de la *Enéada* V. Nos interesa en esta parte poner de manifiesto la relación entre la Inteligencia (*noús*) y el alma. Seguidamente abordaremos la doctrina de la imagen en el pensamiento de Eckhart. Una referencia a la condena pretende delimitar el nexo entre ambos autores. Nuestra intención es abordar algunos textos de la obra alemana (comentarios y predicaciones), sin embargo, proponemos un presupuesto metafísico que abre una interpretación de estos textos y nos permite desde ella establecer la relación con la filosofía de Plotino. En las conclusiones pondremos de relieve, aunque sea de modo exploratorio, algunos vínculos entre estos autores, el principal, la existencia de una posible dependencia entre la categoría de imagen en Plotino y la doctrina de la imagen de Eckhart.

2. Plotino: el alma como imagen de la Inteligencia

En esta sección haremos una breve referencia al sistema filosófico de Plotino destacando los principios de generación o de las procesiones, lo cual nos ayuda a entender cómo, a partir del Uno, emana toda la realidad, así como también la generación de las realidades espirituales, en este caso, el alma. La razón de este camino estriba en que de esta manera se recogen los dos grandes temas recurrentes en la obra de Plotino. Por una parte, estos principios expresan el movimiento de la procesión (*próodos*) o *emanación* que, a partir del Uno, genera la realidad. Por otra, el itinerario del alma recoge la conversión (*epístrophe*) del alma, su retorno al origen y principio, expresando la reflexión metafísica y moral como dos caras de la misma moneda.¹³

¹³ M. Santa Cruz, “Modos de conocimiento en Plotino,” *Estudios de Filosofía*, n°34 (2006): 203.

2.1 El sistema filosófico de Plotino

La propuesta de Plotino (205-270) intenta ser una “filosofía del todo” en la que la totalidad de lo que hay está contenido en la unidad del *logos*. Esta unidad expresa su perfección en el movimiento circular de su sistema¹⁴, por el cual el principio, el Uno, se despliega en la multiplicidad y retorna en una autoposesión de sí. Porfirio, su discípulo, recoge en su *Vida de Plotino*, al momento de la muerte de su maestro, una síntesis de su sistema: “*Esfuérzate por elevar el dios que está en nosotros hacia lo divino que hay en el universo*” (*Vita* 2, 26-27)¹⁵.

El punto de partida de este sistema es un primer productor que, paradójicamente, produce sin producir, permaneciendo en sí mismo. Todo lo que surge de él lo hace sin que él lo quiera, ni se incline, ni se lo proponga. La perfección misma que le es propia hace que algo se genere de él, como un desborde. Este principio es lo Uno, que constituye para Santa Cruz el nivel *supranoético* de la realidad¹⁶. Dice Plotino: “*está más allá de todas las cosas*”¹⁷. Pero también es “*principio de todas las cosas*”¹⁸. Está más allá del ser, por tanto solo podemos acceder a él de modo indirecto, en un lenguaje negativo o metafórico.

El primer producto nacido o generado de lo Uno es la Inteligencia (*noús*), lo que sería un nivel *noético*, que es el primer grado en que se estructura la realidad después de lo Uno y cuya actividad constitutiva es

¹⁴ La posibilidad de definir la filosofía de Plotino como un “sistema”, como lo expone Uña Juárez, no excluye la existencia de paradojas en su obra, como lo planteaba L. Sweeney. Cfr. Uña Juárez, “Plotino: el sistema del Uno. Características Generales,” *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* n° 19 (2002): 99-128; L. Sweeney, “Basic principles in Plotinus’ philosophy,” *Gregorianum* 42 (1961): 506-516.

¹⁵ M. Santa Cruz, “Plotino y el neoplatonismo,” en *Historia de la filosofía antigua*, ed. C. García Gual (Madrid: Trotta, 1997), 346.

¹⁶ M. Santa Cruz y M. I. Crespo, Introducción a *Plotino*, *Enéadas. Textos esenciales*. (Buenos Aires: Colihue, 1997), 12.

¹⁷ Plotino, *Enéadas* V, 3, 13, 2. Traducción de J. Igal, *Enéadas V-VI* (Madrid: Gredos, 1998). En adelante Plotino, *Enn*.

¹⁸ Plotino *Enn*. V, 3, 13, 35.36.

la *nóesis* (intelección). De la autocontemplación de la Inteligencia procede el Alma (*psykhé*), situada a un nivel *dianoético*, cuya actividad propia es la *diánoia* (conocimiento discursivo), segundo grado en que se estructura, de modo más múltiple y complejo, la realidad. El Alma, a su vez, produce como imagen de sí misma las formas que estarán en lo sensible y produce, además, como soporte de esas formas, la materia, último escalón de la realidad, punto de llegada en el cual desaparece el último vestigio de la luz irradiada por el primer principio, carente ya de vida, carente de pensamiento, solo oscuridad e impasibilidad, sin capacidad de contemplación y, por tanto, incapaz ya de producir. Como la realidad es de naturaleza espiritual, cada nivel ontológico es simultáneamente un nivel en que el pensamiento o el conocimiento se estructuran de determinadas maneras, cada vez más múltiples y más complejas, cada vez más imperfectas¹⁹. La relación entre el Alma y el alma humana es compleja según como lo expresa D. Caluori, debido a que existen otros tipos de almas y por como Plotino llama explícitamente al Alma un todo y a las almas individuales sus partes.²⁰

Ahora, ¿por qué el Uno no se mantiene inmóvil y solitario, sino que existe en él generación de lo múltiple? La generación de la Inteligencia, como segunda hipóstasis, responde a un principio de las procesiones que el mismo Plotino menciona:

Todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo ¿Qué hay que decir, pues, del perfectísimo? Que nada proviene de él sino las cosas

¹⁹ Cfr. M. Santa Cruz y M. I. Crespo, Introducción a *Plotino*, 27.

²⁰ Cfr. D. Caluori, *Plotinus on the soul* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2015), 69.

máximas después de él. Ahora bien, lo máximo después de él es la Inteligencia.²¹

Así como este principio, el sistema plotiniano se regiría por siete principios que explicarían los mecanismos de procesión de las hipóstasis. Según Jesús Igal los principios serían los siguientes: Primero, *El principio de la doble actividad* por el cual se distingue en cada producción una actividad immanente y una producción liberada, de lo que es imagen el fuego con su calor interno y su propia irradiación. Así, cada nivel real producido es término de actividad liberada y el Uno se mantiene Uno al producir. Segundo, *Principio de la productividad de lo perfecto*. Todo lo perfecto genera o engendra. La perfección es desbordante y lo perfecto desborda. Principio o supuesto general, como mencionamos arriba. Tercero, *Principio de la donación sin merma*. Significa que el Uno no mengua al expandirse, permanece (*ménei*) íntegro al comunicarse y darse. Cuarto, *Principio de la degradación progresiva*. Lo generado es inferior a su generador. En virtud del mismo, se establece un descenso continuo y por grados de la realidad. Quinto, *Principio de génesis bifásica* que distingue dos vertientes del sistema: fase *proódica* (*próodos*) y fase *epistrófica* (*epistrophé*), de *principiación* y retorno, desde la conversión hacia el perfeccionamiento (*teleiósisis*) y configuración. Sexto, *Principio de jerarquía* o distribución gradual de lo principiado. Séptimo, *Principio de la contemplación productiva*. Todo, hasta el límite opaco de la materia, todo es contemplación y fruto de contemplación²². Este principio atraviesa el sistema entero en su despliegue de entes y en su radical comprensión. Nótese que dentro del sistema plotiniano, la contemplación (*theoría*) no es una actividad pasiva, sino que precisamente productiva, una *poiésis*.²³

²¹ Plotino, *Enn.* V, 1, 6, 38-45: “Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾶ: τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾶ: καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾶ. Τί οὖν χρῆ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ’ αὐτὸν νοῦς καὶ δεῦτερον”. Para las citas referenciadas en griego seguimos la fuente del texto de A. H. Armstrong, *Plotinus V* (London: Harvard University Press, 1984).

²² Cfr. J. Igal. Introducción general a *Plotino Enéadas I-II* (Madrid: Gredos, 1998), 28-32.

²³ M. Santa Cruz, “Modos de conocimiento en Plotino,” 205.

Estos principios son el presupuesto de las procesiones hipostáticas y permite entender no solo la generación de la Inteligencia, sino también el “mecanismo” de las realidades espirituales.

2.2 El itinerario plotiniano del alma

Este movimiento de emanación (*próodos*) que se produce a partir del Uno tiene un camino de retorno por parte del alma humana²⁴ que se iniciaría en la sensación. En la *Enéada V 3*, Plotino aborda este retorno desde el conocimiento que el alma tiene de sí, especialmente al preguntarse si este tipo de conocimiento se le puede atribuir a ella. En efecto, Plotino se da cuenta que para juzgar los datos de la sensación se necesita un principio o criterio que permita el juicio sobre ellos. Cuando afirmamos, por ejemplo, que Sócrates es bueno, el bien por el cual emito el juicio sobre Sócrates no proviene de la sensación. ¿Cómo es que el alma posee el bien en sí misma? Afirma Plotino: “*Porque es boniforme (ἀγαθοειδής) y porque, iluminada por la Inteligencia, cobra fuerzas para percibir el bien, ya que ésta es la parte pura del alma y la que recibe las huellas que la inteligencia deposita en ella*”.²⁵

Para Plotino, esta parte pura del alma se le puede adjudicar a la inteligencia, pero también se puede considerar como fruto de una parte racionativa del alma. Plotino niega esta última opción, porque para él la facultad racionativa se dedica a la observación de las cosas externas y la multiplicidad, mientras que la autointelección sería la que incumbe a la Inteligencia. Y aunque admite que es una obra de la Inteligencia, no la separa del alma:

²⁴ El concepto de *próodos* es fundamental en la estructura del pensamiento neoplatónico. El Pseudo Dionisio, lo asume desde la perspectiva cristiana de la creación. Cfr. V. Muñiz Rodríguez, “Noción de próodos en el Corpus Dionysiacum,” *Helmántica* n°26 (1975): 389-403.

²⁵ Plotino, *Enn.* V 3, 3,10. A.H. Armstrong traduce la expresión ἀγαθοειδής como “like the good”; en la traducción de M. N. Boulliet dice “conforme au bien”. En la versión de J. Igal la expresión “boniforme” debería entenderse “con forma de bien”.

Responderemos que no es inteligencia del alma, pero sí nuestra; es distinta de la discursiva y montada encima de ésta, pero con todo nuestra, aunque no la contenemos entre las partes del alma. O mejor, nuestra y no nuestra, y por eso ora nos valemos de ella, ora no - de la discursiva, en cambio, nos valemos siempre-, y es nuestra cuando nos valemos de ella; cuando no nos valemos de ella, no es nuestra.²⁶

Para Plotino, hacemos nuestra la inteligencia cuando nos conformamos con ella. Esto se puede realizar de dos maneras: cuando nos ajustamos a sus leyes que son como caracteres inscritos en nosotros o cuando podemos verla y percibirla presente. Ahora, ya que al conocer o ver a la Inteligencia se conocen todas las cosas, podemos conocernos también a nosotros mismos. Este conocimiento de sí mismo es posible por dos razones. Una, porque conocemos la potencia que conoce a la Inteligencia con esa misma potencia, es decir, con la misma potencia que la Inteligencia conoce yo conozco; la otra razón es porque “*incluso nos transformamos en ella*”. Por eso Plotino plantea dos maneras de conocerse a sí mismo:

[...] de modo que el conocedor de sí mismo sea de dos clases: uno el que conoce la facultad discursiva del alma, y otro el superior a ése, a saber, *el que se conoce a sí mismo al modo de la inteligencia, transformándose en ella* y que por ella no piensa ya como hombre, sino como quien se ha transformado en otro completamente y se ha arrobado a lo alto arrastrando consigo tan solo *la parte mejor del alma*, que es también la única capaz

²⁶ Plotino, *Enn* V 3, 3, 24-28: Ἀλλ’ οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῦμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα — διανοία δὲ αἰεὶ — καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.

de alzar el vuelo hasta la intelección, a fin de que pueda depositar en ella lo que vio.²⁷

La conformación del alma con la Inteligencia está mediada, al parecer, por el autoconocimiento que alcanza el alma. Mediante este proceso de autoconocimiento, el alma se descubre como “imagen de la Inteligencia”, que lleva en sí misma, casi en forma de inscripción, la totalidad de las cosas. Descubrir esto en sí mismo, moviliza al alma en ascenso hacia aquello que permite tener tales inscripciones, a saber, la Inteligencia.²⁸ Este movimiento hacia la Inteligencia, por parte del alma, es un convertirse a la Inteligencia. Por eso es que Plotino afirma también: “*Así pues, el yo de uno queda convertido en inteligencia cuando, desechadas las demás cosas de sí mismo, ve a la inteligencia valiéndose de la inteligencia y a sí mismo valiéndose de sí mismo. Por tanto, tal como la inteligencia se ve a sí misma*”.²⁹ Plotino se pregunta si la inteligencia, al contemplarse a sí misma, se desdobra, habiendo una parte de ella que ve y otra que es vista. La dificultad de esto es que la parte que ve no se vería a sí misma y, si se ve a sí misma, se vería como lo contemplado y no como el que contempla. Plotino plantea, entonces, la identidad entre la inteligencia, el inteligible y el ser, porque al añadir al “que contempla”, incluye también los objetos contemplados. Estos tienen que ser los originales, no sus improntas. Dice Plotino: “*Pero si posee los originales, no los posee como resultado de haberse dividido, sino que ya antes de haberse dividido los estaba viendo y ya estaba en*

²⁷ Plotino, *Enn* V, 3, 4, 3-14: ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκείνον γινόμενον· κἀκεῖνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸν οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον περῶσθαι πρὸς νόησιν, ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο ἃ εἶδε.

²⁸ Cfr. C. Pierantoni, “Ser en relación y conocimiento de sí en San Agustín y en Plotino,” *Teología y Vida* 56 n°4 (2015): 438.

²⁹ Plotino, *Enn* V 3, 4, 30: Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείξαι ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τούτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. Ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

posesión de ellos”.³⁰ Si esto es así, entonces, se identifica contemplación con objeto contemplado, la inteligencia con el inteligible. Y como posee los objetos originales, la realidad no debe ser algo distinto, sino que debe ser eso mismo que profesa ser. Concluye Plotino esta parte argumentativa diciendo: “*Luego la inteligencia, el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los seres, mejor dicho, es idéntico a los seres*”.³¹ Así, como afirma Pierantoni, el proceso de autoconocimiento reenvía a una realidad que se autoconoce en sentido perfecto y originario³². El alma, mediante su autoconocimiento, se conforma con la Inteligencia y, en un proceso de conversión o retorno hacia su origen, accede a la realidad. Esto significa que el alma puede acceder a la verdad de las cosas y que su conformación con la Inteligencia (o la divinidad) no es solo de carácter moral, sino también metafísico.

2.3. La categoría de imagen en la *Eneada V, Tratado 3* de Plotino

Hay varios pasajes de la *Enéada V, tratado 3*, en la cual Plotino hace referencia al alma como *imagen de la Inteligencia*. Destacan en estos fragmentos dos temas que nos parecen fundamentales: por una parte, la categoría de imagen expresa un vínculo entre las relaciones intra-hipostáticas y el conocimiento humano, específicamente lo referido al autoconocimiento en el alma. Aunque Plotino establezca distinciones entre estos planos, lo que caracteriza su análisis es precisamente la ineludible identificación entre la parte más alta del alma y la Inteligencia. Por otra parte, podemos apreciar cómo la categoría de imagen está relacionada con la divinidad, en el sentido de que por ella se puede verbalizar la divinización del hombre, la unión con la unidad originaria, dentro del plano posible en que se encuentra el ser humano.

³⁰ Plotino, *Enn*, V 3, 5, 20-22: εἰ δ' αὐτὰ ἔχει, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων.

³¹ Plotino, *Enn*, V 3, 5, 25-29: Ἐν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο καὶ δὴ καὶ πρῶτος νοῦς τὰ ὄντα ἔχων, μᾶλλον δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς οὕσιν.

³² C. Pierantoni, “Ser en relación,” 439.

La categoría de imagen en Plotino tiene una función ontológica y epistemológica, perspectivas que son inseparables. Para M.J. Hermoso se trata de un fino y complejo estudio de la percepción. El carácter de imagen del alma no es exclusivo, sino compartida en alguna medida con la naturaleza. En nuestro caso, nos limitamos a describir algunas consideraciones sobre el alma y su relación con la Inteligencia, de la cual la categoría de imagen tiene una función expresiva³³.

Si miramos el inicio de la Eneada V, en el tratado 1, Plotino se refiere al alma diciendo que “no es más que una imagen (εἰκόν) de la inteligencia”³⁴. El sentido de la expresión tiene por objetivo destacar la diferencia que existe entre la Inteligencia y el alma, evitando identificarlas. Sin embargo, en el tratado 3 se especifica la relación del alma con la Inteligencia. Así, la categoría de imagen permite a Plotino salvaguardar una diferencia entre la Inteligencia y la parte más alta del alma afirmando al mismo tiempo el vínculo estrecho entre ellas.

Hay varios pasajes más en este tratado 3 que menciona al alma como imagen³⁵. En algunos de ellos se menciona en relación a un modelo o arquetipo, del cual el alma sería su imagen o huella. Este arquetipo es la Inteligencia. Por ejemplo, para Plotino, cuando nos situamos desde la perspectiva del alma, “*andamos buscando el modo de persuadirnos, como queriendo contemplar el modelo (ἀρχέτυπον) en su imagen (εἰκόνη)*”³⁶.

En el capítulo 8 del tratado 3, Plotino nos ofrece una aguda especulación sobre la imagen. Para él, el alma no puede ver las razones que contiene, porque ella no las ha engendrado, sino que las razones y el alma son imágenes. La realidad proviene de dónde provino el alma, realidad que

³³ M.J. Hermoso, “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen,” *Anales del Seminario de historia de la filosofía* 31 n°1 (2014): 11. Ver también E. Kjalari, *Plotinus on intellect* (United States: Oxford University Press, 2007), 124-126.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Enn*, V, 3, 4, 20; V, 3, 6, 15; V, 3, 7, 30, V, 3, 8, 10-15.25.

³⁶ Plotino, *Enn*, V, 3, 6, 15: οἷον ἐν εἰκόνη τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες.

Plotino considera nítida, verdadera y primaria³⁷. Por eso es que para Plotino, a la imagen le corresponde ser de otro y estar en otro, salvo que esté prendida de su principio³⁸. Por eso es que el alma necesita ser iluminada por otro para ser intelectiva y para poder verse a sí misma. Esta luz “*la hace semejante a sí misma, que es la luz de arriba. Coligiendo, por consiguiente, que cual es el rastro (ἵχνος) de la luz reflejado en el alma, tal será la luz misma*”.³⁹ Para Plotino este resplandor “*que reverbera en el alma comunica una vida más nítida*”.⁴⁰ No se trata de la vida generativa o sensitiva, que Plotino descarta, sino de la vida intelectiva, la cual es una rastro de la vida de inteligencia.

El término “rastro” (ἵχνος) aparece en varios momentos de la argumentación plotiniana respecto al alma, y está en relación a la presencia de la luz que resplandece en el alma y por la cual podemos tener un conocimiento de la inteligencia. La vida intelectiva del alma es un rastro de la vida de la inteligencia. Para Plotino, gracias a esta luz podemos remontarnos hacia la inteligencia “*toda vez [que el alma] que se haya definido como imagen de él*”⁴¹. No podemos dejar de mencionar la estrecha semejanza entre la huella de esta luz que ilumina el alma con la “chispa” en el alma (scintilla animae) que otros autores medievales mencionan, entre ellos Eckhart⁴². Gracias a que el alma es imagen, es posible que esta cuando piensa se haga “*deiforme y similar a la inteligencia [...]*”⁴³ o, como habíamos ya indicado, sea capaz de llegar a parecerse a la inteligencia.

³⁷ Cfr. Plotino, Enn, V, 3, 8, 8-12.

³⁸ Cfr. Plotino, Enn, V, 3, 8, 15.

³⁹ Plotino, Enn, V, 3, 8, 23-26: Οἷον οὖν ἐστὶ τὸ ἵχνος τὸ ἐγγεγόμενον τοῦ φωτὸς ἐν ψυχῇ.

⁴⁰ Plotino; Enn, V, 3, 8, 29-30. Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐπιλαμφθὲν τοῦτο ζοῆν ἔδωκε τῇ ψυχῇ ἐναργεστέραν.

⁴¹ Plotino, Enn, V, 3, 8, 47: καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰς αὐτὸ εἰκόνα

⁴² Referimos a la bibliografía clásica mencionada por A. Maria Haas, *Maestro Eckhart*, p. 62, nota 12.

⁴³ Plotino, Enn, V, 3, 8, 49. καὶ ὅταν νοῆ, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι.

En otro fragmento dice Plotino: “*Ahora bien, del mismo modo que esta trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre*”.⁴⁴ Cuando se habla de la trinidad en este texto, Plotino se refiere a la trinidad hipostática, al Uno, la Inteligencia y el Alma⁴⁵. Ahora, esta relación formal que expresaría la imagen es compartida por las hipóstasis y por el alma.

[...] que cuando piensa se hace deiforme y similar a la inteligencia y que si le preguntamos cómo es aquella Inteligencia primaria y universal, aquella que se conoce a sí misma en sentido primario, el alma, por respuesta, lo primero se sitúa en la inteligencia o cede a la inteligencia la actividad de las cosas cuyo recuerdo guarda en sí misma, y así con este contenido, se nos muestra a sí misma, de manera que ya a través de ella, *va como imagen que es*, nos es posible divisar de alguna manera a la inteligencia, gracias a que el alma presenta un parecido más acabado con la inteligencia, en la medida en que una parte del alma es capaz de llegar a parecerse a la inteligencia.⁴⁶

⁴⁴ Plotino, *Enn*, V, 1, 10, 5: Ὡσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρῆ νομίζειν καὶ παρ’ ἡμῖν ταῦτα εἶναι.

⁴⁵ San Agustín menciona cómo en textos neoplatónicos encontró expresada la divinidad del Verbo eterno. Cfr. *Confesiones* VII, 9, 13.

⁴⁶ Plotino, *Enn*, V 3, 8, 50-55: καὶ ἐάν τις αὐτὴν ἀπαιτῆ ὅποῖον ὁ νοῦς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ τέλος καὶ πᾶς, ὁ γινώσκων πρῶτως ἑαυτόν, ἐν τῷ νῷ αὐτὴν πρῶτον γενομένην ἢ παραχωρήσασαν τῷ νῷ τὴν ἐνέργειαν, ὧν ἔσχε τὴν μνήμην ἐπ’ αὐτῇ, ταῦτα δὴ ἔχουσιν δεικνύναι ἑαυτήν, ὡς δι’ αὐτῆς εἰκόνοσ οὐσης ὀρᾶν δύνασθαι ἀμηγέπη ἐκεῖνον, διὰ τῆς ἐκείνω πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὁμοιωμένης, ὅσον ψυχῆς μέρος εἰς ὁμοιότητα νῷ δύναται ἐλθεῖν.

En este fragmento, el alma, por ser imagen, nos permite divisar a la Inteligencia, porque precisamente “una parte del alma” puede llegar a parecerse a ella. Este “*capaz de llegar a parecerse*” a la Inteligencia expresa esa diferencia entre la Inteligencia y el alma, entre el ámbito de las hipóstasis y el de la multiplicidad de lo creado, donde se sitúa el ser humano. Ahora, esta diferencia no impide la relación entre ellas, no impide que “*el alma cuando piensa se hace deiforme*” y se parezca a la Inteligencia. En el último fragmento que ofrecemos, nuevamente Plotino se refiere a esta “parte del alma” que, por medio de emanación, no por la causalidad eficiente, hace presente en el ser humano, a la Inteligencia.

La parte restante del alma es esa que decíamos que era imagen de la inteligencia y que guardaba una luz de aquella a la manera del halo luminoso que, prolongándose más allá de la esfera constituida por la magnitud del sol, la rodea con el brillo emitido por ella.⁴⁷

De esta manera, el alma, o su parte más alta, es una imagen de la inteligencia. Mediante esta categoría, Plotino puede articular los dos grandes movimientos que estructuran su sistema: la emanación y la conversión. La posibilidad de este encuentro entre alma e Inteligencia es la base del retorno al Uno, tanto en una dimensión moral como en una metafísica. Por otra parte, le permite articular el nexo entre el plano de la hipóstasis o *noético* y el de la realidad múltiple, el *dianoético*, sin confundirlos, de la misma manera que se busca comprender la relación y la diferencia entre el principio y lo principiado.

3. Eckhart y la doctrina de la *imago dei*

La doctrina de la *imago dei* es un tópico que recorre gran parte de la reflexión teológica y filosófica de la edad media. Podemos afirmar que

⁴⁷ Plotino, *Enn*, V 3, 9, 7-10: Τὸ δὴ λοιπὸν αὐτῆς τοῦτο ἐστίν, ὃ εἰκόνα ἔφαμεν νοῦ σφύζουσάν τι φῶς ἐκείνου, οἷον ἡλίον μετὰ τὴν τοῦ μεγέθους σφαῖραν τὸ περὶ αὐτὴν ἐξ αὐτῆς λάμπων.

su reflexión durante la filosofía medieval está nutrida por una raíz teológica y una filosófica. La raíz teológica se funda en la escritura, sobre todo en el relato de la creación del hombre: “*creado a imagen*” (Gen 1,27). Esta noción veterotestamentaria sobre el ser humano es reinterpretada desde la experiencia cristiana en la enseñanza antropológica paulina y las fuentes patrísticas. Ya Ireneo de Lyon en su *Adversus Haereses* (I-IV), presenta una reflexión sobre la imagen y la semejanza. Asimismo Orígenes abordará este tema desde un interés soteriológico⁴⁸. Desde una raíz filosófica, la doctrina de la imagen la podemos encontrar en Platón, especialmente en el *Alcibíades*⁴⁹, y desde allí en las fuentes neoplatónicas como Proclo y, como acabamos de ver en Plotino. En el caso de Proclo, por ejemplo, el alma es modelo e imagen: “*Toda alma es todas las cosas: en calidad de modelo [ella es] el mundo sensible; y en calidad de imagen, el mundo inteligible*”.⁵⁰ En efecto, es imagen porque en el alma radican los principios racionales esenciales del Intelecto mismo aunque de un modo derivado. La *imago dei* tiene una presencia más desarrollada en San Agustín como clave de su comprensión antropológica desde una perspectiva trinitaria.⁵¹ También tiene en Santo Tomás una referencia, aunque entendida como *ad imaginem*, en el sentido de una semejanza imperfecta con Dios, su Creador y Ejemplar, es decir, no una semejanza de igualdad.⁵²

3.1. La condena de Juan XXII

El Maestro Eckhart no está ajeno a estos antecedentes en la elaboración de su doctrina de la *imago dei*. Al igual que Agustín y la tradición anterior, Eckhart considera que la imagen de Dios se concentra en el intelecto. Sin embargo, el intelecto es mucho más que la capacidad de

⁴⁸ Cfr. A. Aranda, “Ley natural e imagen de Dios,” *Veritas* n° 24 (2011): 37.

⁴⁹ Cfr. 133b, 7-10; 133c, 4-6; 133c, 13-16

⁵⁰ Proclo, *Elementos de teología*. Trad. De José Manuel García (Madrid: Trotta, 2017), n. 195.

⁵¹ Cfr. *De Trinitate*, IX-XX.

⁵² Cfr. S. Th. I, q.93, a.1 resp. y ad 2.

abstracción a partir de los sentidos y estaría más vinculada a la noción de *noús* de Plotino en cuanto sería la parte más elevada del alma que lo capacita para recibir a Dios.⁵³ Esta perspectiva es provocadora, a tal punto que podemos afirmar que ella está en relación con algunos de los aspectos cuestionados y condenados de su doctrina de manera póstuma en 1329 por el papa Juan XXII. La Constitución *In Agro dominico* enumera y condena 26 afirmaciones, a las que se agregan dos consideradas sospechosas de herejía. El criterio de selección de estas afirmaciones sería las que dicen relación entre Dios y las creaturas y lo relativo a Dios y el alma humana. Para Claudia D'Amico, estas afirmaciones conllevarían dos consecuencias no deseadas: una sería la coincidencia entre creador y creatura (lo que modernamente sería un panteísmo); y la *théosis* o divinización del alma.⁵⁴

Entre las afirmaciones que más expresan estos aspectos cuestionados están la número 10: “*Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. De modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en cuerpo de Cristo de tal manera me convierto yo en Él, que Él mismo me hace ser una sola cosa suya, no cosa semejante: por el Dios vivo es verdad que allí no hay distinción alguna*”.⁵⁵ También la número 13 “*Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino [...]*”.⁵⁶ También el número 21: “*El*

⁵³ “*Tengo en mi alma una potencia que es absolutamente receptiva a Dios*” Eckhart, *Sermón 68 Scitote, quia prope est regnum dei*, Largier II, 32. Traducción en S. Bara, “Sabed que el reino de Dios está cerca (Lc 21,31) y al octavo día (Lc 2,21). Dos sermones inéditos del Maestro Eckhart en castellano,” *Estudios eclesiásticos* 88 n°344 (2011): 200.

⁵⁴ Cfr. C. D'Amico, “Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart: El cardenal y la herejía,” *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 7 (2011): 2.

⁵⁵ Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1963) número 960. En adelante D.: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum: simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.

⁵⁶ D, 963. Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino.

hombre noble es aquel Hijo unigénito de Dios, a quien el Padre engendró eternamente".⁵⁷ Por último, menciona como afirmación sospechosa la siguiente: "Algo hay en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento".⁵⁸

Bertoldo de Moosburg (†1361), encargado de dar superación a la crisis posteckhartiana, realiza, frente a los aristotélicos, un rescate de varios autores dominicos bajo el esquema de la obra de Proclo, *Elementatio Theologica*. Este esfuerzo le conduce a los temas sensibles presentes en la condena de Eckhart. Para D'Amico, es necesario subrayar que la solución de Bertoldo a las proposiciones que consideran lo uno en el alma (Prop. 168-183) confirman muchas de las tesis condenadas de Eckhart. Lo *unum in nobis*, similar para él a la *unitio dionisiana*, permite alcanzar la *deificatio*. Lo uno en nosotros tiene una función pre-noética (*pronóia*) y es el fundamento del intelecto y la intelectualidad.⁵⁹

Como podemos ya apreciar, la categoría de la *imago* eckhartiana, al abordar el tema de la relación entre Dios y el alma humana, sería una expresión de este punto fundamental del pensamiento de Eckhart que fue condenado. Por otra parte, el acercamiento que Bertoldo hace desde el neoplatonismo a las tesis condenadas de Eckhart nos permiten sostener que una lectura de la *imago* desde categorías plotinianas nos ayudan a la comprensión de esta doctrina. Para clarificar estas relaciones, es necesario abordar la doctrina de la *imago* en su presupuesto metafísico antes de abordarla en algunos de sus textos alemanes.

⁵⁷ D, 971. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit.

⁵⁸ D, 977: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabitis, et hoc est intellectus.

⁵⁹ Cfr. C. D'Amico, "Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart," 3.

3.2 El presupuesto metafísico de la doctrina de la *imago dei*

Se nos hace necesario, al iniciar un acercamiento a la doctrina de la *imago* en Eckhart, plantear el presupuesto metafísico que consideramos imprescindible para precisar esta doctrina. Se trata de la distinción entre ser e inteligir. En el texto *Cuestiones parisienses*, Eckhart aborda tópicos filosóficos de manera académica y en latín. Una de estas cuestiones es si en Dios se identifican el ser y el entender. En la *cuestión I*, afirma:

No creo en modo alguno que entienda porque es, sino al contrario, que es porque entiende. De manera que Dios es entendimiento y entender y el mismo entender es el fundamento de su ser. Pues se dice en el capítulo I del evangelio de San Juan: “Al principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo”. No dijo, en efecto, el evangelista: “Al principio era el ente y Dios era el ente”. Más el verbo se relaciona íntegramente con el entendimiento y allí se da como “el que dice” o “lo que es dicho” y no mezclado con el ser o lo que es.⁶⁰

En este texto, Eckhart nos indica tres cosas fundamentales. Lo primero es que el entender tiene prioridad respecto al ser en la naturaleza divina. No se trata de que Dios sea un ser que entiende, sino que lo que define su ser es una operación, el entender. Por tanto, Dios se define más propiamente como entender y desde este entendimiento se funda su ser. De ahí este segundo aspecto, que Dios es una actividad, un operar, es un

⁶⁰ Eckhart, *Cuestiones Parisienses* (Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 1962), 25: “ostendo quod non ita videntur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Ioh 1: “un principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum”. Non autem dixit evangelista: ‘in principio erat ens et deus erat ens’. Verbum autem se toto est ad intellectum et es tibi dicens vel dictum et non ese vel ens commixtum”.

entender. En tercer lugar, Eckhart remite a la autoridad de las escrituras, al prólogo del evangelio de San Juan, evocando al Verbo o *Logos*. En algunos textos alemanes, el Padre es definido por Eckhart como alguien que enuncia. En el Sermón 53 dice: “*Dios se ha enunciado y se halla sin enunciar. El Padre es una obra enunciativa y el Hijo es un enunciamiento operante*”.⁶¹ Podemos encontrar también: “*¿Qué es, pues? Es un Verbo del Padre. En este mismo Verbo se enuncia el Padre a sí mismo [...] En tanto dice el Verbo, se enuncia a sí mismo y a todas las cosas por medio de otra persona, y le da [al Verbo] la misma naturaleza que tiene Él mismo [...]*”.⁶²

Seguido de esta cita de las *Cuestiones Parisenses*, Eckhart plantea ahora lo referido al ser:

Y después de referirse al verbo, prosigue el Evangelio de San Juan en el capítulo 1: ‘Todas las cosas han sido hechas por él’. Lo cual debe interpretarse así: ‘todas las cosas han sido hechas por él’ (el Verbo), de modo que sólo después de haber sido hechas, les llega el ser. Por eso dice el autor del tratado *Sobre las causas*: ‘La primera de las cosas creadas es el ser’. Por lo cual, en cuanto llegamos al ser, al punto llegamos a la criatura. Por consiguiente, ser significa en primer término, lo que puede ser creado.⁶³

⁶¹ Eckhart, *Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013), 374.

⁶² Eckhart, *Tratados y sermones*, 157.

⁶³ Eckhart, *Cuestiones Parisenses*, 29: “Et sequitur post verbum assumptum Ioh. I: ‘omnia per ipsum facta sunt’, ut sic legatur: ‘omnia per ipsum facta sunt’, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit autor De causis: “prima rerum creaturarum est esse”. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essential autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinent ad intellectum, non habet rationem creabilis [...]”

Eckhart está indicando que el ser procede del entender y tiene una condición de criatura. De esta manera, se aprecian dos planos o niveles, el de la naturaleza divina que es entender y el del ser en el ámbito de la criatura. Esta distinción es fundamental a la hora de adentrarnos en la doctrina de la *imago* en Eckhart, porque es el fundamento de la distinción entre lo increado y lo creado, que puede considerarse una clave hermenéutica para comprender toda la obra eckhartiana. Desde esta perspectiva, la Bula de Juan XXII acertaría en lo que sería uno de los núcleos de las afirmaciones del dominico: “*Algo hay en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento*”.⁶⁴ Estas ideas acusadas por el pontífice como heréticas, expresan con toda seguridad, la intuición fundamental del maestro dominico: que es propio del intelecto el ser increado, puesto que el intelecto es anterior al *esse*. Si el alma fuese puro intelecto, es decir, intelecto subsistente, sería Dios, y, por consiguiente, increada. Pero, aun cuando no sea puro intelecto, hay en el alma algo que participa de la razón de increado, y esta parte del alma es increada puesto que no surge a partir del *esse*, y es in-creable en el sentido de que no comienza a ser como lo demás, ni como lo demás deja de ser. Entendido el intelecto humano como portador, en sí mismo, de una razón de increado e in-creable, el hombre pasa a distinguirse radicalmente tanto de todo lo creado, como de sí mismo, porque en él hay algo creado, precisamente lo que no es intelecto.⁶⁵ Si esto es así, el maestro Eckhart se aparta de la forma tradicional en que se ha entendido la doctrina de la *imago dei*, sobre todo desde San Agustín. Según esta interpretación, la categoría de *imago dei* es una analogía entre la Trinidad y las tres funciones superiores del alma, a saber, memoria, inteligencia y voluntad. Ahora, existía una distinción terminológica entre la imagen y a imagen. Esta última expresaría una semejanza no simétrica, porque en el hombre se encuentra la imagen creada, que difiere de la imagen que es igual a Dios en el caso del Hijo.⁶⁶

⁶⁴ D, 977.

⁶⁵ Cfr. B. Mojsisch, *Mesiter Eckhart: analogy, univocity, and unity* (Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 2001), 35-47; 91-94.

⁶⁶ Cfr. I. Bochet, “Le statut de l’image dans la pensée augustinienne,” *Archives de Philosophie* 72 n°2 (2009): 249-269.

Como lo indica L. Sturlese, la afirmación de que el hombre es *ad imaginem* coexiste con la afirmación de que en el alma se encuentra la *imago*. Pero Eckhart insiste en que la dimensión de la *imago* es distinta de la dimensión de lo creado y excluye la posibilidad de un término medio. La categoría de *ad imaginem* no puede significar “media imagen”, “semi imagen” o “imagen borrosa”, pues lo único que hace es colocar otro término entre Dios y el hombre.⁶⁷ ¿Dónde se sitúa la diferencia entre la imagen como Verbo y la imagen en el alma? Ya hemos indicado la distinción respecto al binomio increado y creado. La imagen-Verbo se sitúa en lo increado, pero también hemos advertido que la comprensión particular de la doctrina de la imagen en Eckhart no incluye una comprensión de la imagen como “estado intermedio”. Precisamente la imagen en el alma se corresponde con lo increado y esto es parte de lo original del pensamiento eckhartiano y, al parecer, una de las causas por la que fue acusado de herejía. En el *Comentario al Evangelio de San Juan* podemos encontrar algunas nociones sobre la imagen que encierran todos los aspectos de esta doctrina. En el texto, especialmente en el n. 23, Eckhart explica la relación entre el Verbo increado y el Padre y analiza el motivo por el cual el Hijo, segunda persona de la Trinidad, es designada como *imago dei*. Ahí se indican nueve propiedades que el concepto implica:

- 1) La imagen, en cuanto es imagen, no deriva en absoluto del sustrato sino [que deriva] por completo de su ejemplar.
- 2) En particular, deriva todo su ser sólo de su ejemplar.
- 3) Y más precisamente, deriva su ser según todo lo que el ejemplar es.
- 4) Es en sí única.
- 5) La imagen permanece en su ejemplar. De hecho, de ahí recibe todo su ser. Y el ejemplar, en cuanto ejemplar, es en su imagen.
- 6) Por lo tanto, imagen y ejemplar, en cuanto tales, forman una unidad y no son dos cosas distintas.
- 7) La expresión o la generación de la imagen

⁶⁷ Cfr. Loris Sturlese, “Mística o filosofía,” 60-61.

es una emanación formal. 8) Imagen y ejemplar son coetáneos. 9) Se conocen mutuamente.⁶⁸

Eckhart centra su reflexión en tres temas fundamentales: a) la imagen y el sustrato, b) la coesencialidad entre imagen y ejemplar, c) y el proceder de la imagen por emanación formal. Estos dos últimos referidos por Sturlese⁶⁹. Respecto a la imagen y el sustrato, la primera propiedad indica que la imagen proviene del ejemplar y no del sustrato. Esto significa una distinción entre una imagen sin sustrato, propia de las realidades espirituales o intelectuales, y una imagen con sustrato o *subiectum*, como es el caso del hombre. La imagen en el alma, a pesar de poseer un sustrato que la determina, que posee accidentes, conectada a otras cosas además de su razón, es imagen del ejemplar, y no solo del ejemplar, sino imagen de la misma trinidad en su totalidad. Su ser imagen no depende del sustrato. En este sentido, debemos interpretar el ejemplo planteado por Eckhart de lo justo y la justicia, donde la justicia es la que le da la razón al justo. Por eso, el justo reconoce en sí la justicia no dependiendo de su sustrato, sino porque su ser deriva de la justicia. Para Flash, la posibilidad de esta relación estriba en la identidad entre el que conoce y lo conocido, así como su inusual doctrina de las perfecciones trascendentales y espirituales: Ser, Unidad, Verdad, Bondad, Justicia, Sabiduría, ninguna de las cuales es creable. Crear Justicia, por ejemplo, ya es ser justo. Esto está conectado con la comprensión de Eckhart de la analogía: estas perfecciones se comparten

⁶⁸ Eckhart, *Comentario al Prólogo de San Juan* (España: Etnos, 1994), 49-50: “Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab objecto, cuius est imago. Iterum secundo accipit esse suum a solo illo. Adhuc tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Ex quo patet quarto quod imago alicuius est in se única esse et unius tantum est. Rursus quinto ex dictis patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius. Sexto sequitur quod imago est cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt. Rursus séptimo: talis expressio sive gignitio imaginis est quaedam formalis emanatio. Iterum etiam octavo: imago et exemplar coeva sunt. Adhuc autem nono: imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago”.

⁶⁹ Cfr. Loris Sturlese, “Mística o filosofía,” 63-64.

con lo creado, pero al mismo tiempo permanecen total y sustancialmente solo en la fuente.⁷⁰

Desde esta distinción respecto al sustrato se entiende la coesencialidad entre imagen y ejemplar. Lo que las propiedades 3, 4, 5 y 6 están indicando es la unidad entre imagen y ejemplar, donde la imagen recibe su ser del ejemplar. No son dos cosas distintas. Para Kurt Flasch, este aspecto es uno de los centrales del pensamiento de Eckhart. El ser humano, como imagen, no se diferencia del ejemplar, del cual es imagen.⁷¹ Ahora, si son dos cosas iguales, cómo es que podemos explicar la derivación de la imagen respecto al ejemplar, porque entre ellas hay una distinción. En la procesión divina, el Padre engendra al Hijo, pero el Padre no es el Hijo, existen personas distintas. Dentro de una manera tradicional de entender la relación entre la imagen-Verbo y la imagen en el alma, podríamos concebir una relación de causa a efecto, o de lo incausado a lo causado. Pero en Eckhart recordemos que existe en el alma una parte que es incausada, la “*parte noble del alma*”. Por tanto, la lógica que explicaría mejor la “derivación” entre el ejemplar y la imagen es la emanación formal, propuesta en las propiedades 7, 8 y 9⁷². Al designar esta generación como emanación formal, está excluyendo la causalidad eficiente y final, que son las que operarían en el ámbito de lo creado, como lo sugiere Sturlese. Siguiendo con lo que hemos planteado como presupuestos metafísicos, Eckhart es coherente con el binomio increado-creado y entiende que la parte intelectual del alma, si es increada, debe generarse por emanación, como le corresponde a las hipóstasis divinas y al ser espiritual o intelectual. En

⁷⁰ Cfr. K. Flasch, *Meister Eckhart*, 38-39.

⁷¹ Cfr. K. Flasch, *Meister Eckhart*, 39.

⁷² Estos presupuestos metafísicos permiten comprender mejor la contemplación en el pensamiento eckhartiano. El culmen contemplativo implica una contemplación sin objeto: “*Ahora bien, el corazón desasido no desea nada en absoluto, tampoco tiene nada en absoluto de lo cual quisiera ser liberado. Por ello se abstiene de toda oración, y su oración sólo implica ser uniforme con Dios*” (Tratado del conocimiento eterno). Así, la contemplación es una unión con Dios por la acción de contemplar, no por el contenido. El desasimiento culmina en la apertura al nacimiento de Dios. Cfr. J. Alvarado, *Historia de los métodos de meditación no dual* (Madrid: Ed. Sanz y Torres, 2012), 459-462.

este sentido, la causalidad formal, por la que el alma es generada por parte de la Inteligencia, se corresponde con los principios de la generación hipostática que mencionamos más arriba, presentes en la *Enéada* V y a la formulación de Plotino respecto al alma. Afirma, por ejemplo, Eckhart en el sermón XXIV: “*Es como un principio natural en todas las cosas que las superiores fluyen en las inferiores, en tanto que las inferiores se hallan dirigidas hacia las superiores. Porque las superiores nunca reciben de las inferiores, sino que las inferiores reciben de las superiores*”.⁷³ Esta posibilidad sería viable porque la parte noble del alma se sitúa en el ámbito de lo increado y responde a la lógica o mecanismos que a ella le corresponde.

3.3. La *imago dei* en algunas obras alemanas

Hasta el momento nos hemos detenido en lo que denominamos “presupuestos metafísicos” de la doctrina de la *imago dei* y, para abordarlos, hemos recurrido a algunos textos latinos del maestro Eckhart. Ahora nos detendremos en algunos textos alemanes, que reflejarán estos presupuestos y nos permitirán incorporar otros elementos de comprensión a su doctrina. Los textos alemanes están estrechamente relacionados con estos presupuestos metafísicos. Si recordamos las acusaciones contra Eckhart, se consideraron precisamente las correspondientes a la obra alemana. Para Claudia D’Amico, una razón de esta decisión sería que las obras alemanas están dirigidas a fieles que no tienen formación académica, en un contexto pastoral, donde las sentencias de Eckhart se prestan a confusión y herejía.⁷⁴

Vinculada a la categoría de la *imago dei* debemos mencionar por lo menos lo referido a la “chispa divina” (*scintilla animae*). Ya habíamos dicho que en Plotino reconocíamos una referencia en la huella o rastro presente en el alma (ἵχνος). En su Sermón Intravit Jesus in quodam castelum nos dice:

⁷³ Eckhart, *Tratados y sermones*, 263.

⁷⁴ Cfr. C. D’Amico, “Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart,” 2.

A veces -dice el Maestro- he dicho que es una custodia del espíritu; otras veces, que es una luz del espíritu; (y) otras veces, que es una chispita (*ein Fünklein*). Más ahora os digo: No es ni esto ni aquello, sin embargo, es un algo que se halla más elevado sobre esto y aquello, que el cielo sobre la tierra (...) Está libre de todos los nombres y desnudo de todas las formas, completamente desasido y libre como Dios es desasido y libre en sí mismo. Es tan enteramente uno y simple, como Dios es uno y simple, así que uno mediante ningún modo (de ser) logra mirar adentro⁷⁵.

Eckhart define esta chispita como una potencia en el alma que no podemos nombrar y que la ilumina. pudo ser influida en él por. A partir de la influencia de Dietrich von Freiberg, Eckhart desarrolla una doctrina sobre la irradiación de la imagen de Dios en el hombre, infundida como un rayo de luz en lo más escondido del alma.⁷⁶ Para Alois Maria Haas, la chispa en el alma no es un lugar o un órgano del alma, sino que expresa “*la relación más profunda y espiritual entre Dios y el hombre, la participatio del hombre en el ámbito divino*”⁷⁷. Esta sería comprendida como un *analogon* del intelecto increado de Dios, pero que, en cuanto se encuentra ya en el hombre, es creada.⁷⁸

Nos centraremos a continuación en algunos textos que nos aportan tres aspectos sobre la doctrina de la *imago*: la desnudez y el nacimiento de Dios en el hombre, la temporalidad y el conocimiento.

⁷⁵ Eckhart, *Tratados y Sermones*, 278.

⁷⁶ Cfr. S. Petisco, “Das Seelenfünklein: Meister eckhart o la metáfora de la chispa divina,” *Anuario Jurídico y económico Escorialense* 52 (2019): 407.

⁷⁷ A. Maria Haas, *Maestro Eckhart*, 63.

⁷⁸ *Ibid.*

3.3.1. Desnudez y Nacimiento de Dios en el hombre

En el texto *La imagen desnuda de Dios* Eckhart plantea el tema de la imagen de Dios al referirse a la cuarta cosa que posee quien permanece en él: “*es que Dios nace siempre en el hombre*”.⁷⁹ A la pregunta respecto a cómo nace Dios siempre en el hombre, Eckhart responde diciendo que este nacimiento está unido al descubrimiento en sí mismo de la imagen de Dios:

Atiende a esto: cuando el hombre descubre y desnuda la luz divina, que Dios ha creado en él de forma natural, entonces se revela en él la imagen de Dios [...] Y por eso, cuanto más y en forma más clara el hombre descubre en sí mismo la imagen de Dios, tanto más claramente nace Dios en él. Hay que concebir así el nacimiento constante de Dios; que el Padre desnuda y descubre la imagen y brilla en ella.⁸⁰

Para Eckhart, el nacimiento de Dios en el hombre es el descubrimiento de que en sí mismo está la imagen de Dios. Ahora, esta imagen, Dios la ha creado en el hombre de forma natural, nos dice el texto, indicando que su presencia es permanente y no solo esporádica. Dios nace en la dimensión natural del hombre, por lo que naturaleza y gracia parecen desdibujar sus límites.

El quinto fruto de quien permanece en Dios consiste en que “*el hombre nace siempre en Dios*”.⁸¹ A diferencia del cuarto fruto, en que Dios nace en el hombre, ahora, en un movimiento contrario, es el hombre el que nace siempre en Dios. Esta semejanza del hombre con Dios es posible por el *des-ocultamiento de la imagen en el hombre*. El *desnudo* es una expresión ligada al *desasimiento*, por el cual el alma realiza un camino

⁷⁹ Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos* (España: Siruela, 2008), 68: 45. Citamos además de la página, numeración de la línea.

⁸⁰ Eckhart, *El fruto de la nada*, 68: 46-49.52-56.

⁸¹ Eckhart, *El fruto de la nada*, 68: 57.

de ascenso hacia Dios, durante el cual ha de ir despojándose de las cosas inferiores, hasta alcanzar esta desnudez, que significa un completo despojo de las imágenes con las cuales nos referimos al mundo de los entes. La desnudez sería un estado propio de la dimensión increada y que expresaría la unidad con Dios. Por eso afirma que “*cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él*”.⁸² Esta unidad con Dios es posible mediante la imagen. Por ella el hombre no solo se asemeja, sino que se une a Dios:

Y así hay que entender el nacimiento constante del hombre en Dios; el hombre brilla con su imagen *en* la imagen de Dios, aquella imagen que Dios es según la pureza de su esencia, y con la que el hombre es uno. Y la unidad del hombre y de Dios se entiende por la semejanza de las imágenes; porque el hombre se asemeja a Dios por la imagen.⁸³

La imagen en el hombre brilla *en* la imagen de Dios, que es el Hijo. El Hijo, que es imagen de Dios, se une al hombre que también es imagen. Al parecer, existe un tema cristológico importante como presupuesto y como consecuencia de la doctrina de la *imago*. El Hijo tiene un carácter mediador entre el Dios y el hombre, porque por medio de su ser imagen el hombre, también imagen, participa de la vida divina. El texto de Eckhart designa al Hijo como “*sabiduría que nace eternamente*” y por eso es feliz el hombre que “*allí habita*”.⁸⁴ Habitar en la sabiduría es habitar en el Hijo, que es la imagen de Dios. Pero este hábitat está en el mismo hombre, en la parte noble de su alma. Se identifica este hábitat con la facultad que Eckhart denomina superior “*en la que Dios brilla al descubierto; en esa facultad no entra nada sino Dios y dicha facultad se*

⁸² Eckhart, *El fruto de la nada*, 68: 62-63

⁸³ Eckhart, *El fruto de la nada*, 68: 64-69.

⁸⁴ Eckhart, *El fruto de la nada*, 69: 99-101.

halla siempre en Dios".⁸⁵ Habitar siempre en esta facultad es habitar con Dios que mora siempre ahí: "*es dichoso el hombre que habita siempre en esa facultad, pues él mora siempre en Dios*".⁸⁶ Esta facultad se identifica con la presencia de Dios. Se trata, finalmente, de la presencia de lo increado en la criatura.

3.3.2. Temporalidad e *imago dei*

El texto *La imagen de la deidad impresa en el alma* sitúa el tema de la imagen de Dios desde la perspectiva temporal. Eckhart afirma sobre el alma que "*ha sido creada lejos, por encima del cielo, y que en su altura y pureza no tiene nada que ver con el tiempo*".⁸⁷ Que el alma no tenga nada que ver con el tiempo se explicaría porque su "parte noble" no se rige por las coordenadas en las cuales el resto del alma, la dimensión sensitiva, está inserta. Es decir, el ámbito de lo creado se rige por el tiempo. Y cuando habla del tiempo, debemos suponer que se entiende bajo el paradigma agustiniano: "*Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad*".⁸⁸ El tiempo se origina con la creación de las criaturas, nace con la creación del ente. Lo creado se desenvuelve en un pasado, presente y futuro, pero la dimensión increada se encuentra en un eterno presente. El nacimiento de Dios en el alma no se rige por los parámetros creaturales, porque implicaría, desde la causalidad eficiente, un punto de inicio en el tiempo. Pero el alma comparte hábitat con lo increado. Por eso, Eckhart habla de un "fluir", desde el cual nace el alma:

A menudo he hablado de la acción en Dios y del nacimiento, en el que el Padre engendra a su Hijo unigénito y de cuya efusión florece el Espíritu [santo], de manera que el Espíritu [fluye] de ambos y en ese

⁸⁵ Eckhart, *El fruto de la nada*, 69: 105-108.

⁸⁶ Eckhart, *El fruto de la nada*, 69: 119-120.

⁸⁷ Eckhart, *El fruto de la nada*, 72: 40-41.

⁸⁸ San Agustín, *Confesiones*, XI, XIV, 17.

fluir surge el alma fluyendo; y la imagen de la deidad está impresa en el alma, y en ese fluir y refluir de las tres personas el alma es reconducida y de nuevo es informada en su primera imagen sin imagen.⁸⁹

Este nacimiento de Dios en la parte noble del alma es una manifestación de la eterna procesión intra-trinitaria de la cual nace la imagen. Traemos a colación aquí el principio plotiniano de la “doble actividad” que, como definíamos más arriba, distingue en cada producción una actividad immanente y una producción liberada. El engendramiento del Hijo como acción immanente, intra-trinitaria, constituye a la vez, la imagen en el alma. Este sería el modo en que lo eterno de lo increado pueda a la vez, estando más allá del tiempo, compartir la condición temporal del hombre. El alma está impregnada en un presente porque ha sido creada a semejanza de la divinidad:

[...] lo dicen los maestros: las cosas están apegadas a su nacimiento, porque allí están correctamente situadas en el ser de la forma más pura. Pues donde el Padre engendra al Hijo, allí hay un ahora presente. En el nacimiento eterno, en el que el Padre engendra a su Hijo, el alma ha fluido en su ser y la imagen de la deidad queda impresa en el alma.⁹⁰

Eckhart menciona distintas explicaciones que se daban en la Escuela (o el ámbito académico) respecto a la imagen. Es incorrecta para él la afirmación de que Dios ha impreso la imagen en el alma como una pintura en la pared en la que luego desaparece el autor. También están equivocados quienes han planteado que Dios imprime la imagen de modo permanente, pero que se vuelve “actual” al pensarla. Para él, se expresa mejor quien dice que:

⁸⁹ Eckhart, *El fruto de la nada*, 72: 42-48.

⁹⁰ Eckhart, *El fruto de la nada*, 72: 52-58.

[...] no hay devenir en Dios, sino solo un ahora, un devenir sin devenir, un ser de nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser. En Dios hay tal sutileza que no puede darse renovación alguna. También en el alma hay una tal sutileza, tan pura y dulce que no puede darse ningún cambio, pues todo lo que es en Dios es un ahora presente y sin novedad.⁹¹

Este fragmento nos refiere a la condición de increada de la imagen en el alma que está en un permanente presente. Para Eckhart Dios es un eterno presente, no puede haber en él algún tipo de renovación, pues implicaría estar sujeto al tiempo⁹². Recordemos que este texto tiene como contexto el concepto del tiempo, entendido como lo contrario a Dios. Si Dios es un presente, el alma, que tiene su origen en Dios, comparte también esta condición. Esto es lo a lo que se refería Eckhart en el texto del *Comentario del Evangelio de San Juan* respecto a que el ejemplar y la imagen son coetáneos.

3.3.3. El autoconocimiento

En el texto *Del hombre noble* Eckhart destaca lo “*noblemente creado que es el hombre en su naturaleza*”.⁹³ Esta nobleza se relaciona con el hombre interior, que tiende a Dios, a diferencia del hombre exterior que se vuelve hacia la carne, los vicios y malicias.

⁹¹ Eckhart, *El fruto de la nada*, 72, 72-78

⁹² Menciona Eckhart en el sermón XXIX: “[...] *la eternidad; porque entonces todo el tiempo termina, pues allí no hay ni antes ni después. Allí todo cuanto existe, se halla presente y es nuevo, y allí abarcas, en una contemplación presente, aquello que sucedió, y que habrá de suceder, en cualquier momento. Allí no existe ni antes ni después, allí todo está presente; y en esa contemplación presente estoy poseyendo todas las cosas*”. Eckhart, *Tratados y sermones*, 264.

⁹³ Eckhart, *Tratados y sermones*, 133.

Toda parte del alma que se dirige hacia abajo, recibe de aquello a que se torna un velo, una toca, pero la parte del alma que es elevada hacia arriba, es desnuda imagen de Dios, el nacimiento de Dios, descubierto y desnudo en el alma desnuda.⁹⁴

La parte del alma que se dirige hacia abajo es la sensitiva. Volcarse hacia las cosas de abajo implica un velo, una oscuridad. Eckhart interpreta la sentencia bíblica “*un hombre noble se marchó*” (Lc 19,12) como el camino de desprendimiento que el hombre noble debe realizar para alcanzar a Dios, un camino que va desde lo exterior a lo interior. Solo el estado de desnudez del alma nos descubre a Dios desnudo.

El texto *Del hombre noble* presenta otra explicación respecto a lo que considera *hombre noble*, esta vez a partir de la vía del conocimiento. Conocer a Dios es conocer junto a él todas las criaturas. Para Eckhart, existe un conocimiento de las criaturas en su ser propio, es decir, en su diferenciación (que denomina *conocimiento vespertino*). Pero también existe un conocimiento de las criaturas en Dios, sin diferencia alguna y desnudadas de toda imagen, en la unidad del Uno que es Dios mismo (*conocimiento matutinal*). El hombre noble se identifica con este último tipo de conocimiento. Ahora, el hombre noble, el alma, conoce a Dios, “*se concibe y se conoce también como cognoscitivo, es decir, él conoce que contempla y conoce a Dios*”.⁹⁵ Para Eckhart, pensar que la beatitud es “*conocer el hecho de conocer a Dios*” es un error. Aunque es parte de la bienaventuranza, esta reside en “*el hecho de que el alma contemple a Dios desnudo*”.⁹⁶ Más adelante en el texto, Eckhart lo refuerza, diciendo que la vida eterna es conocer solamente a Dios, pero no conocer que se le conoce. La razón esgrimida en el texto está en relación con la distinción entre ser e inteligir planteada más arriba cuando abordamos el presupuesto metafísico de la doctrina de la *imago* eckhartiana. Nos dice Eckhart que la bienaventuranza del alma reside en la contemplación de

⁹⁴ Eckhart, *Tratados y sermones*, 136-137.

⁹⁵ Eckhart, *Tratados y sermones*, 139.

⁹⁶ *Ibid.*

Dios desnudo y que de ahí recibe todo su ser y vida. Ella encuentra su paz en esta contemplación y “*no sabe de nada que no sea el ser y Dios*”⁹⁷. Recordemos que para Eckhart el ser de Dios se funda en el entender, por tanto, Dios es actividad. Por eso el fruto de la actividad intelectual, o de la contemplación, no es lo fundamental de la bienaventuranza, sino la actividad misma. El hombre noble recibe su ser por participar de la actividad divina. El contenido de esa actividad, es lo que Eckhart considera secundario. Conocer y saber que se conoce implica para el maestro dominico, “*según el orden natural un éxodo y un retorno*”⁹⁸, un salir hacia fuera del espíritu en dirección al objeto del conocimiento y un tomar conciencia del primer acto en la reflexión. Este saber que se conoce sería un saber derivado, pues solo es posible de modo propio en Dios, que es el *saber en sí*. Saber que conocemos es por referencia a Dios. Eckhart explica esta derivación mediante el ejemplo de lo que es blanco y del color en sí. Finalmente, indica: “*el hombre noble toma y saca su ser, su vida y su felicidad enteras exclusivamente de Dios, junto a Dios y en Dios, y no las recibe del conocimiento, de la contemplación o del amor de Dios o de otras cosas por el estilo*”.⁹⁹

4. Conclusiones

El camino desarrollado en este trabajo ha intentado establecer un vínculo entre la filosofía de Plotino y la doctrina de la *imago* en Meister Eckhart. En razón de ello es que, en una primera parte, nos acercamos más específicamente al itinerario plotiniano de retorno del alma hacia el Uno. Pusimos de relieve que este acercamiento nos situaba en relación con la estructura misma del neoplatonismo, en cuanto se concibe fundamentalmente como emanación y retorno al Uno. Constatamos cómo en algunos pasajes de la *Enéada V*, especialmente en el tratado 3, la categoría del alma como imagen de la Inteligencia es una formulación filosófica que expresa la posibilidad misma de retorno y unión del alma con el Uno. Después expusimos la doctrina de la *imago* en Eckhart. La

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

referencia a la condena de Juan XXII tenía como objetivo destacar que su categoría de imagen es una de las formulaciones centrales de su pensamiento, pues, como apuntan las acusaciones, se trataría de la relación de lo increado en el hombre, o de la relación entre creatura y creador. Establecido este punto central, expusimos lo que consideramos el presupuesto metafísico de la *imago*, explicando la distinción entre ser e inteligir, distinción que precisamente nos permite distinguir el ámbito de lo creado y de lo increado, que estarían en la base de la formulación de la imagen que recogimos en algunas obras alemanas de Eckhart.

Después de esta recapitulación, estamos en condiciones de poder trazar, aunque sea de modo inicial, general, algunas similitudes o dependencias conceptuales entre Plotino y Eckhart. Queremos destacar tres posibles semejanzas o relaciones de dependencia. Un primer punto dice relación con la comprensión que tiene Plotino de las procesiones hipostáticas y los principios que explicarían los mecanismos de esta procesión. En el ámbito hipostático, existe la “generación”, expresión que explica la “derivación” de la Inteligencia respecto al Uno. Una de las dificultades a la hora de comprender la categoría de imagen en Eckhart estriba precisamente en que la *imago* no responde a las relaciones causales que se dan en el ámbito de las creaturas. En este sentido, nos parece que la posibilidad de desarrollar la noción del alma (o su parte noble) como imagen increada, con un tipo de lógica distinta a las de las creaturas, tiene un antecedente en estos principios plotinianos que explican el mundo espiritual.

Un segundo punto dice relación con la primacía del intelecto en el alma y su identificación con la Inteligencia. No es menor la coincidencia que podemos encontrar en algunos pasajes de la *Enéada V* planteando la existencia en el alma de una facultad superior: la inteligencia, la cual, se identificaría con el *Nóús*, segunda hipóstasis plotiniana. Hasta lo que pudimos rastrear en Eckhart, su comprensión del alma como imagen estaría relacionada con lo planteado por Plotino, y que esta relación explicaría la diferencia que tiene con lo planteado por la recepción tradicional en el contexto medieval cristiano. Esta inferencia se justifica, por una parte, en la relación conceptual, los análisis respecto al autoconocimiento y las categorías de creado-increado. Además encuentra una justificación en la acusación del papa Juan XXII. Si la

acusación apunta a lo central de la noción de imagen de Eckhart, la divinización del ser humano, la chispa en el alma, habría un punto de encuentro fuerte con Plotino.

Un tercer y último aspecto, tiene que ver con el carácter optimista respecto a la condición del hombre presente en la categoría de la *imago dei* de Eckhart, el cual se presenta a la vez como un itinerario de liberación¹⁰⁰ y la posibilidad del diálogo entre filosofía y teología. En efecto, los textos del maestro dominico nos ofrecen una antropología que, teniendo una raíz teológica, busca la justificación filosófica. Este esfuerzo de diálogo creemos que tiene también un punto de encuentro con la filosofía de Plotino. Recordemos que la emanación y la conversión del alma que retorna al Uno fundan la posibilidad de lo metafísico y lo ético, no como ámbitos paralelos, sino como parte de un único camino de reencuentro con el Uno. De la misma manera, la categoría de la *imago* en Eckhart permite, como formulación filosófica, comprender la posibilidad de encuentro entre el hombre y Dios, no exenta de dificultad. Esta posibilidad de encuentro se nutre de la divinización del hombre, entendido como proyecto antropológico de la mística no solo de Eckhart, sino de la mística renana en general.

Referencias bibliográficas

Alvarado, J. *Historia de los métodos de meditación no dual*. Madrid: Ed. Sanz y Torres, 2012.

Aranda, Antonio. "Ley natural e imagen de Dios." *Veritas* n° 24 (2011): 33-50.

https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732011000100002&lng=es&nrm=iso

Armstrong, A. H. *Plotinus V* (London: Harvard University Press, 1984)

Bara, S. "Sabed que el reino de Dios está cerca (Lc 21,31) y al octavo día (Lc 2,21). Dos sermones inéditos del Maestro Eckhart en

¹⁰⁰ Cfr. J. Torres, E. González, & N. Mafla, "Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios," *Veritas*, 43 (2019): 156-157.

castellano.” *Estudios eclesiásticos* 88, n°344 (2011): 195-206.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7458>

Bochet, I. “Le statut de l’image dans la pensée augustinienne.” *Archives de Philosophie* 72, n°2 (2009): 249-269. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-2-page-249.htm>

Brunner, F. “L’analogie chez Maître Eckhart.” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* n°16 (1969): 333-349.

Caluori, D. *Plotinus on the soul*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

D’Amico Claudia (ed.). *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo medieval*. Buenos Aires: Winogrand, 2007.

D’Amico, Claudia. “Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart: El cardenal y la herejía.” *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 7 (2011).
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/AcHAM/article/view/2652/2288>

De Brugger. “Introducción.” En *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones*. Editado por I. M. de Brugger, 9-82. Barcelona: Edhasa, 1983.

De Libera. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. España: José Olañeta Editor, 1999.

Denzinger. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1963.

Eckhart. *Comentario al Prólogo de San Juan*. España: Etnos, 1994.

Eckhart. *Cuestiones Parisienses*. Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, 1962.

Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. España: Siruela, 2008.

Eckhart. *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.

Flasch, Kurt. *Meister Eckhart, Philosopher of Christianity*. Londres: University Press, 2015.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

Hermoso, M. J. “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen.” *Anales del Seminario de historia de la filosofía* 31, n°1 (2014): 11-27.
https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45609

Igal, J. Introducción general a *Plotino Enéadas I-II*. Madrid: Gredos, 1998.

Juárez, Uña. “Plotino: el sistema del Uno. Características Generales.” *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* n° 19 (2002): 99-128.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0202110099>
[A](#)

Kjalar, E. *Plotinus on intellect*. United States: Oxford University Press, 2007.

Mojsisch, B. *Mesiter Eckhart: analogy, univocity, and unity*. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 2001.

Muñiz Rodríguez, Vicente. “Noción de próodos en el Corpus Dionysiacum.” *Helmántica* n°26 (1975): 389-403.
<https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000002889&page=1&search=&lang=es>

Petisco, S. “Das Seelenfünklein: Meister eckhart o la metáfora de la chispa divina.” *Anuario Jurídico y económico Escorialense* 52 (2019): 395-416.

Pierantoni, Claudio. “Ser en relación y conocimiento de sí en San Agustín y en Plotino.” *Teología y Vida*, 56, n°4 (2015): 431-460.
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732011000100002&lng=es&nrm=iso

Platón. *Alcibíades*. Traducción de Óscar Velásquez. Chile: Tácita, 2013.

Plotino. *Enéadas V-VI*. Traducción de J. Igal. Madrid: Gredos, 1998.

Proclo. *Elementos de teología*. Trad. de José Manuel García. Madrid: Trotta, 2017.

Raschiatti, M. “Meister Eckhart: leitor do liber de causis.” *Kriterion* n°143 (2019): 377-401.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000200377&lng=en&nrm=iso

San Agustín. *Confesiones*. Madrid: BAC, 1979.

San Agustín. *De Trinitate*. Madrid: BAC, 1961.

Santa Cruz, M. “Modos de conocimiento en Plotino.” *Estudios de Filosofía* n°34 (2006): 201-216.

<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n34/n34a11.pdf>

Santa Cruz, M. “Plotino y el neoplatonismo.” *Historia de la filosofía antigua*, editado por C. García Gual. Madrid: Trotta, 1997.

Santa Cruz, M. y Crespo, M. I. Introducción a *Plotino, Enéadas. Textos esenciales*. Buenos Aires: Colihue, 1997.

Saranyana, José. “El Maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones.” *Scripta Theologica* 3, n°16 (1984): 897-908.

<https://hdl.handle.net/10171/13977>

Strok, Natalia. “Meister Eckhart en la historiografía filosófica moderna.” *Principios de Filosofía* 22, n° 7 (2015): 141-157.

Sturlese, L. *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*. Freiburg: Academic Press, 2008.

Sturlese, Loris. “Mística o filosofía? la dottrina dell'immagine di Meister Eckhart.” *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12, n°1 (1992): 52-72.

Sturlese, Loris. *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland Zwischen Meister Eckhart Und Heinrich Seuse*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Sweeney, L. “Basic principles in Plotinus’ philosophy.” *Gregorianum* 42 (1961): 506-516.

Torres, J.; González, E. y Mafla, N. “Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios.” *Veritas* 43 (2019): 155-179.

https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732019000200155&lng=es&nrm=iso

Vannier, Marie-Anne. “L'homme noble, figure de l'oeuvre d'Eckhart à Strasbourg.” *Revue des Sciences Religieuses* 70, fascicule 1 (1996): 73-89.