



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

FILOSOFÍA

LA MÍSTICA EN ECKHART

**UNA POSIBILIDAD PARA REHABITAR
LA VIDA COTIDIANA**

TESIS

Que para obtener el grado de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta

LUIS ÁNGEL HURTADO AGUILAR

Directora de Tesis:

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA

CIUDAD DE MÉXICO

2021





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN: LA MÍSTICA EN ECKHART	7
I. IMPORTANCIA DE LA MÍSTICA	14
• Definición de mística	16
• Características	19
• Sentido práctico	23
• Propósito de la mística en la actualidad	26
II. EL SENTIDO DE LA MÍSTICA EN ECKHART	32
• Vida de Eckhart	35
• Vínculo con Marguerite Porete y las místicas beguinas	41
• Relación con la vida práctica	45
III. CONCEPTOS CLAVE PARA EL HABITAR ECKHARTIANO	53
• Modelo del atravesar	57
• Desasimiento – Abgeschiedenheit	62
• Abandono – Gelassenheit	69
• Pobreza	75
• Vivir sin porqué	83
CONCLUSIÓN: VIDA ACTIVA – COTIDIANA	94
BIBLIOGRAFÍA	107

AGRADECIMIENTOS

Todo lo aquí presentado, aun proviniendo de la sin-razón, se abrió lugar en medio de lo ya dado, para explorar caminos y señas.

A la guía de mi maestra Rebeca Maldonado, quien me abrió el camino a nuevos horizontes y me adentró al mundo del saber práctico de la mística y del zen. Por su fiel compañía y por el impulso a las ideas. Por la confianza y el espacio, tanto en el dojo como en los proyectos, que hicieron posible que este trabajo tuviera luz en medio de todo el caos. Así como al PAPIIT *Crisis del Habitar. El habitar originario y su relación con la tierra*, por la beca que permitió el subsidio durante la crisis y el encierro.

A Lidia, Pepe, Abi y Miris, que nunca dudaron, y donaron todo su apoyo incondicionalmente, con el único fin de ver concluido este pequeño páramo de mi vida. Que con afecto, hicieron más fuerte el vínculo que me une a ese mundo que nadie más que nosotros conocemos. Que por puro amor me han hecho volver a soñar. Y que con esa pureza que los caracteriza, me han motivado a superarme. A ustedes, que les debo todo, estoy seguro que algún día los sueños no les serán un horizonte.

A esas compañías que han compartido conmigo casa, o películas, o discusiones sobre temas que nadie más comparte, o viajes, o salidas por comida, o sus días en la ciudad monstruo. A aquellas que con su camaradería se acercan a ayudar y también piden apoyo. A ustedes camaradas que comparten mis experiencias, mi corazón roto o la alegría del mismo, que dan color y forma a la vida. Que pese a la distancia o el tiempo son inquebrantables y se mantienen fieles a sí mismos, y no dejan de compartir su ser sin temor alguno. Sin sus compañías nada sería real, ni tendría peso. Por el singular evento que es haberlos encontrado.

A cada persona que sin razón de causa llegó, se quedó, se fue, enseñó, apoyó, motivó... espero algún día la vida les sonría más cálidamente. Mientras, sepan que mi corazón es suyo. Por todo, ¡gracias!

INTRODUCCIÓN

LA MÍSTICA EN ECKHART

Qué interrogante nos acecha de manera más próxima en la actualidad sino aquella que nos cuestiona el modo en el que habitamos el mundo. Este preguntar por un camino que encuentre un modo de ser que no oprima al mundo que le circunda, se ve interrumpido por una era dirigida al extremo contrario, a la disponibilidad. Poner en duda la manera en cómo con-vivimos con todos los entes es una tarea que se ve colapsada por el desarrollo técnico-maquinico de la modernidad. La era de cuestionabilidad aparece distante cuando nos relacionamos con las cosas desde su utilidad. Que los entes sean antes que otra cosa accesibles, nos diría dos cosas, la primera, que es una cosa (un ente) que se sitúa dentro de un esquema de disponibilidad; y dos, que es una cosa acerca de la cual no podemos conocer su verdadero ser, pues se nos presenta como algo ya conocido.

Estas dos distinciones en realidad son parte de la misma situación, pero ¿cómo se vincula el que una cosa sea accesible, a que forme parte de un esquema de disponibilidad? Primero que nada, este término *esquema* bien puede ser sustituido por el de emplazamiento u ordenamiento, pues ellos parten fundamentalmente del concepto de *Gestell*, según los términos con los que Heidegger lo planteó en su conferencia *La pregunta por la técnica*.¹ Este concepto es una alusión a la manera en cómo todos los seres, sin excepción, se presentan como cosas disponibles o de las cuales se puede hacer uso. “El imperio de la *Gestell* significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder que se manifiesta en la esencia de la técnica.”² Es decir, en el constante avance de la técnica moderna se plantea que, si una cosa es conocida desde la utilidad, entonces es accesible.

1 Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 9-32.

2 Martin Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana*, pp. 72.

Que la subjetividad conozca a los entes en una determinada significación, deja al descubierto que las cosas nunca han sido pensadas realmente desde su propio ser, sino que sólo han sido conocidas desde una visión “útil”, determinada según la función que puedan tener en un mundo estratificado, acomodado de una cierta manera. Esto nos permite hilar la segunda parte, que una cosa no se presenta según sus propias posibilidades sino las que ya se le adjudicaron previamente. Una cosa accesible es una cosa que ya no podemos conocer, pues ya se presenta como algo conocido, es decir, que no requiere que reparemos en pensar o considerar sobre ella.

Que ya sea conocida una cosa quiere decirnos que es algo dispuesto, algo que podemos utilizar sin necesidad de dudar de su naturaleza. Cuando una cosa es emplazada, dispuesta, accesible, la utilizamos sin indagar sobre su contenido, sin que nos importe qué es, qué quiere decirnos o cómo nos vinculamos con ella. Para hacerlo más claro, una gran manera de visualizar la composición de la *Gestell* que ordena y dispone a las cosas como meros útiles, es pensarla como un gran anaquel en donde se encuentran todas las cosas que conocemos. Este gran anaquel exhibe a una cosa según el uso que puede tener y por lo tanto esa será la cara que presente, por lo que eso será todo lo que podemos conocer acerca de esa cosa.

El significado de una cosa como útil, es que en tanto ente está emplazado dentro de la lógica técnico-maquínica de la *Gestell*. Dentro de esta lógica todos los seres pasan a ser desconocidos, los entes están simplemente dispuestos de acuerdo con un modo de ser en donde su utilidad es su principal valor dentro de la realidad y la configuración de sentido. Lo preocupante de esta lógica emplazadora es que da cada vez menos oportunidad para situar a las cosas, incluidos nosotros mismos, desde otros ámbitos, como la in-utilidad, lo enigmático y lo im-productivo. Esto por sí mismo nos debería hacer cuestionar la naturalidad con que aceptamos la configuración del mundo que se nos presenta, pues como escribió Heidegger: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y el funcionamiento

lleva siempre a más funcionamiento, la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga.”³

Que no haya posibilidad de detenerse a interpretar una cosa se debe al funcionamiento de la *Machenschaft*, la maquinación: lo que hace operar la lógica del emplazamiento. Cuando la realidad se sostiene desde este modo de ser, las cosas no sólo se nos presentan como conocidas desde un único y determinado fin, sino que tampoco es posible poner en cuestión esto que se nos da por conocido. Lo que motiva a que no haya de facto espacio para penetrar en las cosas que nos aparecen. Desde la maquinación no hay cuestionabilidad ni tampoco hay soledad, aspectos necesarios para poder pensar al ser de las cosas más allá de su utilidad. Ambos (cuestionabilidad y soledad) son realizables al tener introspección, silencio y calma, nada de lo cual es otorgado desde esta lógica ordenadora, como bien lo hizo notar Heidegger:

Por la maquinación la cuestionabilidad es estigmatizada como diabólica, pues no puede ser destruida, por lo tanto, se le hace ver inofensiva. Y esto es la vivencia. Todo deviene vivencia, siempre mayor, más ruidosa e inaudita. La vivencia como fundamento del representar maquinador, es lo público accesible a todo lo misterioso, es decir, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador... La época de la plena carencia de cuestionabilidad no soporta nada cuestionable y destruye toda soledad, y es por ello que sólo puede ser vencida por una época de simple soledad.⁴

La presentación de esta crítica a la modernidad realizada por Heidegger, abre la antesala de por qué es tan necesario buscar nuevos caminos para conocer, pensar y relacionarnos con el mundo. Dudar radicalmente del mundo que se nos presenta es una tarea que nos ha sido legada históricamente. Para hacerle frente al mundo esquematizado, en la presente investigación se optó por hacer manifiesto el sentido de búsqueda por lo oculto y un modo de vida práctico presente en la mística renana. Desde la mística puede encontrarse una designificación del mundo, así como una desconstrucción del mismo. Lo que resulta indispensable si se quiere alejarse del sistema maquinador dominante que se ha impuesto en

3 Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, pp. 70.

4 Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, pp. 101.

la modernidad. “El hombre que decreta el asalto, la degradación y destrucción de la naturaleza no es místico, no es sabio, no ve ni oye, tiene atrofiados sus sentidos, ofuscado su intelecto. Ataca a lo divino en sus obras. Ésa es su mortal enfermedad de la que se ha de curar.”⁵

La mística en tanto un modo de ser no constituyente a una época en particular (pues es un modo de ser en el mundo), permite hacer uso de su composición y sentido a los contextos más diversos, como la aplicación de esta visión al siglo XXI. La finalidad de este trabajo es hacer presente que los supuestos sobre los que reposa la mística son un marco de referencia desde donde se puede debatir y hacer frente a la composición y ordenamiento de la realidad. En la actualidad, el mundo es considerado desde un esquema de disponibilidad, en donde una cosa sólo es conocida a partir del uso que genera a un individuo. Esto crea un sin fin de problemas, que pueden verse reducidos de manera muy altanera, a los problemas de nuestra forma de habitar el mundo. Dada esta problemática y pensando a la mística como un modo de ser que pone en duda las relaciones dentro de la realidad, para ir en busca de su ser oculto y originario, se ha optado por hacer un desarrollo de esta tradición filosófica medieval, partiendo principalmente de la figura del místico renano, el Maestro Eckhart. Y más particularmente de sus obras alemanas.

Por sobre otras tradiciones filosóficas, la mística resultó particularmente atractiva por su sentido negativo. Las cuestiones intelectuales y sustanciales se ven negadas, dando lugar a ideas como *abismo* y la *Nada*. En tanto a Eckhart, su persona se ve plagada de mitos e historias que hacen aún más pertinente su recuperación frente a un sistema que históricamente nos ha quedado a deber, sea por condenas a muerte y olvido, o sea por condenas a vidas precarias y sumidas en la devastación. La razón para recuperar el pensamiento eckhartiano es el incesante trabajo pastoral y magisterial que se ve reflejado en sus tratados y sermones alemanes. Dedicados a los feligreses, estos sermones permiten un tránsito espiritual hacia la vida práctica que confrontan diariamente. La propuesta en ellos es asir un modo de vida donde

5 Isidro Palacios, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, pp. 51.

compaginen Dios y criatura. La espiritualidad eckhartiana busca encontrar a la divinidad en medio de las relaciones que acontecen en la realidad.

Es por ello que para entender cuál es el papel de la mística eckhartiana en la configuración de una nueva manera de habitar la vida, que se desenvuelve a cada momento de nuestro existir, se requiere que en primer lugar se establezca un límite claro con respecto a qué se está comprendiendo al hablar de mística. Sólo teniendo claro cuál es el papel, así como qué funciones o hacia qué tipo de experiencias nos conduce la mística, podremos entender el papel del pensamiento de Eckhart en la tradición mística y en general de la tradición del pensar filosófico. Sus motivaciones serán expuestas según se entienda su lugar dentro de la historia del pensamiento occidental, su influencia en su tiempo y el enfoque de sus ideas. Al entender qué es la mística y quién fue Eckhart, es que este trabajo podrá tener las bases necesarias para aproximarse a algunos de los conceptos eckhartianos más importantes, los cuales nos permitirán pensar nuestra relación con el mundo en la actualidad.

De esta manera, para encaminar una propuesta que resignifique el mundo de la vida cotidiana a partir del pensamiento de Eckhart, se hará una mención a conceptos tales como: *abandono*, *desasimiento*, *pobreza* y *vivir sin porqué*. Cabe aclarar que estos conceptos no son “un estado místico de una experiencia inaccesible. Para Suso (discípulo y defensor de Eckhart) son un estado espiritual al que es posible acceder por la práctica. Se logra siguiendo un sistema formado por el abandono, la renuncia y el rechazo de sí mismo.”⁶ Así, para esta tarea, fue necesario recurrir a los especialistas sobre Eckhart. En particular y con mayor énfasis, el trabajo de Amador Vega, Alain Libera y Alois Hass son el soporte principal de toda esta investigación. Pues es gracias a la traducción e interpretación que hicieron estos autores sobre los pasajes y las obras eckhartianas, que los conceptos antes mencionados han sido reconfigurados en múltiples discusiones en las últimas décadas. El apoyo en la bibliografía se realizará a la par, tanto para sustentar

6 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 81.

algunas de las ideas expuestas a lo largo del trabajo, como para permitir al lector adentrarse a algunas de las discusiones que no podrán ser abordadas a plenitud.

Algo importante a considerar antes de iniciar la lectura es que la discusión se mantendrá dentro de los límites de la obra eckhartiana alemana. Así, otro aspecto a considerar es la influencia que han tenido sus concepciones ontológicas en esta época. Si se piensa la nada de Dios, esta puede ser caracterizada como carencia de un fundamento originario único. Por lo que es importante al menos considerar, que la idea de la nada de Dios expuesta en Eckhart se encuentra vinculada con el desarrollo filosófico del nihilismo moderno. Así como, que sus planteamientos pueden ser asociados con las críticas que surgieron a los procesos de la devastación y consumo en esta era tecnológica. Al exponer la mística como una actividad práctica y espiritual que intenta revalorar la vida que es vivida siempre, se mostrará la actualidad e importancia que tiene Eckhart y la mística, ahora más que nunca.

CAPÍTULO I

IMPORTANCIA DE LA MÍSTICA

Cuando pensamos en la mística es menester dejar de lado las ideas preconcebidas que tengamos sobre ella, como lo que se piensa acerca de lo religioso o aquello relativo a la idea de Dios. También sería necesario dejar de considerar a la mística como una corriente menor del pensamiento que se encontró situada entre dos momentos históricos relevantes, como el tránsito de la Edad Media al Renacimiento y la Modernidad. Hay muchas caracterizaciones históricas que pueden nublar el principal motivo por el que la mística es rescatada a lo largo de este trabajo, y es por ello que se aclarará el sentido que tiene la mística en esta investigación, así como sus principales atributos y las funciones que la hacen única. El valor de la mística será presentado a partir de su importancia en el mundo actual y cómo es que resulta necesaria para pensar nuevas posibilidades que abracen el llamado “final de la modernidad” como época de la carencia de fundamento. Pues, ante la devastación a la que nos encontramos sometidos, a causa de la manera en cómo nos relacionamos y nos aproximamos con las cosas, la mística nos ayudará a explorar un nuevo horizonte en las interrelaciones que componen la realidad.

Para esto, cabe aclarar que la mística se entenderá como una forma de pensar filosófica y también religiosa. Esto es lo que permite no demeritar a la mística como un simple pensar dogmático sobre Dios, puesto que es mucho más rica y tiene bastante más que ofrecer. Al discutir nuevamente este pensamiento antiguo, no sólo se le permite dar nuevos suspiros a una sabiduría que podría haberse ahogado dentro del olvido, sino que además nos permite incluir un saber distinto sobre el mundo en el que nos situamos diariamente, o en palabras de Pierre Hadot: “Con la experiencia mística, estamos aquí en presencia de otro aspecto de la vida filosófica, ya no la decisión, la opción por un modo de vida, sino, más allá de todo

discurso, la experiencia inefable que invade al individuo y trastorna toda la conciencia del yo, por un sentimiento de presencia inexpressable.”⁷ La mística, será asimilada entonces como una especie de filosofía de lo indecible u oculto, que desde luego no tendrá visto bueno por parte de la configuración de sentido de la modernidad contemporánea, pues la mística lo pondrá en cuestión, y al hacerlo nos permitirá situar la comprensión que tenemos del mundo desde de nuevas esferas.

El recorrido por la mística en este trabajo no pretende homogenizar los distintos saberes que se han desplegado a través de la historia, ni mucho menos pretende hacer un recuento general, sino que situándose a partir de la mística renana del siglo XIII y XIV y enfocándose en una parte del trabajo realizado por el maestro Eckhart, pretende mostrar el vínculo y el eco que tienen esas enseñanzas antiguas para poder encontrar un modo con el cual hacer frente a la saturación y el exceso de control en la sociedad contemporánea. Es por este motivo que a lo largo de este trabajo proponemos por medio de la experiencia mística un modo de vida que pueda transformar la relaciones que cohesionan la realidad. En este capítulo se presentarán algunas características que permiten enlazar una cierta manera de contemplar el mundo con un modo de vida práctico que se adecúe a las condiciones planetarias actuales. A partir de establecer la relevancia de la mística para pensar la actualidad, posteriormente se podrán abordar las enseñanzas eckhartianas que pueden ser una guía para un nuevo modo de habitar el mundo contemporáneo.

7 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 180.

Definición de mística

Si queremos pensar la mística en la actualidad, es necesario hacer una revisión acerca del sentido que ésta tiene para nosotros en el contexto de nuestro mundo. No podemos pensar en un concepto de mística que pretenda estar involucrado con la manera en que interactuamos con el mundo, si al intentar definirlo traemos a cuenta un sentido que se encuentra desfasado de nuestras experiencias de la realidad contemporánea. Por esta causa al hablar de mística a lo largo de este trabajo, se hará siempre utilizando el sentido que tiene este concepto el día de hoy. Su importancia no estará sustentada en su valor histórico, sino en su valor actual, en cuanto modo de interacción con el mundo, con lo real.

Según ha sido entendida la mística desde el alto medievo, se asocia con una intrínseca relación entre el conocimiento de los seres humanos y el conocimiento de Dios. Es decir, la mística es una especie de experiencia vinculante entre lo humano y lo que se encuentra más allá de él. En cierta forma, esta experiencia que transgrede lo humano, puede pensarse como una búsqueda de desgarramiento de la subjetividad, entendiendo a ésta como representación egoica que el ser humano produce sobre las cosas del mundo. Al experimentar fuera del campo de la representación, característica del conocer de las personas en el esquema de la modernidad, lo humano parece difuminarse dentro de una comprensión más vasta y abarcante.

Otra manera de pensar a la mística es como sigue: “La mística es la “ciencia” que describe el camino y las diversas etapas o niveles de conciencia que existen entre el hombre y Dios [...] Es un espacio de conciencia que comienza cuando lo particular empieza a convertirse en universal y el ego a difuminar sus fronteras.”⁸ Comprender algún aspecto de la realidad a partir de una expresión que no

8 Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada”, pp. 76.

contenga a la persona como referencia, es un acercamiento a una conciencia universal; total. Este sería uno de los fines que ha caracterizado a la mística a través del tiempo.

Sin embargo, este acercamiento a una conciencia universal no ha logrado desvincularse por completo de una idea sustancial, de Dios. Por esta razón es necesario aclarar que, al referirnos a la mística, en todo momento se evita caer en atribuciones que sostengan que su finalidad es alcanzar una idea de Dios, en tanto principio universal, sustancia o esencia primigenia fundadora de mundo. Además, otro aspecto importante a destacar cuando se habla de Dios dentro de la definición de la mística, y que deja de lado la anticuada idea de un Dios fundador, es el sentido de lo sagrado según lo expone María Zambrano. Quien escribe que: “Lo sagrado [no es] ni atributo ni cualidad [...]: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida.”⁹ Esta idea permite pensar lo divino desde nociones asustancialistas como la nada o el vacío. Así, Dios como lo sagrado, sería una expresión de la totalidad de la vida misma que carece de un porqué.

Si al mencionar a Dios dentro de la experiencia mística, se le utiliza por referir a este sentido zambraniano de lo sagrado, entonces la mística no se encuentra dentro del paradigma teológico de la búsqueda de una sustancia fundadora de mundo, cuya función consiste en hacer un rastreo de lo divino en el ser humano para liberarlo de su aspecto terrenal. En su lugar, este hablar de Dios en la mística tiene como sentido una idea transformadora. La relación con Dios es entendida como una “metáfora” de la comprensión que puede ser posible más allá del punto de vista individual y egoísta en el que los seres humanos nos encontramos estancados. Dios como lo sagrado, dona la posibilidad de la unión espiritual entre el ser humano y la realidad oculta.

Lo sagrado es conferido como lo más íntimo que subyace a la propia vida. Este lugar es el mismo que ocupa Dios. Al intentar ahondar en la experiencia más íntima y personal, el ser humano encuentra

9 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, pp. 34.

un refugio en el misterio que se le escapa a su conocimiento; ahí, modos, cualidades y propiedades atribuidas a las cosas que conoce se desmoronan, una nueva visión aparece sobre lo ya conocido y la realidad antes sabida obtiene nuevos matices. Aquello sobre lo cual había certeza, ahora no se conoce, o, mejor dicho, ahora lo comprende a partir de su origen, su lugar de emanación. Desde lo sagrado el ser de lo humano encuentra el punto de unión con el resto de cosas más allá de su propia individualidad.

Ese lugar que se le escapa al conocer humano en la parte más interior de sí mismo, no tiene sustento, pero sostiene toda la realidad que lo rodea. Es por ello que la mística está dedicada a profundizar en esta experiencia, para poder conocer el mundo y saber actuar en él. A lo largo del tiempo, esta experiencia ha sido llamada de varias maneras entre distintas culturas, en el cristianismo es concebido con el nombre de Dios, pero, desde una comprensión de la mística, Dios se acerca más que nada al sentido de lo sagrado tal y como lo describe Maria Zambrano.

Por esta razón la mística se separa de una clásica concepción cristiana y medieval de Dios. Más que una “ciencia”, con un camino claro y único por el cual nos dirigimos hacia el fondo interior de nuestra conciencia de la realidad, es una manera de relacionarnos con las cosas que habitan el mismo lugar que la conciencia individual y humana; todas las cosas del mundo comparten la misma interioridad. Así: “La mística no es ni ciencia, ni filosofía, ni teología, no es conocer, ni pensar, ni siquiera es contemplar; es mucho más, es una relación.”¹⁰ En tanto relación con el mundo todo, la mística busca, a partir de una cercanía interior con cosas exteriormente distintas entre sí, una mismidad.

Vemos así, que resulta difícil esclarecer el término de mística dentro de una definición sólida. “La mística debe ser entendida como una forma de vida, sin un centro o característica definitoria [...] La experiencia mística es sólo un momento, que adquiere sentido en sus relaciones con otros elementos.”¹¹ La experiencia mística no puede ser sólo una experiencia personal, pues transgrede las nociones del

10 Isidro Palacios, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, pp. 66.

11 Héctor Islas, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart”, pp. 69.

individuo. Al mismo tiempo, no puede admitir una conceptualización, puesto que la mística es una experiencia práctica que tiene que manifestarse en el vínculo que acontece con las cosas en la vida diaria. La mística, por lo tanto, no se supedita, ni puede ser definida, por un modo meramente intelectual, por ser además vital y cotidiano.

Características

Si queremos caracterizar a la mística a partir de nuestra actualidad, primero tenemos que reconocer algunas de las problemáticas que le brindan peculiaridad, así como los aspectos que la diferencian de discusiones que tuvieron lugar en épocas y tiempo pasados. También, es necesario pensar la relevancia que tiene su recuperación y discusión pues, de otro modo no se entendería por qué en particular la mística es el pensar predilecto en esta investigación para vincularla con los padecimientos que tienen lugar en nuestros días presentes. De este modo y como se ha visto, si la experiencia mística se establece desde las relaciones con el mundo, es entendible que, para recuperar esta experiencia en la contemporaneidad, la discusión se tenga que situar en algún momento en medio de nuestras vivencias y situaciones comunes y ordinarias.

Sin embargo, esto no implica que la mística sea conocida únicamente por medio de los agentes que la practican o ejercen y sus particulares modos de ser, pues el aspecto individual de una experiencia mística justamente intenta dilucidar el marco de referencia personal. Esto quiere decir que la mística no cambia, sólo las condiciones en donde se desenvuelve, sino, habría infinidad de místicas distintas; lo que cambia es el mundo en donde aparece. Por esto, se puede decir que: “Lo que cambia no es la mística ni los místicos, sino las circunstancias sociales, el pensamiento y el discurso mayoritario.”¹² La mística, en

12 Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada”, pp. 75.

tanto comprende al mundo como inhóspito, no cambia, ni tampoco el místico que la realiza. La relación individuo-acto personal es una circunstancia temporal, atendida al contexto y por lo tanto a la configuración de sentido del mundo. El místico al intentar realizar el desapego para acercarse a lo inhóspito, tiene que actuar más allá de esta relación. De ahí la cita, el mundo y el tiempo pueden cambiar, pero aquello que la mística y el místico son no lo hace; es un posicionamiento frente al mundo que se le presenta. La mística es un modo de ser que se puede adaptar a distintas condiciones, es transtemporal.

Así, aunque no tenga un sentido prefigurado, la mística si responde a las relaciones que acontecen en el mundo, a la realidad que vivimos, al indagar en sus sinsentidos y en el misterio de su fondo.

Un pensamiento que pretende indagar la intimidad de estas relaciones, claramente tendrá que verse involucrado con las fronteras de lo social, cultural y demás aspectos hegemónicos que existen dentro de la sociedad humana. Este plexo de relaciones es el lugar en donde la mística encuentra su morada. Es por ello que la mística es actual sin importar el lugar o momento donde se encuentre, porque asume su lugar dentro de las maneras de conocer y relacionarse con las cosas; a partir de ahí es que puede hacer un descenso interior. La mística continuará indagando la composición del mundo desde la interioridad, con el fin de transformarlo.

De igual manera sucede con el místico. No es menester que utilice un lenguaje cristiano o una devoción por las figuras eclesiales. Un místico tiene en su ser la bienaventuranza por lo oculto, por el misterio. Por ese motivo hay místicos en la actualidad y en muchas eras distintas más. Si quisiéramos acercarnos al contorno de su figura, podríamos sugerir que: “El místico no maneja razones, sólo sentimientos de devoción, humildad y entrega.”¹³ Estos tres aspectos lo redimen de su individualidad egocéntrica, y le permiten despojarse del apego a las cuestiones intelectivas, para en su lugar, encontrarse con las relaciones que tienen lugar en el mundo, y que surgen desde su coincidencia en la práctica.

13 *Ibidem*, pp. 84.

Si entendemos a la mística como una relación, como una experiencia que se adquiere a partir de la interacción con una cosa distinta de mí mismo, pero que al mismo tiempo comparte una similitud del fondo de su ser con mi propio fondo, entonces, la mística es una especie de diálogo interior entre mi propia persona y todo lo otro más allá de mí. “Pensar la mística desde una alteridad vivida *en y con* el otro y en relación con un mundo que nos invita al diálogo, es una propuesta concreta frente a toda forma excluyente que rompa el diálogo por afirmar al individuo.”¹⁴ Este diálogo surgido de la interacción con todo lo otro, pretende derrumbar las barreras que separan a la subjetividad personal con el resto de las cosas del mundo.

La afirmación del individuo o la idea de la individualidad, permite conocer al mundo a partir de propiedades concretas y cuantificables, medibles y comparables. El problema de una visión de este calibre es que, al esquematizar la realidad en tantas fracciones estudiables, la particularidad de cada cosa, su misterio, su interioridad sagrada, se pierde en el proceso. Por la vía del conocer intelectual, lo individual necesita estar fundamentado; el fundamento necesita tener un sentido y solidez, no permite la posibilidad de encontrarse vacío. Este es el motivo por el que conocer desde el intelecto tiene como limitante no poder conocerlas si no es a partir de la individualidad.

Aunque habría que agregar que a lo largo del pensar filosófico se han desarrollado propuestas que exploran la posibilidad de una cuestión intelectual que supere las nociones de sujeto y objeto. Por mencionar alguna, la idea de la *intuición intelectual* presentada por Kitaro Nishida, inaugurador de la filosofía japonesa contemporánea, es el mejor ejemplo para pensar la actividad contemplativa e intelectual como un proceso irremediamente ligado a la práctica, como una experiencia pura. Sustentado en su sistema filosófico de la unidad de los contrarios, esta intuición intelectual nos dice, se

14 Rosana Elena Navarro S et al., «Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo», *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* LIX, n.º 168 (2017): pp. 270.

puede ver reflejada “cuando surge la inspiración en un pintor y el pincel se mueve espontáneamente”, siendo así que no hay agente activo ni agente pasivo, ambos se funden en un momento singular:

La intuición intelectual [...] desde el punto de vista de la experiencia pura, es verdaderamente el estado de la condición una de sujeto y objeto, es la fusión de conocimiento y voluntad. En el olvido recíproco del yo y del objeto, el objeto no mueve al yo y el yo no mueve el objeto. Se trata simplemente de un mundo, de un escenario. La intuición intelectual parece una actividad subjetiva, pero en verdad es un estado que ha trascendido sujeto y objeto.¹⁵

Más allá de este pequeño ejemplo que intenta desde el intelecto conjuntar lo universal y lo individual en un mismo campo, la caracterización de la mística que aquí se expresa no es contraria a este modelo propuesto por Nishida, sino que es contrario al conocer intelectual únicamente enfocado en la individualidad como creadora de sentido. Para hacer esto, la mística se dedica a indagar los límites de lo individual para así adentrarse al interior de las cosas, a la preconcepción y las maneras de comprender a tal o cual objeto, lo que expondría en último término que estas no se rigen por un cierto contenido asignado. Ante esto intenta explorar la cercanía y similitud de los objetos más allá de sus diferencias conceptuales y técnicas.

De modo que la mística se acerca al mundo como este espacio singular e infundamentado. Esta característica permite afirmar primeramente que “la experiencia de la mística trata de un sentimiento inefable, de una experiencia inmediata del sustrato esencial de los contenidos de consciencia. Desaparecen de la mente los objetos del mundo, los ruidos emocionales y mentales y los deseos.”¹⁶ Así, con la única garantía de no encontrar fundamento alguno sobre el cual reposen las cosas, la mística da comienzo al viaje de la designificación de lo conocido sobre tales cosas y a la creación de nuevas interrelaciones entre ellas.

En cierta forma, la mística en su intento por comprender al mundo desde un sentido interior y universal, resulta ser una manera mucho más íntima de llevar a cabo la existencia. Fuera del apego a las

15 Kitaro Nishida, *Indagación del bien*, pp. 73.

16 Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada”, pp. 80.

nociones de individuo y fundamento, las cosas no adquieren un sentido restringido y esquematizado, sino que se las encuentra desde su sentido más originario y real. De este modo, un mundo dispuesto a ser conocido por la mística sería un mundo conocido desde la intimidad de su verdadero ser, sin velos ni tapaduras. La mística conoce entonces a partir del caos, sin un orden dominante o un sentido prefigurado; el mundo se dispone como abierto, todas sus posibilidades se despliegan, opacando y aniquilando el orden que determina y valora. Por ello, no es casual que:

Vivimos en un mundo negado para la mística. La mentalidad dominante nos dice que la mística es oscura, lejana e incommunicable. [Sin embargo, su valor reside en que] no se deja conocer, ni se fija, como el viento. Vieja y antigua, no muere, permaneciendo joven en el ahora. Eterna, pero con su raíz en el tiempo. Es secreta y no permite intromisiones. Es la hija del caos antes que de la civilización y el orden. Es imposible. Es...¹⁷

Sentido práctico

La mística como un imposible se las arregla para encontrar su lugar al hacer frente al aparato devorador civilizatorio. La devastación aniquila las posibilidades de conocer más allá de la lógica que ya se ha impuesto sobre el funcionamiento del mundo. El conocer se encuentra legislado por la estructura de la realidad. Y, aun así, lo imposible se fecunda y crece. La mística pese a ser negada, arremete ante esta estructura que ha estado sitiada y amurallada por la manera de relacionarnos, por la identificación del mundo a partir de individuos separables y medibles. La mística, en tanto que una relación, indaga entre las fisuras que provoca relacionarse a partir de dicha estructuración. La manera en que lo hace y es capaz de realizar su misión de manera exitosa, es a partir de la vía de la práctica.

Entre las cosas individuales se puede encontrar la diferencia, pero difícilmente su igualdad. Si su composición se basa en la contención de un fundamento único y propio, cada cosa no encontrará nunca

17 Isidro Palacios, "Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna", pp. 45.

lo verdadero en algo ajeno a sí mismo. Sin embargo, algo que la mística se esfuerza por notar es que lo individual tiene que ser abolido para consagrar una unión con lo aparentemente ajeno. Una sugerencia para ello sería: “Olvidar la distracción de los sentidos y quedarnos con lo espiritual; dejar el dualismo al que nos vemos sometidos en la vida y alcanzar lo divino. La unión mística lleva a la perfección del hombre, pues supera las creencias del vulgo y las demandas de lo eclesial.”¹⁸ Esta unión nos separa de lo familiar y conocido, y en su lugar nos acerca a lo sagrado, al fondo interior de donde emana la vida misma.

Hay que decir que es un peligro tratar con conceptos como Dios, lo sagrado y muchos otros similares utilizados en la jerga del lenguaje místico, debido a su carga de sentidos históricamente religiosos y doctrinales. Sin embargo, pese a que los conceptos e incluso la visión con la cual son referidas ciertas acepciones sean propuestas en un tono religioso y teológico, no son un impedimento para aportar mucho más que sólo un elemento doctrinal para la historia del pensamiento. Tal sería el caso de la mística renana: “La mística renana es cristiana de cabo a rabo, porque está basada en una teología cristiana de la gracia no creada [...] la mística renana es una ontología del misterio cristiano.”¹⁹ Incluso proponiendo una teología negativa dentro del marco de la teología especulativa aceptada por la Iglesia, las propuestas que salieron desde esta mística permitieron explorar el camino de lo religioso como una búsqueda de lo oculto y lo divino, a partir de una negación del fundamento. Este aporte fue tan significativo que resonó durante las discusiones filosóficas de los siglos XIX y XX.

Este tipo de ideas logró tener repercusiones pese a que el lenguaje que utiliza la sitúe dentro de un paradigma específico de la fe, pues lo cierto es que su uso e implementación redireccionan la capacidad misma de su significado. Esto permite a la mística actualizarse como una corriente del pensar que puede confrontarse con el avance desmedido que impone el conocer de la modernidad, a partir de

18 Kuno Francke, «Mediaeval German Mysticism», *The Harvard Theological Review* 5, n.º 1 (1912): pp. 112.

19 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 189.

individuos y sustancias. Es una comprensión que utiliza a Dios para indagar las posibilidades de lo humano frente al mundo. “Mística es nuestra relación con la realidad desde nuestra condición humana [...] a eso que llamamos realidad unos llaman ser y otros Dios, mística es la relación que vivo con Dios desde mi persona y en mi persona.”²⁰ La mística conoce desde lo propio, desde el ser más íntimo, el misterio del que está configurado el mundo y todo lo que habita en él.

La relación con Dios a partir de mi persona quiere decirnos que existe una posibilidad de conocer la realidad que subyace a todas las cosas, si se ahonda dentro de la individualidad para superar sus fronteras. Al interesarnos desde mi persona y en mi persona, al trasfondo de lo que se nos presente en la realidad, la condición humana, efímera y cambiante, resulta ser a la que debemos dedicar la atención. A partir de las actividades banales, las más usuales y rutinarias, es que puede ser posible acercarse íntimamente con las relaciones que sustentan la coherencia del mundo. Dentro de estas actividades, el individuo se difumina en el quehacer, ya que la relación con las cosas requiere cada vez menos de lo intelectual, pero sí, más de la práctica.

Esto no quiere decir que debemos despojarnos de toda forma intelectual de conocer e interactuar con las cosas, sino que la carga de dicho conocer debe ser distribuida más acordemente con la importancia que tiene la práctica en la relación con el mundo. Un ejemplo de cómo, desde una distribución adecuada de las distintas formas en que interactuamos con la realidad es posible una resignificación de la manera en cómo habitamos el mundo, sería la propuesta de la mística renana tal y como la comprende Alain Libera: “La mística renana es [...] la unión de la práctica y el saber de la necesidad espiritual y el esfuerzo intelectual, de la pasión y la teoría; la superación de los estados, posiciones sociales, formaciones y sexos, en una misma forma de vida, amante y pensante al mismo tiempo, activa y contemplativa, piadosa y libre -una vida rica en pobreza, una vida inteligente-.”²¹

20 Isidro Palacios, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, pp. 51.

21 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 21.

En la unión de la práctica y el saber intelectual se puede comprender una similitud en las formas de vida más diversas. En la acción-contemplación la unión con Dios, lo sagrado, es más cercana que nunca. La vida más inteligente es la que carece de sentidos fundamentales, la que no tiene apego a ciertas formas sustanciales. Al carecer de las condiciones que dividen y calculan, que organizan y dictan cómo es el mundo, y qué se puede conocer de él, se puede habitar una nueva comprensión de las relaciones que practicamos diariamente. La práctica en la mística resulta vital para poder acercarnos a una crítica que permita crear más senderos por los cuales habitar en la actualidad.²² La vida activa, es vital no sólo por un sentido orgánico, sino que, es necesaria para una ontología relacional, que permita conocer, sin mediaciones, las cosas con las que compartimos el espacio de nuestras vidas.

Propósito de la mística en la actualidad

La mística no es fundamental en el sentido de un principio de razón; no es que el mundo se acabase si no la consideramos o no hacemos un esfuerzo por distinguir la realidad desde su perspectiva. Pero también hay que reconocer que el mundo en la actualidad verdaderamente se está acabando. Y no se acaba por su proceso geológico natural, sino que el mundo se deteriora a niveles exorbitantes debido a la devastación que ejercemos sobre él. Esta devastación tiene como principal móvil la manera en cómo lo entendemos y nos relacionamos con él. Al ver en una cosa sus propiedades y utilidades, se le exige ser una cosa enteramente distinta de lo que la intimidad de su ser le puede tener deparado; se le exige a la cosa estar a disposición de lo humano.

22 *Vid.* Rosana Elena Navarro S et al., «Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo», *Op. Cit.* En este artículo, se muestran las distintas concepciones contemporáneas acerca de la mística, a partir de distintas tradiciones filosóficas, así como una revaloración de la mística que permite debatir los problemas de la actualidad.

Podemos pensar aquí en la industria cárnica que basada en un esquema especista: demerita, utiliza, explota, tortura y asesina a todos los animales no humanos; pero también puede ser visible con la tierra, cuando se crean los monocultivos que la deterioran y hacen infértil. Por esto resulta menester preguntarnos y meditar acerca de si ¿en realidad el ser de las cosas está dispuesto para hipertrofiarse por la voluntad humana? Pues si no nos cuestionamos las relaciones que tenemos con los otros seres con quienes compartimos el mundo, no habrá margen para experimentar nuevos modos de vivir la realidad. Mientras no se atienda esta cuestión el resultado será el mismo: el deterioro de lo que nos rodea y la decadencia en nuestras formas de habitar.

La manera dominante en cómo se concibe el mundo ha impedido nuevas formas de relacionarse, nuevas perspectivas a partir de las cuales configurar la realidad necesitada de un cambio, un giro. Ante esta opresión invisible la mística adquiere la actualidad que necesita. La visión que se propone desde la experiencia mística no es por sí misma la solución ante el deterioro que podemos observar en cada rincón del mundo. Sin embargo, resulta muy atinada pues, en tanto que dota de perspectivas mucho más amables con la independencia que tienen las cosas respecto de nuestra subjetividad, permite a lo conocido volverse extraño. Lo que resulta inmejorable si se piensa de nuevo en la explotación especista, pues ahí se desconocen los patrones que hacen “normal” tal actitud frente a los otros animales. La mística a través del proceso de desconocer lo que es dado por “conocido”, abre la posibilidad de encontrar una nueva manera de comprender las relaciones que atraviesan nuestras vidas.

El lugar que tiene la mística en la modernidad se gesta de una manera clara desde las experiencias del nihilismo que tuvieron su auge en el siglo pasado.²³ Pero, si la mística se nos presenta como una

23 *Vid.* Carlos Arturo Arias Sanabria, «Camino sin camino. Una reflexión filosófica actual desde la mística de Eckhart y Silesius», *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, n.º 33 (2015): pp. 159-81. En este artículo se expone cómo el análisis de la mística aún es importante en el siglo XX y XXI, a través de la mención de trabajos realizados por autores como Freud, Hannah Arendt, Derrida y Heidegger. En su investigación al igual que en la del presente trabajo, los guías en los que se basa para realizarlo son tanto Alois Hass como Amador Vega. Aunado a eso, en su propuesta concluyente, dice que la vía del no camino que nos hereda la mística es vital para un nuevo tipo de habitar, uno en donde habitemos junto al mundo.

posibilidad negada, en una era de saturación y sobredeterminación, lo contrainsurgente, en una era de dominación total, resulta clave para desgarrar las entramadas realidades de sentido que dictaminan el curso de nuestras relaciones en y con el mundo. La mística como este eje que posibilita catapultar la visión sobre lo conocido más allá del paradigma de lo individual y esencial, es desprestigiado por el orden civilizatorio. Pero, si recordamos lo mencionado al final del segundo apartado de este capítulo, que la mística es hija del desorden, del caos, podremos pensar que su aptitud hacia el autodescubrimiento o al conocimiento de las relaciones que permiten al mundo acomodarse en la manera que lo hace, son en última instancia una búsqueda que rodea la carencia de fundamento, y que, al mismo tiempo, es una búsqueda que regresa a su punto de emanación primigenia. La mística supone que las cosas se hallan dentro de un mismo campo ontológico, o lo que es lo mismo, que todas se encuentran sobre un infundamento y sus relaciones con lo otro tiene como origen la interrelacionalidad.

La mística cumple su propósito al hacer un rodeo sobre aquello que determina la realidad para mostrar su carencia de sustento. A partir de ello, reconoce nuevamente a las cosas desde una relación no basada en las escrupulosas asignaciones de sentido. Si no, que lo hace desde del lugar por el que siempre las ha conocido, a partir de su relación práctica. Es por esto que no debemos confundirnos con una idea errada sobre la mística, la cual puede ser muy común dentro del pensar esquematizador que busca sustituir ídolos por otros ídolos, que nos diría que la resignificación del mundo es una nueva forma de conquistarlo, tal y como lo podemos leer en algunos investigadores contemporáneos que olvidan el sentido primordial de la mística, el despego: “La mística pretende sublimar y trascender el mundo, y la tendencia general del pensamiento actual, en sus diversas vertientes, lo que busca es conquistarlo [...] El místico es el ser más ambicioso, aún sin saberlo: arriesga toda su existencia por un sólo fin y con nada del mundo se conforma.”²⁴

24 Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada”, pp. 78.

Es cierto que la mística pretende ir más allá de la lógica de sentido sobre la que el mundo reposa, pero no lo hace para imponer uno nuevo, sino para mostrar las limitaciones y problemáticas que acarrea esta visión. De la misma manera, el místico no es un agente que por no aceptar las relaciones en las que se ve inmiscuido a lo largo de su vida, intenta tomar el mundo con sus propias manos para moldearlo a su antojo. Sino que el místico encuentra una grieta abismal en medio del sentido sobre el que se dirigen las relaciones entre las cosas que componen el mundo en su totalidad, y al hacerlo no encuentra en su interior más que una vocación hacia la pobreza extrema.

La ambición y el querer son parte de la fórmula que ha corrompido la relación entre entidades distintas, puesto que sólo han propiciado la avaricia y egoísmo que permitió sustentar el afán del siempre querer más, del poseer y disponer. Puede decirse que: “Existimos en una época sobrecogida por la ambición y el ansia de descubrir [...] La mística no satisface tales anhelos, sino que, por el contrario, los niega.”²⁵ Los deseos contemporáneos de acumulación y apropiación son disueltos desde la experiencia de la mística. Se puede pensar entonces que la mística es una búsqueda sobre el no querer y no poseer, y que su importancia viene dictada por la capacidad destructiva y resignificativa que le permite mostrar un mundo que se halla bajo términos que no están dictados por la capacidad intelectual-ordenadora, ni sustancial-individual, sino, por una práctica-singular.

Con todo, es posible hacer notar que la mística no es la solución ante la devastación a la que el mundo se ha visto sometido, pero sí es una manera con la cual podemos intervenir el flujo de sentidos y determinaciones con los cuales actuamos. La mística no se refiere a la experiencia de mi actividad concreta sobre el mundo, sino a la experiencia en general, en tanto seres humanos, de cómo intervenimos en él. En este punto es conveniente traer a cuenta la perspectiva que tiene Panikkar sobre el lugar de la mística: “La mística no se refiere a la primera o a la última de las experiencias del ser humano, sino a

25 Isidro Palacios, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, pp. 45.

aquella experiencia que para la conciencia humana las incluye todas. Desde esta perspectiva el lugar de la mística no está en un estrato superior o lejano, sino, allí mismo, en medio de la realidad.”²⁶ En tanto experiencia, en tanto práctica, la mística permite explorar al mundo desde una esfera distinta; lo hace desde una intimidad que sólo es concebible en la interioridad de lo cotidiano, de la vida.

26 Raimon Panikkar, *De la mística*, pp. 40-41. Recuperado en: Rosana Elena Navarro S et al., «Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo», *Op. Cit.*, pp. 270.

CAPÍTULO II

EL SENTIDO DE LA MÍSTICA EN ECKHART

Como pudimos observar a lo largo del capítulo pasado, es muy complicado ofrecer un único término para la mística. Esto se debe en gran medida a que las condiciones, los contextos, a partir de los cuales se intente definir siempre tendrán algunas especificidades que dejen escapar el sentido vital de la mística. Esto es debido a que no responde del mismo modo en todas las determinaciones que se hacen de ella pues el mundo desde el cual se plantea siempre es distinto en cada caso. Con todas estas reservas, tal vez sea posible afirmar que la mística es la experiencia de lo inefable, lo oculto, de lo interior del mundo. Esto puede ser así porque la experiencia mística es un modo de ser en la existencia, y como tal, no se ve limitado a un tiempo. Las condiciones o maneras en cómo se conciba o determine la mística, son hasta cierto punto una capa de significación superficial. Su verdadero valor o sentido acontece en el contacto entre lo “divino” y lo “común”.

Aquello que permite conjuntar a la mística dentro del mismo campo de experiencia sin importar su lugar temporal, no puede ser únicamente comprendido a través de la conceptualización. La mística escapa a la determinación y a los sentidos preconfigurados. Desde el conocimiento intelectual, la mística puede ser nombrada y acotada de maneras muy diversas, sin embargo, no por ello logra acertar adecuadamente en la profundidad de esta experiencia. A partir de estos motivos resulta posible pensar otro modo de acercarse a la experiencia mística; uno que nos aproxime a las profundidades de la existencia misma, a ese espacio en donde se difuminan los límites de la individualidad de los seres: donde todos los seres no se encuentran ni se conocen como seres divididos sino en un espacio común a todas las cosas. Este lugar donde reposan y se encuentran es el campo de lo práctico, de la actividad.

La mística entendida más allá de la contemplación intelectual, ubica a la experiencia práctica como una nueva vía por donde puede hacerse el descenso a esa interioridad que permite reencontrarse con las cosas en un espacio de indiferenciación ontológica. La práctica nos acerca al campo de mismidad, en donde lo divino y lo humano convergen en el mismo sendero. Uno de los primeros intentos para lograr esta tarea mística fue realizado por el Maestro Eckhart o también conocido como Eckhart de Hochheim. Como se intentará mostrar en este capítulo, Eckhart resulta ser un parteaguas en la historia de la filosofía al pensar la manera de aproximarse a un conocimiento del mundo que no se detenga solamente en la categorización conceptual e intelectual. Aún si hace una recategorización (que lo hace a partir del alto medio alemán) de los conceptos clásicos y escolásticos, toda su propuesta no se detiene en plasmar al mundo en un esquema conceptual. Al incluir la práctica y la experiencia que se obtiene de relacionarse con las cosas, la mística de Eckhart nos permite pensar una manera de acercarnos al conocimiento del mundo que está más allá de lo que damos por conocido y coherente.

La aportación de Eckhart a la experiencia mística, se encuentra en que resitúa el valor de la vida práctica frente a la sobrestimación que históricamente se le ha dado a la vida contemplativa. Y aunque a lo largo de su pensamiento no descarta la comprensión intelectual de las cosas para poder acceder al conocimiento de Dios, lo cierto es que la práctica ocupa al menos el mismo lugar que el intelecto. En la práctica se puede lograr la cercanía o la capacidad de conocer y develar la construcción o configuración de sentido del mundo que la tradición escolástica acepta que sólo puede hacer el intelecto. Desde una visión eckhartiana, Dios y la divinidad sólo pueden comprenderse en su totalidad si nos acercamos lo suficiente a ellos, y esto únicamente es posible si nos desprendemos de nuestra propia individualidad, de nuestras propias creencias y certezas, algo que sucede desde su propuesta de vida práctica.

Sólo en el modo de ser sin modo nos podemos aproximar lo suficiente al ser de nosotros mismos y al ser de todas las cosas del mundo, es decir, a Dios y a la divinidad. Llegar a este punto, involucra no estar guiado por el intelecto, puesto que todo concepto y significación se halla caduca ahí. Por ello sólo

la práctica es capaz de continuar una experiencia desde este punto. La actividad no requiere que se conozca o se conceptualice el mundo, en la acción se le comprende más allá de estas categorías. En la vida cotidiana, las actividades se hacen cada vez con menos mediación del intelecto, es decir, con cada vez menos determinaciones conceptuales, y sí, con más cercanía inmediata sobre lo otro.

Vida de Eckhart

Para poder plasmar con mayor rigor el sentido de la práctica en la configuración del pensamiento de Eckhart, es necesario hacer un pequeño acercamiento a su vida. Entre el cúmulo de datos que se verán vertidos sobre su vida se intentará resaltar el hecho de que Eckhart, en tanto un alto miembro de la orden dominica, siempre estuvo apegado a sus labores pastorales, las cuales incluían mayoritariamente las predicaciones en conventos. Esto quiere decir que al menos en este trabajo se considerará que la principal labor de Eckhart fue instruir la visión de su fe, una renovada visión sobre Dios y el actuar cotidiano del ser humano, entre los creyentes cristianos. Pese a su rigurosa preparación como intelectual, se puede decir que el diálogo con los académicos y teólogos más destacados de su época responde a una cuestión distinta. Las lecturas teológicas eran bastante restringidas para la población en general, lo que hacía del conocimiento un privilegio. Eckhart, sobrepasando su posición como académico e intelectual, se dispuso a compartir su comprensión de lo divino a todo el que estuviera dispuesto a escuchar y prepararse espiritualmente.²⁷

Eckhart nació en 1260 en Hochheim. Ingresó a la orden dominica en Erfurt y el *studium generale* lo realizó en Colonia. Entre 1293 y 1294, se desempeñó como *lector sententiarum* en la Universidad Sorbona de París. Posteriormente, en 1296 fue nombrado prior en Erfurt y vicario de Turingia. Para 1302 recibe en París el título de *magister* y, como *magister actu regens*, recibe la cátedra otorgada a la orden dominica en la facultad de teología en París. Fue primer provincial de Saxonia de 1303 a 1311, donde estuvo al mando de 47 conventos y más de 70 claustros femeninos. Durante este periodo es que su pensamiento se avoca por primera vez y de manera más clara a la unión con la divinidad a partir de la

27 Un par de sugerencias de bibliografía especializada en Eckhart, y que se encuentran traducidas al español, que permiten tener un panorama más amplio respecto a su vida y obra dentro de la mística renana, son: Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Y: Jeanne Ancelet-Hustache, *El maestro Eckhart y la mística renana*.

práctica. Algunos especialistas lo atribuyen a su acercamiento con los conventos de monjas practicantes, pues en estos, la devoción y la práctica no dirigida por el egoísmo, eran menesteres para acercarse a la divinidad. Por lo que su obra se puede dividir en dos secciones: una dirigida al estudio intelectual, que se ve reflejada en las obras latinas que escribió dentro del ámbito de las universidades teológicas, y otra, dirigida a la guía espiritual de los practicantes y creyentes en toda (lo que ahora conocemos como) Alemania.

En 1307 se le confirió el vicariato general de Bohemia y en 1310 fue provincial de Teutonia. Entre 1311 y 1313 Eckhart asume por segunda vez un cargo docente en París como *magister actu regens*, honor que anteriormente sólo había sido otorgado a Tomas de Aquino. Después de ello regresó a sus labores como predicador en Alemania. De 1323 a 1324 se desempeñó como director del *Studium generale* en Colonia y posteriormente ocupó diversos cargos dentro de su orden. El arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneburg introdujo en 1326 un proceso de inquisición contra Eckhart, quién muere un par de años antes de la sentencia, la cual se hace oficial en 1329 cuando el papa Juan XXII promulga la bula *In agro dominico*²⁸ contra Eckhart y se declaran heréticas algunas de sus sentencias escritas principalmente en sus sermones alemanes.²⁹

A partir de entonces su obra se vio censurada, por lo que sólo era conocido en pequeños círculos intelectuales. No fue sino hasta el siglo XIX que sus obras se comenzaron a difundir con la ola del idealismo alemán y la Sociedad Teosófica. El caso más destacado, al ser quien lo cita explícitamente, es Schopenhauer, que le hace más de una mención en su *Mundo como Voluntad y Representación*. A comienzos del siglo XX las obras de Eckhart se comienzan a compilar y difundir entre filólogos, historiadores, teólogos y filósofos. Pero no fue hasta 1992 que la *Congregación para la Doctrina de la*

28 Una traducción de la bula puede leerse en: Maestro Eckhart, “Bula de Juan XXII: In Agro Dominico”, *El fruto de la nada*, pp. 175.

29 Todos los datos hasta aquí proporcionados de su biografía fueron tomados de: Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 165-166.

Fe, a cargo de quien posteriormente sería el Papa Benedicto XVI, levantó la condena inquisitorial impuesta contra Eckhart.

El maestro Eckhart es el único teólogo de alto rango, *magister* de La Sorbona, contra el cual se ha introducido y llevado a término un proceso inquisitorial. En las acusaciones por parte de la Inquisición, además de ser acusado de haberse apartado de la verdad por querer saber más de lo conveniente (según se lee en *la bula*), se le acusaba también de haber predicado su doctrina en lengua vulgar, en el alto medio alemán. Hay que recordar que desde mucho antes y aún durante el siglo XIV todo el conocimiento teológico que se profesaba en el ámbito intelectual era en la lengua del latín, por lo que la enseñanza en las lenguas vulgares no se consideraba suficientemente fiable. Que un maestro de las santas escrituras divulgara ese conocimiento en otra lengua aparte del latín y fuera del ámbito teológico-académico no fue bien visto por la Iglesia.³⁰ Sin embargo, Eckhart lo realizaba para permitir que las personas simples tuvieran acceso al conocimiento de las santas escrituras y al conocimiento teológico, como bien lo hizo notar Amador Vega en su análisis sobre el juicio al que fue sometido: “Eckhart fue juzgado por la lectura que hacía de la vida y por la intención que puso en comunicar su verdadero sentidos a doctos e ignorantes.”³¹

Esto tuvo por resultado que algunas frases tomadas de sus sermones alemanes fueran las que mayoritariamente impulsaron la denuncia, principalmente por el malentendido al momento de traducir los términos alemanes al latín. Y también, posiblemente por un conflicto de interés con los altos rangos administrativos de la Iglesia. Todo el intento de Eckhart de pensar la fe religiosa desde la práctica que llevan a cabo los creyentes, era a su vez, de manera colateral, un depotencializador de la Iglesia; si la

30 Una condena que realizó la Inquisición respecto a profesar las escrituras en la lengua vulgar, antes del juicio contra Eckhart, fue la de Los Hermanos del Libre Espíritu. Esta organización no se encontraba afiliada a la Iglesia, por lo que era conocida por difundir una versión del cristianismo en lenguas como el alemán y el francés, y por no seguir ni las prácticas canónicas ni las ceremonias llevadas a cabo por la Iglesia. Durante el proceso de Inquisición de Eckhart la Iglesia intentó emparentarlo con esta asociación, pero no tuvo frutos, dado que Eckhart muchas veces discutió en contra de las posturas del Libre Espíritu y pudo dar fe de ello durante su juicio.

31 Maestro Eckhart, “Introducción”, *El fruto de la nada*, pp. 12.

entendemos como la institución que dictaminaba el único sentido posible para acercarse a lo divino. Se puede pensar que Eckhart instauraba una nueva figura del teólogo cristiano, interesada en las problemáticas de la vida cotidiana de los fieles, pues desde ahí podría encaminarse el ser humano a la unión con lo divino. Con Eckhart, así como con sus discípulos más cercanos, la teología dio un giro en su enseñanza, tal y como lo dice Alain Libera: “Los teólogos profesionales predicaron y enseñaron en medio alto alemán; popularizaron y desprofesionalizaron la sabiduría cristiana, se dirigieron al mundo de los sencillos.”³²

Es así que la teología fue capaz de mudar su sentido hacia la mística, pues si el conocimiento sobre Dios se tornaba más una tarea a cumplir que una cosa a conocer, entonces le era necesario encontrar nuevas aproximaciones para asir a Dios. Cabe decir que, ante los juicios y censuras del dogma cristiano, la mística fue una base en donde se pudo resguardar la sabiduría durante los periodos más oscuros del conocimiento dubitativo en el mundo medieval. Mantener la posibilidad de una forma distinta del pensar no era una tarea cualquiera, este papel lo llevaban a cabo las y los místicos fuera de las academias, siendo que los teólogos en su mayoría se veían suficientemente acorralados como para intentar manifestarse dentro de las instituciones eclesiales, por temor a ser censurados o condenados por un poderío tan grande como la Inquisición.

Por ello, vemos que se gestó en cúmulos pequeños la proliferación de prácticas poco usuales y que daban pie a que se desarrollará un pensamiento “insurgente”. Uno de los papeles más importantes dentro de este cambio fue la figura del maestro Eckhart. Especialmente el pensamiento que nos es legado por sus sermones alemanes, en donde plantea una espiritualidad religiosa que parte desde la práctica. Esta visión de la fe cristiana renovó la ya desgastada comprensión canónica de Dios difundida por la Iglesia. Fue así que la Inquisición se dio a la tarea de la censura de uno de los más grandes referentes de

32 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 8.

la religión cristiana. Acusándolo primeramente de difundir doctrinas heréticas en idioma alemán, a partir de la selección de algunas frases de los sermones de *El libro de la consolación divina* y *Del hombre noble*. Posterior a este momento, después de la apelación de Eckhart, el juicio dejó de ser un proceso de herejía y se volvió un caso de censura sobre su obra.³³ El dictamen papal terminó por condenar de heréticas 17 frases, también 11 sentencias más fueron sospechosas de herejía, según se puede leer en la *bula In agro dominico*,³⁴ provocando así la prohibición de su obra.

Sin embargo, su pensamiento e influencia logró involucrar el pensamiento filosófico a las lenguas maternas, cuestión por la cual es considerado uno de los padres de la mística renana y a su vez del lenguaje filosófico alemán. Esto quiere decir que su pensamiento se sobrepuso al olvido al que la Iglesia lo sometió, y lo hizo principalmente por sus dos grandes discípulos, Johannes Tauler y Enrique Suso, quienes se encargaron de difundir su obra y limpiar el nombre de su maestro de los malentendidos que su obra pudiera ocasionar. Entre otras cosas a destacar, Eckhart es igualmente recordado por incluir dentro del ámbito intelectual a las mujeres y considerarlas como iguales entre sus feligreses. Cabe señalar que la organización de las *beguinas* fue una de las grandes influencias en su modo de pensar, como se mencionará más adelante.

Con todo esto podemos pensar a Eckhart como una de las figuras centrales en el tránsito de la antigüedad a la modernidad. No es casual que dentro de los siglos XIX y XX, en medio del máximo auge del nihilismo, su figura volviera a salir a flote. Durante la crisis de la modernidad fue necesario ahondar en sus bases y recurrir a sus causas originantes, para así encontrarse con su fondo o su abismo (*grund* y *abgrund*).³⁵ Esta búsqueda de la configuración de sentido en la modernidad puede ser observada en el

33 El resumen de estos hechos puede leerse con mejor precisión en: Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 18-19, 166-167. Así como en la bibliografía especializada presentada en la primera nota de este capítulo.

34 Heinrich Denzinger, “Constitución “In agro dominico” 27 de marzo de 1329”, *El magisterio de la iglesia*, pp. 392-396.

35 En Eckhart, estos conceptos son referidos como la fuente originaria y *sin porqué* de donde emana la vida. Aquí se puede pensar entonces en la influencia que tuvo dentro del pensamiento filosófico de los idealistas alemanes, particularmente en Schelling y Schopenhauer.

último periodo del pensar de Nietzsche, o incluso en la filosofía japonesa contemporánea, en ellas se encuentran rastros de posturas eckhartianas, que de manera directa o indirecta refieren a conceptos como abismo, desasimiento o abandono, vitales en la mística eckhartiana. Pensar en Eckhart como este vínculo no sólo se debe a su lugar en el tiempo dentro de la historia (por su influencia en los posteriores movimientos reformistas), sino que, como uno de los inauguradores del pensamiento filosófico germano, sentó las bases de muchos de los conceptos con los cuales la jerga filosófica moderna data tanto sus orígenes como su acabamiento.

Las circunstancias geopolíticas que rodean a estos movimientos reformadores medievales, como la inclinación mística de la hipótesis teológica de *potentia Dei absoluta* (esta es la hipótesis de un Dios arbitrario donde la inteligencia humana por su finitud le es inasequible el lenguaje de Dios, y por ello, la criatura humana sólo se mantiene a la escucha y a la espera, tanto cognoscitiva, como moral y religiosamente), favorecieron que Eckhart y los grupos que le secundaban inspiraran la espiritualidad alemana con sus nociones de la experiencia unitiva, o del desligamiento del alma que debe estar vacía de toda representación para albergar a Dios, de modo que el ser humano pueda alcanzar la serenidad. Con ello los elementos doctrinales, culturales y sociológicos estaban preparados para alumbrar la reforma luterana y abrir paso a la modernidad.³⁶

Si bien está discusión, la de Eckhart como uno de los referentes más importantes tanto para el inicio de la modernidad (como precedente a la reforma luterana), como para el acabamiento de la modernidad (según los términos que se ven en juego en el nihilismo), fue una de las motivaciones iniciales de esta investigación, los esfuerzos necesarios para llevarla a término superan las expectativas de este trabajo, por lo que esta tarea será relegada para un futuro estudio. Aun así, era necesario mostrar los alcances y la actualidad que la mística de Eckhart puede llegar a tener incluso en las discusiones de hoy en día, como es el caso de algunos estudios deconstructivistas o de eco-filosofía.

36 Francisco León, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, pp. 231.

Vínculo con Marguerite Porete y las místicas beguinas

Más allá del repaso de la biografía puntual de Eckhart, la mención a su persona dentro de la historia no puede verse completa sin mencionar también a varias figuras importantes, que de manera directa o indirecta influyeron en el desarrollo de su pensamiento. Las menciones más destacadas incluyen mayoritariamente a las místicas de los siglos XII y XIII, entre quienes encontramos a Margerite Porete, que posiblemente es la mística más popular y conocida, tanto por su obra como por su muerte. Pero también podemos hacer mención de algunas místicas igualmente importantes, como son Hildegarda de Bingen y Hadewijch de Amberes.³⁷ Otros grupos con los cuales Eckhart se vio relacionado son los *Hermanos del Libre Espiritu* y las *místicas beguinas* (aunque muchas, sino es que todas las místicas reconocidas, eran mujeres ordenadas en esta asociación). Estas comunidades de mujeres son figuras muy emblemáticas dentro del ámbito religioso en la época del medievo debido a su estilo de vida libre de jerarquías sociales, así como por su completa vocación a la caridad de los más necesitados.³⁸

Lo que se puede decir acerca de las beguinas es que fueron una orden dedicada tanto a la contemplación, al igual que cualquier otra orden religiosa, como también una comunidad plenamente abocada a la práctica como un ejercicio espiritual. La influencia que Eckhart obtuvo del contacto con estas figuras místicas, encaminó su pensamiento hacia una interpretación de Dios que fuera más cercana con los propios practicantes religiosos. Es importante destacar que al igual que Eckhart, las beguinas fueron llevadas a juicio por la Inquisición, en parte se debía a su modo de vida con extremas libertades

37 Para conocer más sobre estas autoras podemos encontrar en español las siguientes obras: Hildegarda de Bingen, *Scivias: conoce los caminos*; Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XIII*; María Tabuyo, *El lenguaje del deseo: Poemas de Hadewijch de Amberes*.

38 Para leer más acerca del papel de las místicas en la Edad Media véase: Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. También, para poder profundizar en el papel de las mujeres dentro del desarrollo del pensamiento durante la Edad Media, véase: Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*; Georgette Épiney-Bergard y Émile Zum, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*; Y: Ana Sanz, *Mujeres en la Edad Media. Las raíces de la libertad*.

religiosas (según el estándar ortodoxo de la iglesia) y otro más porque también se dedicaban a profesar la fe cristiana y las escrituras en sus propias lenguas. El contacto entre Eckhart y las beguinas fue muy cercano por gran parte de su vida, al estar encargado de tantos conventos durante su labor pastoral como sacerdote dominico, las beguinas eran uno de los grupos afiliados a su orden más numerosos. Por lo que, bajo su cuidado, Eckhart les brindó por muchos años sus enseñanzas y su comprensión sobre cómo lograr la unión con Dios, e indudablemente él también se vio enriquecido por las enseñanzas que ellas profesaban.³⁹

Así, a partir del vínculo con las beguinas, se puede inferir su acercamiento a la práctica como una manera primordial de acercamiento con Dios. Sin embargo, también es posible notar dentro de su obra la influencia que Margerite Porete tuvo en él. La mística eckhartiana está considerada como una teología negativa debido al carácter que le otorga a Dios. En Eckhart, Dios no tiene atributos, no es ni la mente ni el intelecto, ni tampoco puede ser conocido, ya que no es alguna cosa que pueda ser visible, medible o cuantificable. Dios es la pura negatividad dentro del esquema eckhartiano, al igual que lo es en Porete, quien piensa que para que el ser humano pueda encontrarse con la divinidad primero debe deshacerse de todas sus virtudes y de todos sus modos. En otras palabras, Porete nos dice que para conocer a Dios primero debemos dejar de experimentar el mundo de la manera en cómo lo hacemos, tenemos que llevar a cuenta una negatividad total en la forma en cómo comprendemos la realidad para así poder liberarnos de la mediación que impide el encuentro con lo divino. Y esto mismo es lo que Eckhart busca con la

39 Algunas lecturas recomendadas para poder entender mejor la relación que existe entre el pensamiento místico de Eckhart con las místicas beguinas que le antecedieron, son: Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Bernard McGinn es uno de los grandes especialistas en mística cristiana, por lo que su lectura es más que recomendada. También véase: Amy Hollywood, "The Transformation of Suffering in Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart." Aquí se encontrará una amplia discusión de la influencia que recibió Eckhart por parte de las místicas en conceptos como el de la pobreza de voluntad, el cual resulta fundamental para acercar al ser humano a la comunión con Dios.

experiencia mística. Desde la negación del mundo y las relaciones tal y como las conocemos, es que avanzaremos dentro de la búsqueda de comunión con lo sagrado.⁴⁰

Ambos autores intentan encontrar la unión con lo divino a partir del desposeer, del vaciarse a sí mismos de todos los modos y sentidos que impiden un acceso ininterrumpido al conocimiento interior y verdadero de las cosas. “[Porete y Eckhart] buscan en el alma vacía (*ledic*) un modelo de libertad, único de la mística. Para Marguerite, el alma aniquilada ya no necesita de las virtudes exteriores y puede comunicarse directamente, sin mediación, con la divinidad.”⁴¹ La libertad, el experimentar y vivir en Dios, nos dirían ambos autores que es posible una vez que dejamos nuestro interior vacío de toda significación. Al hacerlo, todas las cosas que conforman al mundo dejan de mostrar un significado, un atributo, un sentido. Y es ese momento en donde se habla de libertad, en donde se habla de la unión con el Dios sin modo. La inmediatez del mundo se presenta como una nada, pero en esa nada reposa la mismidad de cada una de las cosas que hay; en esa nada se encuentra la divinidad, la posibilidad de una nueva forma de relacionarse con lo real.

La influencia que recibió Eckhart por parte de Porete se atribuye mayoritariamente por su cercanía temporal. No es menor que el proceso inquisitorial contra Porete concluyera en París en el año de 1310, un año antes de que Eckhart regresara a dar su segunda cátedra en La Soborna. Es más que probable que Eckhart tuviera acceso, por su cargo de magister, a todas las obras de su tiempo, censuradas o no; y más aún a las lecturas de uno de los casos más trascendentes que tuvo la Inquisición por aquel entonces. Su caso y su obra, *El espejo de las almas simples*,⁴² continuaba siendo cuestión de debate entre los teólogos. Con todo este antecedente es muy probable que el pensamiento de Eckhart se viera nutrido a partir de las

40 Maria Simone Marinho Nogueira, «Negação e aniquilação em marguerite porete e mestre», *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)* 22, n.º 37 (3 de julio de 2015): pp. 11-29. Este artículo trata con más profundidad la relación que se plantea en este párrafo.

41 Maestro Eckhart, “Introducción”, *El fruto de la nada*, 21.

42 Para conocer más sobre la vida de Marguerite Porete y la influencia de su obra, puede leerse el estudio introductorio de Blanca Garí en: Porete, *El espejo de las almas simples*.

lecturas de dicha obra. De modo que, sumado a su cercanía con las organizaciones de las beguinas y el sentido práctico que ellas profesaban, el pensamiento de la “beguina independiente y mendicante” Porete, con el alma vacía como un vínculo sin mediación para asir a Dios, fueron las influencias que marcaron el rumbo de los tratados y sermones que Eckhart escribió en alemán y profesó a su comunidad.⁴³

Es necesario destacar que la influencia que tuvo Eckhart fue sólo de algunas místicas, como las que ya he mencionado, pues de muchas otras se distanció de sus propuestas. Por ejemplo tal es el caso de Gertrudis la Grande y Matilde de Magdeburgo, quienes en sus obras intentan reivindicar el vínculo con el cual se puede lograr la unión con Dios a partir del amor y el erotismo, considerándolo la fuente originaria, “la luz de la divinidad”.⁴⁴ No es que Eckhart rechazara por completo la idea del amor como una vía para esta comunión, sólo que lo considera un paso que puede verse sesgado por la voluntad o el deseo si antes no se ha logrado el desprendimiento o vaciamiento en el espíritu.⁴⁵ Es así que al entender la mística que nos plantea Eckhart debemos ser cuidadosos. No podemos atribuirle sin más un modo o un sentido particular a la meditación que nos propone. La propuesta de este trabajo es mostrar un camino en donde su orientación hacia la mística es activa, pues trata sobre la transformación de la manera en cómo nos relacionamos con y en el mundo. La experiencia que intenta transmitirnos es el tránsito de lo conocido y estructurado hacia lo inhóspito, o en palabras de Amador Vega, es una experiencia de comunión con la divinidad:

43 Véase: Guillermo J. Mañón Garibay, «Eckhart y La Espiritualidad de Las Beguinas», *Tópicos* 24, n.º 1 (1 de noviembre de 2013): pp. 185-210, <https://doi.org/10.21555/top.v24i1.283>. En este artículo se hace alusión a la similitud entre Margarite Porete y Eckhart, a partir tanto del proceso inquisitorial de Porete en París, como de la tradición de las beguinas. El análisis se centra en mostrar el aspecto de la negatividad en la teología eckhartiana y cómo esto es lo que lo asemeja con los movimientos de las místicas.

44 Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*. Un artículo que puede resultar de gran utilidad para tener un acercamiento general a este libro y al sentido del erotismo amoroso que propone la autora, es: Hunter, “Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's "The Flowing Light"”.

45 A pesar de que la idea de amor en Eckhart no resulta fundamental para el desarrollo de esta investigación, y por lo tanto no será tratado, en caso de querer profundizar más respecto a esta idea sugiero revisar este pequeño artículo: Charlotte Radler, «“In love I am more God”: The Centrality of Love in Meister Eckhart’s Mysticism», *The Journal of Religion* 90, n.º 2 (2010): pp. 171-98, <https://doi.org/10.1086/649847>.

A pesar de que Eckhart es conocido como un místico, no es fácil comprender cuál es la perspectiva que lo hace tal; porque también la mística es una cuestión de perspectiva, un modo de conocimiento, una mediación incluso, pero muy especial, dado que se trata en su caso de un modo sin modo. Es experiencia, porque la enseñanza está destinada a vivir la unidad indisoluble de la divinidad, pero dicha unidad, a diferencia de las experiencias legadas por la mística femenina, no es una unidad estática o visionaria, sino más bien dinámica.⁴⁶

Relación con la vida práctica

En la recuperación de la obra de Eckhart puede hacerse presente mucho del contexto de la Edad Media en la que se sitúa. Es difícil hacer explícito una influencia única o una corriente predilecta que haya marcado el rumbo de su pensamiento. La tarea de este proyecto permite enfatizar que su relación con las místicas beguinas es sólida si atendemos a los fundamentos espirituales en los cuales se basa esta asociación y el pensamiento místico de Eckhart. Sin embargo, esto no exime de pensar las posibilidades que lo relacionan con otras corrientes del pensar filosófico de la antigüedad. Sin embargo, excede a este trabajo debatir las interpretaciones de Eckhart que lo vinculan con las posturas platónicas, neoplatónicas, aristotélicas, de Pseudo Dionisio, Tomas de Aquino y la tradición escolástica, ya que desde inicio se optó sólo por hacer visible la relación con las místicas, pues desafortunadamente son una de las partes más olvidadas en la historia del pensamiento filosófico.

Además, una razón igualmente trascendente para su mención sobre otros pensadores, es que las místicas fueron quienes más se acercaron a un modelo de pensar que propone un distanciamiento de la mera contemplación intelectual, para así poder involucrar más la parte práctica dentro del ejercicio espiritual, con la idea de que esto permite transgredir la brecha que separa lo humano de lo divino. Hablando específicamente de los grupos de beguinas en el medievo, ellas “buscaban ser espirituales, pero no religiosas”,⁴⁷ buscaban llevar una vida de pobreza, trabajo y contemplación para así evitar las

46 Maestro Eckhart, “Introducción”, *El fruto de la nada*, 24.

47 María Rivera, *La diferencia sexual en la historia*, 112.

inclemencias de una vida cargada de violencia pactada en contratos sexuales como el matrimonio.⁴⁸ De modo que el principal acercamiento a lo divino de este grupo espiritual, es la donación de sus servicios al prójimo; su intensa vocación a la práctica es su principal fuente de fe y de libertad.

La tarea de la mística como una experiencia que nos acerca al origen de lo desconocido y nos da la posibilidad de encontrar nuevos senderos desde donde plantear las relaciones con el resto de los seres en el mundo, puede verse lograda tanto en las místicas beguinas, con su idea de aniquilación del alma y una vida basada en la humildad que les permite una perfecta unión con Dios;⁴⁹ como en el pensamiento de Eckhart, para quien “la perfección espiritual no debe buscarse sólo en los monasterios.”⁵⁰ Así, Eckhart y las místicas replantearon el modo en cómo se orientaba la fe cristiana, lo que los sitúa en un paradigma distinto al de cualquier otro teólogo. “La doctrina mística del Maestro Eckhart integra armónicamente la contemplación y la actividad en el mundo, posibilitando con su propia vida y sus instrucciones que la verdadera contemplación sea acción cristiana, y que la acción cristiana surja como estilo contemplativo de vida.”⁵¹

Otro factor importante a considerar cuando se nombra a Eckhart como un místico, es que se le cataloga dentro de este tipo de pensadores por una mera cuestión técnica, bien puede entrar al mismo tiempo dentro de la corriente de los padres de la Iglesia, sin por ello ser menos uno que otro. Esto se debe en parte a que no es posible que sea una cosa sin ser la otra, y en otra medida porque no resulta tan trascendente que adjetivo lo califique; a final de cuentas es el valor de su obra y sus ideas lo que permite diferenciar sus planteamientos del resto de místicos, teólogos y predicadores. Aun así, para evitar algún

48 *Ibidem*, 161.

49 Barbara Newman, «Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s», *Speculum* 91, n.º 3 (2016): pp. 627. A lo largo de este extenso artículo se desarrollan algunos de los motivos que incitaron la idea de aniquilación en las místicas más destacadas del medievo.

50 Alfonso Maestre Sánchez, «Meister Eckhart (1260-1327) or the “Secularization” of Christian Mystic Experience», *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía* 24 (1 de enero de 2007): pp. 124. En el artículo se aborda con más profundidad la particularidad de la figura de Eckhart.

51 *Ibidem*, 125.

malentendido, dentro de este trabajo se ha expuesto a lo largo del primer capítulo cuál es el uso que se le da a la mística en relación a otras disciplinas del pensar, así como el papel que desenvuelve el místico en su relación con el mundo.

Cabe mencionar que las dificultades que se presentan al nombrar a Eckhart un místico, son más que nada un producto de la incompreensión que puede haber en la actualidad con respecto a las tareas espirituales que desempeñaban las tradiciones religiosas antiguas. Dentro de la esfera del mundo contemporáneo, la vida se encuentra cada vez más apartada de ciertos procesos que involucran vincular el aspecto práctico con el intelectual, o las cuestiones de corte espiritual con las ciencias técnicas. En el páramo de la mística en el cual se intenta situar a Eckhart, no es posible dirimir las cuestiones intelectuales de las prácticas enfocadas al cultivo de la fe. Si podemos comprender este aspecto, será mucho más accesible poder reconocer la innovación en la obra eckhartiana, así como lo importante que es para nosotros retomar sus enseñanzas en la actualidad.

Los estudios eckhartianos se ven atravesados por discusiones de orden tipológico que oponen a quienes descubren en el Maestro Eckhart un filósofo, un teólogo y un místico [...] Esto muestra el efecto de las disociaciones impuestas por el mundo contemporáneo a formas de vida y cultura donde la distinción entre el saber y la fe, la ciencia y la sabiduría, el trabajo intelectual y el ascetismo no era reconocido ni siquiera, tal vez, concebible.⁵²

La distinción entre las cuestiones intelectuales, técnicas y científicas con las prácticas, religiosas y espirituales, marcan una brecha en la contemporaneidad difícil de superar. A causa del intento moderno de situar la base del conocer fuera de la idea sustancialista o esencialista de Dios, todo lo relacionado con la religiosidad es mal visto; se le considera una relación con el mundo caduca o dogmática. A todo cultivo de lo espiritual se le ve con los prejuicios del progreso, según el cual, si no aporta nada al desarrollo técnico que permite estructurar y ordenar el mundo, entonces no tiene sentido practicarlo. Esta idea es angular dentro del funcionamiento de la modernidad, pero, aunque dentro del contexto místico medieval

52 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 22.

esto es considerado en una manera totalmente distinta, no por ello la mística es menos disidente en cualquiera de los casos. Esta disidencia parte de la aniquilación del egoísmo y el desprendimiento a las cosas, y lo hace no sólo en su tiempo frente a las costumbres de la religión oficial, sino que también lo hace en la actualidad. Así, su recuperación es una herramienta con la cual es posible hacerle frente a la esquematización progresista contemporánea.

La época del medievo también cargaba con sus propias problemáticas. Por ejemplo, los dogmas eran una cuestión importante a considerar dentro del mundo medieval. La religión tendía a dividir el mundo en lo terrenal y lo celestial, haciendo de la práctica religiosa un sumatorio de actividades cuyo fin era alcanzar un lugar más allá de esta vida. Esta práctica de mercader en la que se ve involucrada la experiencia religiosa es denunciada por Eckhart en sus tratados y sermones alemanes. Estos trabajos, destinados a los feligreses de su congregación, tenían como fin encaminar espiritualmente el hacer cotidiano de las personas (pero todo esto se verá con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, al explorar los conceptos principales que se desprenden de esta idea y que pueden rastrearse de manera muy precisa en los sermones de *Marta y Maria*, *Los pobres de espíritu* y *El templo vacío*).

Para la mística eckhartiana, alcanzar la divinidad es una experiencia que nos permite habitar de una manera totalmente nueva el mundo, lo que significa que no es una huida de él, sino una re inserción a sus formas más básicas y primordiales. “En Dios todas las cosas son iguales y son Dios mismo. Allí, en esa igualdad, Dios se complace tanto que su naturaleza y su ser se desahogan completamente en la igualdad consigo mismo.”⁵³ Esto nos permite comprender cómo la experiencia de unión con Dios no implica una separación del mundo, pues al no existir una diferenciación ontológica, la naturaleza, las criaturas y Dios comparten un mismo y único ser, habitan un mismo plano. Así, a partir de lo dicho, hay autores que hacen manifiesto que Eckhart inaugura una nueva etapa en el pensar cristiano:

53 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 123.

A partir del siglo XIII se puede hablar de una «democratización» y «secularización» de la experiencia mística, y en esta nueva etapa que se inicia en la historia del misticismo cristiano, al Maestro Eckhart cabría definirlo con seguridad como el excepcional teólogo que proclama y justifica –teológicamente– la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo.⁵⁴

Eckhart no nos propone evadir, superar o alcanzar un lugar distinto más allá de este mundo. En su mística nos invita a abordar y deconstruir la manera en que nos relacionamos con las cosas. Llegar a una unión con Dios y la divinidad tiene como meta encontrar un espacio en donde todas las cosas se encuentren indiferenciadas y tengan el mismo valor sin importar su orden ontológico. Toda práctica, toda acción, debe siempre encaminarnos a este punto de encuentro con las cosas en su mismidad. Es por eso que “Eckhart [...] rechaza la afirmación de que todas las obras son inútiles; para él, las obras conducen a la beatitud eterna, la práctica de la virtud no es propia del hombre imperfecto.”⁵⁵ El esfuerzo que nos une con la divinidad debe ser incansable e ininterrumpido, debe ser llevado a cabo cada vez y a cada momento; es una virtud que se practica siempre.

El lugar en donde puede hacerse visible esta práctica, la cual busca disolver las fronteras que individualizan e impiden un contacto inmediato con las cosas, y que además es incesante y realizada todos los días que habitamos el mundo, es en el espacio de lo cotidiano. El lugar en donde siempre se encuentra a las cosas es en el campo de lo más habitual. En la práctica desplegamos nuestro ser en lo común, de modo tal que dejamos de atender a las categorías intelectuales que determinan la realidad y las relaciones que nos atraviesan, para en su lugar simplemente habitar el espacio y coincidir con la inmediatez ya familiar que se tiene con el mundo. La cuestión de cómo la práctica puede resultar una forma en que se pueda rehabitar el mundo, es una exposición que se trabajará a partir de los sermones alemanes de Eckhart en el siguiente capítulo.

54 Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas III. De Mahoma a la era de las Reformas*, pp. 255-260.

Recuperado en: Alfonso Maestre Sánchez, «Meister Eckhart (1260-1327) or the “Secularization” of Christian Mystic Experience», *Op. Cit.*

55 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 20.

Lo que hasta aquí se puede concluir es que la mística de Eckhart tiene a la práctica como uno de sus principales móviles para lograr la unión del ser humano con Dios. También, que la inspiración para pensar de esta manera a la experiencia mística fue recibida muy posiblemente del contacto que tuvo durante su vida pastoral con los conventos donde predicaba sus sermones. Esto es así porque tenía un trato directo con la gente, sus extenuantes viajes por toda Alemania le permitieron conocer todo tipo de condiciones y prácticas entre los y las cristianas. La mayoría de los conventos de los que se encargaba de visitar eran de mujeres, muchos de los cuales estaban asociados con las místicas beguinas, pues sólo en Colonia había más de 160 beguinajes con un total de más de 1100 mujeres beguinas.⁵⁶ Como se hizo notar, estas asociaciones se dedicaban a profesar su espiritualidad a través de las prácticas desinteresadas hacia los más necesitados. Y aunado a esto, está la clara influencia de los términos y desarrollos conceptuales de la idea de desasimiento planteada por la mística de Marguerite Porete.

Por lo que, cuando en Eckhart se habla de lograr ser uno con Dios, lo que se quiere transmitir es que los modos a partir de los cuales nos vemos inmiscuidos en las relaciones que tenemos con las cosas, deben ser replanteados a partir de una lógica del desposeer. Mientras se siga sosteniendo la manera de vincularnos con el mundo desde lo conocido y esquematizado, desde lo individual, nos seguiremos manteniendo estancados y no se podrá hacer el viraje hacia el camino que nos guía hacia lo desconocido; al estar ahí jamás se podrá alcanzar a la divinidad. “En Dios no hay ni menos ni más, ni un esto ni un aquello. Mientras estamos de camino no llegamos.”⁵⁷ De este modo, la importancia de la persona de

56 Opitz, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*, *Op. Cit.*, pp. 383.

57 Maestro Eckhart, “El templo vacío”, *El fruto de la nada*, pp. 37.

Cada que se cite un sermón de la edición crítica de Amador Vega *El fruto de la nada*, no sólo se hará referencia al número de página del libro, sino que la numeración subsecuente al entrecomillado será correspondiente al renglón en el que se encuentra la cita dentro de dicho sermón, siendo así más fácil para el lector ubicar las referencias exactas o en su caso, poder ubicarlas en los volúmenes alemanes titulados *Deutsche Werke*, editados por Josef Quint.

Referencia que no sucederá cuando se haga mención a la compilación realizada por Ilse M. De Bruger titulada *Tratados y Sermones*. Ni cuando se haga una recuperación de la obra de Alain Libera *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*.

Eckhart no nos llega por su papel como educador intelectual, sino por el valor espiritual de sus enseñanzas, las cuales nos hacen posible plantear una reivindicación del mundo y las cosas, al permitir buscar en nuestra propia vida el camino hacia una nueva manera de habitar.

CAPÍTULO III

CONCEPTOS CLAVE PARA EL HABITAR ECKHARTIANO

La mística en Eckhart es demasiado extensa como para pretender encapsularla dentro de una sola interpretación o en un único sentido. La parte más enriquecedora de su pensamiento es la posibilidad de explorar nuevos límites desde sus enseñanzas. Hasta ahora se ha explorado dentro de esta investigación el panorama de la mística sobre el cual se intenta situar el pensamiento de Eckhart. Es importante que dentro de la concepción que aquí se le ha asignado a la mística quede claro que no es un sistema de pensamiento que se dicte por normas o esquemas que refieran a un posicionamiento del dogma cristiano que lo eleve por sobre otras maneras de dar sentido a la realidad. La mística es un pensar dirigido a deformar tales posicionamientos conceptuales y prácticos, no sólo del dogma religioso, sino también de otras composiciones ordenadoras de la realidad, como las ideologías o las estructuras de poder dominantes.

Puede no ser muy claro en un principio, pero la mística es capaz de trascender a su tiempo y volverse una forma de pensar actual, un pensamiento que nos ayude a reinterpretar las condiciones que son exigidas para estar en el mundo y poder involucrarnos en él y no quedar fuera, exiliados. Siempre que siga su vocación a dejar de disponer de lo conocido, la mística tendrá como posibilidad guiar al ser humano hacia su desconocida interioridad y así ayudarlo en su tarea de re-habitar un mundo en agonía. Esta tarea puede ser mejor entendida como un cultivo sobre lo espiritual y sobre las formas en cómo nos relacionamos con las cosas. Es por ello que no hay mejor opción para hacer brotar esta nueva experiencia relacional con el mundo que hablar del pensamiento de un verdadero maestro de vida, el maestro Eckhart.

Por su figura dentro de la historia, sea por su condena o por su gran actividad sacerdotal, Eckhart es para la mística y la filosofía una piedra angular. Si bien su extenso trabajo puede ser dividido en dos partes principales: su trabajo como teólogo intelectual, su obra escrita en latín y su trabajo como pastor espiritual, sus sermones y tratados en alemán; esta investigación se abocó solamente a la segunda. Ello no implica que la aportación de Eckhart al pensamiento filosófico sólo puede encontrarse en estas obras.⁵⁸ Los sermones sobre los que se dirige este estudio buscan marcar un sendero que haga visible el valor de la práctica como agente de cambio de las estructuras que configuran el mundo, y desde ahí buscar hacer de la actividad en la vida cotidiana el espacio de posibilidad donde puedan transformarse los esquemas relacionales con los que habitamos el mundo.

En la idea de Dios trabajada por Eckhart en sus sermones, pueden encontrarse atisbos de esta experiencia que dona la posibilidad de reinventar la manera en cómo interactuamos en el mundo. Cuando Eckhart habla de Dios no habla de un espacio o una entidad que se encuentre separada del ser humano o cualquier ser en general, no está fuera del plano terrenal. Dios habita en el espacio interior de todos los seres, sin importar las diferencias que tengan entre sí. “Dios, en tanto que es Dios, no es fin último de las criaturas; pues tan alto grado en el ser también tiene la criatura más baja.”⁵⁹ En la mística de Eckhart, Dios y las criaturas son lo mismo, tiene un mismo grado ontológico, ninguno vale más que otro. Todas las criaturas son Dios, y por lo tanto cada una de las criaturas se encuentran dentro de un mismo campo

58 También es necesario mencionar que la mayor cantidad, si no es que toda la obra traducida al español corresponde a su trabajo escrito en alemán. Esto no significa que sólo se trabaje su obra alemana, sino que desafortunadamente la obra en latín ha sido muy poco difundida y traducida. Esto puede deberse a muchos factores, por ejemplo, de su proyecto *Opus tripartitum* sólo se tienen noticias de fragmentos, aunque en general a esta obra se le considera como inconclusa. El resto de sus escritos latinos, que no son pocos sino muchos compendios de volúmenes, son sus lecciones y estudios creados durante sus estancias en París y dentro de las esferas teológicas universitarias. Quizá, y esto es pura especulación, la obra latina no es tan llamativa como el aporte de la obra alemana que no solo es intelectual sino también cultural. Para conocer un poco más acerca del valor que han tenido las traducciones de Eckhart al español, véase: Gonzalo Soto Posada, "El Maestro Eckhart: Filosofía y mística", *Estudios de Filosofía*, n. 46 (2012): pp. 165-87. Es una breve reseña de cada uno de los libros que han traducido los textos eckhartianos al español.

59 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 77, *El fruto de la nada*, pp. 77.

indiferenciado. Este campo de “mismidad” que surge desde la noción de Dios, es el primer acercamiento a una experiencia con el mundo no mediada por propiedades, características o individualizaciones.

El cultivo de lo espiritual en el pensamiento eckhartiano es dirigido por algunos conceptos cargados de rigurosidad filosófica por primera vez en el alemán medieval y esta es una de las razones que hace tan enigmático y difícil de interpretar su pensamiento. Algunos de los conceptos que guían sus sermones son reinterpretaciones de conceptos de talla religiosa. El caso de la humildad, la pobreza, y el abandono son característicos de la tradición cristiana, sin embargo, en Eckhart se encuentra una dimensión mucho más profunda y enriquecedora, así como transformadora de estos conceptos. La mística que propone Eckhart hace de la experiencia religiosa cristiana una forma de vida ligada al mundo que puede ser llevada a cabo por cualquier ser humano; ya no puede ser considerada como una experiencia exclusiva de monjes y santos que son capaces de encontrar un pasaje hacia el cielo divino, pues la divinidad ya se encuentra en el interior de cada ser.

La espiritualidad eckhartiana se cierra sobre una última equivalencia: el hombre humilde, pobre y noble es un hombre desprendido y abandonado. Así, la mística de Eckhart se centra en las condiciones de acceso a la vida cristiana ofrecida a cada ser humano, sean cuales sean su sexo o su estado, hombre o mujer, clérigo o laico. No recurre a experiencia extraordinaria o afectiva alguna, a ninguna visión o reviviscencia del sufrimiento experimentado por Cristo durante su pasión [...] No cambia las formas del compromiso personal, sino la intención que las soporta y las estructura.⁶⁰

Las enseñanzas del maestro Eckhart tienen como fin moldear la actitud con la cual nos guiamos dentro del mundo y nos relacionamos con los otros. Aquello contra lo que su pensamiento se enfrentó fue contra los modos o expectativas por los cuales el ser humano decide ir en busca de estas experiencias de Dios o lo divino, pero no con el espíritu religioso o la religiosidad, vital para poder reconocer en la vida la divinidad que hace iguales a todos los seres entre sí. Por lo que a lo largo de este capítulo se intentará mostrar el aspecto fundamental de la experiencia mística eckhartiana considerada en esta investigación, que sería la capacidad transformadora de la práctica. Para lograr hacer esto visible

60 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 38.

revisaremos los conceptos de desasimiento, abandono, pobreza y vivir sin porqué, todos estos utilizados por Eckhart a lo largo de sus sermones alemanes.

El modelo del atravesar

Antes de adentrarnos en los conceptos principales que nos atañen para hablar de la práctica espiritual y su sentido transformador, es necesario hacer una breve mención de la manera en cómo se estructura en general el pensar eckhartiano. El modelo de su pensamiento se puede dividir en dos partes o tipos, como bien lo ha mostrado Shizuteru Ueda en su interpretación de la mística de Eckhart: “el nacimiento de Dios (Padre) como hijo unigénito en el alma y el atravesar (*Durchbrechen*) a Dios del alma hacia la perfecta nada de la deidad.”⁶¹ Estas dos estructuras, nacimiento y ruptura, recepción y rechazo de Dios, ocurren en simultaneidad, no puede una ser primero que la otra o encontrarse con un valor separado, sea este mayor o menor que su contraparte. Para lograr esto, en este modelo se pretende observar las cualidades que permiten que el espacio interior de una persona sea adecuado para que Dios habite en él, así como las acciones que deben guiar la espiritualidad para ir al espacio habitado por Dios. Se puede pensar en el acontecimiento de un hacer nacer a Dios en uno mismo y en el habitar el espacio de la divinidad para ser uno con ella, con los conceptos de nacimiento y atravesar.

Es importante desenvolvemos dentro del pensamiento de Eckhart para poder hacer interpretaciones mucho más fieles con sus propias ideas. Si bien el modelo de nacimiento y el modelo del atravesar no son en primera instancia una referencia al valor de la práctica en la espiritualidad que nos acerca a la divinidad, **sí puede ser acotado a partir del desarrollo de los conceptos de desasimiento y abandono, los cuales son necesarios para que este modelo pueda ser dinámico y tener coherencia.** Sin embargo, como hablar de este modelo implica hacer una recuperación total de su obra, así como una discusión que aborde los límites y convergencias de ambas partes de este sistema, tales como las condiciones que posibilitan el nacimiento en lo divino, o las injerencias que provoca la

61 Shizuteru Ueda, *Zen y Filosofía*, pp. 9.

idea del traspaso para la concepción religiosa medieval, o también las repercusiones que tiene la bicondicionalidad de ambos extremos de este modelo, como puede ser la autonomía y la liberación del individuo de su locación en el ordenamiento del mundo; todo esto requeriría un esfuerzo que excedería las posibilidades de la presente investigación, por lo que sólo se hará una breve mención de la importancia del traspaso y su vínculo con los conceptos que son relevantes para pensar la práctica en la mística del maestro Eckhart.

La elección del modelo del atravesar por sobre el modelo del nacimiento es muy difusa, en ambas es necesario que el alma lleve a cabo varias de sus virtudes elementales, tales como el abandono de todo lo que tenga que ver con los propios deseos, o la pobreza necesaria para no tener nada a lo que apearse y así estar completamente vacíos para lograr cualquiera de las dos acciones del alma con respecto a Dios. El modelo del nacimiento deja que Dios nazca en uno mismo, el modelo del atravesar nos vuelve capaces de atravesar al propio Dios e ir al espacio de la divinidad. Esta segunda instancia, la del atravesar, parece un poco más enigmática y más radical en la implementación del abandono y el desasimiento, modos de ser que nos permiten acercarnos a la práctica como posibilitante de nuevas formas de habitar el mundo, por lo que nos adentraremos un poco más en ella. La finalidad del atravesar hasta la divinidad no puede ser lograr la comunión con Dios, porque es a Dios mismo, a su espacio, a lo que se está atravesando. Es así que puede admitirse como una posibilidad del atravesar que lo que se busca al ir más allá de lo divino es volver a encontrarse con el mundo, sólo que este mundo al que se ve enfrentada la experiencia una vez dado este atravesar, es completamente nuevo.

Si para asir a Dios (el nacimiento de Dios en el alma) es necesario dejar todos los sentidos y significaciones asignados al mundo, para el atravesar (el atravesar a Dios del alma hacia la nada) funciona exactamente igual. Sin embargo, en el modelo de la ruptura, al ir más allá de Dios, en este ir hacia la nada que emprende el alma, lo que hay es un regreso nuevamente al mundo, donde este carecerá de las propiedades anteriores con las cuales era juzgado, conocido y vivido. Desde el atravesar, el mundo y las

cosas son ahora desconocidas, lo que permite la posibilidad de reinterpretar, de revalorar y resignificar cada una de las relaciones que tienen lugar en la realidad que vivimos a cada momento. Es la llamada *libertad*, producto de la unidad entre el fondo del yo y el fondo de Dios, o lo que es lo mismo al desasimiento de la subjetividad, según se lee en la interpretación de Ueda:

“Lo que interesa a Eckhart es volver al lugar donde ‘yo y Dios’ somos uno, sin estar unidos, y habitarlo siempre de nuevo. El tema es el ‘retorno’, puesto que el lugar es allí ‘donde estuve y donde me quedaré ahora y para siempre’ [...] Es el ‘fondo’ de Dios, el fondo divino, que es, a su vez, el ‘fondo’ del alma, el fondo anímico. Sólo desde ese fondo el alma puede afirmar con verdad y realidad: ¡yo soy! [...] El que dice aquí ‘yo’ está libre de todo atributo [...] y en perfecto desasimiento, en el que el ‘atributo’ (*eigenschaft*) (la subjetividad que se posee o la atadura del yo (*Ich-Bindung*)) muere por completo.⁶²

Con la muerte del “atributo” se atraviesa a la subjetividad y también a Dios, lo que resulta en el reconocimiento de un fondo abismal y común, sin dualidades o diferencias ontológicas o de grado. Este fondo o abismo es repensado por Nishitani Keiji como la *mismidad absoluta*.⁶³ La forma de experimentar la realidad desde este traspaso ya no es la de un ser humano, si se entiende lo humano según las determinaciones a las que se ve sujeta su experiencia del mundo por la subjetividad, la sustancia o por la noción del yo (como ego). En este atravesar, las cosas se conocen sin mediación y en una mismidad recíproca con uno mismo. Para ser aún más claro, la experiencia en este atravesar ya no es “humana” sino que es una experiencia de la divinidad, en donde no hay apego, ni diferenciación entre lo otro y uno mismo, ni entre lo sido y por haber; aquí todo lo que es, es ya conocido.

Un gran maestro dice que su atravesar [*durchbrechen*] es más noble que su fluir, y esto es cierto. Cuando flui de Dios todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado, pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de las criaturas y no soy ni Dios, ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre [...] en ese atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno.⁶⁴

La mística de Eckhart puede ser bien caracterizada a partir del atravesar, pues ahí se contiene la idea de que la búsqueda espiritual que procura la unión con Dios no es una acumulación de ciertas

62 *Ibidem*, pp. 59.

63 Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, pp. 124.

64 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 200, *El fruto de la nada*, pp. 80.

actividades y acciones, sino que es una actividad de constante vaciamiento de sí mismo y de toda propiedad y utilidad conocida de las cosas, es decir, es un modo de aproximarse con el mundo e ir más allá de lo que se cree saber sobre él. Amador Vega nos dice: “El hombre atraviesa la creación y todo lo creado (las cosas, las imágenes, Dios mismo) para llegar a la deidad, en donde, vacío y pobre por completo, es uno con ella.”⁶⁵ Superar las significaciones, vaciarlas de contenido, es el modo de superar incluso el campo de Dios, pues Dios aún tiene significado y un sentido. En Eckhart, la unión con Dios es entendida desde la superación o desde el atravesar a Dios para asir la divinidad; al ir más allá de lo que se cree conocer, en medio de la pobreza y el vacío de significaciones, el mundo se presenta como otro, es nuevo y distinto. Este atravesar entonces, nos abre al mundo de lo que Eckhart llama la *deidad*,⁶⁶ a una realidad en la que existe una mismidad entre todas las cosas, en donde el ser humano conoce y es, todo lo que Dios mismo es.

Seguir diferenciando el fondo del que emana el mundo, con el mundo mismo, resulta así una tarea un poco absurda, dado que el fondo originario de la realidad es ese campo de mismidad; es el lugar de la deidad, es el vacío, y en ese vacío todas las cosas siempre reposan y se encuentran tal y como ya son en el mundo. En la analogía del desierto y el abandono a Dios, Alain Libera trae a cuenta el término de deidad: “El desierto del que ha Eckhart le gusta precisar que carece de medida es la deidad, la nada divina:

65 Maestro Eckhart, “Notas”, *El fruto de la nada*, pp. 203.

66 Para dar más claridad a los términos *deidad* y *divinidad*, pongo a disposición del lector un par de citas recuperadas de las anotaciones aclaratorias de Amador Vega en su traducción de Eckhart en *El fruto de la nada*:

“Deidad (*deitas*; *gotheit*): su nivel de comprensión y experiencia supera toda representación hipostática, pues allí Dios se halla sin forma, uno y único. Esta unidad simple de la deidad, en donde el Dios trinitario se anonada, es también llamada en otros lugares ‘desierto’ -también ‘silencio’-, y es el lugar en el que el alma se asemeja a Dios”, pp. 188.

“Divinidad (*gotheit*): Se refiere aquí el maestro a la naturaleza divina de Cristo que coexiste con la humana (no a la *deitas*-deidad)”, pp. 200.

“En el fondo insondable (*abgrund*), allí se muestra la naturaleza divina sin atributos creaturales (*deitas*)”, pp. 206.

Estos ejemplos tienen la intención de mostrar que incluso en los especialistas, como Amador Vega, podemos encontrar que la frontera entre los conceptos de *deidad* y *divinidad*, *deitas* y *gotheit*, no es muy marcada, ni tampoco nada simple. Ambos refieren al fondo abismal de Dios, al fondo común y sin atributos de donde emana todo lo que llega a ser, sea Dios, el alma o la criatura. Por ello, el uso de uno u otro concepto es comúnmente indiferenciado, depende del sentido de la oración o del uso de lenguaje del traductor. Por ejemplo, en Alois Hass, para referir al término *gotheit*, el uso de deidad es casi nulo, el término que utiliza es divinidad, algo que en Alain Libera y en Shizuteru Ueda es al revés. De esta manera, a lo largo del trabajo expondré el sentido de deidad y divinidad, en tanto *gotheit*, de manera sinónima.

sólo cuando el alma está sumida en el océano sin fondo de la deidad, ha abandonado a Dios por Dios, ya no tiene Dios, ha superado todos los pensamientos.”⁶⁷ Si hemos comprendido bien las enseñanzas de Eckhart, podrá ser manifiesto que el mundo todo -las relaciones que acontecen en él, las cosas que lo habitan- experimentado desde la unión con la deidad, se encuentra indiferenciado y en él toda forma conceptual pierde solidez.

Esto quiere decir que desde esta comunión el mundo es ya siempre ese lugar de la deidad, ese espacio carente de sentidos preconfigurados. El mundo desde la deidad puede entonces ser comprendido de la misma manera que la nada. Alois Hass también hace explícita la similitud entre Dios y la nada: “Se designa a Dios y lo que le pertenece como tierra extraña, como desierto, y hasta como una nada.”⁶⁸ Este ser en el mundo desde la deidad a final de cuentas no es otra cosa que el mundo siempre presente, el que experimentamos todo el tiempo, únicamente que desde esta experiencia de la nada el mundo es vivido como un lugar de emanación y por eso resulta desconocido, como una tierra extraña. El mundo desde la deidad es siempre un mundo desconocido porque no carga con preconcepciones, por la misma razón es original; experimentado desde y como el origen, siempre es un mundo nuevo.

Con el modelo del atravesar es mucho más accesible relacionar la práctica como la instancia transformadora de mundo. Si desde el atravesar se logra la unión con la deidad, y el mundo es el campo en donde debe hacerse manifiesto el cambio en las relaciones entre el ser humano y el resto de las cosas, entonces las condiciones que posibilitan tal atravesar como el desasimiento, el abandono y la pobreza, son las que realmente logran un cambio en el mundo. Por ello, se puede decir que: “Se exige del hombre una radical pobreza de espíritu, abandono y desasimiento, y, con ello, un proceso sin fin de dejar de ser, de des-devenir [*entwerden*].”⁶⁹ Es desde este dejar de ser, característico a estos conceptos, que se

67 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 173.

68 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 83.

69 *Ibidem*, pp. 41.

trabajaré cómo desde ellos es plausible pensar a la práctica y la vida cotidiana como los lugares donde ocurre la transfiguración del mundo y es posible otro modo de ser.

Desasimiento – Abgeschiedenheit

El camino que debe seguirse para lograr una comunión con la deidad y un traspaso hacia ella, para así lograr reencontrar un mundo inmerso sobre nuevas configuraciones, puede ser posible si dejamos atrás la manera de experimentar la relación con las cosas desde lo que creemos conocer de ellas. Sólo desde el dejar ir las conceptualizaciones y esquematizaciones que regulan la experiencia del mundo, es posible un acercamiento con lo inhóspito que subyace a las relaciones que sustentan el entramado del mundo. Un conocer la realidad desde esta óptica sería la forma de conocer desde el plano de la deidad. Esta aspiración a la experiencia de la nada de Dios puede tener lugar si se cumple aquello que la hace posible, y Alois Hass nos da una pista sobre ello: “La condición de posibilidad de un tal traspaso hacia la divinidad es no querer nada, no saber nada, no tener nada. O sea, el requisito de la suprema plenitud es el colmo del desasimiento.”⁷⁰

Estas tres características del no querer, no saber y no tener nada, son una aproximación general al pensamiento que rodea los sermones alemanes de Eckhart, y como tal, nos permiten tener una idea más clara de hacia dónde se dirige su pensamiento cuando nos plantea la idea del dejar de ser. Estas tres formas negativas con las que se puede guiar la experiencia mística pueden aplicar para el desarrollo de todos los conceptos que se tratarán en este capítulo, pues todos deben cumplir con esta triada si buscan dejar fuera el esquema de la individualidad egocéntrica con el que se sustenta la base actual de la experiencia de la realidad. El primer concepto con el que puede trabajarse la ruptura o atravesar y la

70 *Ibidem*, pp. 122.

búsqueda a estas nuevas formas de relacionarnos con las cosas, es la *abgeschiedenheit*. Esta sería la reconstrucción moderna del término utilizado originalmente por Eckhart.

Comúnmente este término puede ser traducido en los sermones eckhartianos con el concepto en español *desasimiento*, aunque también algunas traducciones optan por utilizar el término *desprendimiento* o también el de *ser separado*. El mayor problema que surge al traducir este concepto viene cuando tiene que crearse un sentido que permita conocer la profundidad del término en alemán sin por ello confundirlo con otras denominaciones en español que puedan servir de referencia para explicar o comprender otro término alemán, *gelassenheit*. Ya que ambos conceptos se encuentran muy emparentados con la definición que generalmente se le asigna al español, resulta muy problemático distinguir en varias traducciones el uso que se le da a cada término recuperado del alemán. Por ello, *desprendimiento* será en todo momento una referencia a la *abgeschiedenheit*.⁷¹

Para no ahondar de más en la etimología y uso del concepto *abgeschiedenheit*, sólo cabe decir que ya Alois Hass en su libro dedicado a la figura del maestro Eckhart hace una puntualización con respecto al significado general de la palabra en alemán, como a la partícula verbal que la compone, así como al sentido por el cual es utilizada en la mística eckhartiana: “*abescheiden* significa separarse, apartarse, irse, despedirse, morir, resolverse [...] *Abgeschiedenheit* significa entonces lugar lejano, alejado de los hombres [...] En su tratado del mismo nombre, no está pensando en una introducción a una vida eremítica, sino al modo en que puede vivirse desasido o retraído, separado, en medio del mundo.”⁷² Este término entonces, es utilizado como una actitud con la cual el ser humano debe posicionarse frente a la realidad para vivirla.

71 La única excepción a este caso sería que el autor de alguna de las citas recuperadas en la investigación utilice estas traducciones para hablar del término *gelassenheit*, o viceversa, en cuyo caso, se hará notar.

72 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 48.

En este ser desasido el ser humano debe estar alejado de lo que quiere, sabe y conoce, estar separado de aquello que lo hace humano y lo hace esquematizar al mundo, utilizarlo y devastarlo. Así, en su lugar, desde el desasimiento podemos pensar que el ser humano se encuentra libre en medio de las criaturas con las que comparte el mundo, pues en lugar de retenerlas dentro de un esquema y caracterizaciones fijas, fluye junto con ellas. De modo que ni se interrumpe a sí mismo en su devenir en el mundo ni interrumpe la autonomía que tienen las cosas; en el desasirse de sus determinaciones el ser humano está completamente en y con las cosas, no hay espacio para mediaciones. Por ello desde la mística, el desasimiento se plantea como uno de los caminos que nos conducen hasta Dios.⁷³ La experiencia de Dios y la del desasimiento sitúan a las cosas en el mundo dentro de una esfera, una en donde todas las relaciones que tienen entre sí poseen el mismo valor.

Ninguna cosa tiene más valor que otra, ninguna cosa se encuentra supeditada o a expensas de alguna otra. La nobleza del desasimiento posiciona al ser humano, a Dios y al resto de cosas en el mundo en un mismo plano y es por esa razón que las acciones no pueden verse guiadas por motivación alguna, pues supondría que alguna cosa es más deseable o tiene más valor sobre otra. En cierta manera el desasimiento, así como otros modos de la experiencia que se encaminan al dejar de ser, son una especie de virtud ética, pero no sólo, puesto que al mismo tiempo son un desarrollo de las condiciones y posibilidades ontológicas de los seres en el mundo. “El desprendimiento no es una simple virtud moral. Es el fruto de la gracia y se produce en la gracia.”⁷⁴ El desasimiento es ya una manera de experimentar la realidad como lo haría en la experiencia de la deidad, es por eso que no puede simplemente mantenerse

73 *Vid.*, José S. Torres Muñoz, Edith González Bernal, y Nelson R. Mafla, "Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios", *Veritas*, n. 43 (s. f.): pp. 155-79. Aquí se explican los procesos que encaminan hacia Dios, tales como el desasimiento y la pobreza. Para ello recurre a una pequeña revisión de los pasajes más importantes en los sermones eckhartianos.

74 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 40.

dentro del orden de lo moral, pues los límites de lo moral se atañen a lo humano, y en la deidad, que es el lugar más allá de Dios, esta cuestión se ve necesariamente superada.

La gracia en Eckhart puede pensarse como el don de la divinidad, todo actuar de Dios es gracia. El desasimiento puede encontrar su similitud en esta gracia en cuanto ambos se encuentran libres de la categorización y ordenamiento al que está dispuesto el mundo y sus relaciones. Otra manera de ver esto es emparentar al desasimiento, con el proceso de autovaciamiento de sentidos y preconcepciones, con una búsqueda inagotable que exprime las significaciones y vuelve al ser una nada. Esta carencia de significado ya es propia de Dios, de modo que en el desasimiento lo que se busca es ser uno con Dios. Esta idea es la que intenta transmitir Libera cuando menciona que: “Lo propio del desprendimiento es hacer vacío en sí mismo [...] la naturaleza de Dios es derramarse en el vacío.”⁷⁵ Al ser vacío y sin significado el ser humano se vuelve semejante a Dios, pero el camino del desasimiento no se detiene ahí, sino que busca ser Dios e ir más allá de él, no olvidemos que la mística de Eckhart puede interpretarse bajo el modelo del atravesar.

Más allá de Dios está la deidad. Si la vía del desasimiento procura que lo humano y Dios sean un mismo espacio, eso equivale a decir que la misma naturaleza del ser humano sea capaz de derramarse en el vacío, en la insignificación, sobre la cual reposa el mundo y en donde las cosas se encuentran en un mismo plano ontológico, uno sin jerarquizaciones. La “*abegescheidenheit* [...] sugiere un vaciado místico de todo lo cognoscible, incluido el yo, con la intención de retornar a la unión mística con la divinidad en función de su coincidir en la *Nadeidad*.”⁷⁶ La unión mística implica un encuentro en la nada. Tal encuentro no ocurre en un lugar físico o en un espacio conceptual, sino que acontece ahí en donde no es posible asignar un término o un sentido; se da en ese espacio abierto en donde tienen lugar todas las

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 80.

⁷⁶ Héctor Sevilla Godínez, “La profundidad de Dios El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart”, *The depth of God The implicit mystical nihilism in the thought of Eckhart.*, n. 38 (diciembre de 2017): pp. 137.

relaciones entre cosas, seres y/o criaturas. Cuando el ser humano se vacía de sí mismo, de su yo, entonces se puede unir con Dios, quien ya está vaciado de sí mismo, vacío de propiedades y características. Este encuentro no puede llegar a ser sino es en el fondo sin fondo en donde lo originante ya está siempre presente, en la Nadaidad, en la nada de Dios, en la deidad.

La *Nada* no puede ser comprendida de la misma forma que comprendemos la mecánica con la que funciona un automóvil. No puede estar guiada por una teoría o una lógica que le dé sentido, porque además esta nada no es algo que tenga propiedades que pueden ser conocidas. El encuentro con y desde la nada es de forma total una experiencia espiritual a la que se puede acceder si se está preparado para dejar ir lo conocido y familiar. O en palabras de Eckhart: “Si el corazón ha de tener una disposición para lo más elevado, tiene que estar situado sobre la nada desnuda, y en eso reside también la mayor susceptibilidad que pueda haber. Dado que el corazón desasido se halla sobre lo más elevado, ha de ser sobre la nada porque en ésta se contiene la mayor susceptibilidad.”⁷⁷ Lo más elevado no es otra cosa que la experiencia mística de unión con Dios, por lo que este camino del desasimiento que busca experimentar la deidad, también puede ser entendido como un acercamiento o vaciamiento de lo humano para la unión con la Nada.

Esta Nada sería el espacio de la máxima posibilidad; al no ser, en ella cualquier cosa puede llegar a ser lo que sea. La búsqueda por habitar la Nada es una búsqueda por encontrar una forma de extender al máximo las posibilidades del propio ser. El desasimiento es un camino por el cual el ser humano puede ir al encuentro de una liberación; encaminar el ser de lo humano hacia Dios provoca que se desdibujen los márgenes que constriñen e imposibilitan nuevas experiencias, para así habitar el mundo de una manera distinta. Por eso se puede decir del desasimiento que es una experiencia dinámica y que tiene que ser actualizada y realizada constantemente, pues es una práctica espiritual que en su hacer encuentra

77 Eckhart, *Tratados y Sermones*, pp. 249.

libertad y posibilidad. Así, contrario a lo que se puede pensar: “El desasimiento no supone una inactividad total, se construye negando la negación que significa la dimensión de lo estático y lo pasivo. Es una abnegación que se vuelve emancipación.”⁷⁸ Si fuera inactiva y pasiva, la experiencia obtenida desde el desasimiento no sería capaz de transgredir los márgenes sobre los que la realidad se estructura. Desasirse es necesariamente una acción en contra de los sentidos ya determinados, es una actividad de carácter insurrecto.

Desde una experiencia del desasimiento, la posibilidad del sometimiento de una cosa por el beneficio que se pudiese obtener de ello no tendría sitio. La relación de utilidad no puede tener lugar desde una unión con Dios y la deidad, que es el lugar último del desasimiento del ser humano. La experiencia del mundo a partir de esta unión no podría estar regulada por una interpretación egoísta o individual, pues excede el campo personal, en su lugar hay una inmersión en el campo relacional, el lugar del *entre*. Por ese motivo carece de importancia *lo otro* como espacio a conocer y de encuentro, puesto que ya todo es conocido e inmediato en este *entre*, ahí no hay un espacio de diferencia entre una cosa y otra. Este espacio del entre no es otro que el de la Nada o la deidad. En tanto la experiencia del ser humano se avoca a la unión con la deidad por medio del desasimiento, la división de lo propio y lo otro, del yo y de lo ajeno al sí mismo, se vuelve impensable e imposible. Por ello, bien dice Eckhart: “Al perfecto desprendimiento le tiene sin cuidado si tiene que someterse o no someterse a una criatura cualquiera, no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere allí donde es el mismo, no se preocupa del amor ni del sufrimiento, no quiere igualdad ni desigualdad con una criatura cualquiera, no quiere esto ni aquello, quiere ser. Nada más.”⁷⁹

78 Conde, “La idea de desasimiento en Eckhart”, pp. 122.

79 Eckhart, “El desasimiento”. Recuperado en: Libera, *Eckhart, Suso, Tauler*, pp. 80. Otra posible traducción, aunque mucho más técnica, se encuentra en: *Tratados y Sermones*, pp. 145.

Con el desasimiento no se busca algo, sólo se quiere ser de la forma más originaria y sencilla posible, y es esto justo lo que permite que la unión con la deidad sea una práctica espiritual que se vincula con la vida. El desasimiento no se pierde dentro de esquemas conceptuales, sino que se vuelca completamente al mundo. En esta unión del ser humano con la deidad, en este proceso de vaciamiento, lo exterior y separado del yo se comprende ahora como parte de su intimidad. El no querer nada más que ser, expone la sensación más común y vital de este encuentro horizontal con las cosas, donde todo se interrelaciona y fluye sin restricciones; el habitar originario. De modo que: “Con el desasimiento volitivo, el hombre arraiga en su intimidad y se deja guiar por lo más íntimo: la vida.”⁸⁰ La mística del ser separado propuesta por Eckhart dispone a la vida en el más alto grado. En esta unión con la deidad lo que se encuentra no es un mundo suprasensible alejado de la existencia que experimentamos cotidianamente, sino que es un reencuentro con la vida que nos inmiscuye o envuelve y que se oculta entre los sentidos y utilidades.

El resultado de la experiencia del desasimiento en primer momento nos separa del mundo pre-caracterizado que conocemos para vaciarlo de contenido y sentido, y así, permitimos ahondar en el vínculo que une al mundo todo. Una vez se sitúa la experiencia en la nada, la vida en todo su esplendor emana para ser habitada desde nuevos horizontes. Por ello es que aquí el ser humano pierde el sentido del ego y lo individual como su centro de referencia, en esta instancia lo otro se vuelve parte de la interioridad del propio ser. Así, al decir que: “El hombre desprendido no puede permanecer desprendido del sufrimiento de los demás”⁸¹; encontramos un ejemplo de cómo el camino espiritual rastreado en la mística de Eckhart es una guía que permite y hace posible pensar una nueva manera de habitar la existencia que compartimos con todos los seres en el mundo.

80 Ricardo Óscar Díez, “El Sermón VI Del Maestro Eckhart”, *Cuestiones Teológicas* 41, n. 95 (1 de febrero de 2014): pp. 31.

81 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 83.

Abandono – Gelassenheit

Este sentimiento de no dejar fuera el sufrimiento ajeno es uno de los puntos clave que permiten a la mística de Eckhart relegar la importancia del yo y disponerla hacia la totalidad de los seres en el mundo. Este modo de interioridad no separado de lo otro, es posible no sólo con el desasimiento sino también con lo que Eckhart llama *gelassenheit*. Ambos términos son utilizados en el pensamiento eckhartiano como caminos por los cuales la experiencia humana puede dejar de aprender, conocer y relacionarse con el mundo de la manera en que lo ha hecho siempre. Estos caminos espirituales son planteados con la tarea de renunciar al modo de vida en los que todos los seres estamos acomodados; pues al hacerlo se explora hasta las más ínfimas posibilidades de cada ser, desquebrajando su determinación y abriendo un abanico de senderos posibles.

Desde la *Gelassenheit* o el *abandono*, la vida adquiere un matiz vivaz. En la inmersión en la nada divina el ser de las cosas y las relaciones entre ellas no se decoloran ni pierden vitalidad. La palidez y fragilidad tienen lugar en la manera en cómo habitamos y hacemos uso de esas relaciones que acaecen en el mundo actual, pues desgastan y atrincheran la autonomía de la que gozan todos los seres. Por lo que contrario a la imagen que puede tenerse, el vaciamiento y desconfiguración hacen que el mundo se llene de tonalidad en vez de perderla. Esto se debe al movimiento de renuncia dentro la práctica espiritual de la *gelassenheit*. El dinamismo con el que tiene que lidiar la experiencia si se abandona a sí misma y ha todo lo que creía conocer, empuja a los seres a sumergirse en la totalidad de la vida que les rodea y así abrazar la diferencia como intimidad, y hacer de lo múltiple lo mismo. Este proceso de pérdida y a su vez enriquecimiento, es una ilustración distinta al modo en cómo sucede el encuentro del ser humano con la deidad en la mística eckhartiana.

Que se utilice la idea de hombre y Dios como signos iguales puede resultar problemático si no se termina de comprender que ambos fundamentalmente son una nada, pues su sustento o fondo no tiene ser alguno, no es más que una nada original. Para comprender a la nada, el ser humano primero tiene que abandonar y dejar fuera todo sentido que haya cifrado antes en su vida. Dios se encuentra siempre realizando este proceso de renuncia y por eso es que habita ya siempre en esa nada originaria, por ese motivo es que el ser humano debe hacer este abandono a cada momento si es que quiere alcanzar la unión con Dios. Ya Hass habló acerca cómo es el modo de vida espiritual que permite experimentar la unión con Dios: “Tanto el hombre como Dios se encuentran en un movimiento de abandono de sí y de una inusitada renuncia de todo lo propio: ausencia de modalidad, abandono de un sentido que pueda nombrarse y un desasimiento radical son los lineamientos de una vida tal.”⁸²

El dejar atrás todo deseo por lo propio, así como el abandono de todo lo familiar y conocido, es una solicitud de Dios a lo largo de sus apariciones en la Biblia. Para que el ser humano se acerque a él, debe primero abandonar lo que le es más cercano, conocido y querido. El mejor ejemplo está representado en la historia bíblica en donde, a solicitud de Dios, Abraham debe matar a su hijo para probar su devoción y religiosidad. Si bien puede resultar una medida o petición extrema la que hace Dios a Abraham, ejemplifica adecuadamente la virtud espiritual del abandono radical a la manera en que vivimos en el mundo a base de preferencias personales. Esta capacidad de dar espacio a Dios en uno mismo es la máxima demostración de la ausencia de deseos propios: “La intención del abandono, [es] propiamente una ausencia total de intención y de cualquier tipo de propiedad o atributo, es permitir la entrada, concepción y nacimiento del verbo divino.”⁸³ La acción del humano sin voluntad es acción divina. El abandono entonces es un abandono al apego de los propios deseos.

82 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 99.

83 Maestro Eckhart, “Introducción”, *El fruto de la nada*, pp. 15.

La tradición mendicante de la orden de los dominicos es una de las primeras bases del pensamiento eckhartiano. Esta rama del cristianismo supone una vida encaminada al servicio del prójimo y al rechazo de los lujos, los cuales en vez de ayudar al proceso espiritual que permite ser dignos de encontrar a Dios, sumerge al ser humano en gustos egoístas y perecederos. Si a Eckhart cabe aún situarlo como un pensador del cristianismo, esto no es un desmérito, pues su espiritualidad cristiana se debe a su fe inquebrantable y su visión única de Dios. El abandono en su pensamiento y su devoción fue piedra angular a lo largo de su vida como monje dominico, como bien lo menciona Libera: “Eckhart piensa aún la *gelassenheit* como el rechazo del egoísmo culpable o el abandono de la voluntad propia a la voluntad divina. Por lo que Eckhart aún es cristiano en su pensar.”⁸⁴ Este abandono de la voluntad es una donación a la voluntad divina, y en tanto tal, las acciones llevadas a cabo no son guiadas ni determinadas según la moralidad humana. La propuesta eckhartiana es un planteamiento que lleva al extremo las concepciones cristianas de la unión con Dios y de la voluntad de Dios, por lo que permite una exploración de los márgenes de la religiosidad y su acercamiento con otros modos del pensar.

Cuando Eckhart habla en sus sermones acerca de la *gelassenheit*, lo hace siguiendo tres pequeñas distinciones, tal y como nos lo señala Libera: “Hay tres tipos de *gelâzenheit*: una real desposesión, otra es imaginaria (ambas refieren al mundo) y el tercero no refiere al tener, sino al ser: es una renuncia a sí mismo, a lo que se es. El verdadero abandono nada tiene que dar o devolver, es abandono de sí.”⁸⁵ Las dos primeras formas con las que Libera distingue la *gelassenheit* utilizada por Eckhart refieren a la capacidad de liberarse y abandonarse del tener. Esto quiere decir que tal abandono es un dejar ir a las cosas y las significaciones sobre ellas; es por un lado un desposeer propio de la tradición mendicante, referido a carecer de instrumentos y objetos que no aporten al enriquecimiento espiritual, y también a

84 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 185.

85 *Ibidem*, pp. 88. Cabe destacar que el término *gelâzenheit* es el utilizado por Eckhart en sus escritos, ya que se rige por las normas del alto medio alemán. Mientras que el término *gelassenheit*, es el utilizado en el alemán moderno.

una carencia y abandono de los pre-juicios o pre-significaciones con las cuales conocemos y nos aproximamos con las cosas. Este abandono del tener físico y conceptual son los primeros niveles del abandono, del tener, y es en donde los sistemas cristianos mendicantes suelen detenerse.

Sin embargo, la propuesta de Eckhart va más allá. Este abandono es un abandono de sí mismo, de su propio ser. Este abandono no sólo vacía de contenido al mundo en el que nos encontramos, sino que es un abandono de la propia interioridad y los propios fundamentos esenciales de la individualidad. El sujeto o la idea de un yo se vuelve insostenible ante el proceso radical de hacer vacío el sí mismo. La mística de Eckhart es más que clara en este aspecto, esta renuncia a todo ser es la única vía de acceso por la que Dios puede unirse al alma. Sus lecciones fueron firmes y bien entendidas por sus discípulos, si no lo entendemos, podemos observar este fragmento de uno de sus discípulos más cercanos, Johannes Tauler, con respecto a su idea de abandono en el ser humano: “Donde debe entrar Dios, debe salir la criatura. Todo lo creado debe salir, de un modo u otro, todo lo que en ti tienes todo lo que has tomado [...] El hombre debe, pues, dejarse tomar, vaciar y preparar. Debe abandonarlo todo, salir incluso de ese abandono, abandonarlo también y considerarlo nada, y sumirse en su pura nada.”⁸⁶

La mención de Tauler de salir y abandonar incluso el abandono puede ser interpretada con el mismo sentido que en Eckhart se entiende el abandono del tener por el abandono más profundo que es el del ser; este abandono nos sitúa de frente con la nada. Vacío de posesión, sentido y ser, la espiritualidad mística se encuentra preparada para la unión con Dios, dispuesta para alcanzar el lugar de la deidad. Si se realiza un abandono total, el mundo no le presentará a los seres placeres o displaceres. La vida guiada por voluntad y deseos se verá necesariamente acabada y transformada, la visión con la que se miran y exploran todas las posibilidades a ser no atañen a una espiritualidad moral, sino que las supera, supera credos, ideologías, estructuras de conocimiento, se ceden a la voluntad y conocimiento de Dios mismo.

86 Tauler, “Sermón 25”. Recuperado en: Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 138.

La capacidad de ver el mundo desde la vía del abandono, Eckhart nos dice que es tal y como la mirada de Dios. En este abandono, aquello que se abandona se hace una vez y siempre, sin posibilidad de retorno, es un sumergirse y ahondar de manera total en la nada.

El hombre que se mantiene en la voluntad de Dios sólo quiere lo que es de Dios y lo que es la voluntad de Dios [...] El ojo en el que veo a Dios es el mismo ojo en el que Dios me ve [...] Este hombre debe haberse abandonado a sí mismo y debe haber abandonado el mundo entero.

El hombre que ha abandonado y se ha abandonado y que ya no lanza ni una ojeada a lo que ha abandonado, el hombre que permanece firme, inmóvil e impassible en sí mismo, sólo este se ha abandonado.⁸⁷

Ésta calma e impassibilidad necesaria para realizar el abandono al mundo pre-significado es uno de los matices más interesantes al término de *gelassenheit* utilizado por Eckhart. Al igual que con la *abgeschiedenheit*, la *gelassenheit* pierde muchos de sus valores al realizar su traducción. Aunque comúnmente es traducido por abandono, también hay otra serie de términos que se utilizan para intentar describir la versatilidad del verbo alemán, como serían dejamiento y serenidad. Por su partícula *lassen* que significa dejar o renunciar, es que las traducciones optan recuperar este sentido de su verbo principal al traducir *gelassenheit* como abandono. Sin embargo, la *gelassenheit* también es una postura con la cual el ser humano se posiciona frente al mundo. La virtud de verterse totalmente a la nada requiere de la calma y apaciguamiento de los sentidos, por lo que también podemos entenderla como una práctica. La *gelassenheit* en Eckhart, entonces, puede ser comprendida como una práctica constante de la serenidad.

La *gelassenheit* busca ante todo una paz interior, un vacío sobre el cual pueda reposar la posibilidad de unir el alma con Dios. Para ello, el querer o el sufrir deben admitirse como frivolidades de la voluntad y moralidad humana, ya que no caben dentro de una práctica de la serenidad, no tienen sitio dentro de la comunión con la nada de Dios. En relación a esto Libera escribe: “El abandono es también indiferencia, apatía, revocación del gozo y del sufrimiento, abandono a la voluntad de Dios [...] Para Eckhart la paz interior prevalece sobre todos los actos y sobre todas las pasiones.”⁸⁸ El sentimiento

87 Eckhart, “Sermón 12”. Recuperado en: Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 89. Otra posible traducción, se encuentra en: Eckhart, *Tratados y Sermones*, pp. 214.

88 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 89.

que busca ir más allá de lo conocido debe permear todas las acciones y emociones, tiene que ser practicado y meditado hasta que se convierta en un camino espiritual. Únicamente así el mundo se abrirá a plenitud, sin mediaciones, y los fantasmas de la razón esquematizadora no tendrán lugar para operar en él. Confrontada con la nada no encuentra sentidos y caracterizaciones particulares. En este abandono no queda nada, nada más que paz interior y pura posibilidad de ser.

Puede pensarse así, que para la unión con Dios o para una vida plena es necesario dejar de vincularse a la voluntad y acciones propias, para en su lugar, comenzar a preocuparse por el fondo del que emanan tales acciones y deseos. “Cuando un corazón contiene esto o aquello, puede que en eso exista un obstáculo para que Dios obre del modo más elevado... ‘es preciso, pues, que repose sobre la pura nada’, allí se encuentra la posibilidad y la receptividad más grande, del mismo modo que una tablilla nunca sería más apta para la escritura como cuando nada hay escrito en ella.”⁸⁹ Si el mundo se concibe sin nuevas posibilidades, si se enmarcan los seres dentro de lo ya conocido, entonces no hay una manera para que puedan hacer completo uso de su libertad y autonomía. El mundo determinado de sentido se consume lentamente hasta acabarse; el consumo y la utilidad son formas y mecanismos, de cómo los seres humanos se relacionan con el mundo, que pueden dar fe de tal acabamiento. La tarea del abandono resulta urgente si queremos posibilidades de ser en el futuro, si aspiramos a una paz interior y a una transformación radical del mundo. En conclusión: “Un nuevo camino de pensamiento sólo puede ser preparado desde el abandono [*Gelassenheit*] a las cosas y desde la apertura al misterio [*Geheimnis*].”⁹⁰

En resumen, la *gelassenheit* es un camino que explora las posibilidades restringidas y desconocidas de los seres en el mundo. Al desconocer los modos en cómo interactúan y se relacionan los seres entre sí, el abandono propuesto por Eckhart se establece como una postura que apremia a la calma

89 Silvana Filippi, "Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana", *Enfoques* XXII, n. 2 (2010): pp. 70. Este artículo es un estudio sobre el rol del abandono en la propuesta que presenta Eckhart a lo largo de su obra. Pone especial énfasis en los tratados alemanes y su relación con la vida práctica que tuvo como monje dominico.

90 Carlos Saviani, *El oriente de Heidegger*, pp. 106.

al momento de actuar y vincularse con lo otro. Así como nos lega la tarea de establecer a la serenidad como el temple que debe erigirse en medio del devenir y la transformación de lo conocido y el ser, hacia la nada y la desposesión radical. El abandono y la serenidad son los medios con los que Eckhart propone superar la voluntad propia del yo para hacer nacer la voluntad posibilitante, la de Dios. Johannes Tauler escribió respecto a estas enseñanzas del maestro Eckhart: “Debes abandonarte y morir hasta el fondo de tu propio yo [...] El grano de trigo debe morir para dar fruto.”⁹¹ Este ejemplo es una gran imagen para entender que este abandono no es expuesto en sentido negativo, sino muy al contrario, esta desposesión de todo ser y conocer es una entrega a lo desconocido, a la máxima posibilidad, a la nada radical. Sólo lo que muere, lo que se vacía de sí mismo, lo que dona su propio espacio y terruño, sólo eso da fruto.

Pobreza

Este autovaciamiento de sí mismo también puede ser entendido como una disposición hacia la pobreza en lugar de hacia la posesión, el control o el dominio. La renuncia a tener injerencia sobre el mundo, sobre las cosas, resulta vital si queremos comprender nuevas y distintas posibilidades de ser. Ya se dio a notar con el temple de la serenidad que la manera en cómo nos presentamos ante el mundo es decisivo al momento de explorar nuevos modos del habitar. Ahora, con la pobreza es necesario considerar este desapego del yo como centro de referencia, no sólo como un dejar de ser lo que se viene siendo, es decir, no sólo considerar la visión del desasimiento y el abandono, sino que este dejar de ser debe comprenderse como un modo de vida sobre el cual se establezcan las relaciones con todo lo otro. Con los conceptos *abgeschiedenheit* y *gelassenheit* puede no ser del todo claro que el dejar de ser no es sólo un momento de quiebre y separación, sino que también resulta una forma itinerante de llevar a cuesta la existencia.

91 Tauler, “Sermón 59”. Recuperado en: Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp.104.

La pobreza resulta mucho más familiar para pensar este aspecto, donde el quiebre mismo es ya siempre una forma de vida.

Pero antes de discutir plenamente sobre la peculiaridad de la pobreza como una forma de vida espiritual, se requiere que se establezca lo que Eckhart está comprendiendo cuando habla de pobreza. Para ello hay que hacer un recuento del sermón en donde se pone especial énfasis en la pobreza espiritual como el camino de los bienaventurados, pues en este sermón habla sobre los niveles que puede tener la pobreza, así como cuál es la pobreza más radical y la que mejor nos encamina a una unión con Dios en la deidad. En el sermón *los pobres de espíritu* Eckhart hace una distinción entre los tres tipos de pobreza que considera relevantes dentro de su mística. Para acercarnos a esta distinción veamos primero la explicación que hace Libera al respecto de este sermón: “Las tres pobrezas distinguidas en el sermón 52, la más alta (de voluntad), la más pura (de saber) y la más extrema (de poseer), son como tres grados hacia donde toda diferencia se consuma, en el Lugar que no es ningún lugar del mundo ni ningún lugar en el hombre, donde Dios permanece solo y donde el hombre está comprometido desde toda eternidad.”⁹² Esta pobreza como desintegradora de la individualidad no estaría orientada ni a lo humano, ni al resto de cosas en el mundo, ni incluso a Dios, sino que sería mucho más radical, al lanzarse al lugar indiferenciado de la Nada.

La pobreza que presenta Eckhart no es una simple carencia de objetos y bienes, como se puede creer por su tradición mendicante, su tradición como monje dominico. En su lugar hace un replanteamiento de la pobreza a un nivel ontológico, en donde plantea que si se es pobre se debe carecer incluso de un fundamento o una sustancia originante. El ser humano que vacía todo su ser y se encamina a la pobreza extrema tiene necesariamente que atravesar por tres modos o niveles de esta pobreza, cada uno más interior y radical que el anterior. En palabras de Eckhart: “Un hombre pobre es el que nada

92 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 95.

quiere, nada sabe y nada tiene. [*niht enwil und niht etweiz und niht enhât*]⁹³ La carencia del poseer lo que se quiere, lo que se conoce y lo que se es, es el único camino por el que la existencia humana puede retirarse del mundo, unirse a Dios y habitar la deidad. Si sus similitudes son muchas con el desasimiento y el abandono, se debe a que todos son parte de un mismo proceso de dejar de ser lo que se es para ir en busca de un nuevo modo de habitar el mundo, de coexistir con las cosas.

La pobreza se practica. A todo momento las relaciones que nos atraviesan nos obligan a posicionarnos con una cierta actitud o nos involucran dentro de un esquema que otorga ciertas cualidades y valores a unas cosas y a otras no, lo que suscita que al relacionarnos con lo otro se haga factible la utilidad y la esquematización, la distribución desmedida de valor a ciertos aspectos de la vida y a otros nada. El rechazo a una vida ordenada de modo inquisitorial, arbitrario e injusto son los propulsores de una vida espiritual orientada a la pobreza antes que a la ganancia y la acumulación. La pobreza encamina a la vida a la ausencia y al vacío, antes que a una cierta propiedad, valor o sentido. Desde Eckhart, la pobreza debe ser voluntaria, una aspiración desde lo más interior del propio ser, que debe anhelarse de modo más íntimo que los deseos propios, que el deseo de lo divino, que el deseo de unión con Dios, o el deseo de seguir la voluntad de Dios, pues esta pobreza es un camino hacia una libertad emancipadora y desconocida. “La verdadera pobreza voluntaria es la vacuidad o libertad con respecto a todo, incluido Dios.”⁹⁴ La guía por la cual uno se encamina a la pobreza exige un modo sin modo.

La apertura del ser al vacío arroja al ser humano más allá de sus límites morales, lo dispone lejos de su pasión subjetivadora y egoísta. Esta apertura lo desfonda, lo desliga de todo lo que alguna vez consideró suyo o para sí. La pobreza ontológica en la que se debe sumergir la experiencia humana es inconmensurable con algún otro sufrimiento o pérdida, pues la pobreza radical es gozosa y

93 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 29, *El fruto de la nada*, pp. 75. La escritura entre corchetes remite a la grafía utilizada por Eckhart, el alto medio alemán.

94 Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 95.

enriquecedora. Es una experiencia unificadora, rompe los límites de lo propio y lo impropio y deja fuera el mundo que previamente conocía para ahondar plenamente en un campo de vacuidad, en el campo de la Nada, el mismo en donde ya Dios siempre se encuentra reposando. Esta pobreza radical según nos dice Eckhart, hace al ser humano uno con todas las cosas, del mismo modo que Dios lo es: “Dios está vacío de todas las cosas y por ello es todas las cosas. Quien, por tanto, quiera ser pobre de espíritu debe serlo en todo su saber propio, de forma que no sepa nada, ni de Dios ni de las criaturas ni de sí mismo.”⁹⁵ El ser vacío de contenido, de conocimiento y de querer, lo desconoce todo, y por ello todo le resulta proveniente de la misma fuente indiferenciada.

Sólo es verdadera pobreza una vez que no se guarda nada dentro de sí. El camino espiritual marcado por la mística eckhartiana no tiene rodeos, es una aniquilación total de la subjetividad diferenciadora y de la voluntad egoísta. Desde la pobreza arremete contra lo conocido, lo encara y lo desfonda, abre el telón sobre el que se sostiene el mundo y muestra la insignificancia de las cosas, de Dios y de la realidad. La pobreza revela al no querer como una instancia liberadora sobre la cual se pueden transformar las relaciones que coaccionan la realidad, pues esta reconstrucción tomaría lugar fuera de la individualidad y de las ideas trascendentales (como Dios), para situarse en el terruño común de todas las cosas en el mundo. Sobre este no querer Eckhart menciona lo siguiente: “La verdadera pobreza consiste en un radical desprecio no sólo de las cosas del mundo, sino también del mismo pensamiento de Dios: no querer nada es el rasgo distintivo del espíritu verdaderamente separado de sí mismo, de las cosas e incluso de Dios.”⁹⁶

Pero no nos confundamos ahora, se ha hablado que la tarea de la mística en Eckhart es la unión del ser humano con Dios, pero incluso este camino espiritual debe hacer a un lado a Dios ¿no es esto contradictorio? Curiosamente no lo es. Al inicio de este capítulo cuando se hizo mención al modelo del

95 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, *El fruto de la nada*, pp. 125.

96 Maestro Eckhart, “Notas”, *El fruto de la nada*, pp. 202.

atravesar se dijo que la mística de Eckhart podía comprenderse como una unión con Dios que al mismo tiempo lo atravesaba, pues la finalidad de la propuesta global eckhartiana sería hacer un regreso al mundo de la vida cotidiana una vez superado el dilema moral del ser humano, por lo que era necesario asir a Dios y luego atravesarlo, es decir, vaciarse de sentido para luego experimentar al mundo de la manera en que Dios lo hace. Esta experiencia es la misma que unifica distintos grados de ser, como el de un ángel y una mosca, y la que hace de la pobreza del ser una nada originaria. Esto puede ser un poco más claro si atendemos a un fragmento del sermón *Los pobres de espíritu (Beati pauperes spiritu)*: “Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales, allí, donde yo estaba y quise lo que fui y fui lo que quise. Por eso decimos: si el hombre quiere ser pobre de voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así es el hombre pobre que no quiere nada.”⁹⁷

El lugar de la plenitud del ser, en donde “quise lo que fui y fui lo que quise”, no es otro que el espacio en donde todos los seres se encuentran en una mismidad ontológica; el lugar en donde las cosas se encuentran indiferenciadas unas respecto de otras, este lugar sin fundamento y de serenidad total, es la Nada. La pobreza que desea lo mismo que cuando no era, es una pobreza radical que no se encamina a la obtención de un beneficio por sus (no)acciones, sino que se dirige con serenidad, en tanto completamente desasido y abandonado, hacia la nada. La pobreza sin un fin determinado, la pobreza dirigida por el modo sin modo, encuentra a Dios en su lugar de reposo; ahí, se encuentra libre de caracterizaciones. La pobreza espiritual vacía al ser de sí mismo para volverse virgen, para no ser, sólo así puede unirse con la deidad y experimentar la mismidad total. Eckhart escribe que: “Virgen indica a alguien que está vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era.”⁹⁸ De modo que la virginidad interpretada como un producto de la pobreza, es una manera en cómo se puede comprender

97 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 83, *El fruto de la nada*, pp. 77.

98 Maestro Eckhart, “La virginidad del alma”, 10, *El fruto de la nada*, pp. 41.

el aspecto del ser una vez vaciado de sentido, una vez se encuentra inmerso en el abismoso terruño de la Nada.

Una de las mejores alegorías que utiliza Eckhart para facilitar la comprensión de cómo habitar la nada es utilizada en el sermón *El templo vacío*. En este sermón nos dice que, si el templo se encuentra repleto de mercaderes, personas que buscan lucrar con la fe, que buscan intercambiar con Dios plegarias por deseos, lo que se tiene que hacer para encontrar el mejor camino espiritual es vaciar al templo de este tipo de personas que sólo buscan un beneficio por las acciones que realizan. Sólo en un templo vacío y dedicado a la pobreza voluntaria, el ser encuentra un espacio interior en donde el conocimiento de Dios puede tener cabida: “Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro como el Dios increado.”⁹⁹ Este conocer sobre el mundo brillante y espléndido no conoce a las cosas por sus atributos sino desde su no ser creado, las conoce desde su ser previo al mundo, las conoce desde y en su origen. La virginidad del alma, entonces, comprende al mundo a partir de la nada en donde radica.

Desde la pobreza voluntaria el ser humano comparte su lugar propio, su lugar de emanación, con el mundo entero. Una nueva forma de habitar y crear relaciones con lo otro sin necesidad de supeditar ciertas formas de vida por otras, es una de las visiones que se puede obtener de la vía espiritual eckhartiana para nuestro tiempo. La necesidad por dejar fuera el valor y la acumulación para gozar de una plenitud existencial no puede ser logrado por algún deseo apropiador, únicamente puede lograrse por una verdadera pobreza. “Si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío [*ledic stân*] de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre cuando nada quiere y nada desea.”¹⁰⁰ Al no buscar deseo alguno, al no seguir la

99 Maestro Eckhart, “El templo vacío”, 110, *El fruto de la nada*, pp. 38.

100 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 60, *El fruto de la nada*, pp. 76.

voluntad encaprichada del querer siempre más, al dejar fuera incluso el deseo por la serenidad y la paz, la conversión con Dios, es que el mundo se abre a sus ocultas y más elevadas posibilidades, un nuevo modo ser y habitar.

En resumen, la pobreza a la que se cede voluntariamente vacía al ser humano de sí mismo, así como vacía de ser al mundo. En este camino hacia la nada se pierden los fundamentos esenciales y las primacías ontológicas, no se realizan acciones ni se crean relaciones a partir de una satisfacción o beneficio propio. Desde una pobreza que sitúa a la vida a merced de lo inhóspito, sólo puede seguirle una acción liberadora. El campo de la nada como el lugar donde acaece Dios, el lugar en donde las significaciones se reducen al absurdo y las acciones pierden sus dotes morales, en esta morada de la deidad el hombre pobre comienza su reconstrucción de mundo. Sin la avaricia ni la mentalidad de mercader, Eckhart empareja la experiencia del hombre con la experiencia de Dios; en sus palabras: “El hombre que no se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor de 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.”¹⁰¹ Sin una acción que busque beneficio personal, ni sea causada por un deseo derivado de la conciencia egoísta, el ser humano puede gozar de una libertad desconocida. De este modo el mundo que experimenta puede comenzar a ser constituido desde nuevas posibilidades, alejadas de la relación técnico-subjetiva y útil-dominante.

La espiritualidad eckhartiana es un modo de liberación y acercamiento con la deidad, pero para hacerlo debe partir de la pobreza del ser humano, la cual hace una desconfiguración radical de todas las certezas sobre las que se sitúa el sentido del mundo sobre el que vive cotidianamente, para desconocer lo familiar y lo propio, lo único y diferenciado. Dicho en palabras del propio Eckhart: “El hombre que quiere tener esa pobreza debe vivir de tal manera que ignore que no vive ni para sí mismo, ni para la

101 Maestro Eckhart, “El templo vacío”, 75, *El fruto de la nada*, pp. 37.

verdad, ni para Dios; es más, debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él; es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él.”¹⁰² La importancia de la pobreza viene dada por la capacidad de desfondar la individualidad y llevar al ser humano a encontrar en el mundo un modo de existir que sea sin modo, a habitar un lugar que no tenga lugar, que se halle vacío de significaciones y preconcepciones. Con la pobreza, Eckhart expone la posibilidad de encontrar el acceso al espacio intermedio entre lo divino y lo terrenal, a la unión de naturalezas o de grados ontológicos distintos. Ya Amador Vega tiene unas palabras sobre este aspecto, donde nos dice:

La pobreza o desnudez espiritual es el lugar de encuentro y unión con Dios, pero como tal lugar es un *locus non locus*, dado que la meditación se produce sobre el vacío del alma aniquilada; este es un conocimiento cuyo modo carece de modo. La divinidad (*gotheit*) y la humanidad de Dios (*wort*) unen los polos más extremos de la experiencia divina: la naturaleza oculta de Dios y su naturaleza visible. El intervalo entre ambas naturalezas no existe para quien es habitado por la gracia.¹⁰³

La desposesión de propiedades y atributos es un proceso de meditación y vaciamiento que tiene como fin desligarse de los modos con los que se suele asignar y designar al mundo. Este proceso unifica dos campos presumiblemente independientes entre sí, como son lo oculto (Dios) y lo visible (criatura). Este movimiento no puede darse sobre las preconcepciones con las que carga el conocimiento, por lo que también tiene que abandonarlo. La unión con Dios, el encuentro con la deidad, obliga a la persona a abrir un nuevo mundo, el cual se abre desde la nada. Al desposeer todas las caracterizaciones que se comprendían acerca de las cosas, surge una nueva manera de habitar ese espacio que ahora se presenta como vacío e inmensamente extraño. A esto que se presenta como un lugar sin lugar, se le habita no con nuevos marcos referenciales, sino sin ninguno de ellos; no con nuevos sentidos ni nuevos ídolos, sino, simplemente desde el hacer. Es decir, desde la relación recíproca entre algo y algo: cosa, persona, naturaleza o Dios. Así, en la mística de Eckhart, la práctica del ser humano que ha volcado su ser a la

102 Maestro Eckhart, “Los pobres de espíritu”, 95, *El fruto de la nada*, pp. 77.

103 Amador Vega, *Tres poetas del exceso*, pp. 23.

pobreza voluntaria se posiciona dentro del campo de mismidad, que comprendemos como el con-vivir sin modo de la pobreza.

Vivir sin porqué

El co-habitar como un constructo relacional que surge desde el desfondamiento de sentido y el encuentro del ser con su nada abismal, influye directamente con el modo de vida que se desenvuelve cotidianamente en el mundo. Después de hacer un repaso general sobre cuál es la influencia de los distintos conceptos empleados por Eckhart a lo largo de sus sermones en relación con la construcción de un modo de vida espiritual, cabe decir que su propuesta adquiere uno de sus límites al hablar del modo de vida sin porqué. En cada uno de los conceptos de los que se ha hecho mención en este trabajo, se puede hilar como un común denominador a la falta de una referencia subjetiva como móvil para realizar una acción. Cuando Eckhart habla de la ausencia de una persona cuya conciencia desea o conoce algo, lo hace por medio de una especie de virtud práctica a la que el ser humano accede en su vida cotidiana, por ejemplo, cuando habla del abandono, el desasimiento o la pobreza. Con la idea del vivir sin porqué el pensamiento de Eckhart puede englobar la actividad espiritual a la que su mística se destina: por medio de esta carencia de sentido originario o fundamental, toda forma de construcción, tanto práctica como intelectual es capaz de percibirse desde sus posibilidades más diversas.

Que el ser humano sea capaz de actuar más allá de su propia voluntad, sería la búsqueda que recorre la mística eckhartiana. El proceso de dejar de ser es un proceso de retiro de lo individual, es un alejarse de todas las disposiciones que parten de un ego y se proyectan hacia el mundo. De modo que al hablar Eckhart de una unión del ser humano con Dios o de actuar según la voluntad divina, lo que quiere transmitir es la misma idea de distanciarse de la subjetividad humana como centro a partir del cual todas las relaciones que acaecen en el mundo tienen lugar. El estrés, el enojo y la tristeza no pueden tener sitio

una vez que se actúa fuera de la propia voluntad y se siguen acciones según una voluntad des-subjetivada como lo es la voluntad de Dios. Al no incidir en el beneficio o malestar de la propia persona, la acción guiada por Dios o efectuada desde Dios mismo es serena y cubre de plenitud el alma humana. En palabras de Eckhart: “Lo que el hombre sufre por Dios y sólo por él, Dios se lo hace más liviano y dulce.”¹⁰⁴ Libre de escarmiento en la realización de sus actividades, el ser humano guiado por la voluntad divina sitúa el esquema relacional de la realidad desde el espacio de la mismidad.

Este espacio de similitud e indiferenciación no puede tener realidad sino es hasta que el ser humano no se deja influenciar más por sus propios movimientos volitivos. Una vez que actúa sin ser impulsado por un deseo de su propia persona, es que actúa según Dios. Por lo que esta acción la realiza siguiendo la autonomía de todos los seres con los cuales co-habita el mundo. “El hombre debe permanecer inmóvil interiormente hasta acostumbrarse a actuar sin coacción y así tenga la impresión no de obrar sino de ser obrado por Dios.”¹⁰⁵ Pues actuar con base en la representación o en un querer, es a fin de cuentas una acción por parte de la subjetividad personal. Contrario a esto, la espera y la no-acción funcionan como herramientas que pueden dejar pasar las intenciones de un yo, de un deseo de anteponer mi voluntad al mundo que no permita que este se manifieste por sí mismo y a su propio ritmo y con su propio modo de ser. El ser obrado por la voluntad divina significa que uno mismo es atravesado por el mundo; es un encontrarse con las cosas tal y como son y dejar que reposen en su terruño. La base de un modo de vida que prefiera la huida a la acción del yo y se deje ser obrado por un modo sin modo, es lo que hace que las cosas puedan hacerse manifiestas por ellas mismas y no por causas ajenas a su íntimo ser.

Una vida sin porqué no da sentido ni configura el vivir para hacerlo más dócil y llevadero. La exposición a este modo de ser viene acompañada por la noción de una vida humilde con falta de lujos, así como de un no tener nada como en la pobreza. El producto de la explotación, que sería la acumulación

104 Maestro Eckhart, “La virginidad del alma”, 145, *El fruto de la nada*, pp. 44.

105 Héctor Islas, “Misticismo y moralidad. El caso de Meister Eckhart”, pp. 67.

y la sobrepotencia, no son más que una brisa en el viento dentro de la vida que acepta la carencia de fundamento y el vacío interior. Una vida de pobreza en los términos de Eckhart, no se inmuta por los placeres y las complacencias que la vida útil arroja sobre sí, pues no le encuentra un porqué, es por ello que al llevar a cabo una vida sin un porqué la vida misma sale a flote para comparecer a la persona que afronta la profundidad de su propia nada. En el sermón de *Vivir sin porqué* Eckhart expresa la relación del sin porqué con la vida misma, y lo hace de la siguiente manera: “La vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma.”¹⁰⁶ La vida que se encuentra libre para explorar el mundo, tiene esa posibilidad gracias a la carencia de sentido; sin mediación, la vida no encuentra límites ni significantes que restrinjan sus posibilidades de ser. La vida sólo tiene como referencia a sí misma y a su propia emanación; es completa y perfecta sin necesidad de tener un porqué, un sentido.

Una vida vivida sin porqué es una de las maneras más elocuentes con las que Eckhart procura hacer explícita la pérdida de lo propio para alcanzar una unión con Dios. Si Dios es entendido como el espacio que resguarda la mismidad de los seres, entonces una vida experimentada desde ese espectro no puede considerar nada como ajeno o desvinculado de su ser propio. Actuar a partir del campo de la deidad, implicaría no actuar por un beneficio propio pues la diferencia entre el yo y lo otro ya no sería discernible. La falta de límites no sólo aplica a las criaturas sino a todo tipo de ser, de modo que tanto el alma como Dios, así como una flor y una abeja o la tierra y el mar, no podrían considerarse como seres separados entre sí. La relación de todo esto con una vida sin porqué viene cifrada en la medida en que ninguna acción puede tener lugar si no incluye dentro suyo al conjunto todo de la realidad. Eckhart lo expresa diciendo que ningún obrar se vincula a alguna de las partes, sino a todas ellas, al todas formar parte de la vida misma: “No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como

106 Maestro Eckhart, “Vivir sin porqué”, 100, *El fruto de la nada*, pp. 49.

mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor, ni por nada, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida.”¹⁰⁷

La lección que se tiene con las enseñanzas del maestro Eckhart las podemos ver mejor comprendidas si se aplican de manera práctica en el mundo. Una forma de vida espiritual que se ocupa de la realidad como si fuera su propio ser, llevaría a comprender que el ser humano no puede ni utilizar las cosas a su conveniencia, ni tampoco tratarlas con indiferencia. Una vida que se conserva en vez de despilfarrarse y que prefiere la no-acción al aprovechamiento y explotación, sería una vida en comunión con Dios. El discípulo de Eckhart, Enrique Suso, escribió unas palabras en referencia a esta forma de vida sin porqué que profesaba su maestro: “Lleva una vida oculta y no te derrames por todas partes en palabras y actos [...] Un hombre no puede tomar las cosas: que no haga nada y las cosas le tomarán.”¹⁰⁸ Al comprender la falta de razón en una actividad que deba incluir a la totalidad del mundo, se descubre que las cosas son activas por sí mismas y no por algo ajeno a ellas. El mundo, las inter-relaciones, atraviesan el ámbito de lo humano, de modo que la persona que comprende esto no debe tomar al mundo por cuenta propia, sino entregarse a esa mismidad siempre activa del mundo.

Si la mística de Eckhart puede ser asimilada como un pensamiento de la inter-relacionalidad, esto querría decir que el modo de vida espiritual del que dan cuenta sus sermones no son otra cosa más que un camino que hace confluir lo exterior con lo interior del ser humano. Pues al hacer la dinámica del autovaciamiento que permite la entrada de Dios en el alma, aquello que configura el sentido parece junto con las distinciones de la diferenciación ontológica, cuyo resultado se traduce en concebir a cualquier cosa o ser como uno mismo. Este movimiento de vaciar para permitir entrar, que disuelve la distinción entre sujeto observador y objeto observado, que tiene como meta acoger una vida plena, es expuesto por

107 Maestro Eckhart, “Dios y yo somos uno”, 168, *El fruto de la nada*, pp. 55.

108 Suso, “Libro de la vida”. Recuperado en: Alain Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, pp. 83.

Eckhart de la siguiente manera: “Que maravilla estar fuera como dentro, comprender o ser comprendido, ver y al mismo tiempo ser visto, contener y ser contenido: ése es el final en el que el espíritu permanece en paz, en la unidad de la amada eternidad.”¹⁰⁹

Este doble movimiento que percibe lo interior como exterior y lo exterior como interior, debido a la unión en la deidad producto del dejar de ser y el abandono al mundo conocido, es lo que abre por vez primera a la vida a experimentar el mundo sin mediaciones. Puede decirse que los seres son presentados sin una configuración subjetiva ni humana, es decir, que el intelecto no afecta el modo en que las cosas se perciben, sino que la libertad de su presencia es asimilada desde una experiencia práctica. El énfasis en la vida y la forma de vivirla es primordial en Eckhart, por este motivo es que pasó a la historia como un *maestro de vida (lebemeister)*. Sin embargo, es muy atinada una observación realizada por Alois Hass acerca de cómo se piensa al maestro de vida en la mística eckhartiana, pues según puede creerse, este maestro podría priorizar a la práctica sobre la teoría, cosa que resulta totalmente falsa: “Según Eckhart, un *maestro de vida* tiene que ver en forma inmediata con contenidos de experiencia de la vida espiritual, y esto no en el sentido de una hostilidad contra la teoría.”¹¹⁰

Una vida abocada a la práctica tiene como intención disolver la mediatez con la que se obtiene la experiencia del mundo. Sin embargo, esto no discute ni plantea una disolución con la intelección, lo que sí hace es repensarla. Al reconfigurar el sentido del intelecto y la teoría, Eckhart busca remover la idea de que el pensamiento intelectual es una constante búsqueda de significaciones. Para lograr esto, pone al descubierto que una práctica intelectual de este tipo jamás podrá encontrar el camino para unirse a Dios, sin embargo, al igual que lo refiere con la vida práctica, hay una vía a partir de la cual el intelecto puede asirse de este espacio divino, y lo expone así: “En la medida en que todavía busca, el intelecto va más allá de los pensamientos. Anda por todas partes y busca; espía aquí y allá, gana y pierde. Pero por encima

109 Maestro Eckhart, “Marta y María”, 190, *El fruto de la nada*, pp. 108.

110 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 23.

de ese intelecto, que todavía está buscando, hay otro intelecto, que [ya] no busca más, que permanece en su ser puro y simple, comprendido en esa luz.”¹¹¹ A partir de vaciar de sentido, de aceptar el sin porqué, de detener la búsqueda por conocer y hacer conocido al ser de las cosas, es que el intelecto también habita la luz divina.

Esta forma de contemplación intelectual no es la misma que la que se dedica a conocer a las cosas como entidades separables y cuantificables, sino que es una manera de percibir al mundo desde el desconocimiento y el asombro. Al igual que con la vida práctica, la contemplación del mundo que parte hacia el dejar ser a las cosas lo que ellas mismas son y no las determina por lo que conoce de ellas, hace posible un modo de vida espiritual sin porqué; el cual permite hacer una incisión en la manera de crear relaciones con el mundo que nos inmiscuye, al experimentar el mundo sin mediaciones. El proyecto de vida espiritual eckhartiano busca hacer del modo de vida cristiano un modo de vida cuya acción y contemplación se compenetren el uno con el otro. “La doctrina mística del Maestro Eckhart integra armónicamente la contemplación y la actividad en el mundo, posibilitando con su propia vida y sus instrucciones que la verdadera contemplación sea acción cristiana, y que la acción cristiana surja como estilo contemplativo de vida.”¹¹² La acción y la contemplación encaminadas por un modo sin modo permite hallar en la otredad, una mismidad que no puede ser cognoscible ni experimentada por una vida que se atiene al apego de la segmentación e individualidad.

La vida que se vive sin porqué debe ser una vida que acople el dinamismo de la espiritualidad mística del morir-nacer. Debe realizar el rechazo por el contenido de datos y sentidos para posibilitar una nueva mirada a las cosas, las cuales no sólo nos circundan como seres ajenos, sino son las responsables de construir el mundo a partir de las correlaciones que se crean entre todas ellas. De modo que este

111 Maestro Eckhart, “El fruto de la nada”, 47, *El fruto de la nada*, pp. 88.

112 Alfonso Maestre Sánchez, “Meister Eckhart (1260-1327) or the “Secularization” of Christian Mystic Experience”, *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía* 24 (1 de enero de 2007): pp. 125.

camino espiritual debe ser comprendido como un camino permanentemente activo, pues la construcción de la realidad y la apertura a las posibilidades singulares de todos los seres es realizable si se cumple con la dinámica del vivir sin porqué. Esta vida activa que vive por el simple hecho de vivir, Eckhart la enmarca en la figura de Marta, como bien lo hace notar Alois Hass: “El estado de vida del hombre activo, insertado en el mundo, fue simbolizado en Marta.”¹¹³ El ser humano que cumple una vida sin porqué, actúa sin busca de beneficio propio y se encuentra en una relación constante con todo lo que se atraviesa con él, es por este motivo que Eckhart encarnó esta suerte de vida en Marta.¹¹⁴

En el sermón de *Marta y María*, Eckhart utiliza la actividad constante de Marta para ejemplificar el verdadero sentido de la devoción y la pasión por la cual debe alcanzarse a Dios. Así, Marta y María son figuras clave para distinguir a la falta de acción, con la acción y con la no-acción. Alois Hass habla acerca de cómo con estas figuras Eckhart pretende mostrar que, en la unión con Dios, la actividad y la contemplación no se encuentran en ámbitos separados, ambos son modos de ser en el mundo. Sin embargo, preferir a Marta por sobre María, muestra que la vida espiritual, aún en su más alto grado, tiene que situarse en el mundo, estar en medio de las cosas. “A pesar de su metafísica y mística fuertemente relacionada con el intelecto, Eckhart realiza una espiritualidad dominicana que coloca la contemplación en la más íntima relación con la acción cristiana. Su preferencia por Marta respecto de María muestra que la unidad con Dios no significa escapismo alguno, sino un llegar a ser libre para un actuar altruista.”¹¹⁵

El propio Eckhart lo hace manifiesto al inicio del sermón cuando compara la unión con Dios en San Pablo y en los maestros paganos, para distinguir cómo una vida espiritual desde la práctica es mucho más enriquecedora: “San Pablo en su arrebató vio a Dios y a sí mismo en Dios según el modo del espíritu

113 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 108.

114 Marta es recuperada por Eckhart a partir del pasaje bíblico de Lucas 10, 38-40, en donde se narra la visita de Jesús a una casa con dos mujeres, Marta y María, ambas hermanas, quienes al momento de servir a Jesús en su breve estancia lo hacen de maneras completamente distintas. Mientras María se decide a escuchar solemnemente las palabras de Jesús, sirviéndole con su intelecto al sumergirse en la contemplación, Marta lo hace a partir de la ocupación con las cosas, es decir, por medio de una vida inmersa en la actividad.

115 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 173.

y, sin embargo, no conoció en él cada virtud en imágenes, pues todavía no las había llegado a ejercitar en las obras. Los maestros paganos llegaron, por el ejercicio de las virtudes, a una tan alta contemplación que conocieron cada una de ellas en sus imágenes, de forma más exacta que San Pablo.”¹¹⁶ Esto ya nos encamina a la primera de las tres distinciones en las acciones que encontramos en este sermón. Cuando Marta rechaza la falta de acción de su hermana María al considerar que no debe simplemente verse sumergida en una mera contemplación intelectual, y por ello, olvidarse de sus actividades cotidianas: “Se sentó allí más por un sentimiento placentero que por voluntad de un provecho espiritual.”¹¹⁷

El segundo momento es cuando Marta decide actuar, involucrarse con el mundo y las cosas, en vez de abstraerse escuchando a Cristo. Al hacerlo no simplemente actúa y hace uso de los seres que la rodean para alcanzar una finalidad o verse ella satisfecha con el resultado de su acción, sino que va más allá de este modo de relacionarse. De otra forma no podría ser una con las cosas, sino serían dos entidades distintas, y por lo tanto se mantendría la mediación entre seres individuales: “Aquél es dos, porque no ve a Dios sin mediación. Su conocimiento y su ser o también la imagen de su conocimiento jamás llegarán a ser uno. No ven a Dios, allí donde Dios es visto espiritualmente, libre de toda imagen.”¹¹⁸ Aquí es donde aparece el tercer momento. Marta actúa sin pensar dónde comienza la acción por su voluntad y dónde termina la voluntad activa del resto de cosas que habitan el mismo espacio que ella; actúa sin afectar ni verse afectada por las cosas: “Marta era tan íntegra que su actuar no le afectaba; la obra y la acción la condujeron más bien a la bienaventuranza eterna.”¹¹⁹ La disolución de su presencia individual en una determinada acción, la acerca más a una experiencia del “dejarse ser obrado”, a una no-acción, que a una actividad o acción dirigida por su subjetividad personal.

116 Maestro Eckhart, “Marta y María”, 53-60, *El fruto de la nada*, pp. 104.

117 *Ibidem*, 70, pp. 105.

118 *Ibidem*, 138-142, pp. 106.

119 *Ibidem*, 282-284, pp. 110.

Marta, sin esperar una mediación contemplativa, ni ir en busca de una intención personal, se vierte completamente al mundo, se dona a la actividad desinteresada, su acción se vuelve una no-acción porque no actúa para sí, sino que actúa sin porqué. En la actividad de Marta, que fluye en armonía con el espacio interrelacional que habitan todas las cosas, no somete ni configura a los seres según su conocimiento sobre ellos, ella ya se encuentra unida a Dios.¹²⁰ Podemos leer que Eckhart expresa que Marta ha logrado actuar en conformidad con Dios una vez que ella actúa sin considerar sus propias dichas: Marta ha recibido de Dios “la satisfacción espiritual, [que tiene lugar] cuando la cima más alta del alma no se inclina por causas de alegrías y no se ahoga en el bienestar, sino que permanece poderosa encima de ellas.”¹²¹ En el camino hacia una vida espiritual que busca la armonía y la serenidad, la posibilidad de actuar y no actuar se reduce a la cuestión de si se sustenta o no en algún porqué. La acción como la falta de acción se tienen que corresponder, y esto puede ser así en la medida en que responden a un grado superior al de la individualidad o subjetividad personal, en tanto actúan según una concordancia o una mismidad en donde ningún ser tenga prioridad por sobre otro.

La actividad realizada sin un porqué empareja distintos modos y grados de ser. Una vida que no encuentra lugar más que en su propia nada, tiene las facultades que le permiten explorar todas sus posibilidades. Al no detenerse en las motivaciones propias e individuales, la mística que propone Eckhart puede ser considerada una vía espiritual omniabarcante e integradora. Su propuesta dota a la vida de un valor autónomo y autosuficiente. Por ello, su mística es considerada como negativa, pero al no negar nunca a la vida misma, es, mejor aún, una mística de lo cotidiano; en donde el camino que la guía es el *sin porqué y la nada*. Nishitani Keiji dice que en esta mística hay un reconocimiento, una comprensión de la mismidad, en donde vida y muerte, ser y nada, criatura y Dios, se co-pertenece: “Sólo una mística

120 Roger Haight, "Liberation and Spirituality", *Buddhist-Christian Studies* 34 (2014): pp. 140. Este artículo habla de la relación de la vida activa con la conversión divina en el sermón de Martha y María. También expone como Martha, al ya estar unida con Dios, es capaz de, en su libertad, poder darse y ayudar a otros.

121 Maestro Eckhart, “Marta y María”, 31, *El fruto de la nada*, pp. 103.

de lo cotidiano, morir-en-el-vivir y vivir-en-el-morir conduce nuestra conciencia a reconocer la verdadera vacuidad de lo absolutamente real.”¹²²

El ser humano que se dispone voluntariamente a transitar todo el camino espiritual que desglosa Eckhart, no abandona este mundo y va al encuentro de un más allá. La finalidad de esta mística de lo cotidiano es reencontrarse con el mundo situado bajo un nuevo paradigma, el de la vacuidad. De este modo, la mística y el místico pueden presentarse bajo la siguiente forma: “La experiencia mística se vive como una experiencia *integradora* que hace posible contemplar la realidad del mundo y de quien la vive en toda su dimensión. El místico se siente implicado completamente, vuelto hacia la Realidad.”¹²³ En resumen, la propuesta para rehabitar la realidad del mundo, no es otra más que dar un giro a la vida en que nos encontramos, es decir: adoptar la pobreza voluntaria y una vida sin porqué, desasirnos de todo lo que se consideraba necesario y útil, abandonar el tipo de vida que ha devastado y explotado a cada ser que conforma este espacio de interrelaciones que consideramos mundo.

122 Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, pp. 19.

123 Juan Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, pp. 321-322.

CONCLUSIÓN

VIDA PRÁCTICA, VIDA COTIDIANA

Vislumbrar un camino en Eckhart que nos permita redireccionar el modo en que habitamos esta realidad, es influenciado en gran medida por el aspecto de la mística que propone. Por medio de una apuesta de negación del ser y de la supremacía de la sustancia (lo que se es y lo que se tiene), la mística eckhartiana se aventura a los misterios del abismo interior, a esa peña que mira directo al vacío que creemos contiene nuestra esencia, pero en realidad sólo es una nada insondable. En medio de la carencia de fundamento, en una mirada de este tipo, los modos, sentidos y configuraciones sobre los cuales se erige el funcionamiento del mundo se vuelven opacos y anacrónicos en relación a la realidad que tienen enfrente e intentan significar. En vez de verterse a la edificación de un mundo intelectual, la propuesta de la mística eckhartiana que aquí se recupera considera mejor a la práctica. En tanto un espacio de acción, hace frente a un mundo descaracterizado, un mundo disuelto en utilidades e individualidades. Es por ello que la acción (el hacer) en esta práctica espiritual tiene el carácter de una autonomía radical.¹²⁴ Esto querría decirnos que, en la interacción en el mundo, las cosas o seres no se encuentran subordinados a algún principio elemental o a una sustancia primigenia, por lo que no tiene como medida al ser del ser humano ni al de ningún otro.

Estar fuera de la lógica de la subjetividad, en la que existe un yo como marco de referencia, abre las posibilidades de comprender al mundo y a las cosas en un sentido más originario. Una experiencia mística entendida como una experiencia del campo de la vacuidad, es aquella en donde las cosas reposan

¹²⁴ Libera Pisano, "Anarchic Scepticism: Language, Mysticism and Revolution in Gustav Landauer", pp. 9. Se hace una breve mención a Eckhart, y a cómo se puede relacionar su pensamiento con el mundo activo y con el anarquismo. Resulta útil por la aportación de bibliografía para el tema.

desnudas en su ser y se muestran tal como son, sin preconcepciones. En el campo de la vacuidad no hay preferencia ni orden en el valor que tiene una cosa u otra, todo vale y cuenta en la misma medida. Si se habla del místico como aquel capaz de percibir de esta manera el mundo, esto se debe en gran medida por su sensibilidad y profundidad al momento de acercarse a las cosas; no busca algo fuera de ellas mismas, sino que viéndolas realmente las comprende en su mismidad, encontrando resonancia entre su ser y el ser de la cosa. “Las experiencias místicas nos permiten escapar de nuestro egocentrismo natural y permite así que liberemos nuestro amor. La ausencia de ataduras personales capacita al místico para preocuparse auténtica y profundamente por todas las personas.”¹²⁵

La compasión por “lo otro” se cifra según la mismidad que encuentran el propio ser con aquello con lo que se relaciona. En la mística práctica de Eckhart se intenta desenmascarar a los impulsos que guían las maneras según las cuales los seres se vinculan, es decir, los modos y los porqués por los que una persona decide realizar ciertas acciones. El fin de este ejercicio práctico es fortalecer la aptitud espiritual que no busca frutos por sus acciones, pues en el camino para alcanzar la serenidad y ser uno con Dios, el beneficio personal no se localiza en ninguna parte. Al confrontar el cómo en tanto seres humanos nos relacionamos con nuestro entorno, es que la configuración de sentido que dictamina el orden con el que vivimos cotidianamente, se pone en suspenso. La acción que se realiza por el fin no puede ser capaz de experimentar un nuevo modo de relacionarse y habitar el mundo. Esto se puede ejemplificar con la idea de Eckhart de conocer a Dios en sí mismo a partir del modo sin modo:

Si alguien se imagina, que, por la interioridad, la devoción y la gracia especial va a recibir más de Dios que junto al hogar o en el establo, entonces no haces algo distinto que si tomaras a Dios y le cubrieras la cabeza con una manta y lo colocarás bajo un banco. Pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo.¹²⁶

125 Héctor Islas, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart”, pp. 64.

126 Maestro Eckhart, “Vivir sin porqué”, 90, *El fruto de la nada*, pp. 49.

La lógica de la usura, el egoísmo desde el que se constituye el mundo, vela por la retribución a la acción y no le es factible, por falta de funcionalidad, que una acción sea realizada sin porqué, sin un deseo ulterior o un motivo de cambio. La mística eckhartiana que tiene como foco la unión con la deidad, no puede lograrse por meritocracia, es necesario que primero uno mismo se desprenda de todo lo propio y de todo valor por sobre lo cual tiene dominio. Tal y como lo explica Eckhart cuando menciona la similitud entre buscar a Dios y la manera en que se explota a una vaca por el beneficio que ambos pueden otorgar: “Alguna gente quiere ver a Dios con los mismos ojos con los que ven a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieres por su leche, su queso y los beneficios que obtienes. Así hacen todos aquellos que aman a Dios por las riquezas exteriores o por el consuelo interior; pero éstos no aman a Dios rectamente, más bien aman a su interés personal.”¹²⁷ Sin buscar el beneficio que puede otorgar la serenidad de estar en Dios, es que se pueden surcar experiencias que hasta ahora sólo han sido eclipsadas por el deseo y la posesión.

Esta lección eckhartiana sigue trascendiendo épocas por los motivos más desafortunados, ¡aún no la hemos atendido! La realidad segmentada hace cada vez más difícil compaginar y hacer un reencuentro de todos los seres dentro de un mismo plano. Esto es así a causa de la utilidad, la dominación y la sobrepotencia con la que se cree, permite una vida más elevada y armónica. La búsqueda por un camino que hermane la totalidad del mundo tiene que hacerse espacio en nuestra vida cotidiana, sólo puede realizarse desde una práctica en el mundo. De Eckhart podemos aprender a disolver el ego por medio de la humildad y también por la comprensión de la interrelación que suscribe por igual a todos los seres. “Cuando el ego se disuelve mediante el desasimiento y la humildad, también se disuelve la ilusión de la separación y dualidad.”¹²⁸ La unión en Dios, así como el habitar en la serenidad, son pensables en el

127 Maestro Eckhart, “Cómo tenéis que vivir”, 130, *El fruto de la nada*, pp. 64.

128 Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada” pp. 79.

modelo eckhartiano una vez nos libramos de la concesión en donde lo propio y lo impropio son separados, y donde lo uno y lo otro no comparten un mismo ser.

Esta superación de la categoría de lo individual y subjetivo, del deseo y expectativa personal, posicionan al ser humano en un lugar sin modo, uno en donde se han desasido y abandonado de la carga significativa de la realidad que los engloba. Este movimiento por hacer al ser indiferenciado y múltiple, en su camino por hacer la unión entre lo humano y Dios, nos muestra la importancia de repensar el mundo a partir de la reconstitución de los fundamentos de la ontología y la ética, como bien lo hace notar Amador Vega: “Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre ética y metafísica de este pensamiento.”¹²⁹ El desasimiento, el abandono, la pobreza, son caminos sobre los cuales el ser humano consigue su transformación radical; que se da a nivel ético al cambiar la interacción con el resto de seres que conforman la realidad, al mismo tiempo que es ontológica, al desjerarquizar la supremacía de ciertos seres por sobre otros, como es el caso en la igualdad del ángel y la mosca.

Tal relación ética-metafísica tiene su mejor expresión en la práctica. Al actuar, la existencia se abre al mundo, convirtiéndose en una coexistencia. De aquí se rastrea la vital importancia que tiene el obrar en la mística eckhartiana. En la acción se difuminan las individualidades y dos seres se pasan a co-pertenecer, es decir, sus existencias se vuelven una sola. Dios, por tanto, sería considerado como acción pura y de esta manera el camino para ser uno con Dios es también el obrar, claro que un obrar pasado por el desasimiento y el abandono. Esta comunión o coexistencia es ilustrada por Eckhart con el siguiente ejemplo: “El obrar y el ser, son uno. Si el carpintero no trabaja, la casa no se hace. Cuando el hacha reposa, reposa también el llegar a ser. Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser. El fuego

129 Maestro Eckhart, “Introducción”, *El fruto de la nada*, pp. 20.

transforma lo que se le añade y llega a ser de su misma naturaleza.”¹³⁰ Así, la mismidad entre distintos seres va a su punto más extremo en la acción, si ambos son es porque se co-relacionan.

La unión del ser humano con Dios es paralelamente una unión con todos los seres de la realidad, es por ello que no puede anteponer su deseo personal a una acción, puesto que actuar de este modo no permite que un ser exprese su ser. Al vaciarse de la propia voluntad y del conocimiento sobre las cosas, la acción no tiene prejuicios, actúa en concordancia con “lo otro”, esto es considerado desde la mística eckhartiana como una acción de la divinidad. Tal concordancia no puede encapsularse en el plano intelectual, sino que tiene necesariamente que hacer su intervención en el mundo. Eckhart ejemplifica esta situación cuando hace mención a la manera en que el verbo (el cual hace alusión a lo intelectual) puede develar al ser de todas las cosas incluido Dios, pero que sólo se conoce realmente al ser una vez que se realiza alguna acción: “Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo el ser de la piedra y se conoce más por el obrar que por las palabras.”¹³¹ Según la visión de este trabajo, este conocimiento y unión con todos los seres es el que encamina a la mística de Eckhart en gran parte de sus sermones alemanes, pero medularmente en el sermón de *Marta y María*.

A lo largo del sermón Eckhart confronta la tradición que opta por hacer del conocimiento y el intelecto las únicas vías para hacerse de la salvación divina. Al hacerlo no se distancia del valor de estos caminos, sino que propone una alternativa que es más cercana con la realidad de las personas que profesan su misma fe. La unión con Dios no sólo puede ser alcanzable escuchando los sermones de los sacerdotes o leyendo las escrituras de los padres de la Iglesia, sino que también puede realizarse desde la cercanía más íntima con el mundo, su relación con los otros. Cuando leemos la frase de Marta a Jesús podemos encontrar la importancia que Eckhart le transfiera a la vida: “Señor, no quiero que se sienta por comodidad, deseo que aprenda a vivir con el fin de que la vida la posea esencialmente. ¡Dile que se

130 Maestro Eckhart, “Dios y yo somos uno”, 180, *El fruto de la nada*, pp. 55.

131 Maestro Eckhart, “Dios es un verbo que se habla así mismo”, 69, *El fruto de la nada*, pp. 84.

levante para que sea perfecta!”¹³² Este aprender a vivir no es otra cosa que realizar el abandono y desasimiento. Desde la desposesión y la práctica, la vida muestra todos sus matices y se une con la divinidad.

La mística en Eckhart no se detiene con la conversión espiritual en el campo del intelecto, sino que resulta necesario que también sea una vida espiritual que se despliegue en todos los rincones de la existencia. Es por ello que no puede prescindir del hecho de que la práctica, las acciones realizadas diariamente, son aquellas que dan cohesión a toda la realidad; en la práctica cotidiana se realiza la interrelación entre todos los seres. Una unión con Dios a partir de la práctica es así, para Eckhart, más profunda e interior que la realizada por el mero intelecto. “Cuando el hombre actúa, experimenta una forma de unión con Dios que es superior a la unión mística con Él basada en la pura contemplación.”¹³³ El camino que encuentra Eckhart para transgredir las fronteras entre el ser humano y Dios pasa exclusivamente por la vida cotidiana. Desde el cambio en los modos de relacionarnos con el mundo, una unión entre lo divino y lo terrenal, lo individual y lo total, resulta en una nueva experiencia sobre la cual es posible un otro modo de habitar la realidad.

La vida cotidiana que permite un acercamiento con este mundo aún inexplorado, es una vida que se aleja del placer y el beneficio personal; es una vida que en su acción se halla sin modo y sin móvil; es una vida que encuentra resonancia en la acción desinteresada que Dios realiza a cada momento con todos los seres. De forma aún más radical que sus contemporáneos o místicos en distintos períodos, la mística eckhartiana propone un modo de ser vacío y carente de significación y voluntad. Su mística en tanto que busca una unión con la deidad no es una mística que vele por el encuentro con Dios, como si la relación con los otros tuviera como fin tal realización, sino que es una mística que busca hacer una introspección acerca de la vida y de cómo el ser humano se relaciona con el mundo mediante un porqué. Esto es, y en

132 Maestro Eckhart, “Marta y María”, 293, *El fruto de la nada*, pp. 111.

133 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 103.

palabras de Eckhart, conocernos mejor a nosotros mismos gracias a y por la vida, sin tener que conocernos a través de algo o alguien más, sea Dios o quien fuere: “La vida conoce mejor que el placer o la luz todo lo que en esta vida puede conseguirse, si exceptuamos a Dios; en cierto sentido la vida conoce en forma más pura que la luz de la eternidad pueda hacerlo. La luz eterna permite que nos conozcamos mejor a nosotros mismos y a Dios, pero no a nosotros sin Dios; la vida, sin embargo, deja que nos conozcamos sin Dios.”¹³⁴

La vida dedicada al resguardo y cuidado de la manifestación de todos los seres, puede entenderse como un enaltecimiento de los otros en tanto que es el propio yo el que se suprime y abandona, siendo los otros lo que reciben toda la atención. Este abandono de la subjetividad no puede ser comprendido desde Eckhart como un mero resguardarse en la interioridad del sí mismo, sino que es necesariamente un abandono que se vuelca nuevamente y de forma más amplia y abarcante sobre el mundo. La meditación y la no intervención de la voluntad no quiere decir que sea un soliloquio, en donde lo único que realmente importa es el sujeto, sino que quiere intentar superar las limitaciones de una visión del mundo que no permite conocer las cosas desde ellas mismas. Así, lo mundano o lo cotidiano de nuestras experiencias habituales, son el campo en donde debe verse inmiscuida la meditación y la pérdida de egoidad. El espacio trascendente, el lugar divino, no nos está prometido en otro mundo, está volcado de lleno sobre la mundanidad de los quehaceres cotidianos en los que se ve envuelta la existencia, es inmanente a la vida misma. La experiencia del místico viene dada por su capacidad de comprender la relación originaria que subyace en el mundo tal y como es.

En su imagen del hombre deificado Eckhart combina elementos que podrían considerarse rivales: la vida contemplativa con la deificación a los otros; el anonadamiento con la atención a las cosas terrenales [...] La trascendencia divina no implica una negación del orden mundano. Al contrario, la huida del mundo del místico lo lleva a despertarse en un ámbito donde lo divino es inmanente y esto, a su vez, le proporciona creencias fácticas que hacen posible una preocupación genuina y profunda por las otras personas.¹³⁵

134 Maestro Eckhart, “Marta y María”, 45, *El fruto de la nada*, pp. 104.

135 Héctor Islas, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart”, pp. 70.

La mística puede aparecer en el haber cotidiano en que se desenvuelve nuestra existencia. Esta mística sería tal, por el hecho de mostrar lo inefable y retrotraído de las cosas con las cuales nos vinculamos a cada momento. Al mirar a las cosas con un tono distinto del que se les suele adjudicar, esto es, desde el abandono y el desasimiento, nos hará ver que en ellas se manifiesta lo que anteriormente solo podía pensarse como oculto e indescifrable. En su forma cotidiana de estar, sin una supeditación ideal o trascendental, la cosa o el ser mismo se presenta con toda su verdad, sin escudriño. A esto es a lo que se refiere Pierre Hadot cuando habla de una mística de la acogida: “Frente a la mística del rechazo (negativa) habría lugar para una mística de la acogida, una mística según la cual las cosas no son una pantalla que nos impeliera ver la luz, sino un reflejo coloreado que la revelaría y donde tenemos la vida [...] Podemos reconocer en las realidades más simples, humildes, cotidianas, la presencia de lo indecible.”¹³⁶

Al encontrarnos así con las cosas, desde la simplicidad que otorga una pobreza radical y voluntaria, estas no nos obstruyen el camino que devela su ser, ya que el propio ser de las cosas se manifiesta claramente a todo momento; hace latente lo indecible. De hecho, aquí, en medio de la vida cotidiana, el ser mismo se ve tan expuesto constantemente que no logra captarse su presencia si uno no se aboca humildemente al mero estar ahí. El ser de las cosas, lo más fundamental y originario, es indecible precisamente porque se ve envuelto en cada cosa del mundo, y dada la constante mutación de la vida, el devenir, no hay manera de expresar la totalidad que abarca el mundo en un instante. Por lo que el silencio (en tanto lo indecible, en tanto el ser), viene a ser una manifestación de la nada esencial. Las cosas con las que coexistimos cotidianamente pueden expresar lo indecible precisamente porque su terruño, al igual que el nuestro, tiene lugar en la nada.

El mundo, en cuanto no se atiene a fundamentos trascendentales no tiene nada de fondo que le sirva de su sostén y es por ese motivo que en lo cotidiano se pueden presentar las cosas tal y como son

136 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, pp. 131.

realmente. En la inmediatez no existe una brecha que separe el ser del hacer, a quien actúa de su acción realizada. En un plano sin fundamento, las acciones no tienen un porqué, de modo que realizarlas a partir de ese campo resultaría en una relación con el mundo sin intermediarios de ningún tipo, una especie de “estar originario”. De esto se puede decir que, la inmediatez es llevada a cabo en la cotidianidad, en donde la existencia es vivida únicamente por sí misma, por el ahora de la acción. Ya Alois Hass nos habla sobre este modo de estar en la existencia: “Eckhart señala lo más propio de la existencia como estar esencialmente (*weseliche stân*), que debe interpretarse como estar en lo esencial, estar en relación con el ser, que apunta a una coincidencia entre el ser y el hacer.”¹³⁷ Esta relación dinámica entre el ser y el hacer en la mística de Eckhart, es asimilada como un estar esencialmente. Este “estar” en tanto lugar de confluencia existencial de ser y hacer, no es otra cosa que habitar el espacio de lo cotidiano.

La interpretación de los sermones eckhartianos que encuentran en el valor de la práctica un remedio para aliviar los malestares de los que sufrimos en la actualidad, tiene como motivación el distanciamiento que estos presentan de preceptos como el *querer* o el *desear*, que son impulsores directos de actos como la usura, el egoísmo, la acumulación, el desenfreno, síntomas que contemporáneamente están siendo llevados al extremo. En la mística de Eckhart es posible reconocer desde la cotidianidad, una simplicidad con la que se muestran los seres o las cosas y las relaciones entre ellas, que no tienen que pasar por una actividad dirigida o impulsada por una motivación personal o ulterior. Desde conceptos como *desasimiento*, *abandono*, *pobreza* o *vivir sin porqué*, la visión eckhartiana aún hace eco en nuestros oídos siete siglos después debido a la importancia que estos otorgan a la vida que se vive todos los días. También por cómo exponen y desnudan el hacer y el ser como partes de un mismo movimiento existencial. Pues ello supone un anacronismo en las relaciones que separan y supeditan a distintos seres, esto puede verse reflejado en modelos como el de sujeto-objeto, humano-naturaleza, y Dios-ser humano.

137 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 111.

En este mundo cotidiano, en donde no hay mediación ni causa originante, ni sustento primigenio, las relaciones polares se desmoronan, pues cada ser se revela dentro del mismo plano que todos los demás seres en el mundo. Cuidar de la realidad es así, llevando al límite la exposición de la mística eckhartiana, un cuidar a cada uno de los seres con los que compartimos la existencia. Esto puede quedar mejor comprendido con el análisis que realizó Alois Hass. Al decirnos que no había en Eckhart una diferencia entre los considerados distintos ordenes ontológicos, como lo serían el orden de Dios y el de la criatura, concluye que la vida diaria y la vida eterna no son más que dos caras que podemos observar de una misma moneda: “La preocupación por el mundo es la pauta para medir la preocupación por la salvación. No hay dualismo alguno de Dios y mundo, naturaleza y gracia, piedad y amor al prójimo [...] La vida cotidiana es el sabbat eterno.”¹³⁸ La preocupación por el mundo, por las cosas que interactúan y se inmiscuyen en nuestra existencia, es el verdadero camino por el cual el ser humano es capaz de alcanzar su lugar junto a la deidad, pues, ese lugar de la eterna beatitud es el mundo que todos los días amanece y anochece.

Este desapego por un conocimiento del mundo desde lo subjetivo e individual, tiene repercusiones en las formas en cómo se construye una comunidad, o aún más, una realidad. Que la comprensión humana sea capaz de acercarse con lo otro sin tener que supeditar o desatender una cosa por sobre otra, es necesario si se quiere transformar a las condiciones que fundan la sociedad contemporánea. Desde la práctica, desde la intervención en la vida cotidiana, la mística de Eckhart busca asir un lugar divino en nuestras inmediaciones habituales, pues si la transformación radical del mundo sucede desde el hacer, el espacio de mayor acción es el de todos los días. Pero como no es suficiente simplemente actuar, sino hacerlo sin modo alguno, sin deseos ni búsquedas personales, esta mística de la acción es una mística del sin porqué, por lo que rechaza firmemente el exceso y la saturación del siempre querer más de la voluntad.

138 Alois Hass, *Maestro Eckhart. Figura normativa*, pp. 113.

En su lugar, nos permite comprender la naturaleza del ser a partir de la simpleza de cada uno de estos seres, así como por la inmediatez con la que se atiende su encuentro.

Este distanciamiento de lo individual y personal como centro de comprensión del mundo es la base de esta mística y también lo es para la filosofía y cualquier otro pensar que encamine al mundo y no sólo a la humanidad, a una mismidad que permita crear nuevas relaciones entre los seres, sin posesión ni exigencia de progreso u raciocinio. Con esta base, los sermones de Eckhart nos plantean el camino para conocer verdaderamente a las cosas y así unirnos al fondo de Dios, a la deidad. Nosotros podemos decir que esta base nos propone una vía para asir un nuevo mecanismo de co-existencia con el todo, o como bien lo ha dicho Nishitani Keiji: “La base filosófica, de una verdadera comprensión de nuestra naturaleza, más allá de la egocentricidad, crearía una nueva forma de existencia individual y social, y permitiría el avance de la cultura humana y superaría los excesos de la modernidad.”¹³⁹ La forma de vida activa a partir de un sin porqué, involucra la interrelación entre lo “propio” y “ajeno” al punto que desvanece sus fronteras. La tarea que tenemos como comunidad es superar la devastación a la que nos ha arrojado el cómo nos hemos venido vinculando con los otros.

En Eckhart, la creación de sistemas y conceptos no pueden determinar al mundo, ya que en esos modos no existe un verdadero vínculo entre los seres, el mundo y uno mismo (pues se considerarían aspectos separables). En la relación entre dos cosas persistirá la diferencia en un sentido ontológico si no se abandona el sentido de la indagación intelectual y se avoca en su lugar el sentido práctico. El intelecto concibe una diferencia de grado cuando para comprender a un objeto se sitúa por encima o en un ángulo distinto del de su objeto de conocimiento. Mientras que en la práctica sólo tiene sentido la comprensión de lo otro si hay una co-existencia, una relación horizontal entre todas las cosas. El legado de la práctica tal y como la entendió en sus sermones el Maestro Eckhart es una lectura cada vez más

139 Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, pp. 16.

actual, de ahí que Pierre Hadot, por ejemplo, escriba que la vida filosófica, así como Eckhart escribe sobre la vida espiritual, sea aquella que armonice y relacione sus acciones diarias con la totalidad del mundo. “La forma de vida filosófica es, simplemente, el comportamiento del filósofo en la vida cotidiana.”¹⁴⁰ Así, esta actualidad aturdida, que busca en el pensar religioso-filosófico una respuesta para afrontar la crudeza de la vida diaria, se debería cuestionar los actos que normalizamos, para atender la búsqueda por un modo de habitar mucho más ameno, uno con multiplicidades más abarcales.

La mística eckhartiana entendida como vida práctica supera sus propios límites categóricos, así como lo hace con otras disciplinas que la intentan englobar y definir, como la ética o la filosofía, pues de manera casi irremediable plantea una situación universal, trata la situación angular que acongoja nuestros modos de habitar la tierra, el cómo ser y cómo hacer. La mística entonces, como un pensar y un hacer que va constantemente al encuentro de lo indecible, interpela en la vida cotidiana, en este espacio común, a todos los seres con el afán de fundirse junto con ellos y denostar que cada cosa en el mundo no es sustentada por una esencia primigenia, sino que, todos los seres son los que verdaderamente se autodeterminan entre sí. El pensamiento eckhartiano es así, un posibilitante de nuevas maneras de habitar el mundo, en tanto busca construir un camino desde el desapego, las sinrazones, los sinsentidos y la mismidad.

140 Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, pp. 151.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

Ancelet-Hustache, Jeanne. *El maestro Eckhart y la mística renana*. Madrid: Aguilar, 1963.

Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

Denzinger, Heinrich. *El magisterio de la iglesia*. Barcelona: Herder, 2000.

Duby, Georges y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres 2 La Edad Media*. Madrid: Taurus, 2018.

Eckhart. *Tratados y sermones. Obras alemanas*. Barcelona: Edhasa, 1983.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias e ideas religiosas. III., De Mahoma a la era de las Reformas*. Barcelona: Paidós, 1999.

Épiney-Burgard, Georgette y Émile Zum. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998.

Faggin, Giuseppe. *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.

Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Hass, Alois. *Maestro Eckhart Figura normativa*. Barcelona: Herder, 2002.

Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblios, 2006.

Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001.

Heidegger, Martin. *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 1989.

- Hildegarda de Bingen. *Scivias: conoce los caminos*. Madrid: Trotta, 1999.
- León, Francisco. *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Libera, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Mallorca: Jose J de Olañeta Editor, 1999.
- Matilde de Magdeburgo. *La luz que fluye de la divinidad*. Barcelona: Herder, 2016.
- McGinn, Bernard. (ed.) *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Bloomsbury Academic, 1997.
- Nishida, Kitaro. *La indagación del bien*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.
- Panikkar, Raimon. *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- Pernoud, Régine. *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XIII*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Porete, Marguerite. *El espejo de las almas simples*. Madrid: Siruela, 2005.
- Rivera, María. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- Sanz, Ana. *Mujeres en la Edad Media. Las raíces de la libertad*. Madrid: Sociedad de Nuevos Autores, 2005.
- Saviani, Carlos. *El oriente de Heidegger*. Madrid: Herder, 2004.
- Tabuyo, María. (ed.) *El lenguaje del deseo: Poemas de Hadewijch de Amberes*. Madrid: Trotta, 1999.
- Ueda, Shizhuteru. *Zen y filosofía*. Madrid: Herder, 2005.
- Vega, Amador. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 2014.
- Vega, Amador. *Tres poetas del exceso*. Barcelona: Fragmenta, 2011.

Velasco, Juan. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2006.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991.

CAPÍTULOS EN LIBROS

Conde, Napoleón. "La idea de desasimiento en Eckhart" en *Aproximación hermenéuticas a la filosofía medieval*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

Díez, Fernando. "Mística en nuestro tiempo. Una experiencia personal comparada" en *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Trotta, 2002.

Islas, Héctor. "Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart" en *Umbrales de la mística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.

Hollywood, Amy. "The Transformation of Suffering in Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart" en *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. USA: University of Notre Dame Press, 1995.

Palacios, Isidro. "Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna" en *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Trotta, 2002.

Pisano, Libera. "Anarchic Scepticism: Language, Mysticism and Revolution in Gustav Landauer" en *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Berlín: De Gruyter, 2018.

TESIS

Tojal, Axel. "La mujer en la edad media: Religiosidad y cultura", Tesis de Grado, Universidad del País Vasco, 2017.

https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/23673/TFG_Tojal.pdf?sequence=2&isAllowed=y

ARTÍCULOS

Classen, Albrecht. "Meister Eckhart's Philosophy in the Twenty-first Century". *Mystics Quarterly* 29, núm. 1/2 (2003): 6–23.

Díez, Ricardo. "El sermón VI del maestro Eckhart". *Cuestiones Teológicas* 41, núm. 95 (2014): 25-40.

Dobie, Robert. "Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'". *The Journal of Religion*. University of Chicago Press 82, núm. 4 (2002): 563-85.

Filippi, Silvana. "Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana". *Enfoques XXII*, núm. 2 (2010): 63–78.

Francke, Kuno. "Mediaeval German Mysticism". *The Harvard Theological Review* 5, núm. 1 (1912): 110-20.

Garibay, Guillermo. "Eckhart y la Espiritualidad de las Beguinas". *Tópicos* 24, núm. 1 (2013): 185-210.

Haight, Roger. "Liberation and Spirituality". *Buddhist-Christian Studies* 34, (2014): 135-44.

Holguín, Víctor Ricardo Moreno. "Ser humano: Ser-en-la-existencia". *Tesis Psicológica* 9, núm. 1 (2014): 64–77.

Hunter, Emily. "Eroticism and Pain in Mechthild of Magdeburg's 'The Flowing Light'". *New Blackfriars* 92, núm. 1041 (2011): 607-22.

Lanzetta, Beverly J. "Three Categories of Nothingness in Eckhart". *The Journal of Religion* 72, núm. 2 (1992): 248–68.

Linge, David E. "Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart". *Journal of the American Academy of Religion* 46, núm. 4 (1978): 465–88.

Marinho, Maria. “Negação e aniquilação em Marguerite Porete e Mestre Eckhart”. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)* 22, núm. 37 (2015): 11-29.

McGinn, Bernard. “The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart”. *The Journal of Religion* 61, núm. 1 (1981): 1–19.

Muñoz, José S. Torres, Edith González Bernal, y Nelson R. Mafla. “Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios”. *Veritas*, núm. 43 (s/f): 155–79.

Newman, Barbara. “Annihilation and Authorship: Three Women Mystics of the 1290s”. *Speculum* 91, núm. 3 (2016): 591-630.

Posada, Gonzalo Soto. “El Maestro Eckhart: Filosofía y mística”. *Estudios de Filosofía*, núm. 46 (2012): 165–187.

Radler, Charlotte. “In love I am more God: The Centrality of Love in Meister Eckhart’s Mysticism”. *The Journal of Religion* 90, núm. 2 (2010): 171-98.

S, Rosana Elena Navarro, Fredy Humberto Castañeda V, José Ricardo Acero M, y William Augusto Peña E. “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* LIX, núm. 168 (2017): 267–93.

Sanabria, Carlos Arturo Arias. “Camino sin camino. Una reflexión filosófica actual desde la mística de Eckhart y Silesius”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, núm. 33 (2015): 159–81.

Sanchez, Alfonso. “Meister Eckhart (1260-1327) or the “secularization” of christian mystic experience”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (2007): 119-40.

Sevilla Godínez, Héctor. “La profundidad de Dios El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart”. *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*, núm. 38 (diciembre de 2017): 121–40.