



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
ÉTICA

Ética y Mística en el Maestro Eckhart

Tesis

Que para optar por el grado de:

Maestra en Filosofía

Presenta:

Tania Torres Díaz

Tutora:

Dra. Diana Alcalá Mendizábal

ENP-UNAM

Ciudad Universitaria, CD. MX., junio 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera;
esperé solo este lance,
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto
que le di a la caza alcance.

San Juan de la Cruz

Agradecimientos

A mi asesora, la Dra. Diana Alcalá Mendizábal, que confió en mí y en este proyecto desde el primer momento. Mi agradecimiento total por haber iluminado este trayecto con su maravillosa disposición humana e intelectual, que tanto valoro y admiro. Sin su apoyo ni su paciencia, esta tesis no habría sido posible.

A la Dra. María Teresa Padilla Longoria, a quien admiro y estimo profundamente. Mi sincero agradecimiento por todas las aportaciones que hizo a este trabajo y también por sus amables y generosas palabras, que me siguen motivando a salir de la caverna.

A la Dra. Julieta Lizaola Monterrubio, por su afable y paciente guía. Especialmente por dirigir el Seminario de Religiosidad y Cultura, un espacio en el que compartimos y formulamos reflexiones con seriedad y camaradería.

Al Dr. Oscar Figueroa, por sus atinadas y valiosas observaciones.

A María del Carmen Díaz y a Gloria Díaz, porque su amor y su apoyo incondicional me han dado un refugio que vence cualquier distancia.

A Pedro Torres, por compartir conmigo el interés en otros mundos y por apoyarme en la búsqueda.

A Araceli Alcántara, por enseñarme a distinguir los caminos con corazón.

A Gladys Mumenthey y Karen Pacheco, por su amistad infinita.

A Erasmo Olvera, por ayudarme a cuestionar los intrincados caminos de la mística, la devoción y su pertinencia.

A la UNAM, por abrirme sus puertas y porque ahí he encontrado un hogar y nuevas formas de pensar e imaginar el mundo, la educación y la filosofía.

Al Seminario de Religiosidad y Cultura, al igual que a los queridos amigos que lo conforman. Especialmente a Juan Manuel González.

Al Maestro Toledo, por el I.A.G.O. y mucho más. A la Dra. Rocío Lucero, por su solidaridad y la carta que tanto necesitaba en 2017. A la Mtra. Olimpia Juárez, por su amistad y hospitalidad durante todos estos años. A Raymundo Trejo, por tomarse el tiempo de leerme dentro y fuera de la academia...Así como a todas las personas que, directa o indirectamente hicieron posible la realización y concreción de este trabajo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por su apoyo financiero.

A María Zambrano, por alumbrar mi vida y mi pensamiento con su obra, que me asombra y me rebasa.

A todos aquellos maestros de lectura y de vida que mantienen viva la vocación pedagógica que caracterizaba a las beguinas y al Maestro Eckhart.

Al Maestro Eckhart, por despertar en mí la esperanza de una luz inextinguible en todas las almas llenas de tinieblas.

Índice

Introducción.....	5
La herencia neoplatónica en el pensamiento del Maestro Eckhart: luz, tiniebla y silencio	10
1.1 El símbolo de la luz en la metafísica neoplatónica	10
1.2 Teología apofática y silencio en el Pseudo Dionisio Areopagita	18
1.3 La influencia del neoplatonismo en la ética de San Agustín de Hipona	23
1.4. Breve análisis desde la hermenéutica simbólica.....	29
Alma y unión mística en la filosofía del Maestro Eckhart	35
2.1 La importancia de la mística y la noción del <i>pecado original</i>	35
2.2 Ideas fundamentales del pensamiento eckhardiano	48
2.3 La <i>chispa del alma</i> en la doctrina ontológica ekchardiana.....	54
La experiencia mística como proyecto de vida	63
3.1 La conversión como consecuencia necesaria del desasimiento perfecto	63
3.2 Aprender a <i>vivir sin porqué</i>	80
Conclusiones	95
Bibliografía.....	100

Introducción

Esta tesis surgió de un humilde esfuerzo por transitar los caminos olvidados por la filosofía en su intento de librarse de la pregunta por lo divino. El centro de esta reflexión será el proyecto de vida implícito en la obra del Maestro Eckhart, teólogo medieval del siglo XIV, también fundador de la mística renana.

En una época como la nuestra, la vida interior parece una invención, una ficción más de la religión. Todo lo que se considera valioso parece estar fuera de nosotros mismos. Somos incapaces de imaginar nuestra vida sin el cumplimiento de todas nuestras necesidades externas y, si nos atrevemos a hacerlo, sufrimos por ello. Incluso un acto de amor o de compasión nos resulta fuera de lo normal, ajeno a lo que conocemos del mundo. Es quizás por eso que hoy en día las lecturas simplificadas en torno a los sabios y los místicos han sido comercializadas con tanto éxito. El ser humano contemporáneo

se encuentra desesperado por buscar en sí mismo un fin al peso que conlleva una existencia volcada hacia lo externo. Pero la vida interior no se compra, se cultiva y se desarrolla, es por eso que vale la pena revisar la obra de uno de tantos místicos que creyeron que el ser humano no necesita más que buscar dentro de sí mismo para encontrar la felicidad. Así, este trabajo está orientado hacia el pensamiento del Maestro Eckhart y el modo de vida que se deriva de éste.

La pregunta específica que guía esta tesis es: ¿Cómo pensar la ética desde la filosofía del Maestro Eckhart? Este cuestionamiento es problemático en sí, puesto que las influencias teológicas y místicas en la filosofía eckhardiana tienden a diluir cualquier prescripción ética. No obstante, si se considera la ética como la reflexión en torno a las formas de vida, es posible hallar ciertos indicios de la ética en la propuesta del teólogo alemán. Por tal motivo, la última parte de este trabajo se centrará en el modo de vida formulado por el Maestro.

Para abordar el proyecto de vida eckhardiano, es necesario establecer que éste abarca dos dimensiones. La primera de ellas se da a nivel personal y la segunda a nivel colectivo. Aunque la ética sólo puede pensarse en relación con otros, la propuesta eckhardiana presupone alcanzar el bien personal para que la existencia del bien colectivo sea posible. Para Eckhart, actuar en favor de otros implica abandonar el interés personal y esto sólo se

logra a través del descubrimiento del bien personal. Se “descubre” porque se encuentra velado a la mirada utilitarista y es personal porque su búsqueda es una responsabilidad individual y porque precisa del autoconocimiento. Pero la idea de “bien” es paradójica, ya que el “bien” sólo existe cuando se abandona el beneficio personal. De este modo, encontrar nuestro propio bien significa conocernos como una parte minúscula de la unidad divina, para la que no existen jerarquías ontológicas fuera de lo uno.

Si bien esta es sólo una manera superficial de plantear las implicaciones de la ética en la obra del Maestro Eckhart, la distinción entre estas dos dimensiones será de gran utilidad como punto de partida para desarrollar su programa y esforzarnos por tratar de rastrear sus influencias más inmediatas.

La dimensión personal o bien, el aspecto individual de la ética en Eckhart consiste, principalmente, en el conocimiento de uno mismo y es, además, el punto central de encuentro con la filosofía socrática. Esta coincidencia con el platonismo es fundamental porque, además de mostrar el influjo platónico en la obra de Eckhart, demuestra su carácter filosófico, mismo que permeó toda su obra.

La dimensión colectiva se trata no sólo de la responsabilidad que tenemos con los otros, sino de la unidad con todos los seres vivos o, en el pensamiento eckhardiano, lo que ha sido creado. El rasgo particular de esta distinción dentro de la ética eckhardiana, es que no está sujeta a meros acuerdos racionales, sino a una *toma de consciencia* de dicha unidad con todo lo que existe -concepción que se explicará más adelante- y de la cual se deriva el amor y la compasión hacia los demás. De esta manera y, siguiendo los pasos de la filosofía platónica, el proyecto de vida en Eckhart presupone el autoexamen para alcanzar el bien colectivo.

Las manifestaciones de una ética en la obra de Eckhart se suscriben a la tradición clásica, en tanto que éste se pregunta por cómo vale la pena vivir¹ y por la felicidad humana. Pero también despliega nuevos horizontes existenciales de profundo eco contemporáneo, uno de ellos es un *cambio de consciencia* como una nueva forma de aproximarse a la vida, así

¹ Pero también cómo morir, véase Platón, Apología en *Diálogos*, I, Gredos, Madrid, 2008.

como *vivir sin porqué*, esto es, vivir desinteresadamente, como un modo de vida mucho más sustancioso y enteramente libre.

Si bien el proyecto de vida del Maestro Eckhart conlleva amar a la divinidad y al prójimo como a uno mismo, su búsqueda está orientada hacia la abdicación de todo deseo mundano, para permitir la realización de la divinidad que habita el alma humana. De ahí que su cristiandad no sea necesariamente una limitante en su pensamiento, sino más bien la base de una filosofía que lleva la búsqueda de lo divino hasta sus extremos intelectuales y experienciales. La experiencia de unidad funda la capacidad de amor y compasión hacia otros seres vivientes. Esto es lo que lo separa definitivamente de los teólogos que le preceden.

Para Eckhart, la salvación reside en *ser quienes somos* y no en nuestras acciones. Aunque el ejercicio de las virtudes es importante en el camino hacia la experiencia de unidad o de unión con lo divino, el dominico no otorga validez a las virtudes más que cuando son ejercidas por los santos. Y sólo son santos quienes conocen su verdadera identidad, porque se han hecho pobres en lo material y en lo espiritual. De ahí que el ser virtuoso sea propio de la esencia humana y que el problema ético se suscite no en la práctica de la virtud, sino en el cumplimiento y realización de dicha esencia.

Decimos que Eckhart es un filósofo porque sus escritos plantean una dimensión ética, ontológica y epistémica, así como un profundo desarrollo de la teología negativa iniciada por el Pseudo Dionisio Areopagita y por su argumentación sobre el carácter ontológico de lo divino. Asimismo, el Maestro Eckhart intenta devolver al cristianismo su talante revolucionario: escribe y oficia misas en lengua vernácula², democratizando el discurso teológico y la divinidad. De este modo, Eckhart se propone mostrar lo que hay de divino en el ser humano a través de una filosofía y una práctica que desafían a la tradición teológica de su tiempo.

Una vez aclarados los puntos anteriores, es posible explicar la estructura del presente trabajo. El primer capítulo rastrea las figuras alegóricas empleadas por el Maestro Eckhart en todos sus *Tratados* y *Sermones*. Estos son, la luz, las tinieblas y el silencio. Estas

² Esta práctica era realizada también por las beguinas y begardos.

alegorías, que esbozan la tensión entre la trascendencia y la inmanencia, son la simiente de la metafísica eckhardiana. El análisis de estas figuras es importante porque trazan la trayectoria filosófica del Maestro, que se basa en el autoconocimiento socrático-platónico y su incorporación a la doctrina neoplatónica. Asimismo, revisar estos elementos en la filosofía de Sócrates, Platón, el Pseudo Dionisio y San Agustín, permite esbozar un panorama general del neoplatonismo y su recepción cristiana. El lenguaje empleado por Eckhart en los *Sermones* conserva dichas alegorías y resignifica la tradición platónica y neoplatónica, por lo que es importante conocer algunas de sus fuentes. Por otra parte, el teólogo alemán cita en repetidas ocasiones a San Agustín y llama maestros a Platón y al Pseudo Dionisio. El primer apartado de este capítulo se centra en las figuras alegóricas de la luz y la tiniebla dentro de la metafísica neoplatónica. El segundo subcapítulo pretende explicar la relevancia que adquiere el silencio gracias a la teología apofática. El tercer apartado aborda algunos aspectos de la ética agustina, más tarde reinterpretada por el Maestro Eckhart. Finalmente, el cuarto subtema es un intento de indagar el orden simbólico de la luz y las tinieblas.

El segundo capítulo está dedicado a las dos ideas que fundamentan la ontología eckhardiana, el alma y su potencial unión con la divinidad, también conocida como unión mística. Su estudio es sumamente importante para comprender el vínculo que se va entretejiendo entre la ética y la mística. En la primera sección del capítulo explica qué es la unión mística y el modo en que ha de comprenderse lo místico en el pensamiento de Eckhart. En la segunda, se enuncian las características generales la mística eckhardiana. En la tercera y última, se explica qué es el alma para el teólogo dominico y por qué es el vínculo entre el ser humano y lo divino.

Por último, el tercer capítulo se divide en dos partes. La primera es una explicitación sobre cómo se fundamenta la unión con la divinidad a través de la práctica continua y progresiva del desapego, así como la necesidad de dicho proceso para el surgimiento de un nuevo horizonte de vida. La segunda parte consiste en abordar la “vida sin porqué” como el mejor modo de vida posible, tomando en cuenta la transición del estadio de aprendizaje al estadio de madurez, propio de aquellos que viven en libertad total.

Cabe señalar que este trabajo se limita a revisar la obra vernácula del Maestro Eckhart, porque en ésta se concentra su propuesta de autoconocimiento y es en ella donde se encuentra, con mayor claridad, una propuesta de orden místico.

Capítulo I

La herencia neoplatónica en el pensamiento del Maestro Eckhart: luz, tiniebla y silencio

1.1 El símbolo de la luz en la metafísica neoplatónica

Para escrutar la propuesta ética del Maestro Eckhart en sus *Tratados y sermones* es importante reconocer algunas nociones y planteamientos en los que se basa su doctrina filosófica. Por lo que partiremos de dos figuras alegóricas de gran importancia en sus *Tratados y Sermones*: la luz y la tiniebla. La luz simboliza aquello que puede conocerse de Dios a través de la experiencia y la inteligencia, mientras que la tiniebla representa aquello que es incognoscible y de lo que sólo se puede hablar mediante negaciones. Así pues, la luz y la tiniebla funcionan como expresiones del conocimiento y la ignorancia.

Los símbolos de la luz y la tiniebla están muy presentes en la filosofía platónica, pero aparecen también en las filosofías de sus seguidores, como Plotino y Filón de Alejandría. Asimismo, se encuentran presentes en las doctrinas de Orígenes, Agustín de Hipona, Alberto Magno y el Dionisio Areopagita, a través de quienes llegan al Maestro Eckhart.

La filosofía de Plotino tiene especial importancia porque explica la manifestación de lo divino a través del alma del mundo y el alma humana, así como la posibilidad del retorno a la unidad primigenia de lo divino. La doctrina plotiniana será uno de los componentes fundamentales de la obra eckhardiana. Esta relación es un tanto peculiar si se toma en cuenta que Plotino, estaba en contra del cristianismo de su época. Si bien su maestro, Amonio de Saccas se asumía como cristiano³, el filósofo de origen egipcio, se oponía con rigor a las ideas de la cristiandad. Una prueba de esto se encuentra en el escrito *Contra los gnósticos*, dirigido principalmente a aquellos que se identificaban como cristianos⁴. Pero también nos encontramos con al menos quince libros escritos por su discípulo, Porfirio, en los que cuestiona y refuta la veracidad de los evangelios⁵. No obstante, es imposible omitir

³ Cfr. Teodoro Martín en Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. XXVIII

⁴ Cfr. José A. Miguez en Plotino, *Enéadas*, II, Buenos Aires, Ediciones Aguilar, 1964.

⁵ Cfr. *Ídem*

que la doctrina de Plotino terminó por ser absorbida al cristianismo, conservando la separación entre el alma y el cuerpo, destacada por el autor de las *Eneadas*.

El interés por la herencia neoplatónica de Eckhart parte de la fundamentación que éste mismo emplea para considerar la posibilidad de unión entre el alma humana y la divinidad. Son precisamente Platón y Plotino quienes rescatan el valor simbólico de la luz y la tiniebla. Dentro de la tradición occidental, el símbolo de la luz hace referencia a “un espíritu de gran superioridad, que es inmediatamente reconocido”⁶ y, al mismo tiempo, alude a “una partícula humana indestructible, simbolizada por un hueso durísimo a la que una parte del alma se mantiene unida desde la muerte hasta la resurrección.”⁷ Esta última concepción de la luz será frecuentemente utilizada por Eckhart, tanto por su raigambre cristiano, como por el vigor que confiere a la divinidad del ser humano.

No obstante, pese al carácter de elevación espiritual al que puede remitirnos el símbolo de la luz, Eckhart no deja de señalar su contraparte ni sus implicaciones. Así como el filósofo del mito platónico queda cegado por la luz del sol al salir de la caverna, el hombre que se una con lo divino, quedará deslumbrado por la divinidad. Es por eso que Eckhart asocia el abandono de las sombras con la iluminación del intelecto, que es, sin embargo, insuficiente para mirar a Dios cara a cara. Esto apunta también a la vulnerabilidad del ser humano, que se hace aún más notoria frente a lo trascendente. Eckhart atribuye a la luz una cualidad divina, manifiesta en su diafanidad, pero también en su capacidad para ofuscar la vista humana. En el imaginario eckhardiano, Pablo de Tarso es análogo al filósofo que sale de la caverna y es obnubilado por la luz de la realidad:

La luz, que es de Dios, no tiene mezcla alguna; ninguna mezcla penetra [en ella]. Fue una señal de que [San Pablo] veía la verdadera luz, [...] Con luz no quiere decir otra cosa que, con los ojos abiertos, nada veía. Por el hecho de que nada veía, veía la nada divina⁸.

Pero para alcanzar esta clase de iluminación, es fundamental que el ser humano reconozca, en primer lugar, la luz que habita en su interior. De ahí que el autoconocimiento planteado por la filosofía socrático-platónica tenga también especial relevancia.

⁶ Cfr. Cirlot, Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 2004, p. 293

⁷ *Ibidem*

⁸ Vega, Amador (trad. Y comp.), *Meister Eckhart: El fruto de la nada*, Madrid, Alianza/Siruela, 2011, p. 125.

Para Platón, la razón discursiva es la vía hacia las esencias o Ideas. Esto es relevante para la filosofía porque busca dar respuesta a una de las preguntas fundamentales de la existencia humana: ¿Quién soy yo? Y ¿Cuál es el sentido de mi existencia? Si bien los filósofos presocráticos comienzan por preguntarse por la naturaleza de todas las cosas, ya desde entonces se prefigura la relevancia del conocimiento de uno mismo para la filosofía. La propia pregunta por el origen de la naturaleza supone una cuestión vital: ¿De dónde venimos. Heráclito es, probablemente, quien más se interesa por el conocimiento de uno mismo. Así afirma que “el hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y medir por su razón”⁹.

Pero es Platón quien aborda filosóficamente el conocimiento interior por vez primera, asegurando que éste es una parte fundamental para actuar con virtud. Partiendo de la máxima socrática según la cual la vida sin examen no merece ser vivida, el filósofo griego repara constantemente en el conocimiento de uno mismo como un camino hacia la verdad y el ser. Este conocimiento de uno mismo se da, de acuerdo con él, por medio del razonamiento. De esta manera, en el diálogo *Sofista* lo define como un “diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”¹⁰.

El razonamiento, al igual que el cuerpo, precisa de una purificación. Por lo que, para pensar, es fundamental liberarnos de “todas las grandes y sólidas opiniones que tenemos sobre nosotros mismos”¹¹. Este abandono de las presuposiciones es, al mismo tiempo, un acto de romper con nuestra presunta sabiduría para buscar la verdad con desinterés y humildad. No obstante, Platón prefigura la consecuencia de esta purificación de acuerdo con la naturaleza inteligible del alma, esto es, el bien. De este modo, nos dice que el alma “no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada, consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más”¹². Por lo que el ejercicio de conocer el alma culmina en el conocimiento de aquello que ésta ya sabe, pero requiere de una vergüenza o humillación

⁹ Heráclito en Bernabé, Alberto, *Fragments presocráticos, de Tales a Mileto*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

¹⁰ Platón, *Sofista*, en *Diálogos*, V, Gredos, Madrid, 2011, p. 471

¹¹ *Cfr. Ibid.* p. 363

¹² *Ibid.* p. 354

que se traduce en un vencimiento de uno mismo, en la confrontación con los juicios que hemos hecho sobre nosotros mismos y nuestro conocimiento. En pocas palabras, se trata de darnos cuenta de la carencia de nuestra sabiduría y, de la insuficiencia de nuestra razón para comprender absolutamente todo. Esto no sólo revela la postura epistémica de Sócrates y Platón, sino una actitud ética del filósofo, porque éste se arriesga a atravesar la degradación que conlleva saberse equivocado. Mientras el sofista se asume como el creador del conocimiento y sus alcances, el filósofo reconoce su incapacidad de conocer todo por sí mismo. De acuerdo con la propuesta platónica, el alma conoce cuando recuerda y reconoce las Formas, accediendo al orden divino desde el intelecto. Esto implica que el filósofo conciba la verdad como algo que se descubre a través del conocimiento del alma y no algo que se construye a partir del discurso.

Por ello, la purificación del razonamiento es necesaria para la actividad filosófica dentro del pensamiento platónico. El verdadero sabio es, entonces, quien actúa conforme a la virtud. Mediante el diálogo interior, el alma se conoce a sí misma hasta que, reconociendo su naturaleza, es “incapaz de perpetuar su daño y la perfección con la que está hecha”¹³. De modo que, al conocernos a nosotros mismos, conocemos nuestro propio bien y deseamos preservarlo. Así pues, el filósofo busca la verdad en la transparencia de lo que es, en tanto que el sofista “se escabulle en la tiniebla del no ser”¹⁴. El sofista, anclado a la opinión que sustenta sobre sí mismo, se aleja del conocimiento y la sabiduría, reduciendo sus argumentaciones a una mera ilusión. Platón evidencia esto diciéndonos que el sofista fabrica ilusiones en los discursos.¹⁵

En lo que concierne a la imagen de la tiniebla, ésta representada como ignorancia tanto en la alegoría de la caverna como en el *Sofista*. En este diálogo, Platón nos revela que el origen de la tiniebla es el no ser, mientras que el razonamiento busca y permanece en el ser, que tiene un carácter luminoso.

Esto nos lleva también a dar cuenta de que, para el autor de los *Diálogos*, la distancia entre el sofista y el filósofo está marcada por su metodología. Mientras que el sofista construye

¹³ Platón, *Sofista* en *Diálogos*, *op. cit.*

¹⁴ Platón *Sofista*, en *Diálogos*, *op. cit.* p. 435

¹⁵ *Cfr. idem.* p. 483

un discurso acerca de la virtud y la simula, el filósofo se esfuerza por conocer su alma y apearse a la naturaleza de ésta, para ser virtuoso por el conocimiento y por sí mismo.

El medio para que el alma se conozca a sí misma es la purificación del pensamiento, una vía que el sofista rechaza. La purificación permite el acceso hacia el orden divino del conocimiento, a la causa de la bondad del alma. De modo que sólo quienes se purifican pueden ser considerados filósofos.

No obstante, Platón aclara que incluso para el filósofo el ser resulta imposible de ser conocido en su totalidad:

El filósofo [...] relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino¹⁶

De esta manera, Platón opone en sus diálogos de madurez, el no- ser o la tiniebla a la luz del ser, que sólo se revela a través del intelecto o del diálogo del alma consigo misma. La tiniebla del no ser tiene repercusiones éticas, en tanto que presupone la evasión del diálogo interno y la renuncia al compromiso con los otros. Por eso nos dice que: “debe admitirse que quien no es refutado, así se trate del Gran Rey será un gran impuro, dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz”¹⁷.

Así pues, Platón inaugura una vía epistémica hacia la interioridad por medio del razonamiento como purificación. Para el discípulo de Sócrates, el *diálogo interior* consiste necesariamente en el ejercicio de la razón y conduce hacia el carácter trascendente de la realidad, este es, el ser, simbolizado por la luz. Mientras que la tiniebla apunta hacia el no ser y, por tanto, al error y la confusión. Es por ello que el ejercicio de razonamiento precisa de la purificación, que no sólo se dirige hacia el ser, sino que supone una actitud ética, porque implica la virtud y la cancelación de las falsas opiniones sobre nosotros mismos, así como nuestras creencias más arraigadas.

¹⁶ *idem* p. 435

¹⁷ Platón Sofista, en *Diálogos, op. cit.* p. 373

Para Plotino, la luz simbolizaba el conocimiento verdadero, la contraparte a la realidad oscurecida y enturbiada por la opinión y la ausencia del juicio como razonamiento sobre lo verdadero y lo falso. La filosofía de Plotino surge en un contexto de crisis cultural, al que E. R. Dodds denomina época de la ansiedad¹⁸ debido a la fragmentación filosófica, moral y, especialmente, religiosa. Por ello, no es extraño que su filosofía tienda a enfocarse en el conocimiento de lo divino y su relación con el alma humana.

Plotino, quien se declaraba continuador y entusiasta de la filosofía platónica, afirmaba que el universo y sus astros, así como la tierra y los seres que viven en ella, habían emanado del Uno-Bien. Así pues, para el autor de las *Eneadas*, el Uno-Bien es el principio absoluto e infinito de la realidad, al que compara con una fuente de luz. Esta luz es emanada por sí misma, dando origen al alma del mundo, que es una consciencia del Uno-Bien.

El alma del mundo es la causante del movimiento circular del universo, que “vuelve sobre sí mismo, de un movimiento de conciencia, reflexivo y vital, que no sale de sí ni busca asiento en otro lugar por la sencilla razón de que debe abarcarlo todo”¹⁹. El alma del mundo es el principio activo del Uno-Bien y se encarga de vincular a todas las cosas a través de la simpatía. Puesto que debe abarcarlo todo, no se limita al mundo supralunar, sino que está presente también en el mundo sublunar. Y, mientras que en el mundo supralunar causa el movimiento del universo, en el mundo sublunar dota de inteligencia al alma humana. Es del alma del mundo presente en el mundo sublunar de donde emana el alma humana. De ahí que el alma del mundo, inteligencia o *nous* sea el vínculo entre el Uno-Bien y el alma del ser humano.

Basado en estas premisas, Plotino afirmará que el alma humana posee una ascendencia inmortal y divina. Al provenir del Uno-Bien, que es la única causa del bien²⁰, el alma humana es “una tendencia hacia el bien.”²¹

¹⁸ Idea que despliega en su obra, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, 1965. Preceden a este período, indicado por Dodds, la etapa antropológica, marcada por Sócrates, Platón y Aristóteles, y la etapa cosmológica, representada por los presocráticos. Clasificación enunciada por Clota, José, *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, op. cit p. 22

¹⁹ Plotino, *Enéadas op. cit* p. 59

²⁰ Cfr. Plotino, *Enéadas op. cit.* p. 50

²¹ Cfr. *Ibid.* p. 85

Mientras que en el mundo supralunar “siempre es de día”²², el mundo sublunar ha de experimentar la noche, porque está constituido por materia sensible, que es “razonamiento bastardo”²³. El cuerpo está hecho también de esta materia, por lo que el alma tendrá que desapegarse del cuerpo para alcanzar la unión con el Uno. No obstante, el abandono de la materia no implica el desprecio por lo corpóreo ni por el mundo, sino más bien, un modo de vida adecuado con la naturaleza bondadosa del alma. Para alcanzar esto, es necesario un proceso de purificación, que consiste en “dejar sola al alma, disociarla de otras cosas, no dejarla mirar a otra cosa ni tener opiniones ajenas”²⁴. Esto es, que el alma no se mezcle con aquello que está fuera de su bien. Plotino explica que “la huida [del alma] no consiste en marcharse de la tierra, sino, aun estando en ella, ser justo y piadoso con la ayuda de la sabiduría”²⁵. El problema de la materia es que ésta disminuye la luz del alma ²⁶ que es, al mismo tiempo, la causa de su bien. De ahí que hacer el mal se traduzca en actuar anteponiendo lo material a lo anímico. Cuando el ser humano se deja dominar por la materia, cae presa de sus más bajos instintos y se aleja del razonamiento correcto, de su propio bien. Así, el mal se produce como efecto de la materia que eclipsa la luz en el alma humana.

Ignorante de su propio bien, el alma atenta contra sí misma, alejándose del fin por el cual ha encarnado: conocerse a sí misma. Si el alma se conociera, sería consciente de su verdadero origen y comprendería el deseo que la habita desde su caída al mundo sensible, que es el de retornar al Uno-Bien que causó su génesis. De acuerdo con Plotino, las almas: “Son como niños separados del padre y educados durante años en un país distante: terminan por olvidar su patria originaria y olvidar a su padre. Y como ya no lo ven, ni se ven a sí mismas, se desprecian, se menosprecian porque no tienen idea de la nobleza de su alcurnia”²⁷. Incapaces de reconocerse en la luz y en la divinidad, las almas terminan por olvidar su valor y conformarse con la apariencia y las sombras. Plotino nos dice que, al estar sedientas de independencia, las almas corren en la dirección contraria al Uno-Bien,

²² Cfr. *Ibid.* p. 70

²³ Plotino, *Eneadas II op. cit.* 108

²⁴ Cfr. Plotino, *Eneadas*, III-IV, Gredos, Madrid, 2006, pp. 159-160

²⁵ Plotino, *Eneadas II...op. cit.* p. 317

²⁶ Cfr. *Ibid.* p. 330

²⁷ Plotino, *Eneadas*, V, Gredos, Madrid, 2006, p. 129

hasta creerse dueñas de sí mismas, cayendo en la ignorancia y el sufrimiento. Su desgracia, no cesará en una sola vida, sino que puede llevarlas a reencarnar en animales en vidas futuras.

En cambio, quienes eligen conocerse a sí mismos, estarán mucho más cerca de completar el viaje de vuelta hacia el Uno-Bien. Plotino tiene muy claro cuál ha de ser el sendero para que el alma ascienda hacia la luz. Su método integra la purificación y la dialéctica platónica, pero añade otro elemento, que más tarde será fundamental para el surgimiento de la mística en el cristianismo. Se trata de la unión del pensamiento humano con el pensamiento del Uno-Bien que es, el alma del mundo. Para Plotino, el intelecto es aún más profundo que la razón y, cuando el alma está preparada según su metodología, es capaz de acceder a él para acercarse aún más a la intelección del Uno-Bien. Esto puede incluir pequeños momentos de éxtasis, en los cuales el alma puede conocerse a sí misma en la unidad durante pocos segundos. Pero la importancia de la unión entre el intelecto individual y el intelecto que abarca al mundo reside en la ética. El alma que logra esta unión queda libre de las tinieblas de la ignorancia y, por tanto, de la posibilidad de obrar en contra de sí mismo y de otros. Esta posibilidad de unión mediante la intelección, hace de Plotino una figura fundamental para la filosofía helenista, ya que lleva los horizontes filosóficos más allá de los confines establecidos por los antiguos.

La diferencia entre quienes saben que se encuentran en un viaje de ida y vuelta hacia el Uno-Bien y quienes lo ignoran, se revela en el modo en que cada uno actúa en el mundo. Plotino afirma que “no hay nada malo para el bueno y nada bueno para el malo.”²⁸ Lo “malo” existe solamente en aquello que es débil o carente en luz. Mientras que la tiniebla refiere a lo corpóreo, la luz del alma es el puente entre lo trascendente y lo inmanente. La luz es así, “el bien y su transmisibilidad”²⁹, como señala Gilbert Durand.

Plotino sostenía que el ser humano sólo es desdichado cuando niega su bien interior, así como el bien que se hace manifiesto a través del cosmos. En la filosofía de Plotino, la vida es el viaje que el alma emprende hacia lo divino, la posibilidad de encontrar el bien y la bondad en nosotros mismos y en el cosmos. Más aún: la vida es la puerta hacia la unidad

²⁸ *Ibíd.*, p. 57

²⁹ Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, FCE, Ciudad de México, 2012, p. 137

con ese bien absoluto que nos atrae y nos fascina. De ahí el famoso *dictum* “A ti te estoy aguardando todavía. Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo”³⁰. De esta manera, la filosofía, que Platón entendía como una “búsqueda amorosa y desinteresada de la verdad”³¹, es retomada por Plotino como una vía de acceso hacia el principio divino de la realidad.

1.2 Teología apofática y silencio en el Pseudo Dionisio Areopagita

Como se explicó, en la filosofía de Eckhart, el símbolo de la luz mantiene cierta continuidad y correspondencia con la obra de Plotino. Sin embargo, es importante no confundir la simbólica eckhardiana, como tampoco su filosofía, con un simple remanente de la filosofía platónica y/o neoplatónica. Una vez que finalicemos la exposición de este capítulo, podremos reconocer las similitudes y disrupciones del teólogo alemán con la tradición platónica que le precede. Así sucederá también con la revisión que haremos en las siguientes páginas, que corresponden a la teología apofática del Pseudo Dionisio Areopagita, de la cual Eckhart se sirve para entretejer una explicación filosófica en torno a lo divino.

La influencia del neoplatonismo en los razonamientos del Pseudo Dionisio son evidentes. No obstante, existe una semejanza crucial entre ellos: la figura de Cristo. Ésta última, marca una línea divisoria entre la filosofía antigua y la filosofía medieval, al menos, en Occidente. En la Edad Media, la vida de Jesús se convertirá en un modelo a seguir, una figura moral a la cual imitar.

La obra del neoplatónico Pseudo Dionisio, conocida como el *Corpus areopagiticum* estaba conformada por cinco tratados y una colección de diez cartas, todos ellos relacionados por la experiencia de lo divino. Una de las aportaciones más importantes del Pseudo Dionisio era una teología enraizada a la experiencia: la teología “mística”. De acuerdo con él, la teología mística consistía en:

Dios tal como se le conoce por negación de todos los entes y por un amor supermental ígneo, experimental y ardentísimo de caridad deífica, en una cierta tiniebla

³⁰ Plotino, *Eneadas*, I, Gredos, Madrid, 1982, p. 23

³¹ Cfr. Platón, Sofista en *Diálogos*, Tomo V, Madrid, Gredos, 1988.

superclarísima por elevación de la mente más allá de todo lo creado, y una unión inmediata, certísima y extática con Dios³²

Gracias, en buena medida, al trabajo de traducción de Juan Escoto Erígena, la obra del Pseudo Dionisio se convirtió en una de las lecturas con mayor influencia durante la Edad Media. Incluso hoy en día, sus tratados representan la concreción del tránsito de la filosofía plotiniana a la mística cristiana.

Dionisio consideraba que la divinidad se encontraba en todas las cosas de la realidad inteligible, por lo que otorgaba a lo ordinario una importancia mayor que la que le dieron sus predecesores neoplatónicos. Sin embargo, la concepción unitaria del mundo, así como la procesión y conversión del Uno-Bien, fueron conservadas por él, excepto porque ahora el Uno, era la figura del dios cristiano.

Para el Pseudo Dionisio, el ser se manifiesta como una tiniebla luminosa. Esto quiere decir que el ser se revela como una paradoja ante la razón humana. El ser es Dios, el misterio por excelencia. Por tal motivo se manifiesta como luz, pero también como tiniebla, ya que no puede ser aprehendido de forma racional, al menos no completamente. El símbolo de la tiniebla luminosa revela ambas dimensiones de lo divino. En términos modernos podríamos afirmar que, mientras la luz apunta hacia lo que está por encima de lo material, a lo más claro y espiritual, la tiniebla es la representación material del carácter oculto de Dios, la inmanencia de lo divino manifestado como encubrimiento.

La *tiniebla luminosa* es definida por Pseudo Dionisio como un “rayo supraesencial de la oscuridad divina”³³. Dionisio Areopagita necesita de esta paradoja para señalar que Dios se manifiesta también a través de su ocultamiento. No es el saber el que nos llevará a la unión, sino su contrario. Es en las acciones más sutiles y, en apariencia, insignificantes en las que se manifiesta lo divino, como en lo desconocido y en el silencio. De esta forma, Dionisio descubre nuevas vías de relacionarse con lo divino.

³² Dionisio Areopagita en Velasco, Martín, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, p. 23

³³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística en Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

De acuerdo con el Pseudo Dionisio, el alma tiene que pasar por una purificación corporal y espiritual con el fin de quitar todos los impedimentos para que “aparezca la belleza oculta”³⁴ y pueda unirse a ella, a través del silencio de la fe. Para explicarlo, propone un esquema jerárquico, cuyo pináculo es la teología mística. En primer lugar, el ser humano ha de conocer la *teología simbólica*, porque ésta es la que conecta a Dios con la humanidad por medio del uso de símbolos. Empero, estos símbolos tendrán que ser trascendidos poco a poco, para desarrollar una *teología negativa*. En este tipo de teología, el ser humano se desprende de todos los intermediarios entre él y Dios, incluyendo a su propio ego. Sólo atravesando la vía negativa, será capaz de vivir la experiencia de unión con lo divino.

Como hemos revisado hasta el momento, el pensamiento de Plotino y el Pseudo Dionisio exploran terrenos que escapan a la razón como nuevas formas de acceso a lo divino. Para Plotino, la noción del Uno-Bien rebasa todo lo que existe en el mundo y, sin embargo, se manifiesta en él, dificultando su explicación racional. Por ello se hace necesario recurrir a las metáforas y analogías. Lo mismo será advertido por Dionisio, pero él recalcará la importancia de la paradoja y del silencio. Es Dionisio quien, al presentar al Dios cristiano como aquello que es innombrable e impensable, llevará a sus seguidores, especialmente a Eckhart, a identificar a Dios con la negación de la totalidad: la nada. Dios es nada porque la nada niega todo lo que somos capaces de conocer.

Puesto que, como afirma Eric Perl “el pensamiento siempre está dirigido a los seres y por eso es finito y derivativo”³⁵, Plotino buscó una forma de acceder más allá de la razón. Esta consistió en la unión con el intelecto, que supone la intuición directa de lo divino. Pero el logro de esta unión necesita de un proceso de purificación y autoconocimiento, los mismos elementos que serán recuperados por el Pseudo Dionisio.

Tanto la propuesta de Plotino como la de Dionisio, precisan del silencio interior, esto es, la suspensión del diálogo interno, para lograr la intuición de lo divino. El silencio interior es el epítome de la purificación, permitiendo la revelación de lo divino en el intelecto humano. La validación del silencio en Plotino podría provenir no sólo de sus conocimientos en filosofías orientales, sino también de la filosofía platónica. Platón afirmaba en el *Timeo*,

³⁴ *Ibid.* p. 248

³⁵ Perl, Eric, *Neoplatonic Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite* E.U.A., State University of New York Press, 2007. p. 14

que el silencio implica una disposición al diálogo ³⁶. Acallar el diálogo interno es, así, una forma de dejar hablar a la divinidad.

El Dios al que nos remiten los neoplatónicos trasciende todas las palabras, imágenes y conceptos, por eso es que su conocimiento es de orden paradójico. Si aceptamos que “Un Dios pensado es un dios creado”³⁷, tanto Plotino como el Pseudo Dionisio se encargarán de buscar vías que eviten la cosificación de lo divino. Por eso es que Plotino irá más allá de la filosofía tradicional y que el Pseudo Dionisio propondrá una teología negativa. Cuando se niegan todos los intermediarios entre el ser humano y lo divino, sólo queda el silencio. Es por ello que Dionisio afirma que “Debemos honrar el ocultamiento de la divinidad, más allá del intelecto y la realidad, con inescrutabilidad y sagrada reverencia de la mente, y las cosas inefables con un sobrio silencio”³⁸. Así, Dionisio llevará a la tradición cristiana las bondades del no saber que habían sido negadas por otras filosofías. El silencio se revelará como el lenguaje de lo divino, como el carácter antagónico del creer saber.

De acuerdo con Teresa Guardans, la práctica del silencio es también *logos*, entendido como “ser lo que se es”³⁹. La autora le llama conocimiento silencioso a todo aquello que “no es representación sino realización de la verdadera naturaleza de la existencia”⁴⁰. De esta forma, el conocimiento silencioso no es el que se piensa, sino el que se realiza. De modo que, en el silencio se realiza el verdadero conocimiento del alma misma. Por ser de origen inefable, no encuentra otra forma de manifestación más que el silencio, que es interpretado también como un no-saber, por ser la negación del saber racional.

Es importante recordar que, para Plotino, los seres proceden del Uno-Bien, de modo que éste es su primer principio de realidad, la causa de su ser. Todo lo que es ajeno a esta causa divina, es prescindible. Eric Perl explica que es preciso entender que el Uno-Bien es causa de los seres en un sentido vertical y no horizontal:

³⁶ Cfr. Platón *Timeo*, *op. cit.*

³⁷ Perl, *Neoplatonic Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite op. cit.* p. 15

³⁸ Pseudo Dionisio en Perl, *Neoplatonic Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite* p. 26

³⁹ Cfr. Guardans, Teresa, *La verdad del silencio por los caminos del asombro*, Barcelona, Herder, 2009.

⁴⁰ Guardans, *La verdad del silencio por los caminos del asombro op. cit.* p.51

Es [una] causación vertical de un orden ontológico más bajo por un orden ontológico más alto, como cuando decimos que la forma inteligible del Fuego [...] es la causa de que los fuegos sensibles en tanto que los hace ser lo que son.⁴¹

En correspondencia con el pensamiento plotiniano, el Pseudo Dionisio Areopagita afirma que todas las cosas son efectos o creaturas. De esta manera, la división aparente entre el mundo inteligible y el ininteligible se desdobra. El mundo ininteligible se revela cuando el mundo inteligible es comprendido de una manera mucho más profunda.

Aunque el Uno-Bien está más allá de todo lo que existe en el mundo sensible, no es inaccesible a los seres humanos. El Uno o Dios trasmite su bondad al alma de los seres presentes en el mundo sensible. El alma individual es el primer elemento que lleva al ser humano a preguntarse sobre sí mismo y su verdadero origen. Por eso es que el alma es una noción fundamental a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento neoplatónico. El alma es el vínculo entre el mundo sensible y el Uno-Bien. A través de ella, el ser humano descubre que el Uno-Bien es lo que le da valor al mundo sensible.

Es esta valoración del mundo la que hace que la ética y la ontología se impliquen. Tanto Platón como Plotino ponen las bases para una ética en la que se pretende valorar la Forma por encima de la imagen. Esto es, ampliar los límites del mundo sensible y acercarnos a éste en un sentido más profundo. Esta búsqueda será retomada por otros intérpretes de Platón, hasta llegar al Maestro Eckhart, quien sugerirá que amemos a otros no por su imagen, sino por lo que son en Dios, esto es, por su Forma divina.

Pero antes de revisar la relación entre la ontología y la ética del Maestro Eckhart, es preciso exponer algunas nociones importantes en la ontología y la ética de San Agustín de Hipona. En los autores mencionados encontramos la importancia del autoconocimiento y otros elementos fundamentales para comprender los símbolos en la mística eckhardiana. Pero es Agustín quien establece las afirmaciones teológicas y metafísicas a través de las cuales Eckhart construye su propio pensamiento.

⁴¹ Perl, Eric, *Neoplatonic Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite op. cit.* p. 17

1.3 La influencia del neoplatonismo en la ética de San Agustín de Hipona

Como se ha señalado, existe una continuidad del pensamiento platónico que se extiende hasta el Maestro Eckhart. Sin embargo, el teólogo dominico lee a Platón a la luz de la teología cristiana, esbozada por Agustín de Hipona. La propuesta agustina aporta una nueva concepción del alma humana. Desde la perspectiva cristiana, “la verdadera naturaleza del alma no consiste en ser una forma, sino una sustancia espiritual dotada de razón”⁴². De modo que el alma y Dios adquieren nuevas significaciones.

Para Agustín de Hipona, Platón había sido testigo de la verdad divina. Dios se le había revelado como el Uno-Bien y su creación como las ideas o formas. En *Ciudad de Dios*, pregunta: “Si Platón afirmaba que el sabio era imitador, conocedor, amante de este Dios en cuya participación es feliz ¿Qué necesidad hay de examinar a los restantes filósofos?”⁴³. Su profunda admiración por el autor de los *Diálogos* se hace manifiesta a lo largo de toda su obra, pero siempre dentro de la fe cristiana.

Aunque la labor de San Agustín se concentra en proveer a la fe cristiana de un sustento teórico y argumentativo, el filósofo reconoce que es imposible conocer y explicar racionalmente a Dios. De modo que, al modo de Plotino, el autor de las *Confesiones* recurrió al símbolo de la luz para referirse a lo divino. Así, en *De Trinitate*, propone la siguiente definición de Dios:

Dios es *luz*; pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: *Dios es verdad*. No preguntes qué es la verdad, porque al momento cendales de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el primer instante en tu interior, cuando dije: "Verdad"⁴⁴.

Ahora bien, es necesario recordar que, para San Agustín, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son hechos históricos, por lo que la figura de Cristo no sólo ha de ser comprendida, sino también vivida, hasta donde esto sea posible.

⁴² Cfr Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1976.

⁴³ San Agustín, Libro XII, *La Ciudad de Dios*, Libros VIII-XV, Madrid, Gredos, 2012, p. 11

⁴⁴ San Agustín, *De Trinitate*, Tomo V, libro VIII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 503

De acuerdo con él, el alma humana recibe su ser del sumo bien de Dios y, por tanto, el ser humano sólo puede ser feliz amando a Dios, por encima de todo lo creado. Así, la concepción del alma en Agustín, rápidamente nos traslada al terreno de la ética, como ocurre con la ontología de Platón y Plotino.

Sin embargo, la propuesta de Agustín es todavía más radical. Al igual que Plotino, Agustín considera que el ser humano está compuesto de un alma inmaterial y un cuerpo material, pero con una diferencia importante: el cuerpo no es la tumba ni la cueva del alma.

San Agustín distingue, como más tarde lo hará Eckhart, entre un hombre interior y otro exterior, lo que le permite desarrollar una filosofía en torno a la interioridad. Ambas nociones son definitas por el autor de *De Trinitate* como distintas dimensiones del mismo ser humano:

Verdaderamente no es el alma todo el hombre, sino la parte más noble del hombre; ni todo el hombre es el cuerpo, sino parte inferior del hombre; pero cuando está lo uno y lo otro juntos[...] Aun cuando estas dos cualidades están unidas y vive el hombre, sin embargo, a cada cosa de por sí la llama ella con nombre de hombre, es a saber, al alma; hombre interior, y al cuerpo, hombre exterior, como si fueran dos hombres, siendo lo uno y lo otro juntos un hombre.⁴⁵

La discriminación entre hombre interior y exterior, lejos de ser dualista, tiene un profundo sentido unitario ya que involucra el autoconocimiento desde una perspectiva mucho más enriquecedora. Así, conocerse a uno mismo significa conocer nuestros deseos, afecciones, temores y todo aquello que forma parte de la vida interior, pero que se manifiesta en la vida exterior. A través de estas distinciones, Agustín de Hipona amplifica el horizonte del autoconocimiento y otorga un espacio a todos los afectos humanos que carecen de una realidad sensible. En pocas palabras, el autor de *Civitate Dei* descubrió la importancia de la vida psíquica y le dio un lugar dentro de la filosofía.

El desarrollo de la interioridad es importante para San Agustín porque "La observación de la vida psíquica podrá dar a entender cuál ha de ser la bienaventuranza eterna como satisfacción de las exigencias positivas del hombre."⁴⁶. Conservando la premisa platónica según la cual las formas son inteligibles, Agustín apela al examen de la vida interior como una vía para reconocer el bien que habita al ser humano. La facultad que permite esto es,

⁴⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, op. cit. p. 366

⁴⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, op. cit. p. 11

siguiendo sus afirmaciones, la inteligencia, naturaleza del alma racional.⁴⁷ De este modo, la observación de la vida interior y su adecuación a la inteligencia serán la base de la ética agustina.

La ética de San Agustín depende del estatuto que éste otorga al alma humana. A diferencia de Platón y de Plotino, el pensador cristiano rechaza la idea de que el alma reencarne en otros seres. De acuerdo con el también llamado doctor de la gracia, el alma que elige el pecado por encima de la inteligencia, renuncia la salvación. Para las almas equivocadas no existe una segunda oportunidad después de la muerte. Si decidieran arrepentirse, tendrían que hacerlo en la única vida que les ha conferido el dios cristiano.

Sin embargo, la causa del sufrimiento del alma que yerra en la elección de su camino es similar a la que señalaba Plotino. San Agustín de Hipona explica que las almas son miserables porque aman todo lo que es indigno de ser amado. Pero, cuando su amor es hacia aquello que es digno, obran con virtud.

El amor es la fuerza que mueve a la voluntad humana, por eso es importante que sea conducido hacia Dios y no hacia el mundo. A la primera clase de amor le llamaré *caritas* o caridad y al segundo *cupiditas* o concupiscencia. Mientras que la caridad representa el amor a Dios por Dios mismo y conduce al ser humano hacia la felicidad: la concupiscencia no le trae más que sufrimiento. Quien elige la concupiscencia, se condena a sí mismo al deseo interminable y al temor de perder lo poco o mucho que obtenga del mundo.

Desde la concepción agustina, el ser humano tiende a desear lo creado a causa del cuerpo, pero tiene la disposición de amar lo inmaterial y divino, gracias a la naturaleza del alma. Dios se manifiesta en el alma como su propio bien e impulsa la existencia humana a través de su amor, que es infinito e incomprensible para la razón. El amor divino está presente en el alma humana y el mundo, como en explica en *De Trinitate*:

El alma, con anhelos de convertirse a Aquel de quien recibe el ser, ya existía, porque el que quiere existir antes de tener existencia no existe. Y éste es nuestro bien, y a su resplandor vemos si debiera existir o no cuanto comprendemos que debe o debió existir; y donde vemos también que no -es posible la existencia si no debe existir, aunque no comprendamos su modo existencial. Y dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: *En El vivimos, nos movemos y somos.*⁴⁸

⁴⁷ *Idem.* p. 12

⁴⁸ San Agustín, *De Trinitate op. cit.* p. 509.

Siguiendo las premisas neoplatónicas, Agustín establece que Dios es: “la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, [e] ilumina también a todo ángel puro, para que sea luz no en sí mismo, sino en Dios⁴⁹ . De esta forma, todo lo creado recibe el ser de Dios y sólo preserva dicho ser cuando actúa en conformidad con su creador. Es por ello que el alma humana deberá actuar siempre en conformidad con su propio Bien, que es el amor a Dios.

En cambio, “quienes se apartan de la luz del Uno, no son más que tinieblas en sí mismos”⁵⁰ porque viven en la ignorancia de su propio bien y viven una vida alejada de la que les corresponde. De esto se sigue que Agustín comprende el mal como una desvinculación del ser humano con su propio bien. Así expresa que: “No existe, pues, la naturaleza del mal, sino que a la pérdida del bien se le dio el nombre de mal”⁵¹

De forma que el mal producido por los seres humanos, surge de una desvinculación con su interioridad u “hombre interior”, en tanto que éste los remite a lo divino. También se debe a un estancamiento en el hombre exterior, que se ocupa sólo del placer sensorial. Así pues, el ser humano no sólo ha de confiar en la gracia para evitar el pecado, sino que deberá también cultivar el conocimiento del alma o bien, del “hombre interior”. De ahí la famosa exclamación inicial en *Confesiones*: “Tarde te he amado, ¡Oh belleza tan antigua y nueva! Tarde te he amado. Tú estabas adentro y yo estaba afuera... Tú estabas conmigo, y yo no estaba contigo”⁵²

Siguiendo una tradición iniciada por Plotino, pero también continuada por Filón de Alejandría, San Agustín atribuye un carácter luminoso al alma humana. El autor de *De Trinitate* plantea que la luz divina se encuentra en el alma humana. Esto implica que los seres humanos sean capaces de acercarse al Bien o a Dios a través del camino interior, esto es, el autoconocimiento. Al igual que Platón, Agustín otorga un lugar importante a las virtudes, como resultado de la subordinación del *hombre exterior*. Sin embargo, desde su perspectiva, la purificación del intelecto no es suficiente para alcanzar la virtud. La virtud precisa que el corazón sea purificado para dirigir su amor a Dios y al prójimo. Y dicha purificación sólo es posible a través de la fe.

⁴⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, *op. cit.* p. 137

⁵⁰ San Agustín, *La ciudad de Dios*, *op. cit.* p. 137

⁵¹ *Ibidem*

⁵² San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010.

San Agustín recalca constantemente que hemos de amar a Dios por la fe y no por la ficción. Para él, la fe es una actividad intuitiva del alma, que permite al ser humano ir más allá de los límites de la razón. Lo contrario a esta fe es la duda, que se interpone entre el conocimiento directo y la razón. Mientras que, gracias a la razón, el ser humano puede comprender razones naturales, la fe le permite comprender las razones sobrenaturales que ordenan el mundo y la historia. De ahí la sentencia: “entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender”⁵³.

La fe propuesta por San Agustín tiene una repercusión ética, puesto que implica amar la verdad o el Bien, aunque éstos no sean reductibles a la razón. Esto es, vivir en la *metaxy*⁵⁴ o en un punto intermedio, entre el saber y el no-saber. Este es el sitio al que pertenece el filósofo, en su búsqueda por la verdad, de acuerdo con Platón.⁵⁵ Y es el mismo que San Agustín atribuye a los seres humanos porque, para él, la verdad y la vida conforme a la sabiduría es propia de todos ellos, puesto que todos poseen alma. Esta es también una de las coincidencias que encontraremos con el pensamiento de Eckhart más adelante. Como pensadores cristianos, Eckhart y Agustín de Hipona consideran que la verdad es, desde luego, Dios o Jesús, quien se presentara como “el camino, la verdad y la vida”⁵⁶. Sin embargo, también consideran que este camino es accesible a todos los seres humanos y no sólo a unos cuantos.

Asimismo, el autor de *La ciudad de Dios* introduce otro elemento de importancia capital para que el alma permanezca en la luz del bien, este es, la voluntad. Como se mencionó, la voluntad del ser humano se inclina hacia lo creado por el amor al mundo por el mundo. Pero, a medida que éste es consciente de la luz divina, ha de dirigir la voluntad hacia ella, apartándose de las tinieblas o del *no ser*. Esto significa que el motor de sus acciones no será el amor por lo creado, sino el amor a Dios por Dios mismo, que es el que corresponde a la naturaleza de su alma. El alma cuya voluntad es movida por el amor a Dios, ama a todos los demás seres por igual y vive en completa dicha.

De esta manera, San Agustín de Hipona propone un panorama mucho más amplio del autoconocimiento a través de la noción de vida interior y su observación. Por otra parte, la

⁵³ San Agustín, Sermones: XLIII, 7, 9

⁵⁴ Término empleado por Platón en el diálogo el *Banquete* en *Diálogos III*, Madrid, Gredos/RBA, 2007.

⁵⁵ Véase Platón, *Banquete*.

⁵⁶ Reina-Valera (trad.), Jn, 14 *Biblia de Jerusalén*, Casa Bautista de Publicaciones/Editorial Mundo Hispano, 2015, Texas.

diferencia entre el amor *cupiditas* y *caritas* define el rumbo que tomará la filosofía del Maestro Eckhart. Aunque el Maestro designa otros estatutos para el amor y la voluntad, mantendrá la premisa según la cual sólo Dios puede hacer verdaderamente feliz al ser humano.

San Agustín propone un equilibrio entre la razón y la fe. Esto tiene un impacto muy fuerte en la ética, porque implica la aceptación de la incertidumbre y la búsqueda de concordia entre las afecciones humanas y la inteligencia. De este modo, el ser humano tiene la capacidad de elegir la vida que desea llevar y, en caso de optar por el amor a Dios, tendrá que realizar un ejercicio constante de autoconocimiento.

Es importante señalar que, al conceder tanta importancia a la voluntad, la filosofía agustina atribuye mayor significación moral a las alegorías de la luz y las tinieblas. El amor hacia Dios es vivir en la luz, mientras que el amor a lo creado relega al ser humano a las tinieblas. No obstante, esa voluntad que salva o condena, es un regalo del amor incondicional de Dios hacia el ser humano. Esa capacidad salvífica o condenatoria es, quizás, una de las razones por las que la filosofía de Eckhart propone la renuncia a la voluntad propia. Para el teólogo dominico, el amor que mueve a la voluntad es todavía un vestigio del ego humano.

Tomando en consideración lo expuesto, podemos vislumbrar la estrecha relación que se da entre la ontología platónica y la ética agustina. Los autores neoplatónicos que se han comentado hasta el momento mantienen la misma premisa metafísica: el alma es de orden bondadoso y divino. Por tanto, el horizonte ético de todas estas filosofías parte de la disposición potencial del alma a buscar el bien. Tanto Agustín como el Pseudo Dionisio Areopagita señalan que este bien consiste en el amor incondicional. Desde la perspectiva neoplatónica cristiana, la vida humana se muestra como una relación entre el ser humano y Dios.

En el neoplatonismo, la luz y la tiniebla funcionan como medios para vincular al ser humano con la trascendencia del ser divino. Ambas alegorías forman parte de un juego dialéctico, en el que se ponen de manifiesto las dos dimensiones complementarias de la realidad y de la condición humana. La luz sólo se percibe en medio de las tinieblas y sólo se identifican las tinieblas cuando se conoce la luz. Influidos por esta tradición, Eckhart explotará la necesidad de estos contrarios para mostrar la dependencia que existe entre lo humano y lo divino o, en sus términos, entre las creaturas y Dios.

1.4. Breve análisis desde la hermenéutica simbólica

En las secciones anteriores, se explicó la importancia de la luz, las tinieblas y el silencio como alegorías propias del pensamiento neoplatónico, porque develan el carácter paradójico de la realidad. Sin embargo, la luz y las tinieblas también pueden someterse a la interpretación desde la hermenéutica simbólica y no sólo desde el discurso filosófico.

Con el fin de enriquecer un poco la comprensión de la luz y la tiniebla como bases de la simbólica neoplatónica y cristiana, este apartado se centrará en ambos símbolos. Es preciso dejar de lado el silencio, puesto que éste forma parte de la vía negativa de interpretación, de aquello que no se puede decir, mientras que la luz y la tiniebla corresponden a la vía afirmativa.

Los símbolos tienden a emerger como imágenes que intentan unir lo inmanente con lo trascendente, por lo que no es extraño que se encuentren presentes en distintas culturas y temporalidades, en contextos distintos y con sus respectivas particularidades. El símbolo es el resultado de la relación del ser humano con lo sagrado y su esfuerzo por darle algún tipo de significación, de forma.

Dentro de la clasificación teológica del Pseudo Dionisio, el símbolo pertenece a la afirmación de lo trascendente, a la vía catafática. Esta vía, normalmente empleada por los teólogos, pretende alcanzar lo inefable a través del análisis y la reflexión, partiendo de lo más próximo a él para explicarlo⁵⁷. De ahí que recurran a las imágenes de lo más sublime, como la *luz de luz*, por ejemplo.

Dado que pertenece a la vía de la afirmación, el símbolo parte de una realidad concreta y se mantiene en el ámbito del “ver y tocar”, que complace a la devoción popular. No obstante, también puede ser el medio más propio para llevar al ser humano a la cumbre de la contemplación, siempre y cuando, surja “de la sencillez del corazón y de la fe, y no así de la reflexión culta”⁵⁸, como explica el propio Pseudo Dionisio.

El símbolo nace en medio de la intuición y la inocencia, en el anhelo de una presencia que no termina de llegar, de ahí que tenga un rastro de misterio, como señala la propia

⁵⁷ Cfr. Pseudo Dionisio *Teología mística en Obras completas, op. cit.* p. 248

⁵⁸ *Ibidem*

definición del término⁵⁹. También el Pseudo Dionisio nos dice que para hablar de la trascendencia ayudan “hermosas imágenes, que vemos como signos de misterios sublimes.”⁶⁰

El símbolo es la cifra de un misterio, aquello de lo que sólo puede comprenderse la mitad, porque la otra se mantiene oculta⁶¹. Es precisamente en la parte de lo que no puede revelar, en donde radica su valor y potencialidad, puesto que está sujeta a la relación que se da entre lo sagrado y el ser humano como su intérprete.

Asimismo, como se observó en la exposición de los subcapítulos anteriores, los símbolos de la luz y la tiniebla tienen también una función pedagógica. A través de ellos es posible presentar lo que es imposible de expresar y aprehender mediante argumentos estrictamente racionales.

De acuerdo con el Pseudo Dionisio, una de las “imágenes semejantes a las formas sagradas”⁶² es la luz. La luz es próxima a las alturas, pero también, al ser emanada por el Sol, posee la capacidad de penetrar con sus rayos los lugares más recónditos. La luz es el “nombre con el que se celebra al Bien”⁶³ y que “no existe nada visible donde no llegue con la extraordinaria fuerza de su esplendor”⁶⁴.

Para Gilbert Durand, autor de *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, la luz pertenece al conjunto de símbolos que se clasifican dentro de la verticalidad y ascensión. Este carácter ascensional hace de la luz un símbolo de la trascendencia y del conocimiento. La luz es lo fulgurante, lo liviano y transparente, que representa también al espíritu. Mientras que su contraparte, la tiniebla, refiere a lo material, a lo que está por debajo de la luz. Sin el símbolo de la tiniebla, es imposible reconocer el de la luz. La luz sólo se manifiesta cuando existe la oscuridad. A esto refiere la frase en latín inspirada en el libro de

⁵⁹ Véase en el segundo párrafo.

⁶⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía celeste en Obras completas, op. cit.* p. 86

⁶¹ Cfr. Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona. 1986.

⁶² Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *La Jerarquía celeste en Obras completas, op. cit.* p. 106

⁶³ Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios, en Obras completas, op. cit.* p. 33

⁶⁴ *Ibid.* p. 34

Job: *post tenebras lux*⁶⁵ que puede interpretar la luz como aquello que sucede a las tinieblas.

La tiniebla es propia del reino nocturno, donde se manifiestan el caos y los instintos primitivos. Opuesta a la tiniebla, la luz simboliza la exigencia de la trascendencia, de rebelarse contra la ceguera de lo tenebroso.

El puente entre las tinieblas y la luz es la purificación. Para el Pseudo Dionisio, ésta consiste en “Determinar qué corresponde a la inteligencia y qué a los sentidos”⁶⁶. También Durand explica que, en la clasificación gramatical y lógica, existe una tendencia a clarificar, a purificar el lenguaje de la confusión y las tinieblas. Asimismo, como se ha expuesto, Platón, Plotino y el Pseudo Dionisio promueven no nadamás la expiación del cuerpo, sino del entendimiento. Desde este enfoque, el autoconocimiento se convierte en una vía de purificación, misma que será empleada también por el Maestro Eckhart. En su propuesta, el autoconocimiento purifica porque supone el discernimiento entre el verdadero ser del hombre y todo lo que lo aleja de éste.

Puesto que lleva a la expiación, el símbolo de la luz “orienta hacia el conocimiento a distancia del mundo”⁶⁷, esto es, a su aprehensión desde el desapego, para conocerlo más allá de las apariencias. Es por ello que el sol, como símbolo correlativo a la luz, se muestra como una presencia constante e inmutable durante el día, a diferencia de la luna, astro nocturno sometido a sus distintas fases. La llegada del sol como inicio del día y fin de la noche expresa la “perennidad de la vida y su potencia, que pronto se relaciona con la confianza y la esperanza”⁶⁸ de que a todo periodo de oscuridad, le sigue un periodo luminoso.

Al ser quien anuncia la llegada del día, el sol es “una epifanía primera”⁶⁹, como lo es también la palabra o el *logos*, dentro de las narraciones bíblicas en torno a la Creación. Es también por ello que, en el *Evangelio de Juan*, el símbolo de la luz se hace particularmente

⁶⁵ Después de la oscuridad, la luz.

⁶⁶ Pseudo Dionisio, *La jerarquía celeste*, en *Obras completas*, op. cit. p. 112

⁶⁷ Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, FCE, México, 1960, p. 150

⁶⁸ Cfr. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, op. cit. p. 664

⁶⁹ *Ibid.*

presente, Jesús es identificado como “la luz del mundo” porque anuncia la esperanza de encontrar lo divino en lo humano.

En el cristianismo, el símbolo de la luz está cargado de la esperanza. Por ello, en un principio, el bautismo era llamado iluminación. La luz es el equivalente al despertar. Es la “resurrección de las tinieblas”, porque la purificación cristiana involucra el vencimiento de uno mismo. Esto es, la aceptación insignificancia humana frente a Dios. Sólo quien consigue someterse a la voluntad divina, será capaz de habitar en la luz absoluta. Este es el llamado implícito en la manifestación de la luz para los neoplatónicos cristianos. Según el Pseudo Dionisio, “la luz nos atrae hacia lo alto como poder unificante”⁷⁰.

Eduardo Cirlot explica que, a nivel psicológico, la luz es sinónimo de “adquirir conciencia de un centro de luz y, por tanto de fuerza espiritual”⁷¹ Asimismo, explica que, uno de los significados de luz en hebreo es el de ciudad-centro. Esto coincide con la noción de la *scintilla animae*, que es la centella o chispa del alma. Ricardo de San Víctor y Eckhart afirmaban que la chispa era la parte incorruptible del alma. Siglos más tarde, René Guénon dirá que la luz es “‘una partícula’ humana indestructible simbolizada por un hueso durísimo a la que una parte del alma se mantiene unida desde la muerte hasta la resurrección”⁷². De esta forma, el símbolo de la luz está presente en el alma humana y no sólo en las alturas.

Es importante recordar que para Plotino, la luz es una alegoría de las emanaciones del Uno-Bien. El resplandor del Uno atrae al alma humana, que anhela volver a su fuente originaria. En la tradición cristiana, la luz del alma estará fundamentada en la figura de Jesús, que es un ser poseedor de la luz divina, pero humano al mismo tiempo.

En el ya citado Evangelio de Juan, Jesús expresa: “Aún por un poco está la luz entre vosotros; andad entre tanto que tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas; porque el que anda en tinieblas, no sabe a dónde va”⁷³. En el contexto del Evangelio, Jesús está cerca de la muerte, por lo que invita a sus discípulos a seguir aprendiendo de él, para que puedan seguir por sí mismos el camino hacia lo divino, después de su partida. En este sentido, la

⁷⁰ Pseudo Dionisio, *La jerarquía celeste*, op. cit. p. 104

⁷¹ Cirlot, *Diccionario de símbolos*, op. cit. 286

⁷² Cirlot, *Diccionario de símbolos*, op. cit. 286

⁷³ Reina-Valera (trad.), Jn, 12, 35, *Biblia de Jerusalén* op. cit.

luz simboliza el ejemplo de Jesús, de su bondad y sabiduría, asequible a todos los que sigan sus pasos.

Por otra parte, el mismo Evangelio deja ver otra interpretación del símbolo de la luz, esta vez como bien supremo que ilumina el entendimiento humano. Se trata, precisamente, del bien que el intelecto recibe una vez que ha alcanzado cierta experiencia en el sendero hacia lo divino. De acuerdo con el Pseudo Dionisio, aquellos que ya están adaptados a la luz y han amado mucho⁷⁴ pueden elevarse hasta el grado más alto de la luz, el Bien inteligible, que:

reúne y junta a los descarriados y los perfecciona [...] apartándolos de sus muchos errores, los convierte al verdadero ser y les llena de su luz, que es una y que unifica, concentra sus equivocadas visiones o, mejor dicho, fantasías en un verdadero, puro y simple saber⁷⁵

Sin embargo, ese puro y simple saber es paradójico. La luz, una vez reconocida entre las tinieblas, se revela como una suerte de luz cegadora, inaccesible a la razón humana. De esto se sigue que la tiniebla luminosa del Pseudo Dionisio sea también un símbolo de lo místico, de la unión con la divinidad.

El símbolo de la luz está presente también en otras culturas y filosofías orientales. Extender la explicación del símbolo de la luz en Oriente sería romper con los límites que acotan este trabajo. Pero es necesario mencionar que dicho símbolo está mucho más presente en los periodos que preceden a la era moderna.

Según Carl Gustav Jung, el exceso de racionalismo moderno desterró el símbolo de la luz como divinidad de la vida humana. Esta negación de lo divino llevó al sujeto moderno a un desequilibrio en su capacidad de criterio y de distinción. El hombre moderno es incapaz de crear nuevos símbolos porque su conciencia se encuentra atrofiada. No se permite utilizar otras facultades fuera de la racionalidad. Esto le impide también comprender los símbolos engendrados por sus predecesores.

La simbólica de la luz neoplatónica es el resultado de una serie de filosofías que reconocen lo sagrado como un principio de la realidad, específicamente lo divino. Es por ello que el símbolo de la luz revela el trato paradójico que se da entre los seres humanos y la

⁷⁴ En referencia a Lc, 7,47

⁷⁵ Pseudo Dionisio, Los nombres de Dios en *Obras completas, op. cit.* pp. 35-36

divinidad: la búsqueda de uno mismo mediante la purificación y la renuncia. La línea trazada por los seguidores de Plotino considera que a la razón sucede una facultad capaz de acercarse a la intelección de la divinidad. Ese conocimiento, también manifestado como no-saber, se manifiesta la tiniebla luminosa. Este símbolo, empleado por el Pseudo Dionisio, es el epítome de la simbolización neoplatónica, porque es la reconciliación entre la luz y la tiniebla, símbolos que se corresponden, como mitades de la misma moneda.

Siguiendo el horizonte neoplatónico, tanto el símbolo de la luz como el de la tiniebla son formas de nombrar las experiencias que escapan a la racionalidad humana, el producto una relación con lo divino.

Capítulo II

Alma y unión mística en la filosofía del Maestro Eckhart

2.1 La importancia de la mística y la noción del *pecado original*

El Maestro Eckhart reunió dos tendencias intelectuales de su época: la escolástica y la mística. Mientras que en su obra latina conserva el tono escolástico, sus *Tratados* y *Sermones*, escritos en lengua vernácula, dejan ver la influencia de la mística medieval, en especial de las beguinas del siglo XIV⁷⁶. No obstante, ambas obras parecen apuntar hacia el mismo fin, trazado por las místicas medievales: enseñar cómo es posible alcanzar la unión entre el ser humano y la divinidad.

Eckhart intentó mantener la vocación pedagógica de las místicas beguinas en su obra en alemán, pero también trató fundamentar filosóficamente la unión mística que éstas proponían. La idea que subyace a los *Sermones* es que todos los seres humanos forman parte de una totalidad divina, sin ser conscientes de ello. Por eso, es necesario que reconozcan su verdadera naturaleza y aprendan a vivir en unión con la divinidad y los seres que le rodean. A partir de esta última consiga, es posible pensar en una ética eckhardiana, ya que la mejor forma de vivir, de acuerdo con el teólogo, es en conformidad con nuestro ser auténtico.

Uno de los prejuicios que existen en torno a la mística, es que ésta se reduce a la contemplación, lo que puede llevar al quietismo y hasta el solipsismo. Sin embargo, en la propuesta eckhardiana, la mística se manifiesta como la consecuencia necesaria de la experiencia de la vida en relación con la divinidad. Pero va más allá: el místico está representado en la figura del santo, que actúa desde la unión con Dios.

Alois Haas, estudioso del Maestro Eckhart, explica que la relevancia de la espiritualidad es que ésta sustenta existencialmente la fe⁷⁷. La espiritualidad o vida desde el espíritu⁷⁸

⁷⁶ Sobre dicha influencia, concuerdan diversos autores, tales como Victoria Cirlot y Blanca Garí en *La mirada interior*, Michael Sells en *Mystical Languages of Unsayings* y Bernard McGinn en *Meister Eckhart: the complete Works*.

⁷⁷ Definida así desde el contexto cristiano. Cfr. Haas, Alois, *Visión en azul: estudios de mística europea*, Siruela, Madrid, 1999

⁷⁸ *Ibidem* p. 90

llevada hasta sus consecuencias más radicales, se convierte, en el caso del Maestro Eckhart, en mística. De acuerdo con Haas:

Toda la mística renana del siglo XIV, esencialmente no es otra cosa más que el intento de transmitir una vida intensamente religiosa, que no puede generarse en las simples prácticas de la fe, a un auditorio de mujeres clarividentes sometidas en el cuidado del alma a la orden de los dominicos⁷⁹

Aunque la experiencia religiosa es el fundamento del fenómeno de la mística eckhardiana, ésta tiene otras dimensiones. Por lo que es necesario exponer algunas generalidades sobre la mística para comprender la originalidad y divergencia de la ética formulada por Eckhart.

Es importante señalar que este trabajo parte de la fenomenología de la religión, que considera a la mística como un fenómeno que tiene lugar en la experiencia humana.

Aunque el sustantivo “mística” es empleado hasta el siglo XVIII, el origen de la palabra se remonta a la Grecia Antigua. El significado originario proviene del griego *mystikós* (μυστικός) que se utilizaba como nombre apelativo. Éste provenía del verbo *myo* (μύω), que quiere decir cerrar los ojos y la boca. Este verbo fue retomado por Jámblico y por algunos pensadores cristianos, lo que llevó a asociar lo místico con un distanciamiento del mundo exterior, para acercarse al mundo interior. De este modo, el fenómeno de lo místico comenzó a asociarse con el conocimiento de la vida interior.

Durante la Edad Media, el término “mística” comenzó a usarse como adjetivo en tres sentidos distintos. El primero, como interpretación alegórica de las Escrituras: la exégesis mística. El segundo, para señalar el carácter simbólico u oculto de los elementos utilizados durante los rituales cristianos, un ejemplo de ello es la “copa mística” empleada en la eucaristía. El tercero, como una inclinación teológica o espiritual hacia el conocimiento íntimo de las verdades inefables. Esta última acepción surgió gracias al Pseudo Dionisio que, como se ha señalado, introdujo el término “teología mística” para referirse a la forma más alta y profunda del conocimiento divino.⁸⁰

⁷⁹ *Ibidem* p. 95

⁸⁰ La definición de la teología mística del Pseudo Dionisio se encuentra en las páginas 17 y 18 de este mismo documento.

Los *Sermones* del Maestro Eckhart consistían en presentar una exégesis bíblica de orden místico y, al mismo tiempo, su obra vernácula pretendía acercarse íntimamente al conocimiento de la divinidad y sus verdades más profundas.

Cabe señalar que el sentido de la mística se transformó en la Modernidad y la palabra comenzó a emplearse como sustantivo. Algunas de las definiciones de mística que han surgido en el contexto moderno y que explican un poco más acerca de dicho fenómeno, son las siguientes:

- “La mística, si la palabra tiene algún sentido, significa la realización o la toma de conciencia de una unión o una unidad con o en algo inmensamente, infinitamente mayor que el yo empírico”⁸¹
- La mística es la “Conciencia directa de la presencia de Dios”⁸²

La definición que se tomará en cuenta en este trabajo será la de la filósofa Isabel Cabrera, porque integra el conocimiento interior y la búsqueda de unión con lo divino, aspectos fundamentales en el pensamiento eckhardiano. De acuerdo con Cabrera, la mística es la “Búsqueda de la unión con lo sagrado”⁸³. Lo sagrado, en el caso de Eckhart será lo divino, aunque el término es mucho más amplio.

Asimismo, es importante subrayar que, para esta exposición, se excluyen las experiencias extáticas, ya que éstas no constituyen una parte fundamental de la mística. Si bien, para muchos estudiosos, los estados de éxtasis legitiman la unión con la divinidad, éstos no son una condición necesaria para su validez. Por lo que el criterio en el que se basará la confirmación de esta unión es el de las actitudes y actos acordes a la unión. En la propuesta de Eckhart, la unión mística se demuestra con el ejercicio de una *vida santa*. El teólogo dominico descarta la relevancia de dichos trances en lo que concierne a la unión mística.

Ya se ha dicho que la mística se sitúa en el campo de lo que está más allá de la razón. Sin embargo, esto no impide que existan testimonios sobre ella o intentos por acercarnos a su comprensión. Existen al menos dos tipos principales de documentación sobre la mística. El primero de ellos son las obras de arte en general, a través de las cuales el místico intenta expresar su experiencia de unión sin tener que recurrir al lenguaje convencional. El

⁸¹ Zaehner en Velasco, Martín, *El fenómeno místico*, op. cit. p. 23

⁸² *Ibidem*

⁸³ Cabrera, Isabel “Para comprender la mística” en Cabrera, Isabel; Silva, Carmen, *Umbrales de la mística* (comp.), UNAM/IIF, 2006, México, p. 20

segundo tipo de testimonios son aquellos que se confirman en los actos del místico o iluminado, así como algunos preceptos y actitudes de vida que son compartidas por distintas religiones y que son atribuidas a los místicos o sabios.

De esta última clasificación, se desprende la noción de *filosofía perenne*, utilizada por primera vez por Agustino Steuco y más tarde por Leibniz, para designar a una filosofía eterna y compartida como fundamento de todas las religiones. De acuerdo con el autor de los *Ensayos de Teodicea*, las místicas de diversas religiones comparten algunos principios fundamentales.

Claro es que, en un esfuerzo por compilar los diversos tipos de misticismo que existen, se corre el riesgo de universalizar las distintas experiencias místicas en distintas religiones o negar sus particularidades. No obstante, es posible señalar algunos de los rasgos que éstas tienen entre sí.

En este mismo sentido, el fenómeno místico presente en religiones fuera de la cristiana, como el sufismo en el islam y la cábala en el judaísmo, apuntan hacia un conocimiento del misterio, en tanto que buscan en la profundidad de la experiencia religiosa. Gracias a diversos estudiosos del fenómeno místico y la filosofía perenne, es posible establecer cuatro rasgos comunes⁸⁴ entre la mística cristiana y otras sabidurías de las culturas asiáticas, principalmente. Estos aspectos en común se resumen en las siguientes afirmaciones:

- 1) El mundo fenoménico es una manifestación parcial del fundamento divino.
- 2) El ser humano puede tener conocimiento del fundamento divino por inferencia, pero también por intuición directa.
- 3) El ser humano posee una doble naturaleza. La primera de ellas es el *ego*, que se manifiesta como algo real y es, por tanto, considerado como su verdadero yo, aunque sea una mera apariencia. La segunda es su verdadero ser, que es de orden divino y que se mantiene velado en su interior.
- 4) El fin de la existencia humana es descubrir e identificarse con su verdadero ser, aprehender la verdad. Esta búsqueda de sí mismo, conducirá al ser humano a un modo de vida distinto.

⁸⁴ Basadas en: Happold, F.C., *Mysticism: a study and anthology*, Penguin Books, 1970, Baltimore

De estas afirmaciones, es importante rescatar dos supuestos fundamentales: 1) que el ser humano posee una facultad para discernir entre el mundo fenoménico y la unidad divina y 2) que dicha facultad participa de la naturaleza divina, porque de lo contrario, el hombre sería incapaz de distinguir la realidad trascendente de la inmanente. Gracias a su parentesco con la naturaleza divina, el ser humano es capaz de penetrar en la realidad, de ir más allá de los modos de aquello que “es”. De ahí que la mística comprenda un viaje de ida y vuelta, como la ascensión y descenso del Monte Carmelo, descritos por San Juan de la Cruz.

Al adentrarse en la unidad divina, el místico trasciende la concepción dualista de la realidad fenoménica, para llegar a una comprensión mucho más profunda. Esta nueva interpretación implica la aceptación de todo lo que es y la ruptura con todas las convenciones del mundo fenoménico, incluyendo las nociones de bien y mal.

Así pues, la mística se interesa por el acceso a lo divino y su postulado fundamental es que el ser humano posee algo de esa naturaleza trascendente e inexpresable por la que se pregunta. Si bien ninguno de estos principios sostiene que lo divino sea enteramente cognoscible, tampoco descarta la posibilidad de que el hombre se acerque a su conocimiento. Por el contrario, su fin último es que los seres humanos aprehendan esta verdad. La sabiduría es, por tanto, el conocimiento y la experiencia del “yo verdadero”. De modo que *el sabio* es aquél que actúa de acuerdo con su verdad interior y, por tanto, lleva una vida *divina* o, en términos cristianos, *santa*. Este tipo de vida se caracteriza por la ecuanimidad y la compasión hacia los otros. Puesto que el sabio conoce su verdadera procedencia, ha abandonado las tinieblas del mundo múltiple, contemplándose a sí mismo como un reflejo de la unidad divina. Su autopercepción se manifiesta en un modo de vida similar al que propone el estoicismo tardío, pero, a diferencia de éste, se basa en una experiencia continua de unidad y no en la razón. El místico no actúa en contra de otros porque esto le parezca “malo” de acuerdo con las normas de la razón, sino porque no le es posible ver a los otros como seres separados de sí mismo y de la divinidad.

En el pensamiento de Eckhart, la unión mística se da a través del conocimiento interior, de la búsqueda de la verdad. Desde el horizonte eckhardiano, la verdad se identifica con el dios cristiano, de modo que la vida de Jesús se convierte en un paradigma de sabiduría. Aun cuando el dominico habla de Jesús como una figura divina, también lo presenta como un

ser humano que vivía, sentía y conocía la divinidad dentro de sí. Siguiendo el ejemplo de Jesús, el ser humano ha de hacerse uno con Dios.

Aunque se ha explicado que la influencia del neoplatonismo es innegable en la propuesta mística del Maestro Eckhart, es importante mencionar que la búsqueda de unión con lo divino era algo más o menos común durante la época medieval.

Bernardo de Claraval (1090-1153) insertó el tema del alma desposada con Cristo en la mística.⁸⁵ También Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Isabel de Schönau (1126-1165) sostenían que el alma podía hacerse una con Cristo y recurrían a un lenguaje inspirado en la poesía cortés para explicarlo. Este tipo de analogías son propias del Medioevo. De acuerdo con Malón de Chaide:⁸⁶

Tanto en el amor humano como en el amor divino, el amante se transforma en el amado. Sin embargo, aunque ambos amores proceden del mismo principio y pueden expresarse en los mismos términos, no hay que olvidar que son distintos. [...]Puesto que no hay vocablos para expresar el amor divino, se concibe una manera metafísica y metafóricamente, se explica con vocablos humanos; esto ocurre ya con el *Cantar de los cantares*, cuya inclusión en la *Biblia* sólo se justifica si se interpreta místicamente. En el *Cantar...el Amor* entre Dios y el alma halla su metáfora en el amor conyugal⁸⁷.

Estos primeros esbozos de la unión mística como desposamiento del alma con Dios, fueron combinados con hábitos de pobreza y ascetismo por las místicas germanas. Al rededor del siglo XIII, sus expresiones fueron llevadas al extremo por las beguinas y begardos. Especialmente por Marguerite Porete, que proponía el anonadamiento del alma individual en favor de lograr el matrimonio con Dios.

Si bien la influencia de Porete es indiscutible, la diferencia fundamental entre el teólogo y sus predecesores es que éste intentó fundamentar filosóficamente la experiencia de unión con lo divino. Eckhart planteó una propuesta filosófica que explicaba cómo es que se suscita la unión mística y por qué es un proyecto de vida humano. Tampoco empleaba el lenguaje de la poesía de amor cortés, ni otorgaba la máxima relevancia al amor a Dios.

Eckhart mezcló y renovó el lenguaje místico y filosófico a través de distintos recursos retóricos, como la paradoja. Gracias a estos empeños, se ganó el título de padre y líder de la mística alemana.

⁸⁵ Ancelet-Hustache, Jeanne, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, 1963.

⁸⁶ Fray Pedro Malón de Chaide (1530-1589) escritor religioso agustino español. Su obra pertenece a la literatura ascética del Renacimiento.

⁸⁷ Malón de Chaide en Otero, Ramón en Anaya, José; Leyva, Ángel (comp.), *Alforja: revista de poesía*, "Poesía mística y poesía profana", XXV, Verano 2003, Ciudad de México, p. 11

Eckhart trataba de cumplir el lema de su orden: *contemplata allis tradere* (transmitir a otros lo contemplado)⁸⁸. Esto le llevó a buscar palabras y analogías accesibles para el público al que predicaba: una población analfabeta sin conocimientos sobre teología, en su mayoría. Por lo que, para divulgar su pensamiento, Eckhart conservó muy pocos elementos de su tradición. Mantuvo, por ejemplo, el método deductivo de la escolástica, así como los comentarios a los textos bíblicos, utilizados en los monasterios. Sin embargo, introdujo también nuevos medios estilísticos, como comparaciones y ejemplos tomados de la vida cotidiana [...] también basados en observaciones de la vida animal, vegetal o mineral, etcétera. [...] [Así como] paralelismos, [...] hipérboles [y la] introducción en el idioma de neo-formaciones, en especial de sustantivos abstractos, verbos sustantivados que implican la existencia de un proceso, devenir, etc.⁸⁹

A través de estos recursos, Eckhart terminó por separarse, en cierto sentido, de la filosofía escolástica, particularmente la tomista. Aun cuando, en algunas obras dialoga con el pensamiento de Tomás de Aquino, la mayoría de sus escritos se enfocan en la unión con lo divino.

Eckhart sostenía que cualquier ser humano puede ser uno con Dios, siempre y cuando se vacíe de sí mismo, algo que resultó escandaloso para la tradición medieval. Sobre todo, porque dicha unión se solía asociar sólo a personas elegidas, que en numerosos casos presentaban visiones beatíficas o cualquier tipo de manifestación física que fuera considerada sobrenatural⁹⁰. También el autor de la *Suma Teológica* afirmaba que “la visión de Dios cara a cara supone la desaparición de todo intermediario creado y sólo puede realizarse en la vida eterna, gracias a la intervención de la *lumen gloriae*, que eleva las facultades naturales.”⁹¹

Aunque Eckhart coincide con el Aquinate en que Dios otorga la esencia y la existencia al ser humano, lleva esta premisa al extremo, afirmando que todo lo que ha sido creado es, por tanto, nada. El hombre, por ser creado, es también una nada y está sometido al sufrimiento

⁸⁸ Cfr. Brugger, Ilse (trad.), *Maestro Eckhart, Tratados y sermones: obras alemanas*, Edhasa, 1983, Barcelona, p. 13

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 14

⁹⁰ Las manifestaciones físicas eran especialmente consideradas en el caso de las mujeres, asociadas a la parte corpórea de Cristo

⁹¹ Bara, Silvia, “Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana” en *Separata de CIENCIA TOMISTA*, Tomo 135, Núm. 437, Septiembre-Diciembre, 2008, Salamanca, p.475

que trae consigo la futilidad de su existencia. Para trascender su condición, tendrá que apartarse de todo aquello que no corresponda a su verdadero ser, hasta quedarse en soledad con su fundamento divino. Únicamente los hombres que logran aislar este verdadero ser, abandonan su estado inicial de nulidad y carencia.

El carácter absurdo e inacabado del ser humano, sobre el que departirán algunos teóricos más cercanos a nuestra época⁹² se origina, en la filosofía de Eckhart, a causa de la separación inicial que el ser humano experimenta entre sí mismo y lo divino. Para el filósofo medieval, la escisión entre lo trascendente y lo inmanente propicia dicha “insuficiencia” en el hombre. Aunque su doctrina filosófica debe mucho a Platón y el neoplatonismo, también abreva de la reinterpretación que San Agustín de Hipona hace de aquellos autores.

Entre todos aquellos autores a los que Eckhart llama “maestros” y “divinos” se encuentra Agustín de Hipona, a quien cita en repetidas ocasiones en sus *Sermones*. Es importante recordar que el autor de las *Confesiones*, es uno de los primeros autores en fundamentar la relación que se da entre el amor humano y el amor divino. Pero no sólo eso, San Agustín determina que sólo el amor a Dios puede llevar paz al alma humana.

Asimismo, pareciera que la argumentación filosófica de Eckhart retoma la interpretación agustina del libro del *Génesis y la primera muerte del hombre*. En esta obra, el llamado Doctor de la gracia intenta explicar la naturaleza del pecado, dando lugar a las premisas implícitas de la mística eckhardiana. De acuerdo con San Agustín, el hombre tiene una naturaleza dual debido a su primera separación de Dios, la cual es narrada en el *Génesis*.

Asimismo, en el libro XIII de *La Ciudad de Dios* podemos encontrar una argumentación filosófica que prelude el inicio de la mística cristiana. Aun cuando, para el autor, la unión con Dios en esta vida sea algo imposible, su argumentación en torno a la separación del hombre de Dios, a la que llama su *primera muerte* es el horizonte desde el cual Eckhart concibe la re-unión del ser humano con lo divino en esta vida.

San Agustín explica que el alma humana es inmortal y que nunca deja de sentir⁹³; lo mismo sucedía con el cuerpo, ya que el primer hombre fue creado por Dios de la misma manera en

⁹² Martin Heidegger, Jean P. Sartre, Albert Camus, María Zambrano, Paul Ricoeur y algunas corrientes antropológicas y sociales, por mencionar a algunos.

⁹³ Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, VII-XV, Gredos, Madrid, 2012.

que fueron creados los ángeles. No obstante, cuando los primeros hombres rechazaron su inteligencia a causa de su soberbia, Dios los castigó haciendo su cuerpo mortal:

En el primer hombre estuvo todo el género humano que había de propagarse por medio de la mujer, cuando aquella pareja de cónyuges recibió la sentencia divina de su condenación, y aquello que se convirtió el hombre, no al ser creado, sino al haber pecado y recibir su castigo, lo propagó, en lo que respecta al origen del pecado y de la muerte. [...] No ha sido, pues, el primer hombre arrastrado [...] a esta inmadurez infantil por una presunción de culpabilidad y por su justo castigo sino que la naturaleza humana fue viciada y transformada en ella, hasta tal punto que sufre en sus miembros la desobediencia rebelde de la concupiscencia y está sometida a una muerte inevitable⁹⁴.

Siguiendo la aproximación agustina a esta cuestión, la naturaleza del primer hombre era seminal, de modo que carecía de forma particular: él era todos los hombres y este carácter eterno y unitario habría de proseguir en todos los seres humanos a través de la mujer. Sin embargo, al comer del fruto prohibido, desobedecieron a la advertencia divina: “el día que comáis [el fruto del árbol prohibido] moriréis”.⁹⁵ Conforme con la teoría de Agustín, esta advertencia no se refiere a una muerte única, sino que incluye otras más y sus partes. La primera muerte consta de dos partes: 1) el alma es privada de Dios y 2) cuando el cuerpo es privado del alma. A éstas sigue la segunda muerte, en la que el alma se vuelve a unir al cuerpo para sufrir el castigo que le corresponda.

En la primera parte de la muerte, el Doctor de la Gracia se refiere a la separación del alma con Dios, que es el punto de partida implícito en la mística eckhardiana. Esta privación significó el abandono voluntario de la gracia divina, por lo que, después del llamado *pecado original*, el hombre perdió el dominio sobre su propio cuerpo, lo que provocó también una oposición entre éste y su alma:

Y ya que había abandonado a su señor superior por voluntad propia, dejó de mantener bajo su arbitrio al siervo inferior, y en absoluto tenía sometida la carne, tal y como hubiera podido tenerla siempre si hubiera permanecido sometida a Dios. Así, la carne empezó entonces a sentir deseos en contra del espíritu, confrontación que nos acompaña desde el nacimiento, arrastrando el origen de la muerte y llevando en nuestros miembros y en nuestra naturaleza viciada la lucha o la victoria de la primera prevaricación.⁹⁶

En esta especie de antropogénia, San Agustín intenta explicar el conflicto entre el alma y el cuerpo, pero también el carácter pernicioso de la soberbia. De acuerdo con él, el hombre ha

⁹⁴ San Agustín, *La ciudad de Dios op. cit.* p. 345

⁹⁵ Reina-Valera (trad.), Gen, 2, 7, *op. cit.*

⁹⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios op. cit.* p. 360

sido “corrompido voluntariamente y condenado justamente,”⁹⁷ dejando entrever que el primer hombre eligió transgredir la ley divina por pretender ser Dios.

La única orden divina, que consistía en no probar del árbol de la sabiduría es, en última instancia, la condición para mantener el estado de plenitud y de gracia. Adán era un prototipo de hombre, una forma, que participaba de lo divino sin mediación alguna. La expiración de su estado de gracia no se debe tanto a su desobediencia, como a su anhelo de “distinguir entre lo bueno y lo malo, en ser como Dios”⁹⁸. La soberbia se eleva como un muro entre él y Dios, creando una comunicación mediada por la distancia y por el cuerpo. Esta condena a la soberbia, presente también en las epístolas paulinas, se puede encontrar, a la vez, en Plotino. Para el seguidor de Platón, las almas sufren debido al error de querer pertenecerse a sí mismas.⁹⁹

Al reparar en este relato, es imposible no dirigir la atención hacia los beneficios que ofrecen el árbol y su fruto. La facultad que concede el árbol de la sabiduría es, curiosamente, el entendimiento. Sólo es posible distinguir entre “lo bueno” y “lo malo” cuando existe una separación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. Los primeros hombres, ya dotados de entendimiento, conocen a todos los seres de una forma distinta: como seres ajenos a sí mismos. Después de la transgresión, el conocimiento también se vuelve mediado. Los hombres con cuerpo adquieren consciencia de sí mismos y se distancian de la realidad de la que forman parte. Ahora se ven a sí mismos como un “yo” y al mundo que les rodea como “otro” del que el “yo” puede disponer. Así, Adán y Eva comen *del* jardín, pero no *en* él.

El *Génesis*, como es interpretado por Agustín de Hipona, representa un mensaje arquetípico para la mística. La *caída* no es sólo un hecho histórico dentro de la tradición judeo-cristiana, sino que se trata de un patrón de transformación.

El entendimiento fracturado de Adán y Eva, los hace percatarse de su imperfección frente a la perfección del paraíso, a sentir vergüenza y miedo. Su sentimiento de vergüenza se manifiesta como consciencia de la transgresión cometida, mientras que el miedo es un síntoma del menoscabo de la fe. La fe, definida por San Agustín como “aguardar en la

⁹⁷ *Ibid.*, p. 361

⁹⁸ Cfr. Reina-Valera (trad.), Gen, 2, 7, *op. cit.*

⁹⁹ Cfr. Plotino, *Eneadas*, V, Gredos, Madrid, 1998.

esperanza de lo que todavía no se ve de hecho”¹⁰⁰ no puede coexistir con el miedo, que es un estado psicológico opuesto a la fe. De esta forma, los seres humanos se ven atados a las cosas terrenas. Su nueva forma de entender el mundo que los lleva a juzgar y, por tanto, a padecer sus propios veredictos. La separación entre Dios y el alma, modifica no sólo el modo en el que el hombre conoce, sino también su vida anímica.

A la soberbia del hombre prototípico, sigue el sentimiento de abandono. La pérdida de la fe contribuirá a que los nuevos hombres se perciban a sí mismos como seres en estado de orfandad y desolación. De esto se sigue que el ser humano tenga que vivir con esta fractura, y que transmita su condición marginal a sus descendientes, como afirma San Agustín.

Dentro de la constelación narrativa de la mística cristiana, el *Génesis* puede explicar por qué la vida del ser humano entraña una constante contradicción y por qué está llena de fallos y extravíos. El *pecado original* no hace referencia a una culpa personal ni particular, sino al error de considerarse autónomo frente a Dios y la naturaleza. Adán y Eva sufren porque su deseo de poseer un ser absoluto les hace sentir solos y separados de la unidad divina. Es por ello que, para restablecer la unión, el Maestro Eckhart propondrá la renuncia a la voluntad y al entendimiento.

En la exégesis de San Agustín, el castigo se “convierte en arma de la virtud e incluso el suplicio del pecador se transforma en mérito gracias a la inefable misericordia de Dios”¹⁰¹. El modo de convertir el pecado en virtud es llevando una vida buena, esto es, dedicada a Dios y no al cuerpo¹⁰². Además, la muerte física compensa el pecado original, porque consiste en la separación de alma del cuerpo, que es causa de sufrimiento para el alma. Pero, si el ser humano rechaza de nueva cuenta la vida en unión con Dios, le espera una muerte más, esta será o bien una espera a la resurrección o un castigo eterno que el alma tendrá que cumplir y sufrir.

Sin embargo, la mística del Maestro Eckhart descarta el interés en las muertes que suceden al pecado original, mientras que se enfoca en el mensaje arquetípico del *Génesis*. De acuerdo con él, “Desde que Adán cayó, todos los hombres han caído de la *regio*

¹⁰⁰ Agustín, *La ciudad de Dios op. cit.* p. 346

¹⁰¹ Cfr. Agustín, *La ciudad de Dios op. cit.* p. 346

¹⁰² *Ibid.* p. 343

dissimilitudnis, en la que la fuerza unitiva de Dios ha perdido su capacidad unitiva.”¹⁰³ Esto significa que el ser humano es desemejante de Dios y por eso se encuentra separado de él. Ésta es una de las claves para comprender el plan implícito en la doctrina mística de Eckhart: que el ser humano se haga no semejante a Dios, sino que se convierta en éste mediante la unión mística o *unión perfecta*.

Eckhart plantea que la transgresión abre siempre nuevas posibilidades para transformar la vida humana. La oscuridad y el sufrimiento que conlleva el pecado original, se convierten en una oportunidad para que los seres humanos se busquen a sí mismos y reconozcan lo que queda de divino en ellos. Cuando se refiere al pecado original, Eckhart explica que el ser humano recibe inmediatamente el consuelo divino cuando acepta su sufrimiento como voluntad divina:

Si un hombre fuese capaz de aceptar [el sufrimiento] en la voluntad de Dios –teniendo en cuenta que es voluntad de Dios que la naturaleza humana tenga esa privación, especialmente a causa de la justicia de Dios como consecuencia del pecado del primer hombre- o bien, suponiendo que fuese otro su caso, si por otra parte estuviese dispuesto a soportar esa privación en la voluntad de Dios, tendría una actitud absolutamente correcta y sería con certeza consolado en su sufrimiento. A eso alude San Juan cuando dice que ‘la luz verdadera resplandece en las tinieblas’ y dice San Pablo que ‘la virtud se realiza en la flaqueza’.¹⁰⁴

El pecado original crea una turbación en la *forma* humana, que le lleva un estado distinto de su ser esencial, pero no se lo arrebató por completo. La noción de separación y el sentimiento de angustia que asaltan al ser humano en cualquier momento, son el recordatorio de que la vida puede vivirse de otra manera. La desemejanza con Dios es también una huella de lo divino. La condición inacabada del ser humano le permite metamorfosearse por decisión propia, algo que no sucede con otros seres vivos. Con la consciencia del sufrimiento nace también la consciencia de la felicidad.

En el programa místico del Maestro Eckhart, la insuficiencia de los seres humanos es el vehículo a la felicidad más completa. La imperfección humana es la tiniebla que permite el resplandor de la luz divina. Y, para el dominico, la única forma de lograr que dicha luz prevalezca, es unirse a la divinidad.

El autoconocimiento es una parte fundamental para alcanzar la unión con lo divino porque, para que el ser humano se acerque a la divinidad, primero necesita reconocerse como un ser

¹⁰³ Eckhart en Haas, Alois, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002, p. 47

¹⁰⁴ Meister Eckhart, *El consuelo divino*, José J. Olañeta editores, Barcelona, 2002, p. 13

incompleto y necesitado de ésta. No obstante, la premisa de la mística eckhardiana es que, buscándose a sí mismo, el ser humano termina por encontrar a Dios. La función del autoconocimiento en la mística es la de la anagnórisis en el sentido aristotélico. Esto es, una transición de la ignorancia a la verdad, porque el hombre sólo descubre su verdadera identidad cuando encuentra a Dios oculto en su alma.

El ser humano se conocerá como un ser completo sólo cuando sea uno con Dios. Esto es así porque todas sus cualidades, potencialidades y bondad, provienen de una fuente ajena a la imagen que los seres humanos construyen de sí mismos.

Como se explicó unos párrafos antes, aquello que separa al hombre de la divinidad es su pretensión de ser Dios, sin querer renunciar a su yo construido. La condición divina no está negada al hombre, por el contrario, es su naturaleza. Sin embargo, el ser humano sólo puede ser Dios haciéndose uno solo con él. Desde esta perspectiva, todos los intentos de deificación sin renuncia fracasan. El pecado consiste, entonces, en que el ser humano quiera ser como Dios, manteniéndose separado de él. De ahí que el dominico afirme que “Dios no nos ve cuando estamos en pecado. [...] Dios nos conoce en la medida en que estemos dentro de Él, es decir, en cuanto estemos sin pecado”.¹⁰⁵

Esta noción de pecado original como separación y disimilitud, se distancia de la interpretación de San Agustín de Hipona. Eckhart se empeña en mostrar la necesidad del pecado como una condición de transcendencia y no como una mancha de culpa. Asimismo, la purificación no se consigue con la muerte física, sino con la muerte del ego, mientras el ser humano sigue con vida. Esto muestra los ecos de la tradición plotiniana en el Maestro.

Tanto en el pensamiento agustino como eckhardiano, sólo la muerte puede devolver al ser humano su estado de perfección originaria. Sin embargo, Eckhart asevera que el ser humano puede transformarse a través de la unión con Dios en vida, como en el caso de Jesús de Nazaret. Jesús es, para Eckhart, el ejemplo por excelencia del ser humano que vive en comunión con la divinidad.

Aunque de estirpe divina, Jesús era también hombre, por lo que padecía los mismos instintos, pasiones y emociones que todos los seres humanos. Pero su forma de vivirlas y comprenderlas era distinta a la de sus contemporáneos. Eckhart atribuye dicha resistencia y

¹⁰⁵ Eckhart en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas Maestro Eckhart op. cit.* p. 152

serenidad a que carecía de una voluntad egoísta, lo que le permitía adherirse a la voluntad divina.

Eckhart afirma que Jesús no es el único hijo de Dios, sino que todos los seres humanos lo somos. De ahí que cualquiera pueda vivir en comunión con la divinidad, siempre y cuando renuncie a la voluntad que le separa de ella. Por eso dice que “un hombre perfecto tiene que estar tan habituado a morir a sí mismo, a desidentificarse de sí mismo y a identificarse con la voluntad de Dios”.¹⁰⁶ Este será el precepto que atravesará toda la mística eckhardiana y al que dedicará gran parte de sus argumentaciones filosóficas.

2.2 Ideas fundamentales del pensamiento eckhardiano

El proyecto de vida eckhardiano se desprende de su programa filosófico. En el subcapítulo anterior se ha explicado brevemente la relación de la filosofía eckhardiana con la mística. De modo que, a lo largo de estas páginas se pretende señalar algunas de las características más notables de su filosofía, así como algunas distinciones a considerar, tales como la diferencia entre el desapego y el desasimiento perfecto, así como entre “Dios” y “deidad”.

a) Características del programa filosófico eckhardiano

De acuerdo con Alois Haas, el objetivo perseguido por Eckhart en su obra y en sus intenciones de argumentación filosófica y teológica era “una concentración pastoral de todas las fuerzas hacia una orientación espiritual fundamental [...] simplemente con la meta de que Dios sea exaltado.”¹⁰⁷ Este propósito no era del todo distinto al de los pensadores y artistas de la Edad Media. Pero, a diferencia de muchos de ellos, su comprensión de lo divino no se reduce a la idea ni al nombre de “Dios”. Exaltar a Dios implica vivirlo, hacerse uno con él. Por ello es importante que el ser humano se conozca a sí mismo en su naturaleza espiritual, esto es, que conozca su vida interior, porque sólo así podrá conocer a Dios.

Haas explica que Eckhart es una figura normativa de la espiritualidad porque: “realiza en forma ejemplar lo que constituye una oculta exigencia de la espiritualidad de la orden dominicana: ser contemplativo en la acción y activo en la contemplación, de modo de transmitir así a los hombres lo contemplado, lo que se ha meditado en las escrituras”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Eckhart, *El libro del Consuelo divino op. cit.*, p. 11

¹⁰⁷ Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 12

¹⁰⁸ Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 20

Sin embargo, esta relación entre la contemplación y la acción en la actividad pastoral del Maestro Eckhart hace de sus palabras una “fuente de gozo y de confusión al mismo tiempo”¹⁰⁹, como declaraban quienes le conocían. Por ello, es importante tomar en cuenta el carácter místico de su propuesta y las ideas que la dirigen.

Para Eckhart, Cristo funda la unión entre el ser humano y Dios, mientras que la gracia posibilita este suceso.¹¹⁰ Por ello, su filosofía parte de la premisa de que la unión mística es un fin deseable en sí mismo. Las implicaciones de esto serán¹¹¹:

- Una destrucción de todos los corsés conceptuales que estrechan la imagen de Dios. Puesto que Eckhart se niega a hablar de Dios como se habla de cualquier otro objeto que puede ser aprehendido por la conciencia.
- Una cristología concebida en forma funcional. Porque convierte la vida de Jesús en un camino de aprendizaje, el cual puede ser imitado a través de la mística, hasta alcanzar la unión con la divinidad.
- Una doctrina del alma que hace estallar todo mero pensar substancialista. El alma en la ontología eckhardiana es un elemento clave para la realización de la unión mística, como se tratará en el apartado siguiente.
- Una ética y ascética radicales, porque su ética carece de prescripciones y la ascética no es opcional.
- Un ejemplarismo místico que, con gesto vigoroso, devuelve toda la creación al seno de la ideación divina. Esto es, la teoría de que todo lo que existe puede cohabitar en una unidad primigenia y divina.

De esta manera, la doctrina filosófica y mística del Maestro Eckhart se concentra en el nacimiento espiritual y no en la muerte como vía de redención del pecado original. La salvación del alma consiste, como se ha explicado, en poner fin a la separación, en que el ser humano deje nacer a Dios en su interior. En términos muy generales, Eckhart propone que el ser humano se vacíe de todo aquello que lo hace desemejante de Dios, para que éste último pueda ocupar el lugar que le corresponde, ya que el ser humano posee mayor naturaleza divina que creatural.¹¹²

¹⁰⁹ *Ibid.* P. 18

¹¹⁰ *Ibid.* P. 21

¹¹¹ Basadas en *ibidem*

¹¹² Cfr. Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 10

El acto de vaciamiento o de *pobreza espiritual*, como le llama, tiene como fin alcanzar una vida completamente espiritual del alma, como la que proponía el teólogo Orígenes de Alejandría. Sin embargo, Eckhart no sugiere un método único ni un esquema organizado para llevar una vida espiritual. Esta es la dificultad y, al mismo tiempo, la genialidad de su propuesta. El teólogo alemán acepta la incertidumbre que acompaña la vida humana y su relación con lo divino. Es por ello que es imposible adjudicar a Eckhart una ética prescriptiva. Más bien, se trata de una destrucción de todos los todos los paradigmas morales, para adentrarse en una experiencia continua de lo divino. No hay forma de que alguien se conozca a través de mandatos o leyes externas, el ser humano ha de descubrirles en su interioridad. Las normas y las virtudes, que funcionan como pautas de vida, pueden terminar por convertirse en obstáculos ideológicos, porque condicionan la conducta humana al castigo o la recompensa. Para Eckhart, la vida santa no se alcanza a través de reglas ni fórmulas mágicas, requiere del autoconocimiento y la experiencia. En sus palabras: “no hay camino hacia Dios que no pase por la ausencia del camino y modalidad”¹¹³.

No obstante, la garantía de que su propuesta no se aleja del bien común es que todo aquél dispuesto a atravesar el camino sin camino, carece de fines egoístas. Su beneficio se convierte en el beneficio de los demás, porque se ve a sí mismo y a todos los seres como una unidad. Pero, para renunciar a toda aspiración egoísta y ser capaz de considerarse uno con los seres y Dios, el ser humano tiene que renunciar a sí mismo, a su “yo”.

El programa filosófico de Eckhart está pensado para ser cumplido a través de la mística. De este modo, la *pobreza espiritual* es el único requisito para realizarlo. Asimismo, este plan es accesible a todos los seres humanos y no sólo a ciertos elegidos, porque para el Maestro, la vida en unidad con lo divino es la que corresponde, por naturaleza, a la humanidad.

b) Distinción entre desapego (Abescheiden) y desasimiento perfecto (Gelassenheit)

Para que el ser humano asuma una vida enteramente espiritual, tiene que practicar el desapego, hasta que éste se transforme en desasimiento perfecto. El desapego es fundamental para que el hombre común se haga un hombre espiritual.

Así pues, el desapego o abandono es la renuncia gradual del ser humano a todo aquello que le ata a su ser externo. Alois Haas ha logrado distinguir cuatro grados de virtud en el

¹¹³ Eckhart en Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 37

desapego eckhardiano. En el primer grado de virtud, el ser humano prepara el camino para apartarse de las cosas transitorias, por lo que la práctica ascética es importante. Prepararse supone practicar el desapego gradual de los deseos más instintivos, porque son el primer obstáculo para lograr el desarraigo del “yo” construido por el hombre. El segundo grado consiste en retirar estas cosas de la vida por completo. El tercero en ser capaz de olvidarse de ellas. De modo que, para el cuarto y último grado, el ser humano se halla vacío de su “yo”. Quien alcanza este grado de desapego no sólo está en Dios, sino que es uno con él.¹¹⁴ Entre más alto sea el grado de abandono, más se acerca el ser humano a la perfección divina de su estado inicial. Gracias al desapego, el hombre puede acercarse a la fuerza unitiva de Dios. Cuando el ser humano pierde todo lo que había creído como propio, pasa de la vacuidad a la plenitud.

Eckhart sostiene que “Estar vacío de todas las creaturas significa estar lleno Dios y estar lleno de todas las creaturas significa estar vacío de Dios.”¹¹⁵ Por lo que el ser humano debe “des-devenir (entwerden) o “dejar de ser” una creatura, para maximizar¹¹⁶ sus cualidades espirituales, que le hacen más cercano a la divinidad. Esta exigencia desemboca en una vida ético-ascética, en la medida en que, para vaciarse, el ser humano necesita ejercitar el desapego durante toda su vida, hasta que lo haga sin mayor esfuerzo. Siguiendo la consigna de separarse del deseo, el ser humano termina por abandonar todo lo que corresponde al dominio de lo creatural.

Para Eckhart, el desapego consiste en llegar a “ser libres y simples en todas las cosas”,¹¹⁷ así como se encuentra aquello que permanece en unión con Dios. De acuerdo con el teólogo, Dios sólo ama lo que es semejante a sí mismo, por lo que el ser humano se ha de hacer libre y simple para ser amado por él.

El término original propuesto por Eckhart es abandono (Abescheiden) que significa “separarse, apartarse, irse, despedirse, morir o resolverse”. Es por ello que, quien practica el abandono se aparta de su ser creado, se despide de él. Una vez que esta separación llega a la vacuidad, Eckhart emplea el término *desasimiento perfecto*¹¹⁸ (Gelassenheit) que

¹¹⁴ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁵ Eckhart en Haas, *Ibid* p. 51

¹¹⁶ Término empleado por Alois Maria Haas

¹¹⁷ Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 47

¹¹⁸ De este modo traduce la palabra *gelassenheit* Amador Vega Esquerra, actual estudioso y traductor de Eckhart en castellano.

consiste en la renuncia absoluta a todo aquello que hace desemejante al ser humano de Dios.

c) Diferencia entre Dios (Got) y Deidad (Gotheit)

Para el teólogo alemán, la palabra “Dios” es sólo un modo de nombrar eso divino incomprendible. Pero que la razón humana sea incapaz de comprenderlo por completo, no impide que los seres humanos intenten hablar de aquello sagrado que les interpela, sin que sepan porqué. Dentro del imaginario eckhardiano, Dios es intuido por el ser humano, por lo que sus reflexiones filosóficas se centran con frecuencia en la experiencia interior de Dios. Esto le lleva a decir que “Dios” es sólo un nombre, un modo de referirse a lo inabarcable por la razón. De esto se sigue la afirmación de que los seres humanos seamos causa de la existencia de dicho término: “yo soy la causa de que Dios sea Dios”¹¹⁹. Ancelet-Hustache interpreta esta frase basándose en un criterio de distinción empleado por Eckhart:

Dios, o mejor dicho, la deidad, el grunt, el fondo original, principio supremo de todas las cosas, ha dado a las criaturas su ser propio. Por relación con ellos, la deidad deviene “Dios”. De ahí proviene este texto [...]: *Dios es Dios cuando las criaturas dicen: Dios.*¹²⁰

Esta distinción es suficientemente marcada en los textos de Eckhart. Cuando se refiere a la esencia divina de la creación o el origen de las tres personas, utiliza la palabra *Gotheit* o deidad. La deidad es, pues, la fuente originaria, el principio de todo: la unidad. En cambio, para expresar la actividad de este fundamento, utiliza la palabra *Got* o Dios, para referirse a un creador y a sus atributos trinitarios. Ancelet-Hustache describe la relación entre deidad y Dios como un proceso dialéctico, en el que la deidad representa el lado pasivo de la creación, su parte más esencial; mientras que Dios representa el lado activo de esta esencia. Ambas figuras están implicadas en este juego. No obstante, la deidad es lo que antecede a toda realidad, la unidad a la cual han de retornar todas las almas, como si se tratase del Uno-Bien plotiniano, en tanto que “Dios” se asemeja al intelecto o alma del mundo.

La concepción eckhardiana de Dios no se reduce a una propuesta tradicional ni dogmática, sino que conlleva un profundo sentido filosófico. Tanto el lado pasivo como activo de la creación se coimplican y se mantienen en la unidad. Cuando el hombre nombra a Dios, particulariza la unidad inefable con el fin de comunicarla o referirse a ella. De modo que el

¹¹⁹Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 120

¹²⁰Hustache, *op. cit.* p. 63

ser humano y su lenguaje, se convierten también en multiplicidades que provienen de esta unidad, sin que por ello dejen de estar en ella. Eckhart lo explica mediante una analogía:

Cuando el Padre engendró a todas las creaturas, me engendró y salí de él con todas las creaturas y permanecí, no obstante, en el interior del Padre. De ese modo las palabras que yo pronuncio brotan en mí; yo me detengo en mi idea; y en tercer lugar, la expongo y todos vosotros la recibís: sin embargo, continúa verdaderamente en mí. Así como yo he permanecido en el Padre.¹²¹

Así, la unión mística significa borrar los límites entre el ser humano y el todo divino, realizar el tránsito de la multiplicidad a la unidad. Aunque ambas dimensiones de la realidad no están separadas, lo están en el entendimiento humano. Es por ello que la unión mística supone una *conversión* o cambio de consciencia, misma que se logra a través del desasimiento perfecto. Se trata de un proceso de transformación del ser humano, porque tiene que conocerse a sí mismo para poder conocer a Dios, no como un objeto del pensamiento, sino de la experiencia. Giuseppe Faggin lo pone en estos términos:

Dios es dualidad en la unidad, que hace posible la relación viva, es decir, la unificación que es unidad real. Trascendencia e inmanencia no se contradicen, sino que se integran en el acto espiritual: la trascendencia es funcional y ofrece la posibilidad de la relación. Debido a la trascendencia Dios no es alma y el alma no es Dios; el alma fuera de Dios es criatura y no ser, y Dios fuera del alma es la Nada innominable.¹²²

Esto destaca dos aspectos distintivos de la concepción eckhardiana de Dios: 1) que Dios es nada, en tanto que es incomprensible y sólo es experimentable; 2) Dios es inmanente y trascendente, porque una parte de él se encuentra en las creaturas, pero es irreductible a éstas.

Del carácter doble de lo divino se sigue que la verdadera naturaleza humana sea divina y unitaria, de modo que la unión mística sea el verdadero sentido de vida humano. Asimismo, la unión mística no precisa de dones especiales ni de prácticas ritualistas, ya que es obra de la gracia concedida a todos los seres. Para Eckhart, la gracia es la “benevolencia gratuita por parte de Dios”,¹²³ que tiende a expandirse como característica propia de Dios,¹²⁴ de modo que ninguna creatura está exenta de ella.

¹²¹ Eckhart, Sermón XXII, en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas Maestro Eckhart*, Op. cit. p. 232

¹²² Faguinn, Giussepe, Meister Eckhart y la mística medieval, editorial Sudamericana, 1953, Buenos Aires, p. 104

¹²³ *Biblia de Jerusalén*, op. cit. Hch 14, 26

Al igual que San Agustín, Eckhart considera que la gracia es todo aquello que el hombre recibe por medio de la creación, sin embargo, no distingue entre ésta y una *gracia santificante*, que hace del hombre un ser nuevo y sobrenatural. Si bien la gracia era un tema de discusión tanto para sus antecesores como para sus contemporáneos, el dominico insta a no tomar en cuenta el modo en el que opera; sino a confiar en la voluntad divina que la otorga. Como explica en el texto que se presenta a continuación:

“No te preocupes si Él [Dios] opera junto con la naturaleza o en forma sobrenatural: ambas son tuyas, la naturaleza al igual que la gracia. ¿Qué te importa la cosa con la cual le conviene obrar o lo que obra en ti o en otra persona? Él ha de obrar cómo y dónde y de qué manera le place. [...] Así pues, proceden muy equivocadamente quienes se desconciertan respecto al medio con el cual Dios opera en ti sus obras, si es por naturaleza o por gracia. Déjalo operar a Él solo y quédate en paz.”¹²⁵

Este especial acento en el obrar divino que alcanza a todas las creaturas sin importar el modo, es otra justificación de que la unión mística es accesible a todos los seres humanos. Como se ha expuesto en este subcapítulo, toda la constelación de términos eckhardianos configuran un programa filosófico que intenta adentrarse en las entrañas de lo humano y lo divino.

2.3 La chispa del alma en la doctrina ontológica eckhardiana

En la filosofía eckhardiana, la noción de alma es sumamente importante para la realización de la vida espiritual, como en el caso de Agustín de Hipona. Sin embargo, para Eckhart, el alma es también la morada de lo divino. Sólo a través del descubrimiento de la vida interior, es posible que el ser humano se reencuentre con su ser primordial, que es Dios.

La influencia directa en la noción de alma eckhardiana proviene de su maestro, Alberto Magno. Pero también es influido por otros movimientos religiosos.

Eckhart atravesó momentos bastante complejos durante su tiempo, como el hambre, las guerras y la peste. En medio de la turbulencia política, económica, social y religiosa, el Maestro Eckhart coincidió con algunos movimientos limítrofes de la fe cristiana. Estos proponían una “participación cualificada en la totalidad de la opción cristiana de vida como

¹²⁴ Esta cualidad de lo divino se encuentra también en Platón como bondad

¹²⁵ Eckhart, De las obras interiores y exteriores, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas Maestro Eckhart, op. cit.* p. 83

forma especial de la totalidad”¹²⁶. Tendían a ser radicales porque pretendían maximizar la vida espiritual como única forma de enfrentarse a la crisis. Los siglos XIII y XIV estuvieron marcados por una fuerte inclinación espiritual hacia la vida interior, como espacio único de resistencia y libertad.

Uno de estos movimientos es el de las beguinas y los begardos, más tarde conocidos como herejes del *Libre espíritu*, que se dedicaban a la contemplación y a la acción. Predicaban y escribían en lengua vernácula diversas obras y poemas, también cuidaban de los enfermos.

Una beguina especialmente influyente en el desarrollo de la propuesta eckhardiana es Margarita Porete (1250-1310) autora del libro *El espejo de las almas simples*. De acuerdo con Blanca Garí, el texto de Porete llegó a Eckhart a través del obispo de Cambray, quien lo llevaba consigo para examinarlo como prueba de herejía. Aunque esta es una mera probabilidad, es difícil no encontrar similitudes entre la propuesta del teólogo y la beguina. Además, se sabe que Eckhart fue enviado como vicario de otras beguinas, una vez que abandonó sus cátedras en la Universidad de París.

El espejo de las almas simples es una obra de teatro que trata acerca de la liberación del alma de todos sus condicionamientos mediante el amor a la divinidad. El argumento principal de la obra es que, a pesar de que la divinidad se encuentre por encima de la condición humana, el amor que el ser humano le profesa puede acercarle cada vez más a ella. A lo largo del escrito, la autora propone que el alma se haga cada vez más simple, hasta quedar anonadada, diluida en la presencia divina. Para Porete, la unión mística se alcanza a través de la simplicidad, de librar al alma de todo aquello que la hace compuesta y no un solo elemento divino. Este planteamiento prefigura el horizonte místico de la filosofía eckhardiana.

Eckhart, al igual que Porete, estima que la felicidad del ser humano se sitúa por encima de todos los deseos y de todo lo creado. De modo que sólo es feliz quien permanece en unión con la divinidad.

Es muy probable que Eckhart introdujera la unión con Dios influido por los movimientos periféricos a la teología aceptada durante la Baja Edad Media. La teología canónica, en la que fuera educado Eckhart, se interesaba porque el ser humano se asemejara a Dios, pero

¹²⁶ Bara, Silvia, *Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana*, op. cit. p. 459

no en que se igualara a él. Además, la idea de dar a luz al Verbo Divino¹²⁷, presente en la doctrina anímica del Maestro Eckhart, proviene de otra beguina, Cristina Ebner. Eckhart intentó unir estos antecedentes místicos a algunos presupuestos filosóficos de su maestro, Alberto Magno, quien afirmaba que en el alma humana existe la presencia de la gracia increada.

La ontología del dominico sostiene que la divinidad es el principio último de la realidad y se caracteriza por ser una, eterna y simple. Por ello, sostiene que, por encima de la trinidad, se encuentra siempre la unidad, desnuda de sus atributos. Mientras que alma humana es el vehículo de re-unión con dicho fundamento último.

De acuerdo con Eckhart, el hijo unigénito de Dios comparte la misma naturaleza que los seres humanos. Esta afirmación, que desde luego implicaba una herejía dentro de la tradición cristiana medieval, es la condición necesaria para el desarrollo de la doctrina ontológica de Eckhart, así como su propuesta ética.

El teólogo alemán asegura que existe una parte del alma humana que ha sido engendrada por la propia divinidad, de modo que lo divino es una cualidad ontológica del ser humano. En el sermón *XLVI*, Eckhart explica esto a partir de la relación directa entre Dios y el hombre: “Dios asumió la naturaleza humana, no la personalidad de un hombre. La naturaleza humana es universal, no una propiedad del ser humano. Dios, por tanto, se convirtió en hombre, no en un hombre”¹²⁸. A partir de esta disposición del alma, el ser humano puede desprenderse de su condición de creatura.

Eckhart denomina chispa del alma a la divinidad humana. Dicho término, proviene de Ricardo de San Víctor (1110-1173) quien le llamaba *scintilla animae*. En la doctrina eckhardiana, la chispa equivale a la luz divina que resplandece en el interior humano. Eckhart se refiere a ella como chispita (*vüncelîn*), pero también como ciudadela o castillo del alma y en ocasiones como la cabeza, el varón, la cumbre o luz del alma.

En sus *Sermones y Tratados*, le atribuye distintas definiciones a la chispita, de las que destacan las tres siguientes:

- “En el alma hay una potencia a la que no afectan ni el tiempo ni la carne; fluye del espíritu y permanece en el espíritu y es completamente espiritual. Dios se halla en esa potencia tan reverdecido y floreciente, con toda la

¹²⁷ Bara, *Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana*, op. cit p. 467

¹²⁸ Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 319

alegría y la gloria, como es en sí misma. Allí hay una alegría tan cordial e indescriptible que nadie sabe hablar de ella con propiedad.¹²⁹

- “Hay en el alma un poder que en sí mismo es libre, una pequeña chispa [...] libre de todo nombre y vacía de todas las formas [...] ahí, Dios florece eternamente, y es siempre verde en su divinidad”
- “Esta chispita es tan afín a Dios que es un uno único sin diferenciación [y], sin embargo, lleva en sí las imágenes primigenias de todas las criaturas, [o sea], imágenes primigenias carentes de imagen, e imágenes más allá de la imagen”¹³⁰

Esta potencia es, al mismo tiempo, la esencia del alma. Puesto que es una emanación directa de la divinidad, es receptora del único ser que la criatura posee. Sin dicha potencia, el humano, en su cualidad de criatura, es una “nada”. A esta esencia, prosiguen otras potencias o facultades del alma, que Eckhart clasifica de modo jerárquico. En primer lugar se encuentran las facultades superiores, como la memoria, la voluntad y el entendimiento¹³¹. En segundo plano están las facultades inferiores, a las que corresponden las partes vegetativas y animales. Las potencias inferiores operan sólo de forma exterior, las superiores en el interior y el exterior, mientras que la chispa, actúa únicamente en el interior del individuo.

Para conocer su vida interior, el ser humano tiene que emplear sus facultades más elevadas. De modo que la configuración anímica elaborada por el teólogo alemán obedece a dos órdenes, uno trascendente y otro inmanente, como explica en el Sermón VLVII: “El alma fue creada como en un punto entre [el] tiempo y [la] eternidad, tocando a ambos. Con las potencias más elevadas toca la eternidad, pero con las potencias inferiores el tiempo.”¹³² El carácter intermedio del alma es lo que marca la línea divisoria entre el estatuto ontológico de la divinidad y el ser humano. Aunque el fondo del alma representa “una dimensión de interioridad que está abierta hacia Dios”¹³³, como bien la define Alois Haas.

Eckhart insiste en que el movimiento de dicha chispa es dinámico, cuando se ejercita la relación del hombre con la divinidad. El discípulo de Eckhart, Juan Taulero (1300-1301)

¹²⁹ Eckhart en Vega, *La virginidad del alma, El fruto de la nada, op. cit.* p. 43

¹³⁰ Eckhart en Brugger, Ilse (trad.) *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 233

¹³¹ Cfr. Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual, op. cit.*

¹³² Eckhart, *Tratados y Sermones op. cit.* Sermón XLVII, *Spiritus domini replevit orbem terrarum etc.*, p. 324

¹³³ Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual op. cit.* p. 61

definía esta chispa como “la relación más profunda y espiritual entre Dios y el hombre [...] La *participatio* del hombre en el ámbito divino”¹³⁴. Así pues, la chispa puede acoger a la fuerza divina que atraviesa al ser humano y que se dirige desde el Dios-Uno hacia la creación y desde ésta hacia él. De ahí que Eckhart atribuya al fondo del alma la potencialidad de la unión mística o *el nacimiento de Cristo*, como suele llamarla. De acuerdo con sus palabras, “En esa potencia el Padre eterno engendra a su Hijo eterno, sin cesar, de manera que esta potencia coengendra al Hijo y a sí misma, como el mismo Hijo en la potencia única del Padre.”¹³⁵. La razón por la cual el teólogo alemán se refiere a este proceso como una eternidad cíclica es el principio de realidad unitiva desde el que concibe todo lo creado. Esto se explica a continuación.

De acuerdo con Eckhart, todas las creaturas poseen un doble ser. Uno de ellos es su causa original o virtual, a la que todos deben regresar; el otro es su ser formal, como cosa creada, que existe en el tiempo y el espacio.

Eckhart plantea que todo lo creado, incluyendo a los seres menos complejos, existen previamente en unidad con lo divino, en forma de prototipos en el Ser o la divinidad. No obstante, al ser creados, adquieren individualidad, en la que su conexión más próxima con la unidad divina se establece a través de la chispa. Ésta última es concedida a las creaturas para que puedan devenir en el hijo divino, como se ha mencionado. De acuerdo con el dominico:

La chispita que se halla dispuesta a recibir el Cuerpo de Nuestro Señor se encuentra siempre en el ser divino. Dios se entrega todo nuevo al alma en un devenir continuo. Él no dice “ha llegado a ser, o “llegará a ser”, sino que todo es siempre nuevo y fresco, como en un devenir sin fin. Esta chispita se encuentra desnuda, erguida sin sufrimiento alguno, dentro del ser divino¹³⁶.

Así pues, la chispa, como puente entre la divinidad y el ser humano, permanece como esencia divina e inmaculada, a la que el hombre deberá procurar, desarraigándose de todo aquello que lo hace particular. Esto significa, al mismo tiempo, que el alma tendrá que volver a su *inexistencia* previa, como explica Haas:

Antes de que la creatura ingrese en la existencia, se caracteriza por un modo de ser ejemplar en Dios [...] o sea, un modo de ser fundado en la razón divina y fundante de la existencia

¹³⁴ Tauler en Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual op. Cit.* p. 63

¹³⁵ Eckhart en Vega, *La virginidad del alma, El fruto de la nada, op. Cit.* p. 43

¹³⁶ Eckhart en Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual op. Cit.* pp. 63-64

fuera de Dios. Ahora bien: lo que está en Dios, es el mismo Dios. Por ello, en forma aparentemente osada, Eckhart puede afirmar que, en Dios, el mosquito, la brizna del prado y el yo humano existen como Dios en Dios¹³⁷

De esta manera, la unión mística representa el único medio para que el ser humano retorne a su modo de ser ejemplar en Dios. Aunque el nacimiento de Cristo en el alma no implica la supresión de la existencia material, este acontecimiento tiene dos repercusiones fundamentales en la vida del ser humano. En primer lugar, éste accede a una nueva forma de existencia, propia del *hombre celestial*, lo que significa que deviene en hijo de la divinidad en un sentido espiritual¹³⁸. Pero también conlleva un desarrollo de autoconocimiento e introspección que es, el modo en el que la divinidad se conoce a sí misma.

En el pensamiento eckhardiano, la encarnación del alma tiene un doble propósito. Uno es de orden epistémico y el otro, ético. El primero consiste en que, al conocerse a sí mismo, el ser humano se conozca como uno con la divinidad y el segundo, en llevar una vida conforme a este conocimiento. Esto significa que, si se practica el desapego en todos sus niveles, el alma encarnada puede traspasar hasta la unidad divina mediante la chispa. Este traspaso supone una transformación de la forma en que el ser humano conoce y experimenta el mundo.

Aunque la chispa es otorgada por gracia de la divinidad, es menester humano crear las condiciones adecuadas para su prevalencia. La unión mística depende del reconocimiento de dos dimensiones de la vida humana, que Eckhart señala en el sermón *Sobre el hombre noble*. El maestro dominico distingue entre *vida exterior* y *vida interior*. El primer tipo se refiere a las pasiones, emociones y todo aquello que involucra al mundo y la relación del ser humano con éste. El segundo, en cambio, involucra el desarrollo del autoconocimiento y de la vida contemplativa y espiritual.

Eckhart afirma que *el hombre interior* debe gobernar sobre el *exterior*. Éste último es, en sus palabras, al que : “pertenece todo lo que es inherente al alma, pero envuelto y mezclado

¹³⁷ Haas, Alois, *Ibid.* p. 115

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*

con la carne, y que tiene una acción común con cada miembro corporal [...] Y todo esto es lo que la Escritura entiende por hombre viejo, el hombre terrestre [...] un hombre servil.¹³⁹

Esto no quiere decir, sin embargo, que el Maestro condene la materia o la corporeidad, como se tiende a creer respecto a todos los personajes medievales. Por el contrario, Eckhart no niega la divinidad del cuerpo, ya que también ha sido creado por Dios. Hay que resaltar que:

La mística medieval valoraba mucho la Encarnación, porque representaba no sólo a un Dios que había vivido en un cuerpo humano, con sus limitaciones y afecciones, sino también porque era símbolo de la potencialidad humana para amar al prójimo y a Dios de forma incondicional¹⁴⁰

Sin embargo, Eckhart se opone a la dependencia que el ser humano rápidamente genera hacia el deseo y el placer. Ambas cosas, experimentadas dentro de lo que él llama la *vida exterior*, distraen al hombre del desarrollo de una vida interior y crean en él apegos y sujeción. Esta dependencia se manifiesta claramente en la búsqueda constante del beneficio propio. En este punto, se encuentra una de las mayores contribuciones de la mística eckhardiana: para dejar que la divinidad viva y opere en el interior humano, es preciso hacer un espacio para ella. Esta cuestión queda un poco más clara en uno de sus más célebres sermones, *El templo vacío*, en el que argumenta que:

[Cuando el alma] se vacía de todos los impedimentos, es decir de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado [...] nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios¹⁴¹

El alma vacía está libre de deseos, lo que refleja su fuerte cuestionamiento a la Iglesia cristiana y a la moral de su época. Pero también uno de los mayores desafíos hacia el cristiano creyente: aquellos que buscan agradar o recibir algo de Dios a cambio de sus acciones, no son más que mercaderes, hombres egoístas e interesados. Para Eckhart, a Dios se le ha de amar por sí mismo y no por satisfacción propia.

Eckhart advierte que existe el riesgo de una *muerte espiritual*, que es la desvinculación del alma con su fundamento trascendente. Aunque la *ciudadela* se mantenga siempre viva, el apego a la vida externa puede alejar cada vez más al ser humano de su verdadero ser, que

¹³⁹ Eckhart en Vega, *El fruto de la nada*, op. Cit. *Sobre el hombre noble*, p. 115

¹⁴⁰ Cfr, Bara, Silvia, *La mística es un tema actual: entrevista* Recuperado de <https://www.alandar.org/denuncia-profetica/entrevista-silvia-bara-beguina-mistica-medieval/> [19/02/2019]

¹⁴¹ Eckhart en Vega, *El fruto de la nada op. cit.* El templo Vacío, p. 38

reside en su vida interior. Desde esta perspectiva, Eckhart no condena el apego a lo mundano, pero señala que, al aferrarse al placer o a la emoción que proviene del mundo -las posesiones materiales, la compañía de otros, el poder, etc- el individuo pierde el interés ejercitar el conocimiento interior, puesto que todo su tiempo y energía se concentran en las cosas externas. Esto hace también que el hombre se mueva en un plano superficial de la realidad, ya que es incapaz de distinguir la dimensión trascendente del mundo, por estar ocupado sólo en la dimensión inmanente.

Eckhart insiste en dos actitudes primordiales para que el ser humano logre desarrollar una vida interior y, de este modo, crear las condiciones para que la presencia divina habite en su alma. Estas disposiciones ya han sido mencionadas y son el desapego (*Abegescheidenheit*) y el desasimiento (*Gelassenheit*). Ambas nociones han llevado a algunos teóricos a comparar el pensamiento eckhardiano con el de filosofías orientales, tales como las distintas doctrinas taoístas y budistas, porque apelan a un “distanciamiento emocional”¹⁴² de los deseos y pensamientos propios.

En el pensamiento de Eckhart, el desapego tiene como propósito final el desasimiento perfecto, que consiste en la renuncia total al yo externo o aparente. Es sólo mediante esta renuncia que la divinidad puede nacer en el alma. Eckhart afirma que no existe ninguna otra cosa que pueda dar mayor consuelo ni felicidad al alma humana.

El *desasimiento*, grado más radical del desapego, es el desarraigo absoluto del alma humana, como plantea en el sermón que se cita a continuación:

Si tú quieres ser el mismo Cristo y Dios, despójate de todo cuanto el Verbo Eterno no aceptó para sí. El Verbo Eterno no aceptó para sí a ningún hombre. Por eso, despójate de lo que tienes de ser humano y de lo que eres tú y tómate desnudo, de acuerdo con la naturaleza humana, así serás lo mismo en el Verbo Eterno que es en él la naturaleza humana. Porque entre la naturaleza humana tuya y la suya no hay diferencia, es una sola, ya que es en Cristo lo que es en ti¹⁴³

Aunque la idea del vaciamiento eckhardiano es asociada al pensamiento oriental, es más probable que Eckhart la retome de las beguinas y de sus interpretaciones de los textos bíblicos, en los que está presente la noción de *kénosis* (κένωσις) o vaciamiento. Como se ha mencionado, la figura de Jesús representa la unión entre lo humano y lo divino. En el

¹⁴²Kellenberger, James, *Dying to the self and detachment*, EUA: Routledge, 2016, p. 38

¹⁴³ Eckhart en Brugger (trad.) *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.*, XXIV, p. 243

Nuevo Testamento, encontramos una referencia Jesús, que se vació de sí mismo: “[Jesús] Quien siendo en forma de Dios, no consideró ello como algo a que aferrarse; sino que vaciándose a sí mismo, tomó forma de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre y hallado como uno de ellos...”¹⁴⁴

Esta misma referencia señala la premisa de la ética eckhardiana. Incluso Dios se distanció de sí mismo para nacer entre los hombres ¿Por qué no harían lo mismo los seres humanos para engendrar dentro de sí a Dios mismo?

El desasimiento implica el vaciamiento de uno mismo, esto es, que el “yo” o el ego sea desterrado depara que la divinidad pueda reinar en él. Mientras más se desprenda el alma de todo lo relativo al ego, más espacio hace para la divinidad. Para Eckhart, se trata de renunciar a todo lo que no somos, hasta romper la barrera entre la existencia humana y la divina.

La radicalidad de la ontología eckhardiana se manifiesta en la aniquilación de todo aquello que constituye el “yo”. El alma no ha de desear nada en absoluto, ni siquiera a Dios. De ahí que sea posible distinguir el proceso de transformación del alma. En la divinidad, el ser humano posee un alma in-formada (*ingebildet*) o no creada. Pero al encarnar, tendrá que ser de-formada (*entbildet*) para borrar de ella las imágenes que ha creado de Dios y las creaturas, esto le permitirá, finalmente, ser trans-formada (*überbildet*) a través del nacimiento de Cristo en el alma.

La teoría anímica del Maestro Eckhart sostiene el carácter increado de la esencia del alma, por lo que atribuye cierta divinidad al ser humano. A través de esta esencia, es posible convertirse a la unidad originaria con Dios. El alma, como potencia transformadora del ser humano, es el elemento clave para que el ser humano comprenda su vida y cómo es que ha de vivirla.

¹⁴⁴Reina-Valera, *Biblia de Jerusalén op. cit.* Filipenses 2,6-7,2

Capítulo III

La experiencia mística como proyecto de vida

*¡Dios es eternidad!,
y su presencia
abarca desde el cielo a mi conciencia,
y Él es Todo,
y yo parte de su vida.
Elías Nandino*

3.1 La conversión como consecuencia necesaria del desasimiento perfecto

Para el Maestro Eckhart, la experiencia mística consiste en un proyecto de vida, impulsado por la búsqueda filosófica de la verdad. Pero En-en ¿qué consiste este proyecto? Afirmar que el Maestro Eckhart pretende hacer de la experiencia mística un proyecto de vida puede prestarse a diversas confusiones y controversias. Sin embargo, como ya se ha señalado, Eckhart nunca entendió la experiencia mística como un éxtasis, sino que más bien propuso una práctica permanente de unión con lo divino. Por lo que la experiencia mística sólo puede comprenderse cuando se toma en cuenta la vida entera de un individuo.

Al sugerir una ética eckhardiana, se parte del concepto de ética como reflexión acerca de cómo vivir, de las normas que alguien puede aceptar o no en su fuero interno y de los problemas que se presentan para que una acción sea valiosa o no.

A lo largo de sus escritos, Eckhart se muestra mucho más interesado en aportar las condiciones para vivir una buena vida, que por demostrar racionalmente la existencia de Dios. En su obra vernácula, el teólogo revela una fuerte inclinación por el desarrollo de una vida espiritual, como única vía de realización humana. El desasimiento perfecto es la clave para alcanzar la unión mística, pero también para llevar un modo de vida acorde con la estirpe divina del hombre. No obstante, la elección de dicho estilo de vida entraña una paradoja: el hombre que elige la vía del desasimiento no elige nada en realidad, sino que se somete al designio divino.

La elección del ser humano se encuentra en desasirse por Dios mismo, no por temor al castigo ni por el deseo de recompensa. Eckhart señala que el desasimiento perfecto no

proviene del servilismo ni de la dominación. El ser humano es potencialmente uno con la divinidad y es sólo por ignorancia o por soberbia que considera a Dios su amo o su esclavo.

De forma análoga a Sócrates, Eckhart quiere ayudar a sus lectores y escuchas a dar a luz al fruto de la nada, a través de una vida entendida como experiencia mística. De ahí que la ética en Eckhart se trate más bien de una actitud hacia la vida, en vez de una serie de reflexiones o normatividades. Dicha actitud se fundamenta en la disposición innata del ser humano para llegar a una transformación total, a través de una conversión anímica o interna. La condición para que esto suceda, depende de una resolución paradójica: tener la intención de renunciar a la voluntad propia. Esto no significa terminar con la vida personal del ser humano, sino llevarla hacia un horizonte mucho más amplio.

En este sentido, aniquilar la voluntad equivale a abandonar el anhelo exasperado de que todos los deseos se cumplan. Despojarse del deseo significa liberarse de los instintos, sentimientos e incluso pensamientos que impiden al ser humano permanecer en el ahora y la unidad divina. Desde esta perspectiva, renunciar a la voluntad es la realización más sublime de la libertad.

Ahora bien, la renuncia a la voluntad o *pobreza espiritual*, se vive de acuerdo con dos dimensiones vitales: la exterior y la interior. La pobreza exterior está ligada con lo que Eckhart denomina *el hombre exterior* y, por tanto, se refiere al aspecto mundano. Practicar la pobreza exterior consiste en renunciar al apego por los bienes materiales y ser capaz de vivir sin ellos. En cuanto a la pobreza interior, ésta tiene tres acepciones. De acuerdo con el dominico: “un hombre pobre es aquel que no quiere nada y no sabe nada y no tiene nada”¹⁴⁵. A continuación, se explica cada una de estas sentencias:

a) No quiere, no desea nada: para comprender esto, vale la pena partir de la premisa socrático-platónica, de acuerdo con la cual, sólo se desea aquello que no se posee¹⁴⁶. Para Eckhart, el ser que es pobre espiritualmente no puede desear nada, porque ya lo posee todo al ser uno con Dios. El hombre pobre se conoce a sí mismo y, se conoce tan bien, que sabe que su linaje es divino, de modo que no le falta nada. La carencia de deseo muestra que el vaciamiento espiritual conduce a la satisfacción total. Alcanzar la pobreza de espíritu

¹⁴⁵ Eckhart en Vega, *El fruto de la nada op. cit.* Los pobres de espíritu, p. 106

¹⁴⁶Cfr. Platón, *Banquete op. cit.*

equivale a llegar a un estadio de autoconocimiento total, en el que el verdadero yo se revela como plenitud de sentido en todos los aspectos de la vida del sujeto. Sólo el yo que se constituye a partir del ego, el “falso yo”, carece de realidad y de sentido, es por esta razón que no deja de desear constantemente, porque no se basta a sí mismo.

b) No tiene nada: de acuerdo con el presupuesto anterior, el ser humano que se conoce a sí mismo, sólo conoce su verdadero “yo”. Si el ser humano llegara a guardar un lugar en su interior, sería para su “falso yo”, por lo que dejaría de ser idéntico a Dios y se separaría de él.

c) No sabe nada: no es suficiente con que el ser humano no tenga nada ni quiera tenerlo. Para ser pobre de espíritu, es necesario abandonar hasta los pensamientos. Para Eckhart, la idea de Dios es una de las causas por las cuales el ser humano se separa aún más de su naturaleza divina.

Como se ha reiterado a lo largo de este trabajo, hablar de Dios en sí es prácticamente imposible dentro de la teoría eckhardiana, de manera que “no conocer” implica deshacerse de la idea de Dios y de representaciones. Puesto que no se puede conocer a Dios, no se puede hablar de planes en su nombre ni apelar a una comunicación privada con él. Dios sólo se manifiesta cuando no se sabe nada de él. Por lo tanto, si Dios llegara a obrar a través de un ser humano, éste último no tendría forma de enterarse. Sin embargo, esto no significa que el hombre tenga entonces que aceptar todas las ideas sin cuestionarlas, sino más bien, ir más allá de la razón, hasta una suerte de consciencia plena.

El vaciamiento de las ideas es un tema al que Eckhart dedica pocas líneas en lo que queda de su obra. Pero deja muy en claro que quien “no sabe nada” ha alcanzado el desasimiento perfecto. Para lograrlo, es necesario adoptar una actitud contemplativa, de modo que los pensamientos como: “lo que soy”; “lo que quiero para mí”; “lo que me pasó”; “lo que espero del futuro” fluyan en el entendimiento, como fluyen las olas en los mares.

No saber nada significa no admitir ningún tipo de suposición, para estar abierto al diálogo, a la realidad cambiante y, desde luego, a la esperanza. El “creer saber”, como señalaba la doctrina socrático-platónica, tiende a cancelar el diálogo y la disposición al aprendizaje filosófico. A esto se puede añadir que “el no saber” forma parte de una actitud

contemplativa, de atención hacia los seres de alrededor. Esto incluye a todo lo que está vivo y que se manifiesta como reflejo de la unidad del ser humano con otras creaturas y lo divino. Estas explicaciones, de carácter mucho más cotidiano y cercano a nuestra época, hunden sus raíces en los principios epistemológicos del Maestro Eckhart.

Eckhart afirma que “quien quiera ver a Dios tiene que ser ciego”. Esta metáfora sobre la ceguera no se refiere únicamente al ojo externo, sino también al interno¹⁴⁷. El camino interior hacia la luz, conduce necesariamente a la tiniebla luminosa, a lo desconocido. De ahí que sólo alcanzando el no saber, el ser humano pueda vislumbrar lo que está más allá de la racionalidad.

Ahora bien, a diferencia de los planteamientos modernos, Eckhart afirma que, más allá del entendimiento, está el intelecto, capaz de inteligir a Dios, aunque de forma precaria. Dentro del imaginario eckhardiano, existen tres cosas por las cuales el hombre no puede conocer a Dios: la primera de ellas es la corporalidad; la segunda la multiplicidad y la tercera, el tiempo. Sólo a través del “no saber” es posible abatir, en cierto sentido, estos tres obstáculos.

La corporalidad, la multiplicidad y el tiempo habían sido problematizados tiempo atrás por Platón y tanto él como las tradiciones neoplatónicas y cristianas, aportaron algunas formas de trascenderles. En el Fedón, Platón revela que la reflexión del alma es óptima “cuando no la perturba [...] ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente”¹⁴⁸. De modo que el alma puede ascender a la verdad a través de la contemplación. Plotino trata de explicar la multiplicidad como una mera apariencia o restos de la luz absoluta del Uno, que es el único propietario del ser, su doctrina será llevada hasta Eckhart a través del Pseudo Dionisio. Asimismo, sus interpretaciones de la liturgia, sumadas a la teoría del tiempo agustina, terminarán por convencerle de que la eternidad no sólo está fuera del tiempo, sino que le contiene en un presente eterno. Así dirá que “todo cuanto es futuro y cuanto ha pasado se halla todo allá en un solo ‘ahora’”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Durante la Edad Media, se consideraba que los sentidos no sólo eran externos, sino también internos.

¹⁴⁸ Platón, *Fedón* en *Diálogos III*, *op. cit.* P. 41

¹⁴⁹ Eckhart, Sermón XXXV en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones Op. Cit.* p. 279

En cuanto al tema de la temporalidad y lo que ella implica en relación a Dios, Eckhart entiende la eternidad como una actualidad absoluta. Puesto que la divinidad no está sometida al tiempo, la única forma de referir a su existencia es como una presencia absoluta y continua, que carece de principio y de fin. De ahí que en sus *Sermones* se refiera a ella como algo circular, pero también como aquello en lo que no existe ni pasado ni futuro. Es por eso que, cuando el intelecto logra aproximarse a la presencia divina experimenta el tiempo en su mayor simplicidad: como “ahora”. El tiempo es, sin duda, el sello de la finitud humana, pero también el componente esencial de otro de los condicionamientos humanos: la memoria. El tiempo no sólo marca el final de la vida, sino que somete el pensamiento a los sucesos del futuro y del pasado. Es por eso que la relación con lo divino sólo puede darse en el presente, cuya máxima expresión es un pequeño instante. Para acercarse al círculo de la eternidad, el entendimiento ha de situarse en el ahora. “El no saber” tiene como único sentido renunciar al razonamiento común y rendirse a la luz turbadora de lo divino, en la que todos los seres son sólo uno y el tiempo es un ahora eterno.

El teólogo alemán pretende hacer del no saber un estado permanente, de modo que el ser humano viva en el mundo sin estar sujeto a él. El “no saber” es tan drástico, que quien llegue a conocer a la divinidad en su verdadero estado inmaterial, eterno y único, jamás podrá saberlo con certeza. La renuncia a la razón implica una derrota del “yo” como sujeto, capaz de distinguir entre sí mismo y el objeto. El pobre de espíritu resurge de la miseria humana como un ser completo, pero incapaz de asumirse como una divinidad operante en el mundo. Eckhart afirma que quien sabe que Dios opera dentro de sí, no puede estar más alejado de que algo como eso le suceda. Esta es la paradoja a la que se enfrenta el iluminado.

Según Eckhart: “Si el alma supiera cuando Dios entrara en ella, la alegría la mataría, y, si además, supiera cuándo se separaría de ella, moriría de dolor”.¹⁵⁰ Por lo que el alma sólo puede vaciarse por completo desde la entrega a lo desconocido, a lo divino que está más allá del cuerpo, la razón y el tiempo. ¿Qué le queda al hombre que se ilumina entonces? Nada. No le queda nada porque ya no se ve a sí mismo como un ser separado de la divinidad, pero le queda la paz que sólo puede conceder la unidad con lo divino.

¹⁵⁰ Eckhart, Sermón LVI, María estaba parada al lado del sepulcro y lloraba, en Brugger, *Ilse (trad.), Tratados y sermones op. cit.* p. 360

¿Por qué el iluminado no puede ser consciente de que la divinidad actúa a través de él? Porque la divinidad sólo opera apoderándose del entendimiento del iluminado. El intelecto humano tiene que hacerse uno con el intelecto divino. Quien asegura conocer a Dios conoce sólo a un ídolo. La contundencia del Maestro Eckhart consiste en derribar todas las imágenes e ídolos, que más que métodos de contemplación, son obstáculos para que el ser humano conozca realmente la unidad divina. En el Sermón *LVI*, Eckhart explica por qué María Magdalena no logró reconocer a Jesús cuando éste resucitó, a diferencia de María, quien lo vio y no tuvo temor de él. Esto se debió, dice, a que el amor que María Magdalena le profesaba a Jesús era todavía devoción, de modo que se consideraba a sí misma menos que él, posición desde la cual era incapaz de llegar a ser una con él. María Magdalena sabía sobre las diferencias entre ella y Jesús, mientras que María no. Si el ser humano es capaz de ser uno con lo divino ¿por qué querría conformarse con verlo desde abajo? Por eso mismo Eckhart dice que nos hagamos el hijo y no que le admiremos. La idea de Dios como ídolo, obstaculiza su conocimiento en vez de favorecerlo.

Además del vaciamiento intelectual, el “no saber” tiene un sentido práctico: quien quiera conocer a Dios, tiene que dejar atrás el propósito en sus obras. Ninguna obra tiene valor ante Dios, de modo que todas las acciones humanas, así sean las más excelentes, carecen de estima para el pobre espiritual.

De esta manera, la cumbre de la pobreza espiritual es el “no saber” o el desgarramiento de la razón que comprende desde la división entre sujeto y objeto; los juicios de valor y la temporalidad. Sólo el “no saber” puede conducir al hombre a la unión con Dios y es sólo “no sabiendo” que puede permanecer en esa alianza. Como se ha mencionado, esta unión es un proceso y no un evento único, que se afianza con la pobreza espiritual en todas sus dimensiones.

Para explicar cómo es que el “no saber” está directamente relacionado con la unión a lo divino, Eckhart recurre al argumento tomista-aristotélico según el cual, existe una identidad entre la inteligencia y lo inteligido. Siguiendo esta línea argumentativa, es posible deducir que, cuando el entendimiento queda vacío gracias al “no saber”, el ser humano es capaz de alcanzar un nivel de intuición en el que su inteligencia se identifica con la inteligencia divina. De ahí que, para el teólogo alemán, el ser humano que logre liberarse de todos sus

apegos, imágenes y pensamientos, no encuentre obstáculos para hacerse igual a la unidad divina. Por esta razón afirma que “quien conoce lo uno, no sólo conoce todo, sino que se hace uno también”¹⁵¹.

Este último grado del desasimiento, está basado en el potencial cambio de consciencia, conversión o *metanoia*. Del mismo modo en que la “chispa del alma” funciona como una disposición anímica hacia lo divino, el entendimiento puede ascender hasta transformar la vida humana. El cambio de consciencia consiste en que el ser humano se desprenda de todo aquello que es ajeno a su ascendencia divina, hasta que, gracias a su unión con la divinidad, se dé cuenta de que no le hace falta nada y pueda vivir de acuerdo a esta verdad. Llegar a esta verdad interior, significa alcanzar una no-identidad. Esto es, la potencialidad de reconocerse como un ser completo, que no se identifica con nada que no sea la unidad divina. La no-identidad, en palabras de Villoro, implica aceptar que: “No soy mi historia, no soy mi biología ni mi temperamento, no soy la que desempeña cierto papel familiar y social, no soy tampoco el sujeto psicológico que tiene pensamiento y emociones”¹⁵².

Convertirse significa comprender el mundo desde la no-identidad, aceptar las contradicciones y paradojas que emergen de la complejidad del mundo, reconocer lo humano y lo divino como dimensiones de una misma realidad. Quien se encuentra *desasido* abraza la paradoja de la no-identidad y de la vida sin porqué, propia del hombre celeste.

Así, el desasimiento sólo puede ser perfecto si se trascienden las representaciones de la consciencia. Mientras que en otros teóricos medievales no se encuentra claro el proceso de cómo es que la razón queda rebasada gracias a las prácticas ascéticas y contemplativas, Eckhart trata, en la medida de lo posible, explicar cómo es que esto puede suscitarse. En sus escritos, la derrota del juicio dualista parece ser un evento necesario, que se da como consecuencia ineludible del grado más alto de pobreza espiritual.

El sermón sobre el *Templo vacío* se remonta a la búsqueda de espacio para la divinidad en el interior del ser humano. A través de la conquista del espacio interior, el ser humano tiene la posibilidad abrir las puertas a lo divino que se ha manifestado siempre como externo y

¹⁵¹ Cfr. Eckhart, Sermón LIV Nuestro Señor levantó y elevó desde abajo sus ojos en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones op. cit.* p p. 356

¹⁵² Villoro en Cabrera, Isabel “Para comprender la mística” *op. cit.* , p. 21

otro. Conquistar el espacio interior es hacerlo más habitable para sí mismo y la divinidad, darle un nuevo sentido a la soledad y el silencio. Al despojarse de todos los atributos del falso yo, sólo queda la claridad intelectual, que abraza la contradicción y desanda los pasos de la teología escolástica y su razón totalizadora.

La claridad intelectual es, por tanto, el elemento clave en la conversión que propone el Maestro Eckhart. No se trata, como en el caso de Margarita Porete, de amar a Dios, sino de conocerlo, porque sólo conociéndolo es posible amarlo, aunque conocer adquiera aquí un sentido meramente metafórico.

La conversión que el Maestro alemán propone es de tipo intelectual, puesto que la inteligencia es la cualidad que distingue al ser humano de otros seres vivos. Si el ser humano y el mundo comparten un origen trascendente, entonces la raíz de los males ocasionados no puede atribuirse a su principio, sino a una comprensión errónea del mundo. De ahí que la pobreza espiritual busque, la paradójica sabiduría del “no saber”, en un horizonte de comprensión distinto al establecido por las leyes del principio de no-contradicción y el falso “yo”.

Según Bernard McGinn, la conversión eckhardiana radica en que nuestros ojos se abran por fin para ver lo que siempre ha sido.¹⁵³ Y en el imaginario de Eckhart, lo que siempre ha sido es la unidad divina, de la que proviene todo cuanto existe. La pobreza espiritual va quitando, una a una, las construcciones humanas para evitar hacer frente a esta unidad, en la que la humanidad queda reducida a nada en tanto que creaturas.

La conversión consiste, entonces, en que el ser humano acepte su condición creatural y logre trascenderla mediante el desasimiento perfecto. Esta es la forma en la nada, propia de las creaturas, se transforma en la nada que corresponde a lo divino, que se sitúa más allá de los confines espacio-temporales. Pero esta clase de nada sólo se hace manifiesta con la adquisición de un nuevo sentido del ahora, que se convierte en lo único que existe, un presente más allá del sujeto y el objeto, del comienzo y el final, del nacimiento y de la muerte. El iluminado vive, entonces en un eterno ahora, en el que su vida está dedicada a

¹⁵³ Cfr. McGinn, B. en Roy, L. *Mystical consciousness Western perspectives and dialogue with Japanese thinkers*, State University of New York, 2003, Albany, p. 71

servir a los demás, no por obligación, sino por amor a la divinidad y al mundo que ha creado.

La cuestión más intrincada en el planteamiento de Eckhart resulta, precisamente, cómo aprender a vivir en el ahora propio de la unidad divina. Esto es lo que llevará al teólogo, en repetidas ocasiones, a insistir en la importancia del intelecto y su relación directa con lo divino.

A diferencia de Tomás de Aquino, Eckhart no considera que el entendimiento sea equivalente a la existencia, sino que le atribuye un grado mucho más alto. Para dejar esto en claro, en la obra *Cuestiones* objeta la hipótesis del Doctor Angélico, afirmando que “Dios es intelecto y entendimiento, y su entendimiento es el fundamento de la existencia.”¹⁵⁴. Esta atribución a la divinidad es, no obstante, de corte aristotélico. La noción de la figura de Dios en Eckhart se deriva de la Escuela Dominica de Colonia, que unía “la ‘henología platónica’ (el Uno como bien que se propaga) con la ‘ontología’ aristotélica (Dios como primer principio y fin último del cosmos, que se piensa a sí mismo y es pura autorreflexión, automovimiento perfecto)”¹⁵⁵ como explica Silvia Bancel.

De este modo, Eckhart emplea elementos neoplatónicos y aristotélicos para exponer el carácter ontológico y epistémico que podría ser atribuido a la divinidad. Esta fórmula no es nueva, Plotino también intentó explicar la conexión del alma humana con el alma del mundo a través de la filosofía platónica y aristotélica. Asimismo, Alberto Magno intentó conciliar el pensamiento de ambos filósofos griegos¹⁵⁶. Pero la forma en que Eckhart recupera ambas posturas pasa casi desapercibida bajo los revestimientos del cristianismo.

El Maestro Eckhart explica la conversión y la acción divina a través de la reinterpretación del pensamiento platónico y aristotélico. A través de la conexión de sus ideas, el teólogo alemán logra establecer un vínculo entre lo humano y lo divino. Si bien es cierto que la conversión implica un cambio de consciencia o una nueva comprensión del mundo similar a la que plantea Plotino en sus tratados, el teólogo introduce la noción de un Dios amoroso,

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ Cfr. Bancel, Silvia, *Teología mística alemana: estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff Verlag, 2015, p. 16
<https://www.researchgate.net/publication/284722114> [18/10/2019]

¹⁵⁶ Cfr. Beuchot, Mauricio, “La mística de Eckhart en Ramón Xirau”, en Sicilia (Dir.), *Ixtus: espíritu y cultura*, Revista bimestral, Año 2, número 9, septiembre-octubre, 1994, Ciudad de México, p. 10

que busca y se preocupa por su creación. De modo que el ser humano no sólo busca la divinidad, sino que la experimenta, a sabiendas de que su Dios le busca y le ama también.

Para Eckhart, la acción divina es externa e interna. Mientras que la acción externa parte de la visión plotiniana, la interna proviene del pensamiento aristotélico. Lo que subyace a ambas cualidades de la acción divina es el intento de explicar por qué la divinidad se aproxima hacia sus creaturas si no tiene una aparente necesidad de ellas. Poco a poco se verá cómo, a través de una intrincada construcción narrativa, Eckhart planteará el sentido último de la acción divina en su orden externo e interno.

La acción externa de Dios se caracteriza por el descenso de su propia bondad hacia los seres humanos o bien, la expansión de la bondad del Uno-bien a través de sus emanaciones en el caso de la teoría plotiniana. La acción interna, inspirada en el Motor Inmóvil aristotélico, consiste en que Dios se preserve a sí mismo, a pesar de engendrar a sus creaturas y extender su amor y bondad hacia ellas. En el *Sermón XVIII*, Eckhart describe ambas formas de la actividad divina, denominando bondad a la externa y ser a la interna:

El otro día dije que la puerta por donde Dios se derrite hacia fuera, es la bondad. [El] ser, empero, es aquello que se conserva dentro de sí mismo y no se derrite hacia fuera; al contrario, se derrite hacia dentro. Por otra parte, es [una] unidad aquello que se mantiene en sí mismo como uno solo, separado de todas las cosas sin comunicarse hacia fuera. [La] bondad, empero, es aquello donde Dios se derrite hacia fuera comunicándose a todas las criaturas¹⁵⁷

Eckhart se refiere al ser como aquello “que se derrite dentro,” queriendo señalar no sólo uno de los modos de ser de Dios, sino también su paralelismo con el alma humana y la necesidad de que ésta permanezca en sí misma para encontrar su verdadero ser. De ahí que, como se mencionó en el capítulo anterior, Eckhart recomiende subordinar el “hombre exterior” al “hombre interior”. Para que el ser humano logre reconocer a Dios en sí mismo, no sólo ha de conocerse, sino entenderse:

‘Homo’ significa lo mismo que un hombre a quien se le ha concedido una «sustancia» que le otorga ser y vida y un ser dotado de inteligencia. Un hombre racional es aquel que se entiende a sí mismo con la razón y se halla desasido en sí mismo de todas las materias y

¹⁵⁷ Eckhart, *Sermón XVIII: Adolescens: tibi dico: surge* en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones op. cit.* p. 216

formas. Cuanto más desasido esté de todas las cosas y cuanto más recogido en sí mismo, tanto más clara y racionalmente conocerá en su interior todas las cosas sin dirigirse hacia fuera: tanto más ‘hombre’ es.¹⁵⁸

Siguiendo el principio aristotélico de identidad, Eckhart argumenta que, en el proceso del conocimiento, el que conoce se convierte en lo conocido. Una vez que el alma se encuentra vacía, la inteligencia, como poder natural del alma, puede dissociarse del ser creatural y penetrar la desnudez de Dios. Esto quiere decir que la inteligencia puede ir más allá del entendimiento, hasta alcanzar un estado de comprensión desde la unidad.¹⁵⁹ De acuerdo con Eckhart:

Dios debería ser des-enaltecido, no en forma absoluta sino interiormente, y esto [...] Significa pues, un «Dios des-enaltecido», no en forma absoluta sino interiormente para que nosotros fuéramos enaltecidos. Lo que estaba arriba, se convirtió en interno. Tú has de interiorizarte [y eso] por ti mismo en ti mismo para que Él more dentro de ti. No [ha de ser] que tomemos algo de aquello que está por encima de nosotros, debemos tomarlo en nuestro fuero íntimo y debemos tomarlo de nosotros en nosotros.¹⁶⁰

El des-enaltecimiento de Dios representa el reconocimiento de Dios en el interior del ser humano, la admisión de que éste no se encuentra fuera ni lejos de él, sino que es su fondo más íntimo. Quien llega a conocerse a sí mismo, descubre que sólo existe en la unidad y el instante, ese es el encuentro con Dios o el ser. Este encuentro resignifica la forma en que el ser humano percibe el mundo y la forma en la que existe dentro de él. Por tal motivo señala que: “el hombre tiene que ser uno en sí mismo y tiene que intentarlo en sí mismo y en el uno y comprenderlo en el uno, es decir: contemplar a Dios solo; y regresar: [...] saber y conocer que se conoce y sabe de Dios”¹⁶¹

Para Eckhart, el intelecto es lo más elevado que poseen los seres humanos junto con su naturaleza divina¹⁶², por lo que el conocimiento del ser se convierte en un momento fundamental para alcanzar la unidad con lo divino. Es aquí donde la noción de Motor

¹⁵⁸ *Ibidem* p. 203

¹⁵⁹ Cfr. Roy, Louis, *op. cit.*, p. 74

¹⁶⁰ Eckhart, *Sermón XIV: Surge illuminare iherusalem etc* Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones op. cit* p. 199

¹⁶¹ Eckhart, *Del hombre noble* en Vega, Amador, *El fruto de la nada op. cit.* p. 123

¹⁶² *Ibidem* p. 124

Inmóvil que Aristóteles expone en la *Metafísica* cobra especial importancia para explicar la intelección del ser o la divinidad que, para Eckhart, son dos caras de la misma moneda.

El Motor Inmóvil es una suerte de primer principio y fin último del cosmos. Pero es también una inteligencia que sólo piensa lo más excelente, por lo que sólo se piensa a sí misma, es pura autoreflexión y automovimiento perfecto. De manera que lo único que el ser humano comparte con este dios es el intelecto o *noûs*. Por lo que el carácter trascendente del alma consiste en su capacidad intelectual. Este es, probablemente, el único estatuto divino que Aristóteles concederá al alma: que sea capaz de pensar al ser más excelente de todos los seres.

Para el estagirita, el *noûs* consistía en “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa”¹⁶³ y la *noesis* es el proceso de percepción de las formas. Por lo tanto, el ejercicio intelectual se convierte en una muestra de la pureza de la forma, pero también de su permanencia. Cuando el ser humano es capaz de consagrar todas sus actividades al cuidado del intelecto, se hace más semejante a los dioses. De ahí también que la felicidad más completa tenga lugar en la contemplación, como señala en la parte final de la ética nicomaquea:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y que ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto [...] lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta.¹⁶⁴

El *noûs* extrae la esencia de las cosas y las conserva en el pensamiento, por lo que puede prescindir de la materia. Esto funciona así con todo aquello que es objeto de pensamiento, incluyendo al propio *noûs*. Así pues, cuando el intelecto reflexiona sobre sí mismo, expresa su independencia absoluta respecto de toda la materia, identificando al agente pensante con el objeto pensado. Esto es, al menos, una posible interpretación de lo que plantea en la *Metafísica*:

¹⁶³ Cfr. Analíticos segundos en Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon)*, II, Editorial Gredos, Madrid, 2008, p. 190

¹⁶⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2012, p. 287

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿Por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las ciencias productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento? Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado¹⁶⁵

Que para Aristóteles el pensamiento sea una misma cosa con lo pensado, revela no sólo la unidad de la inteligencia, sino su identidad. Y si bien no queda claro si el padre de la lógica hace de la inteligencia humana una deidad o hace de la inteligencia algo divino, lo cierto es que Eckhart verá en esta autorreflexión del pensamiento la posibilidad de conocer a Dios desprendido de todas las palabras, imágenes y creaciones humanas, esto es, conocer el ser.

Así, Eckhart sostiene que el intelecto es capaz de reconocer al Uno o Dios por la identidad que guarda con él. Sin embargo, el vínculo que establece entre el Dios-uno y la inteligencia humana toma cierta distancia de la perspectiva aristotélica. En primer lugar, porque el Motor Inmóvil es indiferente hacia el mundo al que mueve y, en segundo, porque para dedicarse a su contemplación se requiere tener cubiertas algunas necesidades¹⁶⁶, que en el imaginario eckhardiano no son más que apegos.

Eckhart mantiene la correspondencia entre la divinidad del intelecto y la identificación de Dios con una inteligencia incomprensible e inefable, por eso señala que el entendimiento humano es la única potencia anímica que “aprehende a Dios en su unidad y su desierto”¹⁶⁷. Y, al mismo tiempo, sostiene que “Dios es un entendimiento que vive únicamente en el conocimiento de sí mismo”¹⁶⁸. En este sentido, al conocerse a sí mismo, el ser humano se conoce a sí mismo como Dios y Dios conoce al ser humano como se conoce a sí mismo.

Con el vacío intelectual, Eckhart pretende devolver al ser humano a su verdadero yo, que consiste en el retorno a la unidad primigenia de la deidad. En ella, el hombre realiza su identidad como forma divina, como hijo único del Padre. Si aquél que dice “yo” tiene que

¹⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* en *Aristóteles*, I, Editorial Gredos, Madrid, 2011, p. 403

¹⁶⁶ En la *Ética* a Nicómaco, Aristóteles señala que la felicidad última, la contemplación, está precedida por una vida virtuosa, autárquica y con bienes suficientes.

¹⁶⁷ Eckhart, *Sermón X: in diebus...* en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 181

¹⁶⁸ Eckhart, *quasi stella matutina in medio et quasi...* en *Ibidem* p. 171

hacer la mejor obra imaginable, el ser humano sólo puede ser “yo” en la unidad. Quien llega a tal conocimiento de sí mismo, nos dice el Maestro Eckhart, se hace verdadero hijo de Dios, porque retorna al estado de no-nacido, en el que permanece siendo uno con la divinidad.

La autorreflexión del pensamiento que se piensa a sí mismo, permite el encuentro de la inteligencia humana con la inteligencia divina en un viaje de autodescubrimiento. El retorno “del hombre noble”, la llegada del alma a su desierto. Que el ser humano se conozca a sí mismo como unidad significa que Dios le conoce como a sí mismo. Esta es la deificación absoluta, ser uno en y con Dios, sumergirse en el océano de “la sabiduría que hace girar al mundo”¹⁶⁹ y estar en el mundo como si fuésemos sólo una de sus olas.

Esta apoteosis o, mejor dicho, unión mística, constituye el desenlace del proceso de conversión, marcado por el autoconocimiento. Quien se queda vacío de sí mismo, puede recibir a Dios en su plenitud absoluta. A esto se refiere Eckhart con “obligar a Dios a venir a nosotros”¹⁷⁰. Llenar esta clase de vacuidad es propio de la acción divina, de la bondad del Uno plotiniano: “El Uno, por necesidad de su naturaleza como iluminador llena el vacío creado por quien se desapega de sí mismo y del mundo”¹⁷¹. Pero, a diferencia de Aristóteles y Plotino, Eckhart pretende sustentar que la unidad con Dios es posible sin que el alma abandone el cuerpo, ni el mundo material. El alma puede hacerse una con la divinidad a través del autoconocimiento llevado a sus últimas consecuencias. Así explica que:

Si, pues, lo igual es tan poderoso en lo igual, el alma debe levantarse a su luz natural hacia lo más elevado y puro y entrar así en la luz angelical, llegando con la luz angelical a la luz divina, y así ha de estar parada por entre las tres luces en el cruce de caminos, [allá] en las alturas donde se encuentran las luces. Allá habla el Verbo eterno infundiéndole la vida; allá el alma cobra vida y da su respuesta dentro del Verbo¹⁷²

¹⁶⁹ Término empleado por Hildegard de Bingen

¹⁷⁰ Cfr. Eckhart, Del desasimiento en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 123

¹⁷¹ Cfr. Kurak, Michael, *The epistemology of illumination in Meister Eckhart*, 2001 en https://www.researchgate.net/publication/271317509_The_Epistemology_of_Illumination_in_Meister_Eckhart [27/01/2019]

¹⁷² Eckhart, Sermón XVIII: *Adolescens, tibi dico: surge* en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 216

Eckhart destaca que la identidad con la unidad divina sucede gracias al carácter contemplativo del intelecto. Durante la Edad Media, las prácticas meditativas eran bien conocidas por los monjes y otras figuras religiosas. Estas prácticas se daban, sobre todo, entre las mujeres religiosas de los Siglos XII y XII y eran de carácter introspectivo, porque consistían en buscar a Dios en su interior. La contemplación se trataba del nivel más elevado de cualquier práctica. Tanto la meditación, la oración como la lectura, se practicaban con el fin de alcanzar la contemplación. Existían diferentes propuestas, caminos y métodos para llegar a ella.

Sin embargo, Eckhart no le concede demasiada importancia a dichas prácticas porque quien las realiza puede apegarse a ellas. Para el dominico, la contemplación implicaba el vacío intelectual, junto con el silencio que le acompaña siempre. La contemplación es, pues, la unión con la divinidad, la unión de la consciencia humana con la posible consciencia o inteligencia divina.

El Maestro Eckhart justificará, desde luego, la necesidad de la contemplación y su importancia a nivel epistemológico. Para ello, identificará dos modos de proceder del intelecto. Mientras que uno es activo, el otro es pasivo. De acuerdo con él, el intelecto activo se ocupa de percibir y abstraer aquello que se percibe, a través de la creación de imágenes en el intelecto pasivo. El intelecto pasivo es, entonces, aquél que conoce las ideas potenciales de lo que el intelecto activo percibe, pero es incapaz de conocer la esencia de cada una, porque carecen de ella, la esencia de todas ellas es sólo una, puesto que existen sólo en la unidad. Por lo tanto, ninguna idea significa algo, ni tampoco se representa a sí misma. De estas aseveraciones, se siguen dos consecuencias fundamentales. La primera: que la realidad carece de un estatuto óptico y epistémico cuando es pensada de manera individual. La segunda: que sólo se comprende a través de la contemplación, porque accede a la unidad primigenia en la que todo se engendra. Y esto significa, al mismo tiempo, que sólo se conoce cuando se conoce todo como uno. Las interpretaciones del mundo fuera de la contemplación son arbitrarias e insignificantes. No es extraño que Rudolf Otto¹⁷³ encuentre familiaridad entre las ideas del Maestro Eckhart y las enseñanzas de Shánkara, el pensador indio del siglo VIII. Tanto la propuesta de Eckhart como el *advaita vedanta*

¹⁷³ Cfr. Otto, Rudolf, *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid, 2014

sugieren que la realidad, tal y como la percibimos, no es subjetiva ni objetiva. Asimismo, el *advaita vedanta* sugiere la cognición, reconducción y sublimación de los pensamientos¹⁷⁴ o condicionamientos para alcanzar la verdadera sabiduría o conocimiento no dual, algo bastante similar al planteamiento óptico-epistémico del Maestro Eckhart. La conversión o el cambio de consciencia en su propuesta implica también una re-aprehensión del mundo y de nosotros mismos, una abolición del pensamiento dualista.

Para el académico Kurak, la propuesta de Eckhart pretende desarraigar el intelecto de su fundamento experiencial, la distinción entre sujeto-objeto:

Esta mente sin fundamento [...] es a la vez la fuente de todas las cosas y la fuente de mi experiencia de dichas cosas, una identificación que permite a Eckhart trascender las limitaciones de todas las filosofías sobre las que reposa, a expensas de colapsar por la división sobre la que descansa la experiencia, la división sujeto y objeto”¹⁷⁵

Sin embargo, la conversión supone la transformación de la experiencia del mundo precisamente porque dicha experiencia se basa en una escisión de la consciencia, en concebir el mundo exterior como “otro”, ajeno al sujeto mismo. Quien logra la unión mística, no puede volver a comprender el mundo de la misma forma, porque es capaz de conocerse a sí mismo y a todo lo que le rodea como uno. Ahora es el intelecto divino el que opera a través de él.

De ahí que, en el lenguaje eckhardiano, el conocimiento de Dios sólo pueda ser recibido por una virgen y concebido por una esposa. Mientras que el intelecto pasivo queda vacío y en silencio para alcanzar la contemplación; el intelecto activo se une al intelecto divino, para que sea él quien actúe a través del ser humano. De este modo, el hombre y la divinidad permanecen unidos a través de la consciencia de unidad. Eckhart afirma que: “Como el alma tiene la facultad de conocer todas las cosas, no descansa jamás hasta que se adentra en la imagen primigenia donde todas las cosas son uno y allí descansa, es decir: en Dios. [Y] en Dios ninguna es más noble que la otra”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Cfr. Alvarado, Javier, *Historia de los métodos de la meditación no dual*, Editorial Sanz y Torres, Madrid, 2012.

¹⁷⁵ Cfr. *The epistemology of illumination in Meister Eckhart op. cit.* p. 1

¹⁷⁶ Eckhart, Sermón III: Nun scio vere, quia misit dominus en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p. 146

A través de sus *Sermones*, el Maestro Eckhart esboza un intrincado proceso de conversión, que se resume en los alcances del desasimiento perfecto. Su trabajo va incluso más allá, se trata de una justificación metafísica y epistemológica de la unión mística. Esta explicación de un proceso atribuido a las fuerzas sobrenaturales de Dios parece bastante extraña a la luz de la racionalidad infundida por el Maestro. Este es, quizás, uno de los motivos por los que algunos académicos¹⁷⁷ lo descartan como verdadero místico. Sea cual sea la realidad del misterio que envuelve la figura de Eckhart, lo cierto es que procuró disipar cualquier duda en torno a que la unión con Dios sólo pueda suscitarse por fuerzas sobrenaturales. La necesidad de unión con la divinidad late en el fondo del alma humana, pero no es sólo una potencialidad ni un anhelo, es el único camino que conduce a la plenitud existencial. Sin esta conversión, el ser humano no tiene oportunidad de trascender el sufrimiento, mucho menos de conocer ni de realizarse en su verdadero ser.

Eckhart afirma que el alma desapegada está libre de todo sufrimiento. Todavía más, el ser humano no tiene que esperar en la oscuridad y la pena a que Dios se manifieste en él, sino que lo obliga a hacerlo a través de su propia vacuidad. En lo más hondo de su propuesta mística, el Maestro Eckhart no ha dejado de confiar en la unidad del ser, ni en la claridad del entendimiento, que puede elevarse por encima de todos los pensamientos hasta hacerse uno con Dios. Asimismo, la correspondencia que se da entre su ontología y su epistemología, termina por reiterar la infalibilidad del desasimiento, que recalca una y otra vez:

¿Cómo puede ser que el desasimiento del conocimiento conoce en sí mismo todas las cosas sin forma e imagen, sin que se dirija hacia fuera y se transforme él mismo? Digo que proviene de su simplicidad, porque el hombre, cuanto más puramente simplificado se halla en sí mismo, con tanta más simplicidad conoce toda la multiplicidad en él mismo y se mantiene inmutable en sí mismo¹⁷⁸

Eckhart pretende que el ser humano se conozca a sí mismo en la única forma en la que puede concebirse como “yo”, esto es, como Dios. La clave de toda su filosofía es, probablemente, la intención de conocer, sin importar que la única de forma de lograrlo sea “quedarse ciego”, sin voluntad, sin pensamientos. Eckhart lleva su búsqueda hasta rebasar

¹⁷⁷ Guillermo Mañón Garibay, por ejemplo

¹⁷⁸ Eckhart, Sermón XV Homo quídam nobilis en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas*: Maestro Eckhart *op. cit.* p. 203

sus límites, de modo que no queda más que deshacer todo el conocimiento previo, cambiar la forma en que concebimos el mundo, la conciencia que tenemos de él y de nosotros mismos.

De esta pequeña síntesis sobre la *metanoia* o cambio de conciencia en la propuesta del Maestro Eckhart, es posible destacar tres conclusiones importantes para desarrollar la propuesta ética del Maestro Eckhart:

- 1) Que el proceso de conversión supone conocer a la divinidad y ser conocido por ella.
- 2) Que el conocimiento último de la divinidad o verdadero yo, sólo se gana a través de la pérdida del yo aparente, esto es, de alcanzar el desasimiento perfecto.
- 3) Que este tipo de autoconocimiento implica la transformación del modo en el que los seres humanos perciben el mundo y se relacionan con él.

Esta última afirmación es fundamental para esbozar la propuesta ética del Maestro Eckhart, que apenas puede cumplirse sin una previa transformación del entendimiento humano.

3.2 Aprender a vivir sin porqué

Platón y Aristóteles solían preguntarse cómo era posible vivir una vida virtuosa y feliz. Estos cuestionamientos y sus dificultades fueron retomados por los filósofos helenistas, que trataron de responder a través de diversas propuestas. Sin embargo, para el siglo V, marcado por el fin del Imperio Romano de Occidente, estas preguntas dejarían, poco a poco, de ser un motivo de discusión. El dios cristiano había otorgado a los seres humanos la posibilidad de la salvación a través del amor y el perdón, mientras que la liturgia enunciaba diez mandamientos para sostener este amor entre los hombres y su Dios. Asimismo, la teología había aceptado la explicación agustina en torno al mal. Para el siglo XIV, mismo en el que vivió el Maestro Eckhart, la virtud y la felicidad habían sido, además, explicadas y clasificadas a través del complejo sistema de Santo Tomás de Aquino.

Así pues, ¿qué clase de cuestionamientos podría formular un teólogo medieval como Eckhart? Más aún, ¿por qué hablar de una “vida sin porqué” cuando el porqué que atraviesa toda la teología medieval es el dios crucificado y la vida después de la muerte? Porque la teología de la Alta Edad Media no ofrecía ninguna respuesta arraigada en la experiencia. El

proyecto de vida eckhardiano es una respuesta a la racionalización y sistematización de la moralidad y la experiencia religiosa de Tomás de Aquino. De ahí que, siguiendo el movimiento iniciado por las beguinas, Eckhart procure poner la teología al servicio del hombre común.

Lo que hace tan particular el proyecto de vida eckhardiano es que el cambio de consciencia implica, necesariamente, trascender la moralidad impuesta por la sociedad y la institución cristiana. Esto no significa, desde luego, que sea ajena a la cristiandad. Por el contrario, la propuesta del teólogo alemán parte de la figura de Jesús presentada por Pablo de Tarso. Como se ha mencionado, para Eckhart no basta con hacerse semejante al “hijo de Dios”, sino que hay que ser ese hijo. Ante tal pretensión, sólo queda el camino del desapego, que culmina con el cambio de consciencia y la destrucción de los órdenes morales impuestos por la escolástica, la institución eclesiástica y la sociedad cristiana.

Por tales motivos, es posible hablar de dos niveles en el proyecto de vida propuesto por el Maestro Eckhart. El primero, consiste en elegir la vía del desapego y, el segundo, estriba en la realización de la unión mística como consecuencia necesaria del desasimiento perfecto. Es por ello que la “ética” eckhardiana resulta bastante original y compleja al mismo tiempo. Aunque quienes alcanzan el desasimiento perfecto no precisan de una ética normativa ni se preguntan por la moral, dichos sujetos tuvieron que haber pasado por un ejercicio deliberativo previo, que les llevara a optar por dicho camino. Dicha toma de decisión, implica que el sujeto acepte la responsabilidad de su propia vida, al elegir un proyecto de vida acorde con su naturaleza humana y divina al mismo tiempo.

Eckhart se centra en la radicalidad de la experiencia religiosa. Desde la perspectiva fenomenológica de la filosofía de la religión, una experiencia religiosa es una experiencia de lo sagrado, que en el caso de Eckhart es Dios o lo divino. Desde luego, “lo sagrado” se trata de un presupuesto, que tiene un sentido total en el caso del Dominico, puesto que la interacción entre el ser humano y aquello que le trasciende, no está bajo cuestionamiento para él. Más aún, Eckhart no busca cualquier tipo de experiencia de lo sagrado, sino aquella que se suele atribuirse a la mística. De acuerdo con Isabel Cabrera, la mística es aquella experiencia que se hunde en las profundidades de lo sagrado. En sus palabras:

Quien es capaz de sentir lo sagrado no tiene por qué ser capaz de recrearlo, como tampoco quien es sensible a la belleza tiene por qué ser también capaz de crearla. En este sentido, la mística no representa sino el extremo de una gama de experiencias que en grados menores nos son familiares.¹⁷⁹

Además, Cabrera añade que la mística es “una experiencia fundamental del sentido de vida”¹⁸⁰.

La ética del Maestro Eckhart consistirá, entonces, en proponer una vía hacia la experiencia absoluta de lo sagrado, a la comunión total con aquello que da sentido a la vida humana, aún sin que el propio hombre lo sepa. Se tratará de hacer que la “chispita” del alma se incendie por completo, hasta confundirse con la hoguera en la que arde el misterio de lo sagrado. Una vida “buena y feliz” no se alcanza con menos que eso.

Aunque algunos autores como Isabel Cabrera¹⁸¹ señalan que, usualmente, los místicos se inician a partir de una experiencia de lo sagrado sumamente conmovedora, como en el caso de Pablo de Tarso; el Maestro Eckhart pretende hacer de la mística un proyecto de vida, que no necesariamente comience con una experiencia fuera de lo ordinario. Para el Dominico, la divinidad es el auténtico sentido de vida, el por qué incontestable de la vida humana. De ahí que la búsqueda de la unión con lo divino, sea el único modo de trascender la nada que atraviesa nuestra existencia incompleta y separada del verdadero y único ser. Al mismo tiempo, esta búsqueda de unión y completitud en lo sagrado termina por llevar al ser humano a la aceptación de una *vida sin porqué*, que se tratará a continuación.

Se ha señalado que, a través del desapego y el desasimiento perfecto, el ser humano puede vivir un proceso de conversión o cambio de consciencia. Sin embargo, es importante señalar que, tanto el apego como el desasimiento implican abandonar la vida, en el sentido de no vivir más para uno mismo, sino para la divinidad. Pero, puesto que la divinidad no es expresable en palabras, no queda más que vivir sin porqué. Esto es, aceptar la vida como un camino de incertidumbre, sin esperar ningún tipo de retribución al transitarlo. Vivir sin porqué exige la aceptación radical de la insignificancia de nuestra existencia, así como de nuestra incapacidad para conocer el sentido último de la vida. Sólo quien vive sin esperar

¹⁷⁹ Cabrera, Isabel, “La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico” en De la Garza, Mercedes; Valverde, María del Carmen (coord.), *Teoría e historia de las religiones*, Vol. 1, UNAM, 2010, México, p. 17

¹⁸⁰ *Idem*

¹⁸¹ *Cfr.* Cabrera, Isabel “Para comprender la mística” *op. cit.*

nada a cambio, será capaz de conocerse a sí mismo como lo que es: uno con Dios y las creaturas.

El autoconocimiento, como ya se ha señalado, es parte fundamental de la conversión, en la que el intelecto se identifica con la inteligencia por excelencia. Y es por ello que a este sucede una nueva forma de vida sin porqué, en la que ésta ya no es un esfuerzo a través de la voluntad ni una vía dolorosa. Quien se conoce a sí mismo como uno, se ha convertido, de modo que vive, en términos de McGinn, en una “conciencia directa de la presencia de Dios”¹⁸².

De modo que, tanto la mística como el proceso de conversión se resumen en la vida sin porqué. Es por ello que dedica mayor tiempo a exponer cómo vivir sin porqué que a explicar en qué consiste la unión del alma con Dios. Antes que señalar cómo es que los órdenes morales quedan rebasados por la experiencia continua de la divinidad o el “efluvio del espíritu santo”¹⁸³, el teólogo destaca cómo llevar este tipo de vida.

Pero vivir sin porqué es una elección. Y, para elegir esta vía, el ser humano tiene que reconocer que su existencia es tan frágil y ambigua como la de todos los demás. Quien intenta vivir sin porqué ha asumido la responsabilidad de una existencia escindida, hecha de nada. El que vive sin porqué es consciente de que nada ni nadie puede completar su existencia, esto sólo se logra cuando se alcanza la divinidad. Sin embargo, esto no significa olvidarse de los demás. Vivir sin porqué implica, en cierta medida, vivir para los demás, puesto que ya no se vive para uno mismo. Para Eckhart, no es suficiente que el hombre se vacíe de sí mismo, como se vació Jesús¹⁸⁴; es necesario, también, crear algo a partir de nuestra propia divinidad, de la “nada” que ha sido resignificada a través de una vida sin porqué. Así como María dio a luz al hijo unigénito, el que vive sin porqué ha de dar a luz al “fruto de la nada”.

¹⁸² Término empleado por McGinn para designar a la mística. Cfr. McGinn, Bernard en Velasco, Juan, *El fenómeno místico*, Trotta, 2003, Madrid, p. 23

¹⁸³ Término empleado por Eckhart.

¹⁸⁴ Cfr. Reina-Valera, *Biblia de Jerusalén op. cit.* Filipenses 2,7

Según la interpretación eckhardiana del arrebató de Pablo de Tarso, la nada puede entenderse en cuatro sentidos¹⁸⁵, que se resumen en el *fruto de la nada*:

A un hombre le pareció [...] en un sueño —era un sueño de vigilia— que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada. Por eso [él] dice: ‘se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía’. Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres.¹⁸⁶

Tomando como paradigma el arrebató paulino, Eckhart explica que la nada queda resignificada en la deificación del hombre. Como ya se ha señalado, el ser humano intuye su propia nada, porque su existencia es incompleta y precaria, en comparación con la unidad divina de la que proviene. Pero, al renunciar a todo aquello que lo acerca aún más a este tipo de nada, resignifica su existencia. Quien elige no ser nada ni nadie, no reniega de su ser ni de su identidad, por el contrario, los alcanza. Al reconocer la insignificancia y la precariedad de su existencia, el hombre se acerca más a la unidad con lo divino. Sin embargo, sólo quien verdaderamente se hace nada, en el sentido de separarse de todo aquello que “cree ser”, esto es, su aspecto físico, personalidad, pensamientos, etc. puede ser uno con la divinidad. Este es también el significado del nacimiento de Cristo en el alma.

Hacerse uno con Dios es pasar de la nada que atraviesa la existencia humana a la nada como imagen de la inmensidad inexpresable. La “nada humana” representa la primera herida de la existencia, esa insuficiencia que el hombre presiente cuando se encuentra en soledad y que le obliga, tarde o temprano, a buscar un sentido a su experiencia de vida. La “nada divina”, en cambio, es aquello que, por ser incomprensible e inexplicable no tiene referencia más allá de la “nada”. No existe nada con lo que se pueda nombrar, expresar o comparar. Por eso, cuando Pablo vio a Dios, no veía nada. Dios, entendido como unidad y actualidad eterna de existencia, representa todo lo que es, una totalidad única de la que no se puede decir nada. El fruto de la nada consiste, entonces, en resignificar nuestra existencia, hasta que ésta quede disuelta en la totalidad innominable.

El arrebató de Pablo de Tarso es un caso extraordinario. Pero la figura de Pablo es extraordinaria en sí dentro de la tradición cristiana. Es él quien presenta la noción de Cristo

¹⁸⁵ Cfr. Eckhart en Vega, *El fruto de la nada, El fruto de la nada, op. cit.* p.118

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 123

como amor y salvación para todos los seres humanos. No sería ninguna casualidad que, para Eckhart, Pablo haya vivido una con-versión, como ejemplo paradigmático de quien da a luz a Cristo en su alma. Incluso el *Libro del consuelo divino*, está inspirado en el personaje de Pablo y en sus palabras: “Bendito sea Dios [...] Dios de todo consuelo, que nos consuela en todas nuestras aflicciones”¹⁸⁷. Pero también en aquellas que dictan que “la virtud se realiza en la flaqueza”¹⁸⁸. En sus interpretaciones respecto al libro de los *Hechos* y las cartas paulinas, Eckhart rescata las experiencias y palabras que más se acercan a describir la anulación de la voluntad propia para aceptar la divina. Asimismo, la narración de la caída del apóstol Pablo, la interpretación del Maestro pone especial acento en la nada como potencialidad transformadora y trascendente, que se manifiesta en cuatro sentidos distintos al tarsiota, hasta transformar su forma de pensar y de vivir. Su arrebató es particularmente especial porque implica a la nada como revelación.

Asimismo, el caso de Pablo el apóstol funciona como muestra de que cualquiera puede experimentar un arrebató que le lleve al cambio de consciencia. La diferencia con quienes conocen este testimonio es que pueden optar por buscarlo ellos mismos, en aquella luz que prevalece¹⁸⁹ sobre las tinieblas de su propia existencia. La dificultad que se presenta ante ellos es la costumbre de buscar en el exterior, en esperar que sea otro quien asuma la responsabilidad de su carácter incompleto y separado por ellos. Así señala: “Frecuentemente la gente me dice: ‘¡Ruega por mí!’ Entonces pienso: ‘¿Por qué salís de vosotros mismos? ¿Por qué no permanecéis en vosotros y os recibís en vuestro propio bien? Si lleváis toda la verdad esencial en vosotros’”¹⁹⁰. Esta verdad es, desde luego, la “chispita” o la luz increada que la divinidad ha dejado como su impronta en el ser humano.

La “chispa divina” es el recordatorio de una salvación que el humano tiene que desear y elegir. Esta esencia divina, junto con la promesa paulina, según la cual, los hombres alcanzarán la bienaventuranza y santidad a través del despojo¹⁹¹ son las premisas de la ética eckhardiana. Es imposible hablar de bondad, de virtud, amor o acción antes de la

¹⁸⁷ Eckhart, *El libro del Consuelo divino*, op. cit. p. 7

¹⁸⁸ *Ibidem* p. 14

¹⁸⁹ Reina-Valera, *Biblia de Jerusalén* op. cit. Juan 1:15

¹⁹⁰ Eckhart en Vega, *El fruto de la nada*, *El fruto de la nada*, op. cit. p. 74

¹⁹¹ Eckhart, Sermón LII: Beati pauperes spiritu en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart* op. cit. p. 348

experiencia transformadora de la nada y todas sus implicaciones. La bondad no se adquiere ni se intercambia, se engendra a través de uno mismo, cuando se ha renunciado a todo lo que ata al mundo. Esta es otra de las paradojas eckhardianas: para estar y actuar en el mundo, hay que haberlo abandonado previamente. Eckhart no admite que alguien pueda “ser bueno” por entero sin haber renunciado a sí mismo:

la Bondad ni ha sido creada, ni hecha, ni engendada, y en cambio es generadora y engendra al bueno; y el bueno, en la medida en que es bueno, no ha sido ni hecho ni creado, y sin embargo es el niño, hijo engendrado por la bondad. En el hombre bueno, la Bondad se engendra a sí misma con todo lo que ella es; y puesto que la Bondad (el Sumo Bien) es Conocimiento, Amor y Acción, infunde en el hombre bueno el conocer, el amar y el actuar, y el hombre bueno recibe de lo más íntimo del corazón de la Verdad —y sólo de ahí— todo lo que él es: conocimiento, amor y acción.¹⁹²

Así, el Sumo Bien, como le llama, sólo habita en hombres vacíos de sí mismos, pero infunde sus cualidades en ellos. Estas son: 1) el conocimiento de que no son seres separados sino uno con todo; 2) el amor en un sentido incondicional y 3) la acción, que sólo está permitida cuando se cumplen con las dos primeras cualidades. A continuación, profundizaremos más en el amor y la acción, puesto que del conocimiento ya se ha expuesto un poco más en el apartado anterior, por ser la cualidad más importante para el Maestro Eckhart.

El sentido de amor que rescata el imaginario eckhardiano, es la humanidad de Jesús. Sólo un dios que ama soportaría el mismo dolor que sus creaciones. Un dios que ha estado dispuesto a padecer el infierno de la nada, no puede más que amar absoluta e incondicionalmente a su creación. Pero el hombre en raras ocasiones percibe o siente este amor y eso es porque no se conoce a sí mismo, ni tampoco ama de la misma forma en la que la divinidad le ama a él. Para que los seres humanos vivan de manera recíproca el amor, es necesario que amen al dios del amor¹⁹³ con la misma entrega. Es por ello que Eckhart define a las creaturas como “todo lo que percibe y ve por debajo de Dios”¹⁹⁴. Incapaces de renunciar a sus apegos, los hombres no reconocen la divinidad en sí mismos y aman a Dios como si amaran a un extraño. Por eso es que hacen de él un objeto de culto y

¹⁹² Eckhart, *El libro del Consuelo divino*, op. cit. p. 8

¹⁹³ Término utilizado por María Zambrano para referirse a la figura de Jesús, véase *El hombre y lo divino*

¹⁹⁴ Eckhart, Sermón XLIX: Beatus venter en Brugger, Ilse (trad.), *Tratados y sermones: obras alemanas: Maestro Eckhart op. cit.* p.329

le adoran como si estuviera por encima de ellos. Para recibir el amor de Dios es necesario amar a la misma altura que él y sólo se puede amar a quien se conoce y se ve como igual.

En la *Epístola a los Corintios*, se dice que “El que ama es capaz de aguantarlo todo, de creerlo todo, de esperarlo todo, de soportarlo todo”. Pero esta clase de amor sólo se vive en comunión con la divinidad. Sólo desde la unidad divina el amor es lo suficientemente fuerte para trascenderlo todo sin perder por ello el asombro ni la esperanza. Debido a que los seres humanos no se conocen a sí mismos, aman esperando ser amados de vuelta. No obstante, en Eckhart el amor sólo se logra cuando carece de expectativas. Por eso es que el amor es consecuencia del conocimiento. Es necesario estar dispuestos a amar de modo incondicional a Dios para que éste nos ame de vuelta.

Ahora bien, la acción de quien se ha anonado y ha recibido el amor divino, no puede ser sino virtuosa. Hemos llegado al último tópico en lo que respecta a la ética del Maestro Eckhart: el lugar que ocupa la acción virtuosa dentro de una vida sin porqué. Para explicar esto, Eckhart alude a un episodio narrado en *Lucas*, en el que Jesús visita la casa de las hermanas Marta y María. Marta representa el arquetipo de quien se ha hecho uno con la divinidad y actúa consecuentemente, mientras que el personaje de María muestra a alguien que está aprendiendo cómo vivir de esa manera.

En el sermón sobre *Marta y María*, Eckhart se permite desdoblar un poco las líneas que separan al “santo” del ser humano común y muestra que la acción no es algo separado de la contemplación, sino que se complementan. La historia recuperada por Eckhart, narra cómo María corre a sentarse a los pies de Jesús, en vez de ayudar a su hermana Marta a atenderlo. Este acto, que de entrada parece egoísta e incluso reprochable muestra, en realidad, los motivos que acercan al ser humano a la divinidad al comienzo de una vida espiritual. Siguiendo la tradición cristiana, Eckhart explica que el ser humano siente un deseo inexplicable hacia lo divino, así como una fuerte necesidad de consuelo debido a su condición de creatura. Por ello, el ser humano se acerca a Dios, en primera instancia, por admiración y por necesidad de sosiego. En el sermón señalado, María¹⁹⁵ representa al

¹⁹⁵ En referencia a María de Betania, a quien probablemente identifica con María Magdalena, ya que en otros sermones señala a María Magdalena como aquella que aún no se ha apartado del tiempo ni de las cosas.

aprendiz de vida: “cuando [María] estaba sentada en el gozo y la dulzura, se encontraba totalmente en la escuela y aprendía a vivir”¹⁹⁶.

No obstante, el aprendizaje implica ir más allá de la imagen misericordiosa y amorosa de Dios. Las palabras e imágenes divinas son sólo el primer paso para adentrarse en una experiencia mucho más profunda de lo divino. Aquellos que se quedan únicamente con el consuelo de las palabras, terminan por hacer de Dios un objeto de culto, una idea. Pero quienes se mantienen en el sendero del aprendizaje, pueden llegar a encontrar a Dios en medio del silencio. Ése es el caso de Marta, que sirve a Dios no para cumplir con su obligación como devota, sino porque le conoce y le ama tanto, que no puede guardar su amor para sí, sino que lo comparte con todos aquellos que le rodean.

De acuerdo con Eckhart, en el círculo de la eternidad, se cruzan tres caminos que conducen al alma hasta la divinidad. El primero consiste en buscar a Dios con amor en todas las creaturas, como se sugería el Rey Salomón y el segundo es llamado *camino sin camino o modo sin modo*, porque consiste en la revelación de Dios, misma que vive el apóstol Pedro. Sin embargo, para Eckhart, ninguno de estos modos conduce necesariamente a la unidad con Dios, ya que, aunque pasen por el círculo de lo eterno, no habitan en él. El mejor camino es al que llama, precisamente, camino, inspirado en las palabras atribuidas Jesús: “yo soy el camino, la verdad y la vida”¹⁹⁷. Este último consiste en “‘estar en casa’, es decir, contemplar a Dios sin mediación en su ser propio”¹⁹⁸. Esto se suscita gracias al desasimiento perfecto, a la con-versión, en la que el hombre Dios conoce a Dios y Dios le conoce también. Así, exclama: “Qué 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”.¹⁹⁹ Pero la vida no se termina con el cumplimiento de esta reciprocidad entre lo divino y el ser humano.

Para Eckhart, una vida virtuosa consiste en devolver la voluntad sensible y espiritual a Dios. La voluntad sensible o de los sentidos, puede ser educada por quienes Eckhart llama los verdaderos maestros, esto es, algunos teólogos y filósofos insertos en la tradición

¹⁹⁶ Eckhart en Vega, Marta y María, *El fruto de la nada*, op. cit. p. 148

¹⁹⁷ *Biblia de Jerusalén*, op. cit. Jn 14,6

¹⁹⁸ *Ibidem* p. 144

¹⁹⁹ *Ibidem* p. 145

cristiana medieval. Mientras que la voluntad espiritual consiste en que todas las palabras, intenciones y acciones que realicemos sean dedicadas a Dios, sin que exista un interés propio. Si se renuncia a estos dos tipos de voluntad, el alma puede pedirle a Dios que éste ejerza su voluntad eterna a través de ella. Si y sólo si, Dios lo quiere, obrará en ella con su voluntad, que es eterna. Sólo cuando esto se cumple, el ser humano vive de manera virtuosa. Es por eso que, mientras se aprende a vivir es posible conformarse con lo más mínimo que la divinidad otorga. Pero a medida que la vida avanza se vuelve necesario hallar una satisfacción más grande, que sólo se da con el abandono de la voluntad sensible y espiritual.

Marta, a diferencia de María, representa a quien alcanza la madurez en todos los sentidos. Se trata de una figura beatífica que, de acuerdo con Eckhart, es censurada en muchas ocasiones porque parece reprochar a María que no sirva a su huésped, pero esto no es así. Según el Maestro, Marta vive en unidad con Dios y desea lo mismo para su hermana, porque no concibe una felicidad más alta. Marta es en esto muy similar a Eckhart y a las figuras a las que admira, en la medida en que incitan a otros a amar a Dios de la misma forma en que él les ama. Marta lleva una vida verdaderamente virtuosa, porque actúa desde la voluntad eterna.

Mientras que María obra dentro del tiempo, en búsqueda de su divinidad, Marta se ha liberado de las acciones temporales. Según Eckhart, la acción de Marta era virtuosa porque, en primer lugar, se encontraba en una edad adulta, de modo que ya se había ejercitado en la pobreza espiritual y Dios habitaba en ella. Es por eso que, en palabras del teólogo alemán “sabía ordenar bien la acción exterior hasta lo más extremo que el amor exige”²⁰⁰. Esto es, Marta conocía a Dios, era capaz de amar incondicionalmente y eran este conocimiento y amor lo que dirigían sus acciones.

Pero el personaje de Marta es bastante más complejo. El sermón de *Marta y María* es el único de los sermones en los que Eckhart se detiene a desenmarañar la vida de quienes han roto la brecha entre lo humano y lo divino. Aunque Marta vive en el mundo sin estar atada a las voluntades ajenas, esto no significa que sea un ser imperturbable, como idealizaría siglos atrás la corriente estoica. Por eso, el teólogo dice:

²⁰⁰ Eckhart en Vega, *Marta y María, El fruto de la nada*, op. cit. p. 139

Nuestra gente amada dice que se debería ser tan perfecto que ningún tipo de alegría nos turbara y que se fuera imperturbable ante toda alegría y sufrimiento. Se equivocan. Yo digo que no ha habido santo tan grande que no haya sido conmovido. Por el contrario digo: bien participará en esta vida un santo que nada le pueda separar de Dios²⁰¹

Este breve pasaje muestra que, para Eckhart, morir al mundo no significa renunciar a la vida, sino aprender a vivirla en conformidad con la divinidad que la sustenta. Por eso reconoce que la vida deja que el hombre se conozca sin Dios, que fue el modo en el que conocieron los filósofos griegos y helenistas. Cuando se ve sólo a la vida misma, es más fácil diferenciar lo mundano de lo divino. Mientras que, cuando se suma la fe a la vida, la línea entre un mundo y otro no parece infranqueable. Este es el modo en el que viven los santos, en medio del mundo humano y el divino. Han llevado su amor a lo divino tan lejos, que han olvidado y trascendido la separación que la razón establece entre este mundo y el mundo divino.

Como se señala en apartados anteriores, el santo se ha con-vertido, de modo que es capaz de desapegarse de su voluntad e, incluso, su conocimiento. En este tenor, Eckhart explica que los verdaderos santos poseen una voluntad reflexiva, en función de un juicio superior a su conocimiento previo:

Que un rumor penoso sea agradable a mis oídos como un dulce juego de cuerdas, no lo conseguiré jamás, pero se debe llegar a que una voluntad reflexiva formada según Dios se despoje de todo placer natural y, cuando el juicio se dé cuenta, ordene a la voluntad girarse y que la voluntad diga: “lo hago por placer”²⁰²

Así pues, la conversión se manifiesta en las obras de origen desinteresado y acorde con una inteligencia amorosa o sabiduría, que se sitúa por encima de la racionalidad. Esto es lo que distingue al santo, místico o converso: su forma de percibir y experimentar el mundo proviene de la sabiduría y del amor. Tanto su pensamiento como su voluntad, pueden ser sometidos al juicio de la sabiduría, que se dirige hacia el bien colectivo, porque todos los seres forman parte de la unidad divina.

Por todo lo anterior, quien se ha con-vertido vive sin porqué. No vive para sí mismo, ni para su propia gloria, porque se ha liberado de la condena del egoísmo. Su vida es

²⁰¹ Eckhart en Vega, Marta y María, *El fruto de la nada*, op. cit. p. 147

²⁰² *Ibidem* p. 149

verdaderamente libre porque no está supeditada a ningún tipo de finalidad. El místico sólo “es quien es”, ya que no se reduce a ningún modo de ser ni a un propósito de vida específico. Su libertad se manifiesta en una existencia que no precisa de ningún “para qué”, ni de ningún “por qué”. En esto consiste alcanzar el bien personal, en vivir de acuerdo con la esencia del alma, que es de orden divino porque no le hace falta nada. Una vez alcanzado este estado de plenitud, el santo o converso, no puede sino actuar en favor del bien colectivo.

Sin duda, las virtudes son relevantes para alcanzar la madurez espiritual. El Maestro Eckhart señala con persistencia que hay que proceder de forma prudente y virtuosa, pero también afirma que “sólo cuando los santos se hacen santos, empiezan por primera vez a ejercer las virtudes”²⁰³. Esto no desestima la práctica de las virtudes en la etapa de aprendizaje y de autoconocimiento, sino que más bien subraya la necesidad de alcanzar la unión con la divinidad para que éstas se cumplan auténticamente. Se trata de un viaje de ida y vuelta, al modo plotiniano. El ser humano se esfuerza por cumplir las virtudes para ascender hasta el más alto bien y, si esto sucede, regresa transformado en este mismo bien, cumpliendo las virtudes sin mayor esfuerzo.

Así, el comportamiento virtuoso que precede a la vida santa es sólo parte del aprendizaje que conlleva el desasimiento perfecto. De ahí que, para Eckhart, la acción sólo exista “cuando se ejercita desde el interior con aplicación inteligente”²⁰⁴. El santo vive “sin porqué”, porque no está atado a las creaturas ni a las cosas, su felicidad no depende de ellas. Eckhart lo explica como estar junto a las cosas en vez de que éstas estén en nosotros. Aunque esto no hace del místico un ser insensible o imperturbable. También los santos sienten y pueden tener el corazón roto²⁰⁵, pero el vínculo que mantienen con lo divino les impide sufrir en exceso. Dios carga cualquier peso por ellos. Esto es así porque los místicos se han conformado con pertenecer a Dios y que éste le pertenezca de vuelta.

El ejemplo de Marta es sólo un pretexto para mostrar que el místico no es un sujeto incapaz de conmoverse, que se aísla para librarse de las dificultades de la vida, sino todo lo contrario. El místico elige entregarse a la divinidad por entero, sin esperar nada a cambio.

²⁰³ *Ibidem* p. 142

²⁰⁴ *Idem*

²⁰⁵ Cfr. Eckhart en Vega, Marta y María, *El fruto de la nada, op. cit* p. 148

Es más, puesto que actúa desde el desinterés, sus obras están dirigidas al bien de los otros, porque es así como sirve a Dios. Este servicio es la muestra de que realmente ha sometido su voluntad a la divinidad que le habita. Por eso Eckhart explica que una vez que María, la hermana de Marta, aprendió a vivir y se vio privada de la presencia física de Cristo, “empezó a servir y fue más allá del mar y predicó y enseñó y fue una sirvienta y lavaba la ropa a los discípulos”²⁰⁶.

María la aprendiz no sólo revela la importancia de la contemplación para poder llegar a la acción, sino que es un símbolo de esperanza para quienes se atrevan a emprender el sendero de la mística. Si bien, para Eckhart no existe un mejor proyecto de vida, lo cierto es que éste no parece ser nada sencillo. La figura de María muestra un humilde comienzo hacia “la verdad llena de vida de la razón”²⁰⁷ que promete el cambio de consciencia y que se alcanza sólo mediante el autoconocimiento y el desapego. Por eso, las acciones del aprendiz han de ir encaminadas hacia el conocimiento interior y el desinterés, a acercarse cada vez más hacia la divinidad, representada por la luz.

“Id mientras tengáis la luz”²⁰⁸ recuerda Eckhart, “pues quien actúa en la luz asciende a Dios, libre y desnudo de toda mediación: su luz es su actuar y su actuar es su luz”²⁰⁹. Marta fue alguna vez María y María fue también Marta. Ambas se adentraron en la luz divina, despidiéndose de las tinieblas que hacían parecer que los seres que existían en el mundo eran ajenos e indiferentes a ellas mismas. Pero se conocieron tan bien a sí mismas, que se confundieron en medio de una luz en la que ya no es posible distinguirlas de la divinidad ni de otros seres del mundo.

La figura de Marta representa el retorno al mundo de la acción desde una forma de percibir la existencia completamente distinta. Si bien es cierto que el Maestro Eckhart sustenta teóricamente el paso de lo humano a lo divino a través de una elaborada ontología y epistemología, dicho proceso sigue escapando a nuestra comprensión y permanece envuelto por el misterio que entraña siempre lo divino. María y Marta son sólo representaciones de

²⁰⁶ *Ibidem* p. 149

²⁰⁷ Cfr. Eckhart en Vega, Marta y María, *El fruto de la nada*, op. cit. p. 142

²⁰⁸ *Biblia de Jerusalén*, op. cit. Jn 12,35

²⁰⁹ *Idem*

un proyecto de vida paradójico porque implica que el ser humano abandone todo lo que cree ser y conocer, para adentrarse en una vida enteramente libre y llena de sentido.

Aunque el proceso de unión con lo divino rompe todos nuestros esquemas de pensamiento, incluyendo también las estructuras morales, permite que el ser humano se incorpore al mundo y sea capaz de estar en él. Todavía más, le devuelve su verdadera identidad, permitiéndole vivir la vida divina que le corresponde. Se podría decir que el converso tiene otra comprensión del mundo y, por tanto, un nuevo sentido de vida, en el que no importa el porqué, sino el ahora. El converso ya no se pregunta por qué ni para qué vive, porque está en la presencia constante de la divinidad. Su vida no se somete ya ni siquiera a los órdenes del tiempo. Es por ello que forma parte del círculo de la eternidad. Es la posibilidad de una vida libre de la angustia que acarrea la temporalidad. Con-vertirse implica desembarazarse del problema por el sentido de la vida porque el vivir ha dejado de ser un problema y se ha vuelto gozo.

Ciertamente, es imposible expresar en términos de una racionalidad positivista cómo es que sucede la unión con lo divino. Sin embargo, los actos del converso muestran su libertad interior y su independencia de alcanzar cualquier fin. Sus acciones son enteramente desinteresadas. Es por ello que ha de ser un proyecto personal, una responsabilidad intransferible.

La vida sin porqué muestra la concreción del proyecto eckhardiano. A pesar de que se trata de una responsabilidad individual, el dominico no deja de señalar que es asequible a todos los seres humanos. De modo que la transformación del ámbito colectivo depende de la dimensión individual. Desde luego esta es una apuesta altamente radical, pero no deja de señalar hacia una vida más libre y completa.

La propuesta de Eckhart revela que no se tiene que hacer nada ni ser nadie, fuera de quien se es en realidad. El problema es que este verdadero ser, de orden divino, revela todo aquello que no somos y que creemos ser: individuos únicos e independientes que se poseen a sí mismos. La obra de Eckhart rompe con todas las aspiraciones individualistas y devela la realidad humana: el hombre no se conoce a sí mismo ni conoce aquello a lo que llama Dios. No actúa ni en su nombre ni en el nombre del amor, sino que actúa por temor o por beneficio propio. De ahí que los seres humanos sólo conozcan la libertad, el amor y la

bondad de forma parcial. Es por eso que Eckhart invita a los seres humanos a conocerse a sí mismos, para que recuerden quiénes son y sus disposiciones anímicas hacia el amor, la felicidad y la bondad se cumplan en sus modos más completos.

Conclusiones

*Perdón hermanos,
porque no alcanzo a verlos,
ahogada como estoy en mi hoyo
de pequeñas miserias.
¡Mentira que deseo morir!,
antes quisiera conocerlos
sin mi lente deforme,
quizá los amaría tanto,
o más de lo que estoy amando
a mi lastre de lágrimas
en este viaje de niebla.
Enriqueta Ochoa*

A lo largo de estas páginas, se han esbozado los elementos constitutivos de la propuesta teórica y existencial del Maestro Eckhart, tratando de dar luz a la pregunta: ¿cómo pensar la ética desde su filosofía?

Sin embargo, al enfrentarse a la obra de Eckhart, esta pregunta se hace cada vez más difícil de responder. La ética ekchardiana, que en un principio podría pensarse como la pregunta en torno a cómo vivir desde nuestro propio *ser*, se vuelve innecesaria para el santo, místico o converso.

La práctica de las virtudes, tales como la compasión, únicamente se cumplen cuando el ser humano abandona todas sus posesiones, su voluntad y sus pensamientos. Ante tal condición, el ejercicio de las virtudes se convierte en un proyecto que demanda la vida entera. Como se ha señalado, para Eckhart, todos los seres vivos son de ascendencia divina. Pero para que el ser humano pueda actuar y vivir como un ser divino, tiene que asumir la renuncia como una práctica permanente.

Los santos, como llama Eckhart a quienes alcanzan el desasimiento perfecto, no requieren de una ética normativa ni se preguntan por cuál es el mejor tipo de vida posible porque ya viven de acuerdo con él. Es por ello que la respuesta a la pregunta en torno a cómo vivir es tan simple como intrincada: hay que vivir “sin porqué” porque no necesitamos de ningún motivo para vivir en armonía con nosotros mismos ni con otros seres. Basta con vivir de acuerdo con nuestra identidad en su sentido más fundamental.

De esta forma, la reflexión ética se manifiesta en la decisión de emprender la vía de la renuncia, que precisa de toda la vida. Quizá sea pertinente considerar que Eckhart propone,

implícitamente, una actitud de carácter ético. Dicha actitud consistiría en “aprender a vivir”, esto es, poner en práctica el desapego y las acciones desinteresadas a lo largo de la experiencia de vida, porque éstas conducen a la construcción de una vida enteramente libre. El proyecto de vida eckhardiano reemplaza el “deber ser” por el “ser”. La ética de Eckhart no busca que el ser humano actúe con compasión, sino que *sea* la compasión misma. Se trata de un proyecto existencial, en el que se aprende a vivir con el silencio, la soledad y la incertidumbre. Es, en palabras del Maestro²¹⁰ llevar el alma hasta el desierto para conocer lo más hondo de nuestro ser y de la divinidad.

Esta forma de vida, que emerge de la búsqueda de unión con lo sagrado, rompe con las dualidades del entendimiento humano. Para Eckhart, este tipo de comprensión es la causa de la separación aparente entre la divinidad y los hombres. El abismo que aparta al ser humano de lo divino es una mera apariencia, provocada por el hombre, que juzga y divide todo lo que conoce mediante su entendimiento perfectible. Es por ello que la vida misma es una oportunidad para restablecer el equilibrio de participación en la unidad de lo divino. El factor determinante para que esto suceda es una conversión, un cambio de opinión o mentalidad.

De acuerdo con Eckhart, quien se encuentra perfectamente desasido, cancela el estado de separación en el que vivía previamente. Al hacerse uno con la divinidad, el ser humano vuelve a su primer hogar, en el que sólo existe la unidad que sostiene y contiene a todos los seres. Aquél que logra la unión, es incapaz de considerar todo lo que existe como algo separado de sí mismo. La simple intención de actuar en perjuicio de otro ser, carece de sentido. Para causar algún tipo de daño, el converso tendría que odiarse a sí mismo, pero, al reconocerse como uno y divino, se ama a sí mismo como a todo lo demás.

El sentimiento que nace de la experiencia de unidad es la compasión hacia otros, desde el mosquito hasta el tirano. El converso es capaz de sentir el dolor de otros sin hundirse en la melancolía o la rabia. Sacrificar su ego no es otra cosa que liberarse de cualquier determinación afectiva, biológica, social, intelectual, etc. Asimismo, la disolución de la comprensión binaria del mundo; abre paso a la experiencia del amor incondicional. Por

²¹⁰ Inspiradas a su vez en el Antiguo Testamento: “Sin embargo, he aquí que yo la persuadiré, la llevaré al desierto y hablaré a su corazón” Veáse en: Reina-Valera (trad.), Oseas 2:14, *Biblia de Jerusalén, op. cit.*

ello, místico posee la facultad de amar sin restricciones ni medida. Al aprender a renunciar, el místico ha aprendido a amar sin necesidad de ningún motivo.

La intención fundamental del proyecto de vida eckhardiano es que el ser humano aprenda a mirar de un modo diferente el mundo. Pero, para ver a los demás como un reflejo de la divinidad y de sí mismo, tiene que quitar de en medio todo lo superficial y accesorio.

El Maestro Eckhart quiere hacer de la vida humana una travesía hacia el desierto, un proceso de unión con todo lo que existe. Por tanto, es imposible afirmar que de su filosofía se deriva una ética de orden prescriptivo. Eckhart no supone algún tipo de máxima ni de castigo ultraterreno. La responsabilidad humana radica en elegir una vida mucho más plena y libre, al margen de los cánones establecidos por la sociedad y las instituciones.

Lo que en este trabajo se ha designado como “vida sin porqué” consiste en el modo de vida que nace del desasimiento perfecto. Desde esta perspectiva, la plenitud es el fruto de la vacuidad. La “vida santa” descrita por Eckhart, consiste en renunciar al sentido de vida, puesto que éste no es un mero objeto de la consciencia, sino una experiencia irreductible al ámbito intelectual. El santo no sigue un orden moral, sino que lo crea a partir de su unión con lo divino. De este modo, “vivir sin porqué” es una experiencia llena de libertad y suficiencia. El converso no vive para nada ni para nadie, más que para sí mismo, en la medida que su ser ha quedado identificado con la divinidad. Esta clase de existencia es la que sucede a la etapa de aprendizaje, simbolizada en la figura de María Magdalena²¹¹ y consiste en la práctica auténtica de la compasión.

De esta forma, el desasimiento perfecto es un proceso de conversión, un trayecto que va de lo finito a lo infinito durante la práctica del desapego y de lo infinito a lo finito, una vez que se ha logrado el grado más alto de renuncia. El cumplimiento del desasimiento perfecto consiste en abandonar el entendimiento común. Para el converso, lo divino adquiere un sentido distinto, que es irreductible a la abstracción o a algún tipo de institución. Lo divino se transforma en una experiencia que emerge del desapego y de la confianza en la incertidumbre.

Elegir el camino del ser en vez del deber ser, es entregarse a la experiencia de lo desconocido. Este tipo de ideas, que parecen más cercanas a las filosofías asiáticas en lugar

²¹¹ Expuesta en el capítulo III

de las filosofías occidentales, revelan la profundidad y radicalidad del pensamiento eckhardiano.

Cabe señalar que la inclusión de la divinidad, así como la drástica reconciliación que ha de darse entre ésta y el ser humano, hacen de este proyecto una suerte de ensoñación, una empresa destinada al fracaso. Asimismo, resulta claro que el camino trazado por Eckhart no es deseable ni pertinente para todos. Como se ha reiterado, la vía mística que propone, precisa de la elección. Sin embargo, al descartar por entero su propuesta, se corre el riesgo de condenarla al olvido, junto con todos sus aciertos.

La motivación principal de este trabajo ha sido rescatar el pensamiento del Maestro Eckhart. La premisa de la filosofía eckhardiana, según la cual, la pobreza conduce a la felicidad, es inadmisibles hoy en día, principalmente, porque la pobreza es algo que se teme y se rechaza dentro de un sistema económico capitalista, que se basa en la generación de nuevas necesidades. De igual manera, la noción de lo divino ha dejado de formar parte del horizonte moderno. Se ha convertido en un vestigio de la historia humana, un recuerdo vergonzoso que pone de manifiesto todo aquello que está fuera del control y de la razón humana.

La comprensión moderna del mundo, exageradamente racionalista, ha relegado la esperanza a la ficción literaria. Heráclito no se equivocó al decir que “Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y de alcanzar”²¹². Eckhart enseña, aún en nuestros días, que el amor incondicional hacia los demás no precisa de nada. Cualquiera es capaz de dar a luz al “fruto de la nada”.

La labor exegética de Eckhart rebasó las líneas marcadas por la religión cristiana y la Edad Media. La pobreza de espíritu no es un concepto, es una experiencia que ha sido negada por una sociedad que pretende ofrecerlo todo en sus formas más novedosas, aunque ninguna de ellas sea suficiente, ni mucho menos gratuita.

El proyecto de vida eckhardiano ilumina la sombra del ser humano moderno: en su intento por conquistar el mundo, se ha hecho un esclavo también. Sus producciones materiales e intelectuales parecen impedirle el desarrollo de una vida interior, lo que le lleva a la incapacidad de reconocerse a sí mismo en su fuero interno o en la mirada del otro.

²¹² Heráclito en Bernabé, A. *op. cit.* p. 130

La renuncia y la unión con lo divino son sinónimo de todo aquello que atenta contra la independencia del hombre moderno. No obstante, las palabras de Eckhart revelan que dicha independencia no es más que una ilusión. Al volcarse al exterior, el ser humano ha renunciado a su vida interior. De ahí que no pueda comprenderse a sí mismo, ni mucho menos soportar el peso de la incertidumbre, el silencio o la soledad, aunque éstas sean ineludibles ante su condición vital y existencial. ¿En qué momento la filosofía dejó de cuestionarse para salvaguardar sus propias invenciones?

El proyecto de vida eckhardiano exige al ser humano aceptar su condición paradójica: es un ser divino y una nada al mismo tiempo. Pero si aprende a renunciar, puede aprender también a reconocerse en los demás y en lo divino. Esto es, a conocer el mundo de forma distinta, más allá de la realidad edificada por el egoísmo y la conmiseración. El pobre de espíritu no tiene nada a qué temer ni a qué aferrarse. Por eso, la ética que se deriva de la filosofía del Maestro Eckhart no puede pensarse sino como un proyecto existencial que resignifica la nada humana, transformándole en un ser compasivo y libre de *ser quien es*.

Bibliografía

- Editorial Gredos. (2011). *Aristóteles I*. Madrid: Gredos.
- Agustín, S. (2012). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Gredos.
- Agustín, S. (1956). *De Trinitate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín, S. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Agustín, S. (2012). *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos.
- Alvarado, J. (2012). *Historia de los métodos de la meditación no dual*. Madrid: Editorial Sanz y Torres.
- Anaya, J., & Leyva, Á. (. (2003). XXV: Poesía mística y poesía profana. *Alforja: revista de poesía*.
- Ancelet-Hustache, J. (1963). *El Maestro Eckhart y la mística renana*,. Madrid: Aguilar.
- Aristóteles. (2008). *Tratados de lógica II*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2012). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Bara, S. (2008). Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana. *Separata de CIENCIA TOMISTA*.
- Bara, S. (01 de 05 de 2018). La mística es un tema actual: entrevista. (J. Pagola, Entrevistador) Recuperado el Bara, Silvia, La mística es un tema actual: entrevista Recuperado de <https://www.alandar.org/denuncia-profetica/entrevista-silvia-bara-beguina-mistica-medieval/> [19/02/2019], de Bara, Silvia, La mística es un tema actual: entrevista Recuperado de <https://www.alandar.org/denuncia-profetica/entrevista-silvia-bara-beguina-mistica-medieval>
- Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos, de Tales a Mileto*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beuchot, M. (1994). La mística de Eckhart en Ramón Xirau. *Ixtus: espíritu y cultura*.
- Brugger, I. (1983). *Maestro Eckhart, Tratados y sermones: obras alemanas*. Barcelona: Edhasa.
- Cabrera, I. (2010). La experiencia religiosa, un enfoque fenomenológico. En M. D. Garza, & M. d. (coord.), *Teoría e historia de las religiones*. Ciudad de México México: UNAM.
- Cabrera, I., & Silva, C. (2006). *Umbrales de la mística*. México: UNAM/IIF.
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Cirlot, E. (2004). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.

- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Ciudad de México: FCE.
- Faguinn, G. (1953). *Meister Eckhart y la mística medieval*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gilson, É. (1976). *La filosofía en la Edad Media desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Guardans, T. (2009). *La verdad del silencio por los caminos del asombro*. Barcelona: Herder.
- Haas, A. (1999). *Visión en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela.
- Haas, A. (2002). *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Happold, F. (1970). *Mysticism: a study and anthology*. Baltimore: Penguin Books.
- Kellenberger, J. (2016). *Dying to the self and detachment*. EUA: Routledge.
- Kurak, M. (2001). *Research Gate*. Recuperado el 27 de 01 de 2019, de The epistemology of illumination in Meister Eckhart: Kurak, Michael, The epistemology of illumination in Meister Eckhart, 2001 en https://www.researchgate.net/publication/271317509_The_Epistemology_of_Illumination_in_Meister_Eckhart [27/01/2019]
- Meister Eckhart. (2002). *El consuelo divino*. Barcelona: Olañeta editores.
- Perl, E. (2007.). *Neoplatonic Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. E.UA.: State University of New York Press.
- Platón. (2007). *Diálogos III*. Madrid: Gredos/RBA.
- Platón. (2011). *Diálogos*. Madrid, : Gredos.
- Plotino. (1964). *Enéadas II*. Buenos Aires: Ediciones Aguilar.
- Plotino. (1982). *Eneadas I*. Madrid: Gredos.
- Plotino. (2006). *Eneadas III-IV* . Madrid : Gredos.
- Plotino. (2006). *Eneadas V*. Madrid: Gredos .
- Portal Carmelitano. (s.f.). *Portal Carmelitano*. Recuperado el 19 de 08 de 2021, de San Juan de la Cruz, La noche oscura del alma: <https://www.portalcarmelitano.org/download/La%20Noche%20oscura%20%20San%20Juan%20de%20la%20Cruz.pdf>
- Reina-Valera. (2015). *Biblia de Jerusalén*. Texas: Casa Bautista de Publicaciones/Editorial Mundo Hispano.

- Roy, L. (2003). *Mystical consciousness: western perspectives and dialogue with japanese thinkers*. Albany: State University of New York.
- Vega, A. (2011). *Meister Eckhart: El fruto de la nada*. Madrid: Alianza/Siruela.
- Velasco, M. (1999). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.