

# INGENUIDAD E INDIFERENCIA EN LA PRÉDICA DE MEISTER ECKHART<sup>1 2</sup>

## Ingenuity and indifference in Meister ECKHART'S PREACHING

Iván Mauricio Lombana Villalba<sup>3 4</sup>  
ivanmauriciolombana@hotmail.com

*Amore, amore, che si m'hai ferito,  
Altro che Amore no posso gridare;  
Amore, amore, teco so unito,  
Altro non posso che te abbracciare.*  
**Jacopone de Todi**

(Gebhart, 1914, p. 269).

### Resumen

En la obra de Eckhart la espiritualidad no se reduce a la práctica de la virtud y la obediencia, y se abre a un fondo que cuestiona la ontología, el conocimiento y la ética tradicional, para dejar atrás las imágenes y formas, y poner la atención en las afecciones y los sentimientos en su singularidad. Eckhart acude a una técnica de desasimiento y abstracción para aliviar el sufrimiento, en tanto la alegría y la tristeza, el placer y el dolor, tienen igual valor a los ojos de Dios.

### Palabras clave

Abstracción, Maestro Eckhart, Filosofía Medieval.

---

<sup>1</sup> Recibido: 10 de julio 2020. Aceptado: 31 de julio 2020.

<sup>2</sup> El presente artículo fue un producto en el marco del Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad 2020 desarrollado por el programa de filosofía de la Universidad El Bosque en alianza con la Revista Horizonte Independiente.

<sup>3</sup> Filósofo del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, con especialización en Bioética y Maestría en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Master en comunicación política e internacional de la Fundación Ortega y Gasset y PhD. en Humanidades de la universidad Carlos III de Madrid.

<sup>4</sup> Bogotá, Colombia.

### **Abstract**

In Eckhart's work, spirituality is not reduced to the practice of virtue and obedience, and opens leads to a ground that question ontology, knowledge and traditional ethics, to leave behind images and forms, and pay attention to affections and feelings in their uniqueness. Eckhart uses a technique of detachment and abstraction to relieve suffering, while joy and sadness, pleasure and pain, have equal value in the eyes of God.

### **Key words**

Abstraction, Meister Eckhart, Medieval Philosophy, Detachment, Suffering.

## Introducción

A principios de los 80s, Alfonso Flórez señaló la anulación de la diferencia entre las grandes y las pequeñas acciones virtuosas en la prédica de Meister Eckhart, y hablaba de acontecimientos puros, que “*se conjugan ahora en una superficie donante de sentido ético*”, anticipándose tres décadas a la interpretación de Patrice Haynes y Mary Briden, que resalta la influencia de Plotino y Eckhart en la filosofía de G. Deleuze.

Flórez llamaba la atención sobre elementos cínicos y estoicos, y no sólo neoplatónicos, presentes en los textos de Eckhart, de manera que el Maestro retomó una forma distinta de hacer filosofía, contrapuesta al platonismo. En realidad, Eckhart acude a una amplia gama de escuelas y trabajos para soportar su prédica, y aunque también sigue a Plotino, más que la identidad, acentúa la diferencia y la afección del alma en su relación con Dios.

Además, Eckhart forja conceptos que tienen un efecto práctico y que suscitan una modificación o desfiguración en quien sigue su instrucción, al extremo de la anonadación, para producir un cambio rotundo en la manera de pensar, sentir y actuar.

Como se resume en las *Pláticas Instructivas* (en medio alto alemán), como consecuencia del ánimo libre (*ein ledic gemüete*), no se encontrarán más obstáculos (*hidernisse und unvrde*) que impidan la paz (*die vrde*) (Meister Eckhart, 1993, p. 340).

A través del desasimiento, se llega al extremo de negar el deseo de posesión de Dios, lo que califica Flórez como la “radicalidad” de Eckhart, que se matiza con la promesa de la presencia de Dios en el proceso. Hay pasajes en los sermones que cuestionan todo concepto o enunciación del resultado del abandono. Por este motivo, aunque Eckhart fue un filósofo muy conceptual y especulativo, a medio camino del fervor místico y la tradición filosófica, se trata de un pesador del ansia de Dios, y en esto es profundamente cristiano. En consecuencia, la subordinación del ser al intelecto, y de este al uno pasa a un segundo lugar, y Eckhart acude a otros conceptos, metáforas, símiles, pasajes bíblicos y expresiones líricas para recalcar la ruptura entre el lenguaje y la experiencia.

Acaso la vía inicial de la afección y al diferencia resulta más dolorosa que placentera, más angustiosa que serena, propia de la aflicción por no lograr nadie la entrega y el desasimiento con facilidad, pues prima el principio de individuación: aunque Dios nazca en el alma, no somos Dios, no lo conocemos y el sentimiento nos confunde. Por consiguiente, se acentúan la frustración, la desilusión y el desengaño.

Tal vez la preocupación de Eckhart por el sufrimiento tenga un valor práctico y técnico en el campo de la psicología. Flórez valora más la ética eckhartiana al advertir el juego con paradojas y contradicciones: *“Así, pues, la proposición paradójica es tanto una proposición como un acontecimiento, y el acontecimiento mismo se expresa en una proposición”* (Flórez, p. 96). Por lo tanto, humillación y exaltación, altura y profundidad, no resultan para nada diferentes a juicio de Eckhart. Flórez recoge algunas de estas paradojas-acontecimientos: acción-devoción, voluntad-disciplina-, pecado-arrepentimiento, sufrimiento-filiación.

Eckhart afirma, rotundo, que lo que mal llamamos “divinidad” no es sujeto ni del enunciado ni de enunciación. En comparación con el fondo, todo resulta abstracto y no hay por qué divinizar el mundo tal cual se nos presenta, a no ser como vuelta de las cosas tras el desasimiento. Incluso llega a cuestionar el desasimiento y, aunque coquetea con otros valores cristianos como la misericordia, la humildad y la caridad, suspende el juicio de valor e insiste en que Dios es un fondo (*grunt*) insondable.

Según Eckhart, lo que resulta molesto mientras en nuestros pensamientos andamos en busca de cosas, es uno mismo, porque nos las arreglamos con las cosas sin orden: *“...quien te perturbas eres tú mismo a través de las cosas, porque te comportas desordenadamente frente a ellas”* (Eckhart, 2013). (*...dû bis tez in den dingen selber, daz dich hindert, wan dû heltest dich unordenliche in den dingen*) (Meister Eckhart, 1993, p. 338).

Eckhart va cambiando el lenguaje, el estilo y los supuestos, muy distintos de los modernos y contemporáneos, por lo que quien quiera rescatarlo como filósofo, debe tener cuidado con las transcripciones al alemán moderno y las traducciones.

A veces se traduce, por ejemplo, 'disposición', cuando la transcripción al alemán moderno usa '*gesinnung*', y en el texto original se puede leer '*meinunge*'. Igual se sobreestima una interioridad y un fuero interno, cuando Eckhart sólo escribió 'en él'. Incluso las traducciones alemanas apelan a '*Absicht*', por '*meinunge*', y enfatizan en intenciones y propósitos cuando Eckhart sugiere desprenderse (*abgescheiden*) de la finalidad y no sólo deshacer o soltar el yo (*selbstlos*)

Es por el hombre que Dios mira las cosas y las hace relucir como un lustrador de zapatos. Hace falta, con la seriedad (*Ernst*) de Eckhart, tener a Dios en todas las cosas, pero no se trata de un Dios creador, *causasui*, ni de una forma, sino de un Dios que se diviniza (*got götlichen*).

En la obra de Eckhart, la filosofía y la fe no se determinan por alegorías que prescriban prácticas, sino en la sensación suscitada por el flujo de las fuerzas, sin las cuales no hay beatitud, cubiertas por una sabiduría desacomodada y un arte inapropiado. La imagen y el sistema social estorban y ahogan la vida. Incluso el sentido terapéutico, psicológico y moral de la filosofía y la prédica de Dios entrañan un engaño si permanecemos aferrados a conceptos, imágenes y metáforas, así como a sueños, fantasías, visiones, creencias y expectativas. Siguiendo a Joseph Campbell, tampoco la atención a las cosas conduce a otro lado que a la dependencia, a la ambivalencia y la pérdida de contacto con lo que nos asedia y desborda nuestro control (Campbell, 2014, p. 75).

A diferencia del posterior panteísmo de Spinoza, y del idealismo trascendental, y a pesar de la afinidad cristiana entre el alma y Dios, o la similitud platónica entre lo uno y lo múltiple, más que un conflicto deseo-prohibición, de una compulsión, o de la profundidad interior que intuye la presencia de Dios, en la mística renana se acentúa el sufrimiento y la negatividad por la distancia y ausencia de Dios, elemento diferencial que deriva de Plotino:

*"Lo Uno no es autoconciencia porque la autoconciencia implica distinción de lo diferente de sí mismo; no es pensamiento porque el pensamiento está en función del Bien, su fin absoluto; no es voluntad porque la voluntad es consciente aspiración hacia un objeto; no es amor porque el amor deriva de una deficiencia espiritual"* (Faggin, p. 86).

En tanto Eckhart desprecia la abstracción no es, para nada, un neoplatónico, pero en cuanto nos enseña que si lo que tomamos por concreto y nuestro, en el fondo se esfuma inasible y perecedero, tenemos que desprendernos de lo que amamos, para desandar y acercarnos de vuelta a un Dios que nos recibe y soporta nuestro sufrimiento.

### 1. Alteración del sufrimiento por superación de imágenes y desapego

En *Intravit Iesus in templu...*, Dios no busca lo suyo, es libre y desasido. En cambio, los mercaderes que quisieran ser buenos y no cometer pecados para complacer la voluntad divina y obtener una recompensa, se engañan. El hombre libre y desasido permite que Dios obre en él.

Si quieres librarte del todo del mercantilismo para que Dios te permita permanecer en este templo, debes hacer con pureza (y) para gloria de Dios todo cuanto eres capaz de hacer en todas tus obras, y debes mantenerte tan libre de todo ello como es libre la nada que no se halla ni acá ni allá.  
(Eckhart, 2013, P, 268).

Para Eckhart, que aprendió también filosofía de los comerciantes que de Venecia salían por el Danubio y subían luego por el Rin, la disposición libre y desasida no busca un interés a modo de intercambio, la obra espiritual requiere a su vez dejar de desear el beneficio, sin dejarse conducir por los deseos:

No debes apetecer absolutamente nada en recompensa. Si operas así, tus obras serán espirituales y divinas y entonces los mercaderes, sin excepción, han sido expulsados del templo, y sólo Dios mora en él; ya que semejante hombre piensa únicamente en Dios (268).

Eckhart agrega que más que seleccionarlos, quien obra con libertad tiene que desprenderse de cualquier pensamiento, incluso del de Dios. Además, el pensamiento de Dios se asimila a una verdad cuya concepción depende de la pureza: *“A esas personas no las expulsó ni las increpó mucho, sino que dijo muy amigablemente: “¡Quitad esto de aquí!”, como si hubiera querido decir: Esto, si bien no es malo, trae obstáculos para la verdad pura”* (269).

Se trata de una filosofía de la libertad en la que sólo la divinidad es libre e increada. Aunque Eckhart acude a presupuestos metafísicos como el retorno del alma al ser, al uno o a un fondo por su conversión en el intelecto, equivalente a la encarnación de la ratio en Cristo, esto es, que la enunciación del verbo soporte al alma aniquilada, se mantiene la diferencia. El alma en su pureza se asemeja a Dios, y el verbo fluye en ella, pero en el modo esencial de la divinidad no hay operación y todo es reposo, sin cabida a mediación o a un intermediario.

La emanación o la filiación, entre tantas otras, constituyen teorías que Eckhart va cuestionando, incluida la del *abegescheidenheit* o desasimiento, sobre la que tanto predica. Encuentra Eckhart que la diversidad de pensamientos, ideas e imágenes obstaculiza el acceso a la verdad en su pureza. La intuición del intelecto promueve el retorno por la impronta del verbo en el alma (*"Cet "intellect" des choses créées doit s'entendre comme leur logos exemplaire, c'est-à-dire leur "image intellectuelle" en Dieu qui provoque en elles l'aspiration au retour"*) (Zum Brunn y de Libera, p. 65). Sin embargo, aun cuando cabe la posibilidad de formarse (*gebildet*) según la imagen de Dios en la apertura receptiva al verbo, esto es, sin atender a nada más, las imágenes y las ideas inmanentes a Dios permanecen en su expresión separadas. Dios y la imagen de Dios, no corresponden a la divinidad. Por lo tanto, los arquetipos, ideas o imágenes de las cosas y de Dios, que se han hecho simples en quien se ha despojado de la multiplicidad, se mantienen aparte de la divinidad, aunque en el fondo insondable nada habría fuera de ella.

En lo moral, Eckhart señala que las personas sólo obran bien para conseguir algo que les agrada, e incluso en las buenas obras no buscan lo suyo en el sentido de su naturaleza esencial, conforme a la impronta del verbo, es decir, lo que de Anaxágoras a Alberto se conoce como el intelecto separado, fuera del espacio y del tiempo (Zum Brunn y De Libera, p. 69). También las buenas obras sin espíritu desasido obstaculizan.

En plenitud y dulzura el hombre exterior obedece al interior, aunque la libertad exige superar las imágenes y toda clase de apegos, incluso: el yo, vigiliass, ayunos, ejercicios y penitencias. En consecuencia, se produciría una conversión del sufrimiento en carga dulce, como en el sermón *Intravit Iesus in quoddam castellum*:

Si sufres a causa de ti mismo, cualquiera que sea la forma, este sufrimiento te duele y te resulta difícil soportarlo. Pero si sufres por Dios y sólo por Dios, este sufrimiento no te duele y tampoco te resulta pesado porque Dios sobrelleva la carga (281).

El sufrimiento produce apego y lo tomamos como una propiedad al modo de los comerciantes que exigen una recompensa a cambio, mientras a la persona desasida se le haría ligero porque Dios lo soporta:

Si hubiera un hombre dispuesto a sufrir por Dios y puramente por amor de Dios, y si recayera sobre él el sufrimiento íntegro padecido por todos los hombres a través de los tiempos y con el que carga toda la humanidad junta, a él no le causaría dolor y tampoco le resultaría pesado porque Dios sobrellevaría la carga (281).

Para Eckhart, el amor propio incrementa la carga del sufrimiento. En cambio, sufrir por Dios la alivia, aunque no se elimine el sufrimiento, bajo el supuesto de una potencia del alma caracterizada por una felicidad desbordante al no estar afectada del espacio y del tiempo. "Cualquier cosa que el hombre sufre por Dios y sólo por Él, Dios se la convierte en liviana y dulce" (281). No sin gracia, Eckhart asegura que Dios es feliz. Aparte de que Eckhart afirme que para quien vive junto a Dios no hay sufrimiento, se pierde todo asombro pues las cosas se vuelven esenciales. El desapego no equivale en los textos de Eckhart a amor propio ni a una salvación personal.

En el proceso de desasimiento, más allá del modo y la cualidad, del esto y del aquello, de lo abstracto y lo concreto, hay una vuelta a las cosas consideradas como esenciales y hasta Dios debe despojarse de sus nombres y de su cualidad personal para mirar adentro.

## **2. El conocimiento acendrado; aligerado el dolor en la complacencia**

Hay sermones en los que Eckhart sostiene la unión del alma con Dios en el conocimiento y el entendimiento, como en *Nunc scio vere, quia misit dominus algelum suum*. Sin embargo, aunque asegure con Aristóteles que el conocimiento proporciona placer, lo desestima:

Sin embargo, por noble que sea, no es sino una “casualidad”; y tan pequeña como es una palabrita comparada con todo el mundo, así de pequeña es toda la sabiduría que podemos aprender en esta tierra frente a la verdad desnuda y pura (286).

A veces asevera que se accede a Dios por el conocimiento, otras, lo niega; sea como fuere: *“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”* (228). Así como el alma quiere descansar en Dios por el conocimiento, sufre con ansiedad sin completa igualdad.

Dios permanecería superior a modos y a potencias, a pesar de que Eckhart vincula la certeza de la luz o ‘fuerza’ divinas a un conocimiento, en tanto el entendimiento penetraría el ser puro y aportaría un placer inigualable, concebido el conocimiento acendrado por uno que proviene de la igualdad con Dios. Dios es una instancia-estancia (*istikait*), aunque no haya nada adherido en él. En: *Nunc scio vere, quia misit dominus angelum suum*:

Lo que posee “accidente” (zuoval) debe desaparecer. Él es un puro estar-en-sí mismo donde no hay ni esto ni aquello; pues lo que hay en Dios, es Dios. Dice un maestro pagano: Las potencias que flotan por debajo de Dios tienen una inhabitación en Dios y si bien el suyo es un puro estar-en-sí-mismas, habitan, sin embargo, en Aquel que no tiene ni principio ni fin; porque nada ajeno puede caer en Dios (288-289).

Dios se mantiene en su pureza, sin recibir impresión alguna. El alma, susceptible a la impresión de la imagen divina, tiene que purificarse de los pensamientos para dar cabida a la obra de Dios. ‘Inhabitación’ sin espacio, sabiduría sin sabiduría, la ética dominica promueve la ‘transformación’ en la entrega incondicional a un Dios inalcanzable: *“Cualquier cosa que llega a Dios es transformada, por insignificante que ella sea, cuando la llevamos a Dios se aleja de sí misma”* (289).

A parte de este conocimiento sin impresiones, surge un juego de la voluntad con el sufrimiento para obtención de gozo si se cumple la voluntad de Dios sin pretensión.

Cualquier cosa que Dios da resulta la mejor. Según Omne datum optimum et mone donun perfectum desursum est Jacobi I, 17: *“Con la misma certeza que tienes con respecto a la existencia de Dios, has de saber que necesariamente debe ser lo mejor de todo y que no podría haber otro modo mejor”* (291). Dios es un modo de la divinidad.

La pobreza y el hambre serían lo mejor si fuera la voluntad de Dios. ¿Cómo tener la certeza de tal voluntad? Cabe pensar que se corre el peligro de reducir el deseo al liberarlo de objetivos y fines, al aceptarse lo que sea. El cambio de la perspectiva propia por la del abandono en la voluntad de Dios alteraría la pena en placer, por lo que habla Eckhart de “pena sin pena”, cambiada la valoración que se queja del dolor, por la que acoge el sufrimiento:

No tienes ninguna enfermedad ni otra cosa alguna sin que lo quiera Dios. Y ya que sabes que es la voluntad de Dios, debería darte tanto placer y contento, que no consideraras ninguna pena como pena; cierto, si la pena llegase al extremo máximo y tú sintieras alguna pena o sufrimiento, aun en este caso sería un error completo; pues debes aceptarlo de Dios como lo mejor de todo ya que necesariamente ha de ser lo mejor de todo para ti (292).

No se trata de masoquismo, pues hay que evitar apropiarse del gozo compulsivo del sufrimiento propio, aunque el cambio de experiencia no tiene que suponer alegrarse porque a los ojos de Dios un sufrimiento sea lo mejor.

A pesar de que Eckhart supedita el amor al desasimiento, en algunos pasajes admite el amor a Dios como lo más importante, bajo un previo examen, en tanto debemos querer lo que quiere Dios, es decir, la complacencia, pues su ser emerge de lo mejor: *“Puesto el caso de que quisiera complacer a todos: yo haría la cosa y ninguna otra de la cual sabría que a alguien le gustaba, ya sea en palabras u obras”* (192). De la convicción de amar a Dios al aceptar lo que quiere para nosotros, se deriva que deberíamos sentir bienestar, incluso en el sufrimiento:

Si amarais a Dios, nada podría resultaros más placentero que aquello que a Él le gustara ante todo y que su voluntad se hiciera en nosotros más que nada. Por pesados que parezcan la pena o el infortunio, si tú al sufrirlos no sientes un gran bienestar, entonces está mal (292).

Para Eckhart está mal reclamar por lo que suceda, y que se sienta pena, diferente a sufrir el infortunio en su aceptación. El desasimiento y el amor a Dios no se confunden con la indiferencia. Sin embargo, más adelante sostiene que la voluntad divina no nos satisface. La intranquilidad surge de los pensamientos, al creer que de otro modo hubiera sido mejor. En definitiva, hay que regocijarse de las alegrías de los demás, porque con tal proceder se está siempre alegre. No se trata de buscar el amor como bien propio, aunque se busque recogimiento.

### **3. El bienestar en el sufrimiento. No pretender la felicidad por medio de Dios**

Eckhart estima un error sentir pena o sufrimiento al no aceptar la voluntad de Dios, pues no se podría buscar ningún otro consuelo. En una prédica soberbia, conmina al examen de la clase de amor que se tiene para ver si se ama a Dios: *“Por pesados que parezcan la pena o el infortunio, si tú al sufrirlos no sientes un gran bienestar, entonces está mal”* (292).

Puede criticarse la aceptación ingenua del sufrimiento por acomodarse a la voluntad de Dios sin más. Pero Eckhart se centra más en excluir cualquier rechazo o reacción y menosprecia el juicio propio. Eckhart observa los efectos de pensar que las cosas fueran de otra manera, esto es, analiza la amargura y desdeña la consideración de las pérdidas irreparables de todo tipo. No obstante, para Eckhart el amor, antes que mandamiento, constituye una recompensa, y amar al prójimo como a sí mismo no resulta difícil, por lo que se obtendría alegría de honrar a los demás y al forastero.

Por contraste, estaría mal que la propia honra otorgara más felicidad que la de otra persona, por lo que no se podría pretender la felicidad por medio de Dios o dignidad cualquiera: *“Has de saber que cuando quiera que busques de algún modo lo tuyo, no encontrarás jamás a Dios, porque no buscas a Dios con pureza”* (295).

Eckhart critica que se busque provecho y recompensa, o que se pretenda el recogimiento, incluido un “lo que sea”. Aparte de que no se posea intención alguna, desprecia la finalidad y una razón de las acciones con su exigencia de pureza para actuar. Joseph Campbell señala que, por medio de los símbolos, la psique se dirige al espíritu. Comunican dimensiones; la conciencia superficial y la profundidad; los deseos propios con una visión universal, por lo que se representan algunas facetas para recuperar el contacto y el vínculo social sin la distracción de divagaciones o proyecciones. Cuando el yo no ahonda, viene la escisión, la crisis psicológica. En este sentido, la encarnación o cualquier otro motivo cristiano tienen un “efecto” psicológico en el individuo: “Y, en el mismo sentido se expresa el gran místico Meister Eckhart cuando afirma: “Es más meritorio para Dios que Cristo nazca en un alma virgen que el hecho de que Jesús haya nacido en Belén”” (Campbell, 2018, p. 73). Según Campbell en la medida en que el anonadamiento cuestiona la moral social, elimina la categorización entre opuestos y queda libido disponible.

#### 4. Tan cerca, tan lejos; empujaste a Dios por debajo de un banco

Tarkowsky retrataba a los fraticelli, bastante liberados en su desnudez, en Andrei Rubliov. Para Eckhart, en cambio, el don recibido de Dios no está alterado por el tiempo. La experiencia de quien se desprende de sí recibe algo que sobrepasa el ámbito individual y que ocultaría con el pecado. El pecado cubre la desnudez del alma, como el vestido al cuerpo. En *In hoc apparuit charitas dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamos per eum*:

Dios tampoco conoce nada fuera de sí, sino que su mirada sólo está dirigida hacia Él mismo. Lo que ve, lo ve todo en Él. Por eso, Dios no nos ve cuando estamos en pecado. De ahí: Dios nos conoce en la medida en que estemos dentro de Él, es decir, en cuanto estemos sin pecado (298).

No sería un asunto de obrar propio. Nos transformamos con el amor en aquello que amamos, acorde con un concepto de la vida como lo movido desde dentro por sí mismo, por lo que el obrar debe ajustarse con “lo nuestro propio”. Así como el verbo expresa en la idea las diferencias, se aprenden las cosas desde una igualdad que suprime toda modulación hasta equiparar alegría y aflicción:

En Él poseo todas las cosas de igual manera; y si hemos de llegar a esta posesión (de modo) que todas las cosas nos pertenezcan, debemos aprehenderlo de igual manera en todas las cosas, en una no más que en otra, porque Él es igual en todas las cosas (303).

Para Eckhart, hay que tomar a Dios en la aflicción y en el bienestar, y que resulte lo mismo. No encontrar a Dios en el sufrimiento es un error, igual que si no se le hallara en la alegría, pero si se deseara tener devoción y fervor ante el sufrimiento, la pena se convertiría en el objeto de tal fe, lo que critica: las personas toman los modos, pero no a Dios. Eckhart predica formas de liberación de los modos del pensamiento y de la voluntad, lo que entiende por un pensar puro en Dios, producto de un previo desasimiento. No quiere con esto decir que no nos guste o disguste algo, sino que difiere el gusto antes y después de la purificación: *“Debéis pensar puramente en Dios y buscarlo a Él. Cualquiera que sea luego el modo resultante, ¡contentaos con él! (...) Luego estará bien lo que os guste o no os guste, y sabed que otra cosa estaría completamente mal”* (303).

No se excluye una experiencia estética agradable o desagradable, pero Eckhart exige contento, bien en el placer o en el dolor: *“Si os sucede, aceptadlo y contentaos; si no sucede, contentaos lo mismo y tomad lo que Dios os quiere dar en ese momento y conservad siempre un humilde aniquilamiento y el rebajamiento de vosotros mismos”* (303).

Eckhart no invita a superar los impedimentos, sino los modos de su valoración y conocimiento, tras de lo cual, las molestias se desvanecen. El cuidado requiere suspicacia y desengaño de lo que se hace, se piensa y se siente. Sólo nosotros somos culpables de nuestra infelicidad: *“Somos la causa de todos nuestros impedimentos. Cuídate de ti mismo y te has cuidado bien. Y si resulta que no queremos tomarlo, Él nos ha escogido para ello”* (304).

## 5. Libertad de la negación; retorno y apropiación de Dios

Con Agustín, previene Eckhart de creer que se posee la verdad cuando no se la conoce en un grado mayor. En *In hoc apparuit caritas dei in nobis*: *“Es posible que hayas visto la verdad en una imagen deducida al modo de un símil; pero no ha sido lo óptimo”* (307). Así distingue clases de verdad, escéptico ante el conocimiento de la plenitud, aunque sólo sea el deseo de bienes el que nubla la visión del fondo simple.

También exhorta a una libertad respecto del “no”, fuente del tormento, y diserta sobre el fondo desde el que se obra sin ‘por qué’ alguno, en contraposición a un afuera, en tanto se aprende a Dios en sí, sin modo. Es el ‘no’ que quema, de lo que nos debemos desasir. Hay que desprenderse de la negación, sin otra razón para obrar que el propio obrar: *“Si alguien preguntara entonces a un hombre veraz, uno que obra desde su propio fondo: “¿Por qué obras tus obras?... él, si contestara bien, no diría sino: “Obro porque obro””* (308-309).

Eckhart tiene varias acepciones de verdad y varios sentidos del fondo, bien para la divinidad, bien para la naturaleza, aunque pudieran coincidir, y se obra desde el fondo en el que uno vive de lo suyo.

Ahora bien, obrar sin por qué incluye desgajarse de la mínima razón, incluida la bienaventuranza, la fe y la abstracción en sí:

Quien se imagina que recibe más de Dios en el ensimismamiento, la devoción, el dulce arrobamiento y en mercedes especiales, que cuando se halla cerca de la lumbre o en el establo, hace como si tomara a Dios, le envolviera la cabeza con una capa y lo empujara por debajo de un banco (308).

La menor imagen de lo creado impide el acceso a un Dios entero, por lo que tampoco se puede desear según la imagen de lo más puro, llámese Dios o la felicidad; ni siquiera un don divino, que tiene igual valor que cualquier acción humana, pues oculta la obra de Dios en el alma. En el motivo de la liberación del alma, no afectada por imagen alguna, piensa Eckhart la rectitud como retorno a la pureza. Hay que salir de sí, para que Dios entre.

La menor imagen de lo creado impide el acceso a un Dios entero, por lo que tampoco se puede desear según la imagen de lo más puro, llámese Dios o la felicidad; ni siquiera un don divino, que tiene igual valor que cualquier acción humana, pues oculta la obra de Dios en el alma. En el motivo de la liberación del alma, no afectada por imagen alguna, piensa Eckhart la rectitud como retorno a la pureza. Hay que salir de sí, para que Dios entre.

Toda vez que esta voluntad se aparte de sí misma y de toda criaturidad, volviendo por un solo instante hacia su primer origen, la voluntad se presentará (otra vez) en su recta índole libre y es libre; y en ese instante se recupera todo el tiempo perdido (310).

¿Vuelta de lo perdido en la voluntad desasida? Tal vez sólo consista en la recuperación de una voluntad pura y libre, por la que se altera la percepción: "...but the journey consists exactly of leaving any form of coordination or representation, so that everything starts to move and everything is perceived as something new" (Justaert, p. 62). El fondo en Eckhart está lejos de constituir lo concreto, aunque especule sobre la liberación y la recuperación del tiempo o del amor perdido

## 6. Tomar a Dios dentro de mí

En el sermón *Iusti vivent in aeternum*, quien honra a Dios no mira ni por debajo ni por encima, no piensa en bienes, honores, placeres, provecho, recogimiento, santidad ni recompensa. ¿Acaso el grado de ingenuidad y simpleza puede desorientar? ¿Este tipo de persona es justa a los ojos de Dios, de manera distinta a alguien ecuánime en el dolor? De inmediato, Eckhart salta al problema de la alegría en tanto darla se hace causa de servir a Dios: a la indiferencia que antes no aceptara Agustín, luego la valora Eckhart, porque debemos desasirnos por completo de la voluntad propia, al extremo de que, "*si Dios no quisiera como yo, yo querría, sin embargo, como Él*". Sin embargo, esta sería una forma de querer conforme a una voluntad propia.

De ahí que Eckhart conciba grados de desprendimiento, pues no se puede desear que fuera voluntad de Dios nuestra salud o bienestar.

Este 'darle a uno lo mismo', más que indiferencia raya en la abstracción completa, que cuesta separar de la idiotez en la figura de Perceval, que por buscar el Graal, provocó la muerte de la madre por tristeza. O de alguien tan desasido de sí que 'no presta atención' "ni al tormento del infierno ni al regocijo del reino de los cielos ni a cosa alguna" (313)

Una persona desasida, sin voluntad, dejaría de poner atención en las cosas, sin miramiento o cuidado. No vacilaría en tomar partido por la justicia a pesar de las penas y sufrimientos que impliquen, sumida en la obsesión, como en el ejemplo socrático. No distinguiría entre lo alegre y lo penoso: "*Si una cosa puede alegrar a los hombres y otra afligirlos, no son justos; más aún, si son alegres en un momento, lo son en todos; si en un momento están más alegres y en otro menos, eso está mal*" (314).

Puede que Eckhart en determinados pasajes prevenga sobre el deseo de ensimismamiento, pero en estos pasajes, la fijación en la justicia impide cualquier otra abstracción: "*Los justos no tienen absolutamente ninguna voluntad; todo lo que quiere Dios, les da lo mismo, por grande que sea la aflicción*" (313)..

Indiferente al tormento, igual que al gozo celestial, o de cualquier cosa, la persona desasida se caracteriza por su ecuanimidad. En consecuencia, la variabilidad en la alegría y la tristeza se vuelven síntomas de la injusticia. No obstante, prevalece la actitud alegre que se mantiene en todo momento: "*Si una cosa puede alegrar a los hombres y afligirlos, no son justos; más aún, si son alegres en un momento, lo son en todos; si en un momento están más alegres y en otro menos, eso está mal*" (314).

A su vez, predomina en Eckhart un aprecio por la vida, sin razón alguna, y su deseo no la trasciende, entendida como flujo no mediado por Dios. Esta valoración del desasimiento de la voluntad de toda imagen y forma excede la transformación y la transfiguración paulina y tomista, en una metafísica de la igualdad, sólo efectiva por la libertad y la pureza: "*Quienes no se igualan a nada, sólo ésos son iguales a Dios. El ser divino no se iguala a nada; en Él no hay ni imagen ni forma*" (315).

Esta última frase resulta problemática para una metafísica de la imagen y el verbo. Si la imagen divina que se imprime en el alma y la de las cosas se excluyen, de manera tajante afirma Eckhart que Dios no tiene imagen. Por apertes, Eckhart refrenda la alquimia y la teología de la transformación del alma por la que Dios convierte al alguien en ser suyo, pero apunta que no debemos desear nada de Dios, como si fuera un extraño. Por lo que el no deseo de Dios descubre un Dios propiedad dentro de sí por causa de la propia vida que se tiene. Por este motivo, si en algunas partes de sus sermones desprecia las potencias, valora tanto el conocimiento como la voluntad receptiva a Dios y se unifican en el devenir por acción del conocimiento acendrado sobre una voluntad a su vez desasida:

Hay quienes dicen que la bienaventuranza no depende del conocimiento sino solamente de la voluntad. Se equivocan; pues, si dependiera únicamente de la voluntad no sería una sola cosa. Mas el obrar y el devenir son una sola cosa. Cuando el carpintero no opera, tampoco se hace la casa. Donde descansa el hacha, descansa también el devenir. Dios y yo somos uno en semejante obrar; Él obra y yo llego a ser (318).

Eckhart afirma el devenir, pero desde otro punto de vista, ya no el de la vida, sino el del pensamiento, pues también hay que descansar de los acontecimientos. Según Eckhart, la indiferencia no excluye el obrar, y resulta obvio comprender la acción en síntesis con el devenir. No consiste en la acción de un sujeto, sino en la receptividad de entendimiento y voluntad para asistir al acontecimiento de Dios en el alma por el que relucen las cosas.

Silvana Filippi relaciona el lenguaje místico de Eckhart y el de Heidegger, para sugerir que pudo ofrecer a este un estilo de expresión alternativo. Sin embargo, conviene no llamar al lenguaje de Eckhart místico, y marcar las diferencias filosóficas. No se trata de que *Wesen* (esencia), *Grund* (fondo/fundamento), *Abgrund* (abismo) y *Gelassenheit* (desasimiento) tengan su origen en Eckhart, hagan parte de una tradición, o de que Heidegger sostuviera que el ser es al pensar como Dios es al pensar en la fe.

Eckhart cuestiona la formulación de una razón para la divinidad y desprecia la devoción que pide a Dios por un alivio y cura del sufrimiento:

En este fondo abismal, Dios, si es posible decirlo, se le aparece a Eckhart como más divino que el Dios creador o salvador, porque Aquél es “sin por qué” (ohne warum) y resulta alcanzado sin por qué. En efecto, para el místico alemán, buscar el auxilio de Dios, rogar por las creaturas, nos aparta de Él: afligidos por lo que no es nada perdemos el rumbo (Filippi, p. 36).

Hay que recalcar que, por el contrario, para Eckhart el fondo no es más que otra analogía.

### **7. La misericordia por sobre el desasimiento y el amor; necesidad del alma**

*En Populi eius in te est, misereberis*, la palabra “Fariseo” identifica al apartado sin que conozca fin, lo que requiere no estar ni encerrado ni apegado. Este tipo de filosofía dominica de la transfiguración, ya no por el amor ni por el desprendimiento arrobado, sino por la misericordia, calaba bastante en el pueblo renano. Eckhart consideraba que el iletrado podía enseñar la doctrina del no apego a nada mediante el amor y el anhelo, supeditados al desprendimiento. El conocimiento aprendería a través de la verdad y de la bondad, pero estas son imágenes que velan la divinidad.

Eckhart combina esta confianza en el conocimiento de Dios por el amor con un escepticismo místico de la divinidad inefable. La obra suprema de Dios es la misericordia, que constituye el primer efluvio ‘violento’, distinto de una expresión afectiva: *“El amor no une de ninguna manera; sólo aquello que ya se halla unido, lo cose y lo ata. El amor une en una obra, más no en el ser”* (322). Eckhart desmiente que exista una capacidad intuitiva del entendimiento que todo lo limpia, pero que tampoco une:

Dicen los maestros más insignes que el entendimiento lo monda todo por completo, y aprehende a Dios desnudo, como ser puro que es en sí mismo. El conocimiento irrumpe a través de la verdad y bondad y se arroja sobre el ser puro y aprehende a Dios, desnudo, tal como es sin nombre. Mas yo digo: No unen ni el conocimiento ni el amor (322).

Según Eckhart, la capacidad de abstracción del entendimiento no alcanza a conceptuar a la divinidad: *“El entendimiento toma a Dios tal como lo conoce dentro de él; mas, no lo puede comprender jamás en el mar de su ser insondable”* (322). Así que el algo recóndito en el alma, superior a la emanación del entendimiento y la voluntad, por encima de la misericordia, que constituye el primer efluvio, no es concebible por saber alguno: *“De lo que es el alma en su fondo, de esto nadie sabe nada”* (323). Con un fondo secreto e impenetrable que supera las potencias del entendimiento y la razón, del que no se sabe nada, apela Eckhart a una metafísica de la muerte que también altera la valoración del sufrimiento y del placer. Según *In occisione gladii mortui sunt*: *“Debemos comportarnos como si estuviéramos muertos de modo que no nos afecta ni lo agradable ni lo penoso”* (325).

Con Alberto Magno, supone Eckhart que la naturaleza no destruye nada sin dar algo mejor. En el ser se suprimen los contrarios: *“Lo agradable y lo penoso, lo blanco y lo negro, constituyen contrarios y estos no permanecen en el ser”* (329). Sin embargo, por falta de aprecio a Dios, nos cuesta separarnos de las cosas. Con este ser puro y acendrado, se corre el peligro de justificar moralmente cualquier acto: *“Por mezquina que sea nuestra vida, si se la aprehende en cuanto es ser, es más noble que cualquier cosa que alguna vez haya logrado vivir”* (327).

Eckhart estima que perdimos la capacidad de vivir conforme a lo que experimentaría alguien que auscultara el ser en lo más despreciable: *“Estoy seguro de que si un alma conociera lo más insignificante que tiene ser, nunca más le daría la espalda por un solo momento”* (327-328). No conocemos el ser, aunque toda criatura lo desee. Eckhart distingue un conocimiento reluciente de Dios tal como es en sí, (una aurora matutina), del conocimiento de las criaturas sin Dios (un crepúsculo vespertino).

El conocimiento con una actitud desasida procuraría una experiencia más clara. Vivir como si estuviéramos muertos quiere decir no dejarse afectar ni por lo agradable ni por lo penoso. En cuanto a lo material, no hay que valorar el oro más que la madera.

En *In occisione gladii mortui sunt*, para Eckhart el alma no tendría la fuerza para volverse hacia Dios sin los sentidos ni el entendimiento: *“Si aquello que los cinco sentidos llevan afuera entra de nuevo en el alma, ésta tiene una fuerza en la cual todo se vuelve uno”* (330).

## 8. Un espejo que se quiebra

Dios escapa a las categorías. Además, Eckhart le quita el privilegio a la substancia para otorgarle un valor igual a la relación, y distingue dos ámbitos, el de la igualdad en Dios y el de la diferencia en las cosas. Según Quasi stella matutina in medio nebulae: *“En Dios, las imágenes primigenias de todas las cosas son iguales, pero son las imágenes primigenias de cosas desiguales”* (334).

Las imágenes homogenizan, pero se trata de conceptos iguales de cosas distintas y desiguales, por lo que el concepto del bien viene dado por la comunicación: *“Es bueno aquello que se comunica. Llamamos bueno a un hombre que se comunica y es útil”* (334). De ahí que el ermitaño no resulte ni bueno ni malo, porque ni es útil ni se comunica. Lo interesante subyace en la necesidad de los demás y de la relación para establecer la comunicación y cualquier tipo de expresión: *“Ninguna cosa se comunica a partir de lo propio, porque todas las criaturas no existen por sí mismas. Todo cuando comunican lo han recibido de otro. Tampoco se dan ellas mismas”* (334). Todo se ensambla en un deseo relacional. No se desea un objeto aislado. El brillo no pertenecería al sol, ni el fuego al calor, sólo Dios comunicaría lo suyo. Y de Themistius toma que: *“Dios es un entendimiento que vive en el conocimiento única y exclusivamente de sí mismo”* (335).

Se aprecia ahora el motivo de la exigencia de despojar mediante el entendimiento la bondad bajo la cual la voluntad encubre a Dios, una vez reconocida la necesidad de la voluntad para tomar a Dios como bueno, pues si no hubiera bondad, la voluntad no se movería: *“no soy bienaventurado porque Dios es bueno. Tampoco quiero pedir nunca que Dios en su bondad me haga bienaventurado, porque Él no sería capaz de hacerlo. Soy bienaventurado únicamente porque Dios es racional y porque yo conozco este hecho”* (337).

En la racionalidad que contiene, caería la imagen, al modo de un espejo que se rompiera. Según el lenguaje del verbo y la verdad del ser esencial, Eckhart nos conmina a volvernos adverbio del verbo divino, con lo que a pesar de cuestionarlo todo a partir del fondo, combina la ontología tradicional con las creencias cristianas. Acorde con esto, Jarzyk y Labarrière entienden el fondo como un dispositivo de unión que reviste la exterioridad y el cuerpo según la doctrina de la encarnación:

En clair: Eckhart se situe dans la franche aceptación de la foi chrétienne et de ses exigences –en particulier par la façon dont il conjoint une métaphysique de l'union dans le fond de la déité, et un réinvestissement de l'extériorité et du corps dans une doctrine de l'incarnation qui est épousement de l'humanité assumée par le Christ (Jarczyk y Labarrière, p. 230).

En todo caso, la bienaventuranza permanece como concepto de un conocimiento sin plena concreción, aunque precipitado por Dios en el alma desasida: “Ahí, el alma debe ser un “adverbio” y obrar una sola obra con Dios para recibir su bienaventuranza dentro del conocimiento flotante en sí mismo, ese mismo (conocimiento) donde Dios es bienaventuranza” (340). El alma, como la luna, es más fuerte cuanto más se aleja de la tierra.

### 9. El beso de la divinidad

Para Eckhart, el cuerpo y el alma están más en Dios que en sí mismos. No hay diferencia en la proximidad de Dios y el alma, aunque Dios se halla más cerca del alma de lo que ella de sí. De igual forma, el espíritu desasido accede al conocimiento divino. En *In diebus suis placuit de et inventus est iustus*: “El mismo conocimiento en el cual Dios se conoce a sí mismo, es el conocimiento de cualquier espíritu desasido y no es otro” (342). Por tal razón, habría una proximidad, bien por el conocimiento o en cuanto al ser, pero en todo caso, no hay equilibrio en la relación, y Dios está más cerca, que el alma de Él. La luz divina no tiene relación con las potencias, por lo que dice que sólo se puede tratar de lograr alguna susceptibilidad mediante el ejercicio y la purificación.

Al respecto, precisa que nadie está acostumbrado a lo interior y no tiene idea ni saber de Dios, como la persona que no ha catado un vino que tiene en su bodega. Además, resulta molesto el esfuerzo de ir más allá de las cosas, por lo que se persevera en la insignificancia, en el tiempo, en el ahora presente, no en la eternidad. Por el contrario, quien obra virtuosamente encuentra placer en el desprendimiento de las cosas a la vez que se place en efectuarlo todo perfeccionando las cosas.

A la potencia de la que habla Eckhart, que aprehende a Dios en su unidad y desierto, en su propio fondo, no en una verdad ni en su bondad, nada la puede satisfacer, por lo que sigue buscando, en lo que recibe un beso, envuelta en la divinidad: *“no hay ninguna unión mayor que la existente entre Dios y el alma. Cuando sucede que el alma recibe un beso de la divinidad, se yergue llena de perfección y bienaventuranza; entonces es abrazada por la unidad”* (349).

La afección, el toque, el beso por el que se experimenta la bienaventuranza configura la nobleza del alma. Igual es un abrazo de unidad, pero Eckhart privilegia la diferenciación: *“La unidad es la diferenciación, y la diferenciación es la unidad. Cuanto mayor es la diferenciación, tanto mayor es la unidad, pues es diferenciación sin diferencia”* (349). Tras esa psicología que no aprende a Dios como bueno ni verdad, al hombre justo no le estorba nada, igual en el amor o en el sufrimiento. En *Implentum est tempus Elizabeth* del nacimiento del Hijo de Dios en el alma surge la gracia, que no obra, sino que su devenir es su obra. *“Fluye desde el ser divino y fluye en el ser del alma, mas no en las potencias”* (351).

Además, si la atención está puesta en las cosas, en algún propósito y no en dios, no se es dueño del obrar. No es lo mismo obrar por la obra, por algo más que la acción, o por complacer a Dios. Si se permite obrar a Dios en vez de dirigirse el alma a Dios como fin, sin propósito alguno o inclinación, el predominio del valor de la entrega se impone hasta despojarse el hombre justo de todo lo que no sea la divinidad, en contravía de una moral de intenciones y motivos: *“Cualquiera que sea el estado en que nos encontremos, sea en la capacidad o en la incapacidad, sea en el amor o en la pena, cualquier cosa hacia la cual nos veamos inclinados, de todo esto debemos despojarnos”* (355).

Asegura Eckhart que tras despojarnos por completo, la nada se sustituye por el pensamiento que descubre todas las cosas, y que no hay algo encubierto. En el completo olvido, sólo resta la plenitud, sin cubrirse, de modo que se entregue todo a Dios. En retorno, Dios también se entrega, en lo que sentir pena es síntoma de no haberse desasido. Imaginarse en unión con Dios puede ser tan sólo un signo de ambición pretensiosa que amarga la experiencia, como la saburra y la capa que cubre la lengua del enfermo y altera los sabores.

## 10. Tras la aprobación de todo: querer apartarse de Dios y des- enaltecerse

Igual ataca Eckhart las preferencias y todo se deja suceder como transcurra, al punto de aceptar el sufrimiento y la muerte propia y ajena. La abstracción y la indiferencia en el desasimiento imponen la conformidad hasta llegar a pensar la amistad por alegrarse incluso en el infortunio del otro, sin vergüenza alguna. Según *Qui audit me*:

Si yo lo amara en verdad como a mí mismo, cualquier cosa que le pasara, ya sea alegría, ya sea pena, ya sea muerte, ya sea vida, todo esto me gustaría tanto si me acaeciera a mí como a él, y ésta sería verdadera amistad (361).

En tanto pareciera que Dios quisiera quebrarse y deshacerse para revelar su ser, según romanos 9, 3, querer apartarse de Dios por amor de mi amigo y de Dios implica una pena infernal, que Eckhart pondera como lo más elevado: *“Lo más elevado y lo extremo a que puede renunciar el hombre, consiste en que renuncie a Dios por amor de Dios”* (361). Esta indistinción con la unidad divina también rompe con el cuidado de sí: *“Si me hallara por un solo instante en este ser, cuidaría tan poco de mí mismo como de un gusanito de estiércol”* (361). Dios se da en su esencia, no como recibido o conquistado, igual que un potrillo desbocado al que le place su naturaleza. Ser receptivo a Dios, susceptible a la divinidad, también configura sólo un modo que tiene que superarse frente al obrar conforme a la voluntad divina. ¿Habría que querer estar triste si Dios así lo quiere?

Eckhart no puede evitar la forma negativa de la expresión del querer por la que no se quiere evitar un sufrimiento acorde con la voluntad de Dios. Con el Maestro acaba una tradición en la que el sufrimiento se torna en felicidad una vez aceptado: *“Si estuviera enfermo, no querría estar sano. Toda pena es una alegría para él, toda multiplicidad es para él una sencillez y unidad, siempre y cuando se conserve apegado a la voluntad de Dios como es debido”* (363-364).

Esta fórmula de conseguir la felicidad en el sufrimiento, se enuncia diferente al expresar que mientras se está con Dios resulta imposible que la persona sufra, pese a no eliminar el dolor. Sobrevalorar el desasimiento equivale a romper la cáscara y no comer la carne de la nuez.

Conforme a un breve pasaje de *Vidi supra montem Syon agnum stantem*, se puede sufrir a causa de una gradación más elevada en el orden de las criaturas. En últimas, se critica la posesión de las cosas y de las criaturas. En cambio, aprueba hablar de aquello en lo que una persona se ocupa y anota que al hombre bueno le agrada hablar de Dios, que permanece intacto cuanto toca y soporta a las cosas. Según el sermón En una visión San Juan vio un corderito de pie: “*Por encima de todas las cosas Dios es una permanencia (instan) en Él mismo y su permanencia en sí mismo sostiene a todas las criaturas*” (374). Ilse Teresa Masbach de Brugger resalta el juego de palabras entre “*stân*”, *estar de pie o encontrarse, y, “bîstan”, socorrer: “Dios nos socorre y Él permanece de pie junto a nosotros, siempre y sin moverse”* (p. 375).

Este plano de inmanencia permanece intacto, mientras las criaturas diferencian por grados entre lo superior y lo inferior, al buscar algo fuera de sí, en contraste con Dios que todo lo tiene dentro de sí: “*Dios es una simple “permanencia”, un “asentamiento” en sí mismo*” (374). Eckhart agrega que ninguna criatura tiene tanto asentamiento como el cuerpo y el alma. A la larga, en todo momento habla de nosotros. Dolor sin dolor, tristeza sin tristeza, pena sin pena. Dios permanecería junto a nosotros en el sufrimiento. En *Surge illuminare iherusalem* (Is. 60,1) la idea de un Dios des-enaltecido se asocia a las potencias de la memoria, la inteligencia y la voluntad, equiparada a un flujo del espíritu que descansa en un bien duradero según Agustín.

Eckhart ha nombrado al entendimiento de segundas. Si lo más elevado desemboca en lo más bajo, poco importa la gradación de las potencias, quererse elevar o preferir la humildad, por lo que no puede haber pretensiones de divinización o de anonadación. Jacob no asciende por la escalera de Jacob. Hasta Dios se despoja de su divinidad.

## 11. De la intranquilidad y el deseo de todo corazón a la simplicidad

En *Homo quídam nobilis...*, que se asemeja al tratado *Del hombre noble del Liber Benedicus*, se aprecia otra lógica muy distinta a la del desasimiento, la misericordia y la humildad, pues a partir de un punto de vista voluntarista, reivindica el deseo y la ansiedad: “Mas, someterse a Dios con ansias y de todo corazón y poner su voluntad enteramente en la voluntad de Dios sin echar ninguna mirada a la criaturidad: quien haya “salido” de sí mismo, de veras será devuelto a sí mismo” (383). Esta vez comienza Eckhart con el deseo ansioso y amoroso de salir de sí hacia lo que se considera de buenas a primeras bueno, en lo que se le asegura un retorno a sí. En conformidad con la estimación del deseo, la bondad angustia de un buen modo:

El ser bueno en sí, o sea la bondad, no tranquiliza al alma; ella atrae al alma y se mantiene ahí y mira hacia fuera, es la buena disposición hacia todo cuanto es bueno en conjunto, y la gracia permanece junto al anhelo (383-384).

Por su puesto, el deseo conduce a la bienaventuranza si coincide con la voluntad divina: “Y si Dios me diera alguna cosa ajena a su voluntad, yo no la apreciaría; porque la menor cosa que Dios me da dentro de su voluntad me hace bienaventurado” (384). Puesto que las criaturas, y todo bien, han emanado de la voluntad de Dios, no hay nada malo en ellas, pero hay que amar incluso al espíritu santo en la unidad en la que todo descansa, de suerte que todas las cosas vuelven en la simplicidad. No obstante, la idea del bien perturba y no es propia de una voluntad desasida que se dirige a la bondad divina en la unidad por la que acontece el retorno, sin más preocupación:

Y quien hubiera “salido” así, volvería mucho más ennoblecido que cuando “salió”. Semejante hombre vive entonces con una libertad más independiente y en una desnudez acendrada, porque no debe preocuparse por nada ni emprender cosa alguna, ni mucho ni poco, porque todo cuanto posee Dios, lo posee él (384).

El hombre conoce la imagen y la forma de cada criatura en su diferenciación, según Aristóteles, pero conforme al desasimiento se conocería sin imagen en la ‘simplicidad’.

Este misticismo especulativo promete una vuelta de las cosas con otro semblante, menos angustioso, a la vez que otorga un poder que pertenece a la dimensión divina, sin separación entre el placer y el dolor, la alegría y la tristeza, la felicidad y la aflicción: *“Ah sí, por Dios: si este hombre estuviera en el infierno, Dios tendría que reunirse con él en el infierno, y el infierno tendría que ser para él un paraíso”* (p. 385). Eckhart acude a una cualidad de las cosas, o a una característica de la divinidad. El conocimiento acendrado concibe las cosas sin forma o imagen, sin salida ni vuelta, es decir, sin reflexión. La tranquilidad corresponde al conocimiento tras el desasimiento de voluntad, no a la reflexión crítica, especificada esta sabiduría por una capacidad de convertir el sufrimiento en gozo, a la par que ilumina la oscuridad. Eckhart invita a iluminar y a obrar por el bien propio y el del prójimo, en procura de alivio del dolor, para sobrellevarlo.

Javier Alvarado, en su interpretación de la obra Eckhartina, parte del sufrimiento. En la separación, la desigualdad y desemejanza con Dios, el sufrimiento se toma por llamada al alma, descartado el encuentro de la felicidad en los objetos. Alvarado habla de perfiles psicológicos entre quienes persisten o desisten:

En otra ocasión, compara el ansia, inquietud o desesperación que mueve al hombre a encontrar a su Creador con un perro que olfatea la liebre. No todos los perros alcanzan la presa porque no todos poseen el mismo afán o determinación (428-429).

Eckhart indica que hay algo “dulce” que empuja a desvelar y descubrir, pero si Dios no es un objeto localizable ni un producto del pensamiento, que la existencia dependa de Dios pasa a ser un supuesto de partida, al modo del *Opus Tripartitum*, pues igual se encuentra la nada, o una totalidad como “el mundo”, o lo “óptimo”, en vez de la permanencia o de lo Uno, que igual sólo es tomado desde el punto de vista de lo abstracto.

Al respecto, Alvarado recoge la exhortación de Eckhart a guardar silencio y a escuchar. No se sale de sí para convertirse en un objeto más de comprensión, pero dejar la necesidad de libertad no se puede abandonar con facilidad, ante la exigencia de un continuo desasimiento, al vaciarse de pensamientos, palabras y obras

## 12. Ante el balbuceo de la racionalidad la felicidad desaparece

En *Qui odit animam suam in hoc mundo* también el alma es solo una palabra más sin referencia al fondo ni toca su naturaleza. Eckhart aclara que se llama a alguien según su obra, como carpintero a Enrique. Igual sucede con: fuego, fuerza, calor, brillo, chispita, luz, espíritu, número..., metáforas de lo puro y acendrado, pero inefable e innombrable.

Eckhart previene de la capacidad que tiene el alma de convertir en objeto de su pensamiento lo que es en sí, pues se encarcela –lo que lo diferencia de Hegel–. El lenguaje constriñe y mengua:

Allí donde presta aún atención a esas cosas bajas y donde recoge algo en su interior por intermedio de los sentidos, allí se estrecha en seguida; pues las palabras no son capaces de dar ningún nombre a naturaleza alguna que se encuentre por encima de ellas (405).

Eckhart todavía previene del alma que gusta de sí misma, no figurada a imagen de Dios, por lo que debe odiarse el alma (Juan 12, 25). Otro rompimiento con el cuidado de sí:

He de odiarla en cuanto es mía; porque mi alma no se halla totalmente ubicada y plantada en Dios y hecha a su imagen. (...) si el alma gusta de sí misma, en cuanto alma, y si Dios le gusta junto con el alma, está mal hecho (405).

En *Qui odit animam...* lo que ama el alma también constituye una privación de su naturaleza. Lo opuesto a la racionalidad en el ámbito de las imágenes, en tanto que en el alma se pueden estampar las imágenes de todas las cosas. Esta configuración de las cosas se requiere para que el alma acceda a su naturaleza.

Ahora bien, lo racional en Eckhart no se asimila a lo comprensible: *“El alma nunca ha logrado poseer su naturaleza pura, a no ser que halle configuradas en sí todas las cosas en el mundo racional que es incomprendible; hasta allí no llega ningún pensamiento”* (407).

La racionalidad se toma como un balbuceo con el que no se puede pensar mucho en relación con las imágenes de las cosas impresas en el alma. Así que Eckhart habla de la unidad contrapuesta a la disgregación, pero la oración y el entendimiento terminan en titubeos y ofuscación. Entre el tiempo y la eternidad no obra Dios y no se ajusta al mundo. *“Antes bien, todo el placer, contento, alegría y bienestar que puedan tenerse acá, todo esto debe desaparecer. Quien quiere elogiar a Dios, tiene que ser santo y estar reconcentrado y ser espíritu sin hallarse afuera en ninguna parte...”* (418.419).

El placer, el contento y el bienestar se rechazan porque no puede haber mando que cubra al alma, en parte porque impide la unión con Dios, en parte porque producen ansiedad.

### 13. Sintéresis; el privilegio de la abstracción

Habla Eckhart de la chispita del alma, luz impresa, potencia del alma..., propensa a lo bueno incluso en el infierno. Si bien separa Eckhart entre las cosas y la imagen racional de las cosas, en *Homo quídam fecit cenam magnam* agrega un juego entre la abstracción y el vínculo: *“Esta luz tiene una naturaleza tal que posee un afán constante y se llama sindéresis, y esto significa una relación y un apartamiento”* (425). También la sintéresis, une y separa; se aparta de todo lo que no es puro y persuade hacia lo bueno, mientras se levanta hacia el origen primigenio, en tanto el alma amante vence a Dios para que se le entregue, sin mediación. Según *Homo quídam fecit cenam magnam*:

Esta última significa algo así como una cosa que adhiere en todo momento a Dios sin pretender nunca nada malo. Incluso en el infierno tiene disposición para el bien; dentro del alma lucha contra todo cuanto no es puro ni divino (433).

Eckhart afirma con claridad que no hay tal sintéresis o como se la quiera llamar, pero a la vez la interpreta como un esfuerzo o algo que empuja al alma a adherirse a Dios, caracterizado como lo puro. Lo interesante de la figura reside en que Eckhart no habla del ser, sino, una vez más, del devenir: *“Dios se entrega todo nuevo al alma en un devenir continuo. Él no dice “ha llegado” o “llegará”, sino que todo es siempre nuevo y fresco como un devenir sin fin”* (433).

La síntesis refleja más una resistencia al devenir, que una adherencia. Nos relaciona con el devenir al tiempo que impide que nos perdamos en este. Después recoge otra opinión según la cual la síntesis pudiera servir como preparación para recibir la luz divina. Como Aristóteles, la Academia o el pirronismo, Eckhart examina varias posibilidades y no se pronuncia de manera definitiva. Esta inclinación al bien y a la pureza subraya el sentido del cambio, pero en Dios no acaece transformación. Sólo cambia lo que busca fuera de sí. Luego, la síntesis todavía representa un momento previo a la unión, que también examina con cuidado, pues ni la amistad, ni el amor, ni la voluntad unen.

En contraste, para Eckhart, Dios como unidad es negación de la negación, contradicción de la contradicción, según el sermón *Unus deus et pater omnium*, en el que también se inclina por rescatar el voluntarismo, incluso al privilegiar y conceder al entendimiento una función de recogerlo todo sin aquí ni ahora: Puede resultar controvertible el nacimiento de Dios en el alma,

Sin embargo, recibe de los sentidos; de aquello que los sentidos aportan desde fuera, recibe el entendimiento. La voluntad no hace tal cosa. En este punto la voluntad es más noble que el entendimiento. La voluntad no saca nada en ninguna parte que no sea puro conocimiento donde no existe ni el acá ni el ahora (441).

No se trata de optar por el entendimiento o la razón, sino de potencias diferentes que en conjunto posibilitan tanto el conocimiento de las cosas, como su abstracción. Eckhart ya invita a no entender la voluntad sin el entendimiento, a veces porque el entendimiento le brinda el objeto a querer, otras porque la voluntad obstaculiza el conocimiento acendrado de las cosas. Es la voluntad la que quiere la bienaventuranza, pero este querer se dirige a la unidad, al devenir de Dios en el alma, en tanto la gracia se experimenta en el cuerpo. En tanto la voluntad también debe de estar limpia, Dios se introduce en la voluntad y en el entendimiento. Más que creer que la voluntad o el entendimiento unen al alma con Dios, Eckhart precisa la dificultad de observar y querer las imágenes de las cosas y de sí.

Al respecto, no vacila en diferenciar tipos de una misma emoción, según sí mueven hacia la bienaventuranza o la repelen:

*“Placer y pena provienen del amor. El hombre no debe temer a Dios, pues quien lo teme, huye de él. Este temor es un temor nocivo. Pero es recto el temor cuando uno teme perder a Dios” (450).*

Abstraerse para acercarse a Dios de otra manera no implica dejar de amarlo.

#### **14. El deseo de alegría en Dios; intellectus possibilis – intellectus agens**

Eckhart plantea una salida hacia las cosas y una vuelta, un retorno tras abstraerse de ellas, pero en sermones como *Gaudete in domino...* excluye de entrada el contacto con los sentidos para proponer la elevación y la superación en cuanto toma la verdad como la expresión de la pureza: *“Es verdad cuando revelo lo que llevo en mi corazón y lo pronuncia con la boca, tal cual lo albergo en mi corazón, sin hipocresía ni ocultamiento” (531)*. Aparte de la verdad como velo que encubría la pureza divina, Eckhart comprende otra verdad producto de la expresión de sentimientos puros, no involucrados con los cinco sentidos, y ambas verdades se pueden interpretar como des-ocultamiento, es decir, como abstracción.

La vida está oculta (Colos. 3, 3) por abstracciones, producto del entendimiento. Además, tampoco Dios corresponde a las imágenes y formas. Según *Si consurrextis cum Christo, quae sursuum sunt*: *“De lo ínfimo de Dios todas las criaturas están repletas, y su grandeza no se encuentra en ninguna parte” (533)*.

En *Fue al atardecer* de aquel día, Eckhart es enfático al afirmar con San Gregorio Magno que Dios no es espíritu, y que cualquier cosa dicha de Dios es un tartamudeo. Por consiguiente, con sus imágenes Eckhart no está hablando de Dios, sino de nuestra experiencia, que resulta agobiada por lo que no encuentra. Eckhart parte de la voluntad, de la que depende la bienaventuranza abstraída de la percepción de las cosas: *“Toda riqueza y pobreza y bienaventuranza residen en la voluntad. La voluntad es tan libre y tan noble que no recibe ningún impulso de las cosas corpóreas, sino que opera su obra por su propia libertad” (541)*.

Al contrario de la voluntad, para Eckhart es la parte inferior del entendimiento el que recibe la imagen de las cosas, pero igual que la voluntad, la parte superior actúa sin agregado de las cosas corpóreas.

Eckhart no se ha inventado nada que no se amolde a la vieja partición entre *vous ποιητιξος* y *vous μαθητιξος*, intelecto posible e intelecto agente respectivamente, sólo que se piensa su actividad según si se ve afectado por las imágenes corpóreas o no.

El entendimiento, ciertamente, recibe la influencia de las cosas corpóreas; en este aspecto la voluntad es más noble; pero sucede en cierta parte del entendimiento, en un mirar hacia abajo y en una bajada, que este conocimiento recibe la imagen de las cosas corpóreas. Mas, en la parte suprema, el entendimiento obra sin agregado de las cosas corpóreas (542).

Así separa lo que proviene de los sentidos de la actividad pura, dispuesta a recibir la luz. Si de Dios no se puede decir una palabra verdadera y constituye más una negación, no se enuncia lo que Dios sea y vale más callar. El entendimiento es un sentido más que recibe según *Vir meus servus tuus motuus est*. También aquí Eckhart es tajante, pues agrega que no obedecemos al entendimiento, cuya función más noble reside en abstraer:

La voluntad y el amor se dirigen hacia Dios en cuanto es bueno, y si no fuera bueno, no se fijarían en Él. El entendimiento empero empuja hacia arriba, hacia la esencia, antes de pensar en la bondad o el poder o la sabiduría o cualquier cosa que sea accidental (547).

Es la tendencia a la pureza la que abstrae de las imágenes de sufrimiento por apego a las cosas, en tanto la separación de Dios también agobia, incluso en el alma pura, supuesto que el desasimiento altere la textura del sufrimiento, como en *In illo tempore missus est ángelus Gabriel deo: ave gratia plena, dominus tecum: "Ave, esto quiere decir, sin dolor". Quien se abstiene de las criaturas, se halla 'sin dolor' y sin infierno, y quien es y tiene criatura en un grado mínimo, tiene un mínimo dolor"* (557).

La esperanza de aliviar el dolor se desvanece cuando advertimos que no dejaremos de ser criaturas sino con la muerte. Tras la separación de las cosas el alma supera el sufrimiento propiciado por la ansiedad vinculada a su atención, por caducas y pasajeras. *En In illo tempore missus est angelus Gabriela deo:*

En el tiempo hay criaturas y pecado y muerte. En cierto sentido éstos tienen un parentesco, y como el alma ahí se ha escapado del tiempo, no hay en esa situación ni dolor ni pena; ahí hasta el infortunio se le convierte en alegría (558).

pero Eckhart asegura que ya que Dios opera, poco debe importar que parezca imposible llegar a tal punto. Le interesa más el desprecio de todo lo que acaezca, así sea sólo en el deseo de poseer un Dios que no se tenga: “Cuando uno no puede tenerlo, que abrigue por lo menos el deseo de poseerlo. Y cuando uno no puede tener el deseo, entonces que anhele tener el deseo” (560).

Eckhart no desestima del todo la ansiedad y valora el deseo. La visión opuesta a la ética de Eckhart se puede apreciar en el influjo de la doctrina de Bernardo de Claraval, en la recomposición del relato del grial, que Galaz sólo encontrará en el momento en que lo desee, asistido por la gracia:

...estaba mi corazón en tan gran arrobamiento y en un gozo tan grande que, si hubiera abandonado esta vida en aquel momento, sé bien que ningún hombre habría muerto en ocasión tan feliz como yo, si hubiera muerto, pues había ante mí tal cantidad de ángeles y tal abundancia de cosas espirituales que yo hubiera sido trasladado entonces de la vida terrena a la vida celestial (La búsqueda del santo grial, p. 285).

## 15. La libertad mística sin saciedad

Estos sermones no se dirigen a la transformación personal, sino al alivio del sufrimiento, trastocado en motivo de alegría por un proceso de acendramiento en el que se llega al extremo de no desear la propia bienaventuranza.

Con Eckhart se cuestiona la noción del bien y se le antepone un sentido de la libertad a modo de apertura de quien abandona el porqué de los ciervos y mercenarios, en intuición mística del devenir de la divinidad en el alma. Así en *Iustus in perpetuum ivet et apud dominum est merces eius*:

Dios nace dentro de nosotros cuando todas las potencias de nuestra alma que antes estaban atadas y presas, llegan a ser desatadas y libres y se realiza en nuestro fuero íntimo un silencio (desprovisto) de toda intención y nuestra conciencia ya no nos recrimina; entonces el Padre engendra en nosotros a su Hijo (565).

En últimas, se trata de un develamiento de la imagen pura de Dios en el alma, sabido que para Eckhart no se ha de tomar a Dios por justo o bueno, sino en su pureza. Al lector de la mística se le hace una promesa falsa, ante la que no se puede pasar por ingenuo. *En Qui sequitur iustitiam diligentur a domino* se lee: “*El amor de Dios y lo amado por nosotros se hallan a gran distancia, uno de otro*” (574). A lo sumo, amamos a Dios en lo que amamos. En cambio, Dios no ama alguna cualidad en el hombre, sino que ama en tanto es bueno, su propia bondad.

Igual, respecto de las cosas espirituales no habría saciedad. Este Dios de Eckhart que quiere estar solo hiere la susceptibilidad del medieval: “*Es cierto que Dios infundió suficiencia y placer en las criaturas; pero la raíz de toda suficiencia y la esencia de todo placer se las ha reservado Dios en Él solo*” (578).

También, en *Adolescens dico: surge*, el anhelo es desmedidamente extenso. Como señala Carlos Ruta, para Eckhart “*nuestra vida está sellada entre sombras fugitivas (...de nostra vita umbrática et fugitiva...)*” (Ruta, p. 9). Concomitante al roce de la nada en el gusto por las criaturas, Dios es completamente negativo ante el conocimiento y el deseo, y se entrevé como un horizonte totalmente opuesto a lo existente: “*Todo cuanto el conocimiento puede aprender y el anhelo desear, no es Dios. Ahí donde terminan el conocimiento y el anhelo, ahí está oscuro, ahí luce Dios*” (582).

Eckhart tiene un símil en el que si queremos congraciarnos con la pareja buscamos el vestido que le place, y que, igual sucede con Dios, pero pues, esta pareja quiere su soledad. Es un Dios caprichoso que luego se adorna para el alma y quiere gustar. Esta serie de ambigüedades caracterizan a la mística, pero la especulación eckhartiana, bastante prevenida y escéptica, se centra en remarcar la incertidumbre de los bienes, como en *Alocens, tibi dico: surge*: “*No existe criatura que no tenga algo bueno y al mismo tiempo algo defectuoso por lo cual se renuncia a Dios*” (588)

A juicio de Eckhart, ante la exigencia de renuncia a los bienes y las cosas para lanzarse a la oscuridad en la que luce Dios, a menudo el alma deserta. La consolación que radica en la vuelta a la divinidad no está exenta de sufrimiento, pero de uno alterado en su textura por el desasimiento, sin lamento. Ante el eventual desfallecimiento,

Eckhart apela a una metafísica de la imagen, pero que no corresponde a ninguna filosofía racional o intelectualismo, sino de situaciones cuya percepción resulta desarreglada por la disposición desasida a imagen de Dios. El desasimiento produce un cambio en el sentido y en el sentimiento.

Todo símil es para Eckhart una alquería, una finca rústica, y agrega que no se puede ver algo que no se asemeje, y que superar el ámbito de la semejanza significa romper la cáscara, si se quiere poseer la nuez. *“Y, en consecuencia, si quieres hallar a la naturaleza desnuda, se deben romper todos los símiles, y cuanto más uno penetre adentro, tanto más se acercará a la esencia”* (644).

Habla también de encontrar la luz en las tinieblas (éxodo 20, 21), de tal forma que *“cuando tenemos padecimientos e infortunios, esta luz se halla más cerca de nosotros que nada”* (647). Con lo que el valor del sufrimiento, aunque siempre resulte contradictorio, en la mística renana acentúa su ambivalencia: *“Que Dios haga lo mejor o lo peor que pueda: Él tiene que darse a nosotros aunque fuera a través de trabajos e infortunios”* (648). El conocimiento de la luz divina deviene por un sufrimiento desasido que no se desea y que se soporta por la voluntad de Dios:

También Boehme dice que Dios es uno, en referencia a la crea.

sumersión en la nada silente de Dios como plenitud vacía y vacío pleno, en el desierto de la abundancia divina del no ser del ser de Dios, gracias al cumplimiento de la voluntad divina como ascenso que la cumple sin cumplirla (Soto, p. 165).

La ética de Eckhart, como en el *Libro del consuelo divino*, apuntaría a sufrir con paciencia para responder a la desgracia:

Es que estamos tocados por la labilidad y la flaqueza como consecuencia de la caída original: *“es voluntad de Dios que la naturaleza humana tenga sus flaquezas (así lo dispuso la justicia divina a causa de la caída del primer hombre)* (Soto, p. 172).

Es Jacob Boehme el que habla de la cercanía de la luz al apropiarse del símil del espejo eckhartiano: *“Jacob Boehme compares the way in which the first man was made in the image of God with a mirror in which God's wisdom can directly behold itself”* (Pietsch, p. 5)

También Boehme dice que Dios es uno, en referencia a la creatura, como una nada eterna, y toma al abismo sin fondo por una voluntad eterna. Igual sucede con Silesius, para el que sí hay una identidad esencial entre Dios y el alma que deriva de la sabiduría del ser divino. En cuanto a Eckhart, a pesar de remarcar el fondo escondido del alma, este sólo constituye una analogía más, una expresión que esconde la naturaleza que se pudiera encontrar tras el despojo de toda imagen abstracta.

También es Silesius el que otorga importancia al lugar, a la estancia, que Eckhart desprecia como ethos, o establo, y que los intérpretes convierten en la imagen esencial: *"This distinction between God and Godhead is the reason for the distinction in the soul between the outhter Shell and the kernel. The kernel is the proper image of God in the soul"* (Pietsche, p. 3). También la quietud y la soledad místicas inquietan a Eckhart con desconfianza.

## 16. María Magdalena; la entrega en la ausencia

Ahora bien, el conocimiento no es del todo abstracto y se vincula también con la entrega de la voluntad, como lo ejemplifica la búsqueda de María Magdalena en el sepulcro. Eckhart sigue a Pseudo-Orígenes, en *María stábat ad monumentum foris plorans*:

Y aquel maestro dice: "La razón era que ella no podía perder nada porque se había entregado a Él; y como era suya, no sentía miedo". Es como si yo hubiera regalado mi capote a una persona y alguien quisiera quitárselo, entonces no sería una obligación mía impedirse-lo ya que pertenecía a quien "se lo había dado", según he afirmado varias veces" (672).

Eckhart habla de la cercanía del corazón que cumple el deseo en la negatividad de la muerte liberadora, dado que no encontraría María Magdalena a Jesús en vida. Así se rinde culto íntimo a lo ausente por sus vestigios:

Es como si yo hubiera tenido una manzana en la mano durante algún tiempo; cuando yo soltara (la fruta), algo de ella –tanto como un aroma– perduraría en (la mano). Así abrigaba ella la esperanza de que algo divino hubiera permanecido en la tumba (673).

De esta manera, la divinidad sustenta al sufriente desde la figura de la ausencia, no de la presencia. El Dolor referido a Dios no requeriría consuelo:

En tercer lugar: ella se hallaba enteramente invadida por el dolor. Pues bien, hay personas que, cuando se les muere su querido superior, se sienten invadidos por el dolor (de modo) que no son capaces de mantenerse de pie y les hace falta sentarse. Pero como su dolor se refería a Dios y se fundaba en la constancia, ella no necesitaba sentarse (674).

Esta actitud activa de aprender a Dios alterna con la humildad. Según Eckhart, dado que María Magdalena buscaba lo que era igual, encontró lo desigual. De ahí que reconoce las causas del sufrimiento en el llanto, el amor y el concepto abstracto del futuro:

¿Por qué ella no vio al Señor cuando se hallaba tan cerca de ella? Acaso podría ser que el llanto hubiera perturbado su vista de modo que no podía verlo con suficiente rapidez. Segundo: que el amor la había cegado de manera que no creía que Él se encontraba tan cerca de ella. Tercero: ella miraba continuamente hacia más allá de donde Él se encontraba; por eso no lo vio (675).

La escisión se presenta en la búsqueda, en la proyección al futuro, en la espera amorosa o en la forma del lamento, cuando para la persona desasida no puede haber pérdida. Así en *María estaba parada al lado del sepulcro*: “Ella no tenía nada que perder; todo cuanto tenía, lo había perdido con Él. Cuando lo sepultaron, sepultaron junto con Él al alma de ella. Por eso, no tenía nada que perder” (677).

Se confronta así la búsqueda de Dios con el tormento propio de la atención a las criaturas. De ahí que una de las actitudes propuestas sea el rechazo de consuelos distintos a Dios. No se trata del todo de un camino de paz, sino también de angustia, y de una serena en la ausencia de Dios y ya no por la pérdida de cualquier bien:

Primero, aquello que antes le resultaba dulce, habrá de serle amargo. Segundo, el alma se le tiene que hacer demasiado estrecha de modo que no puede permanecer dentro de sí. Tercero, no ha de desear nada que no sea Dios. Cuarto, que nadie pueda consolarla fuera de Dios. Quinto, que no sea capaz de volver a las cosas perecederas. Sexto, que no tenga descanso interior hasta que Dios vuelva a ser suyo (678).

En un primer momento, el camino de vuelta implica más un rompimiento violento que la tranquilidad. El místico se niega a caminar por la vía sacra. Eckhart exalta la virtud y, acorde con esta, repara en la actitud o propósito que se tenga en determinadas circunstancias. Por ejemplo, frente al hambriento, ante cuya asistencia ningún desasimiento vale. Sin embargo, también advierte, de manera especial y recalcitrante, que la virtud elude la añorada unión.

Eckhart no se contenta con la subordinación de lo exterior a lo interior; ni con el dominio del deseo, el placer y las afecciones. Eckhart no se cansa en sus sermones de prever y presagiar la dificultad y advierte que incluso presentir a Dios sólo indica que nuestro espíritu no es puro.

¿Qué significa que en Eckhart, junto a Nicolás de Cusa, el sentido se pose en un Dios recóndito y medroso ante el amor humano? La voluntad de Dios no responde de manera satisfactoria. En sus sermones, a veces se presenta una contradicción entre la diferenciación entre el devenir de Dios en el alma y la exigencia de apartarse de esto y aquello, en contraposición con encontrar a Dios en todo y que la naturaleza refleje la voluntad divina. Entre el devenir y el ser se abre un abismo insoslayable. Aunque lo predique, en opinión de Eckhart la identidad entre Dios y el hombre y la consecuente transformación de la naturaleza humana en divina, están siempre lejos de consumarse en la persona desasida. Sin embargo, Eckhart sí rompe con la tradición filosófica y teológica, aunque no tanto por relacionar la vida con Dios, sino por recalcar la relación con lo innombrable, como lo advirtió Lacan (*Seminario 7, ética*). En tanto el Dios de Eckhart no es causa sui, rompe con la función del padre en el nudo que estructura el sujeto.

Hay una fuerza que conduce al mismo Dios, como síntoma, a operar y expresarse.

El término "fuerza" para Eckhart es un símil más, en tanto hace hincapié en la 'hiancia', en la abertura o brecha siempre renovada, en tanto la pragmática no alcanza a responder a la intuición de una divinidad implicada en el sufrimiento humano y en la vida falsa:

Como afirma el Maestro Eckhart: “El amor no conocer el dolor”. La Vía media, la forma en que uno debería “atravesar el valle”, según glosa Wolfram el nombre de Parzival (Pierce the valley), no es un camino fácil y puede exigir que quien lo recorre sea indiferente a la opinión no sólo del mundo, sino también de Dios; recordaré, a este respecto, otra cita del místico Eckhart: “El abandono último del hombre es el abandono de Dios por Dios (Campbell, 2015, p. 201-202).

En cuanto a Eckhart como persona, para subrayar la supeditación del desasimiento místico a la moralidad, Héctor Raoul Islas Asaïs recoge la admonición de Eckhart:

“Si el hombre se hallara en un arrobamiento tal como San Pablo, y supiera de un hombre enfermo que necesitara de él una sopita, yo consideraría mucho mejor que tú, por amor, renunciaras (al arrobamiento) y socorrieras al necesitado con un amor más grande” (Cómo la voluntad lo puede todo y cómo todas las virtudes residen en la voluntad, siempre y cuando esta sea recta).

También Islas se apoya en Ernst Soudek para tener en cuenta que a Eckhart lo querían y se distinguía por su amor al prójimo. Sin embargo, otra cosa es sostener con Walter T. Stace en *Mysticism and philosophy* que el misticismo es la fuente de la moral en la medida en que libera del egoísmo, volviendo a las personas más amorosas.

Acceder a la beatitud por un modo de vida en el desasimiento que propicia recibir a Dios, incluye desentenderse del deseo de unión con Dios y de la beatitud. Islas Asaïs se apoya en los sermones para aclarar que el desasimiento no impide obrar ni la actividad. Por el contrario, en palabras de Islas: “*El hombre deificado es bueno, noble y justo. No permite que su cuidado de lo interior desvíe su mirada de las necesidades de los otros*” (Islas, p. 7). Lo interesante de la visión de Islas reside en desconocer cualquier tipo de “agente moral” autónomo o no, en el examen eckhartiano de la filosofía y la mística.

En cuanto a la condena, Guillermo Mañón, en el contexto del movimiento de pobreza que condenó el Papa Lucio III en el año 1184, en el que reunían a Humiliati, Cátaros y Valdenses, y en el marco de las disputas entre Franciscanos y Dominicos, considera que Eckhart predicaba un uso moderado y la recta actitud frente a los bienes materiales, a la vez que enfatizaba en la pobreza de espíritu. La acusación tendría como fin frenar la fuerza que adquiría el furor desatado por la prédica eckhartiana a las beguinas:

Si a esto se suma el hecho de que Eckhart era una de las grandes personalidades entre los dominicos y la cristianidad occidental, puede entenderse que su actividad con las beguinas estaba provocando un movimiento religioso que palidecía a sus rivales de orden (Mañón, p. 163).

Sin embargo, en el extracto de citas de algunos de sus sermones que sintetizan la filosofía de Eckhart, se aprecia su insistencia en cuestionar la analogía, la imagen, los giros retóricos y todo tipo de teoría, por lo que rompe con la ontología, la gnoseología y la ética del medioevo y la antigüedad grecoromana. Esto al punto de que sus perplejos censores no supieron bien siquiera de qué acusarlo, pues también hacía uso estricto de la dogmática escolástica, por lo que se detuvieron en breves sentencias, como la de que las criaturas sean una nada, en comparación a Dios, ante lo que los teólogos replicaron su ser formal, que ciertamente Eckhart criticó.

Eckhart expone la ontología y la metafísica hasta entonces conocida, no tanto para desecharla y hablar de lo que no se puede hablar, como para señalar los peligros que aguardan a quien se abandona en la senda negativa hacia la divinidad: la ansiedad por el deseo desaforado y la angustia en la ausencia cada vez más notoria de Dios, aun en el perfecto desasimiento. Dios se encuentra en la oscuridad y la vida humana se caracteriza como una nada en el sufrimiento.

El Dios de Eckhart no es el absoluto del idealismo alemán ni lo real que adoraban los teólogos de Aviñon, sino el Dios del salmo 22, que hasta Jesús siente que lo ha abandonado (Mt 27, 46).

## Referencias

Campbell, Joseph. *En busca de la felicidad. Mitología y transformación personal*. Barcelona: Kairós. 2018

Campbell, Joseph. *La historia del Grial. Traducción de Francisco López Martín*. Girona: Atlanta. 2015

Émile Gebhart. *L'Italie mystique. Histoire de la renaissance religieuse au moyen age*. Paris: Hachette. 1914

Faggini, Giuseppe. *Meister Eckhart. Traducción de Elena Sella*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1953

Islas Asaís, Hector Raoul. *Misticismo y moralidad. El caso del Maestro Eckhart*.

<https://es.scribd.com/doc/304680551/Misticismo-y-Moral-Maestro-Eckhart>

Jarczyk, Gwendoline. Labarrière, Pierre-Jean. *Maître Eckhart ou l'empeinte du desert*. Paris: Albin Michel. 1995

Justaert, Kristien. *Theology after Deleuze. Deleuze encounters*. NY: Continuum books. 2012

Mañón, Guillermo. *Quiaudit me: El ideal de pobreza en el pensamiento del Maestro Eckhart*. Estudios ITAM No. 78.

<http://estudios.itam.mx/en/node/18339>

Meister Eckhart. *Predigten. Traktate*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. 1993

Maestro Eckhart. *Tratados y sermones. Obras Alemanas*. Edhasa: Barcelona. Introducción y traducción: Ilse Teresa Masbach de Brugger. 1983

Meister Eckhart. *Tratados y sermones*. Editorial Las cuarenta. Introducción y traducción: Ilse Teresa Masbach de Brugger. 2013

Ruta, Carlos. *El Maestro Eckhart en diálogo. Entre sombra de ser*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín. Jorge Baudino Ediciones. 2006

Zum Brum, Emite. De Libera, Alain. *Maître Eckhart. Mpetaphysique du verbe et Théologie Négative*. Paris: Beauchesne Editeur. 1984

La búsqueda del santo grial. Madrid: Alianza editorial, 1987.

## Artículos:

Flórez, Alfonso. Eckhart y la ética. Universitas Philosophica. Vol 1. No. 1. 1983. P. 89-97. Julio, 2016.

[https://www.academia.edu/1754694/La\\_%C3%A9tica\\_de\\_Meister\\_Eckhart](https://www.academia.edu/1754694/La_%C3%A9tica_de_Meister_Eckhart)

Alvarado, Javier. Eckhart y la contemplación. En: Alvarado, J. Historia de los métodos de meditación no dual. Madrid: Editorial Sanz y Torres, 2012.  
Filippi, Silvina. Martin Heidegger y la mística Eckhartiana. Invenio., Noviembre, año/vol. 6, número 011. Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Rosario, Argentina. Pp. 33-39.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3330661>

Pietsch, Roland. The Spiritual Vision: Meister Eckhart, Jacob Bohme and Angelus Silesius. Studies in Comparatives Religion, Vol. 13. (Summer-Autumm, 1979). World Wisdom, Inc.

Soto Posada, Gonzalo. El Maestro Eckhart: Filosofía y mística. Grupos de Investigación Epimeleia y Religión y cultura. Escuela de Teología, filosofía y humanidades. Universidad Pontificia Bolivariana.

<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n46/n46a10.pdf>