

## CAPÍTULO CUARTO

### EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Guillermo José MAÑÓN GARIBAY

Abandónate a ti mismo y a todas las cosas  
que poseas y toma de esta manera lo que tú  
eres en Dios

Meister ECKHART

#### I. VIDA DEL MAESTRO ECKHART

Cuando ingresa el visitante al *templo del predicador* en el centro histórico de la ciudad de Erfurt, donde trajinó el Maestro Eckhart, es inmediatamente sobrecogido por este recinto sagrado debido al plano de su construcción gótica, el inabarcable sendero de columnas, los haces de luces y sombras filtrados desde sus inmensos vitrales laterales y el altísimo techado. El *templo del predicador* fue construido en 1280, y respira la grandeza medieval, misma que encontramos en el pensamiento del Maestro Eckhart,<sup>269</sup> cuyas reflexiones resultan hoy día relevantes tanto para cristianos de toda índole (católicos o protestantes) como para creyentes de otras religiones (budistas, judíos o musulmanes) y agnósticos; por ello, puede afirmarse que su pensamiento está revestido de

---

<sup>269</sup> La obra de Eckhart será citada según la edición crítica de la *deutscher Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936 y ss. La obra latina, (LW) editada entre otros por J. Koch en cinco tomos: tomo I: Prologi, Expositio libri Genesis, Libri parabolarum Genesis; tomo II: Expositio libri Exodi, Sermones et lectionis super Ecclesiasticis, Expositio libri Sapientiae; tomo III: Expositio S. Evageli secundum Joannem; tomo IV: Sermones; tomo V: Collatio, Quaestiones, Parisienses, Sermo Augustini Parisius habitus, Tractatus super oratione Dominica. La obra alemana (DW), editada completamente J. Quint, en cinco tomos (sermones y tratados): tomo I: Predigten n. 1-24; tomo II: Predigten n. 25-59; tomo III: Predigten n. 60-86; tomo IV: Restlichen Predigten; tomo V: Tractaten: Buch der göttlichen Tröstung, Vom edlen Menschen, Rede der Unterweisung, Von Abgeschlossenheit.

un carácter ecuménico,<sup>270</sup> imposible de capturar por entero en este trabajo de divulgación abreviado.

En contraposición a la abundancia de sus ideas están los pocos datos fidedignos sobre su vida. Sin embargo, gracias al trabajo del gran investigador alemán Josef Koch<sup>271</sup> podemos establecer un perfil biográfico desde la segunda mitad del siglo XIII a la primera del XIV. Por él sabemos que Eckhart nació cerca de 1260, en un tiempo de catástrofes naturales, desertificación de la tierra por la tala inmoderada, e inestabilidad social debido a la disputa por las investiduras entre el poder civil y religioso, lo que llevó a la destrucción de la casa de los Hohenstauffer (de 1256 a 1273 no hubo emperador) y al llamado *cautiverio de Babilonia* del papado en la ciudad francesa de Avignon entre 1309 y 1377.<sup>272</sup>

El año y lugar de nacimiento de Eckhart no se conocen con certeza, pero los sermones de Eckhart en París, en honor a san Agustín, ofrecen uno de los pocos indicios sobre su vida; allí se dice: “este sermón fue predicado por el maestro Eckhart de Hochheim”,<sup>273</sup> lo que plantea el primer problema para los expertos: ¿qué significa “de Hochheim”? ¿Es el lugar de nacimiento o una referencia a su nombre y estirpe familiar? Si es lo primero, puede especularse sobre el lugar de nacimiento. En Alemania hay dos lugares que poseen ese nombre en Turingia: uno cerca de Erfurt, y otro cerca de Gotha; pero no hay indicio de cuál de los dos sea el mentado. Por otro lado, si con Hochheim no se refiere al lugar de nacimiento sino al linaje familiar —como sugiere la investigadora Erika Albrecht—,<sup>274</sup> entonces Eckhart pertenecería a la nobleza (cuestión disputada, porque *von Hochheim* a nobleza no obliga). La indefinición permanecerá, y lo único cierto es que Eckhart nació en Tu-

---

<sup>270</sup> El carácter ecuménico de la obra de Eckhart no solamente está dado porque en la edición crítica de su obra participaron tanto católicos como protestantes (por ejemplo, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiss, etcétera), sino además, porque ha interesado tanto a filósofos de izquierda y derecha como Ernst Bloch (*Prinzip Hoffnung*) y Alfred Rosenberg (Mythus des 20. Jahrhunderts), como también, a religiosos de otras confesiones, como a Daisetz Taitaro Suzuki. Este último tiene un libro sobre la comparación entre budismo y el Maestro Eckhart. Véase Daisetz, Taitaro, Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Meister Eckhart und der Buddhismus*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt am Main 1991, pp. 13 y ss.

<sup>271</sup> Koch, Josef, “Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart”, en Koch, Josef, *Kleine Schriften*, t. I, Roma, 1973, pp. 247-347.

<sup>272</sup> Sobre el contexto histórico en general, véase Horst, Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München, C. H. Beck, 1989, pp. 121 y ss.

<sup>273</sup> Obra latina (LW) V, 99, 5.

<sup>274</sup> Albrecht, Erika, “Zur Herkunft Meister Eckharts”, *Amtsblatt der Ev-Luth Kirche in Thüringen*, 31 Jena 1978, pp. 28-34.

ringia, y que muy joven ingresó en el monasterio de la orden fundada por Domingo de Caleruega, reconocida por el papa Honorio III en 1216 como nueva orden mendicante. Esta orden definió su carisma a través del estudio y la predicación misionera; pero en 1232 recibió una nueva encomienda del papa Gregorio IX para hacerse cargo de la Inquisición, lo que significó que sus agremiados solamente responderían ante el papa (y no ante el obispo), y que siempre habría un monje dominico como consejero papal, lo que confería a la orden de predicadores un enorme poder e influencia.

En 1229 arribaron los dominicos a Turingia para fundar un cenobio cerca de la iglesia de San Pablo. Gracias a su benefactor, el conde Elger von Hochheim, se adquirió un terreno, y el monasterio pudo ser consagrado por el obispo Sigfrido III en 1230. En este lugar fue donde ingresó Eckhart, quien desde un principio fue reconocido por su talento y dedicación, lo que le predispuso a una gran carrera académica y administrativa.

En 1277, Koch calcula que Eckhart fue enviado a París para dedicarse al estudio de las siete artes liberales (*trivium et quadrivium*). En ese tiempo pudo haberse encontrado con el famoso Sigerio de Brabante (1240-1284), comentador de Aristóteles y representante del averroísmo latino. Koch apostilla que si bien los años de enseñanza del famoso maestro ya habían concluido (de 1265 a 1276), no por eso hay que descartar su influencia. Para 1280 comienza Eckhart su estudio de teología en el Estudio General de su orden en la ciudad de Colonia. Allí sí debió con certeza encontrarse con Alberto Magno, quien desde 1248 enseñaba las novedosas ideas del recién descubierto Aristóteles. No cabe duda de que sus reflexiones persistieron en la obra de Eckhart, aunque no haya sido discípulo suyo por mucho tiempo, ya que el Doctor Universal murió en noviembre de 1280.

En 1293-1294 se halla nuevamente en París como *Bakkalaureus*, lo que significaba leer y comentar las sentencias de Pedro Lombardo. En 1294 regresa a Erfurt, donde probablemente recibe la encomienda de parte de Dietrich von Freiberg (1250-1310), provincial de los dominicos en la región, para asumir el puesto de vicario de Turingia. Esto significaba convertirse en delegado plenipotenciario del provincial general dentro del territorio de Turingia, además de asumir la tarea de prior del convento de Erfurt. Koch calcula que en este tiempo fue cuando escribió su primera obra, *Pláticas de la instrucción*,<sup>275</sup> lo que debió de haber sido antes de 1298, porque posterior a ese año la orden de los dominicos, en el capítulo general de 1298 celebrado en Metz, separó los cargos de vicario y de prior, ya que un cargo reclamaba

---

<sup>275</sup> También traducido al español como *Pláticas instructivas*. Véase *Rede der Unterweisung*, obra alemana (DW), t, V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

la presencia constante, y el otro, la itinerancia como visitador de conventos y monasterios. Las *Pláticas de la instrucción* fueron sostenidas frente a jóvenes novicios interesados por problemas de ética religiosa en el *templo del predicador* en Erfurt. En 1300 finalizó Eckhart el priorato, porque ese año —consigna Koch—, en el capítulo general de la orden, celebrado en Marsella, relevó a todos los priores de la provincia teutona de su cargo.

En 1302-1303 se encuentra Eckhart nuevamente en París, para adquirir el título de *magister actu regens* en la facultad de teología. Como tal, adquirió la facultad de leer e interpretar la Biblia. Es de tomar en cuenta que en ese tiempo también redactó parte de sus comentarios a las sagradas escrituras.

De 1310 a 1311, Eckhart asumió el cargo de provincial de su orden en la recién fundada provincia de Sajonia. Koch llega a esta conclusión, porque la orden había dispuesto, en su capítulo general celebrado en la ciudad de Besançon en 1303, dividir las provincias más grandes, como la enorme provincia de teutonia, para ofrecerles mejor atención a sus feligreses. Así es como surgió la provincia de Sajonia, con su sede en Erfurt. Ésta, por un lado, abarcaba de Stralsund hasta Hamburgo y, por otro, de Meissen hasta Holanda; una enorme región poblada por 47 conventos.

La tarea de Eckhart era la de ofrecer atención espiritual a todos los conventos y monasterios existentes y crear otros nuevos, lidiar con los señores feudales, además de otros asuntos diversos, responsabilidad de todo provincial, como celebrar el capítulo provincial cada año: en 1303, el de Erfurt; en 1304, el de Halberstadt; en 1305, el de Rostock; en 1306, el de Halle; en 1307, el de Minden; en 1308, el de Seehausen; en 1309, el del Norte, y en 1310, el de Hamburgo. También como provincial debía tomar parte en los *capítulos generales* de la orden, como el de Toulouse en 1304, el de Strassburg en 1307, el de Piacenza en 1310. Koch menciona que en el capítulo general de Strassburg fue nombrado Eckhart vicario general, o sea representante del general de la orden (en ese tiempo es Almerico de Piacenza), cargo investido con el poder de llevar a cabo reformas en su provincia y en la vecina de Bohemia.

Es de suponer que Eckhart, como provincial, y teniendo que cumplir con celo y cautela todas estas tareas, disponía de poco tiempo para escribir obra teológica alguna. El resultado de su desempeño dedicado y responsable fue haber sido nombrado en el capítulo general de la orden, celebrado en Speyer en 1310, provincial de la orden en toda la provincia de teutonia confiada a los dominicos. Sin embargo, la acción detectivesca de Koch nos dice que el capítulo general de Nápoles de 1311 no confirmó el nombramiento, porque se le requería en París para desempeñarse como docente, debido a la exigencia de enviar a la famosa universidad a los mejores pro-

fesores y mantener así la delantera en la puja y competencia existente entre las órdenes de dominicos y franciscanos. De esta manera, Eckhart se convirtió en *magister ad legendum*.

Ocupar por segunda vez la plaza de docente reservada a profesores no franceses era una gran distinción para Eckhart, honor que solamente disfrutó antes de él su hermano de orden santo Tomás de Aquino (éste estuvo en París de 1269 a 1272). En este tiempo emprendió Eckhart la redacción de su inconcluso *Opus tripartitum*,<sup>276</sup> además de continuar sus comentarios a las escrituras sagradas.

¿Cuánto tiempo estuvo esta vez en París Eckhart? Koch no lo sabe con seguridad, solamente que no volvió a Erfurt, como era costumbre, sino que fue enviado a Strassburg, donde trabajó de 1314 a 1322. Allí fue vicario del general de la orden (primero de Beregar de Landoras y después de Herveus Natalis). Su tarea era ayudar a desahogar el trabajo del provincial, pero sin estar sometido a él, sino gozando de autoridad y autonomía. Sus diligencias lo llevaron a viajar a los conventos para predicar e instruir a las beguinas, *i. e.*, cuidado espiritual de los conventos de mujeres de la provincia de Teutonia. Interesante es saber que esta encomienda la recibió directamente del papa Clemente IV (1265-1268), ya que la proliferación desmedida, y sin permiso de la Iglesia, de los conventos beguinos, era vista como un problema grave. El mismo papa fue quien consideró conveniente que fueran clérigos instruidos los que tomaran la responsabilidad. Estos religiosos tenían que predicar y asistir espiritualmente a las feligresas en lengua vulgar, porque ellas no tenían el conocimiento del latín, aunque el latín fuera la herramienta natural para tratar temas teológicos. Es durante este tiempo, y a raíz de esta situación, que Eckhart redacta sus sermones en alemán, además de sus principales tratados, como el *Libro del consuelo divino*<sup>277</sup> y *Sobre el hombre noble*.<sup>278</sup> Koch supone que Eckhart, además de atender a las begui-

---

<sup>276</sup> El *Opus tripartitum* (la obra en tres partes) está constituido por el *opus propositionum*, *opus quaestionum* y el *opus expositionum* (esto es, el Génesis, el Éxodo, la Sabiduría y el Evangelio según san Juan, más dos sermones sobre el Eclesiástico). Hasta nuestros días se discute por qué Eckhart nunca terminó su *opus tripartitum* (de hechura enteramente escolástica), a partir de dos hipótesis: la primera, no tuvo tiempo debido a sus múltiples tareas y posterior condena, y segundo, más interesante, no le interesó continuar con una obra típica escolástica después de su experiencia religiosa con las beguinas. Véase Dempf, Alois, "Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker", en Behn, Siegfried (ed.), *Der Beständige Aufbruch*, Nürnberg, 1959, pp. 171-178.

<sup>277</sup> Libro del consuelo divino (*Buch der göttlichen Trostung*). Obra alemana (DW), t. V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

<sup>278</sup> Del hombre noble (*Vom edlen Menschen*), Obra alemana (DW), t. V, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

nas, continuó con su tarea docente en Strassburg. Si bien no hay pruebas concluyentes de ello, la probabilidad se sustenta para Koch en que fue allí donde conoció a sus dos famosos discípulos: Juan Taulero y Enrique Susón.

Más tarde, el general de la orden, Herveus Natalis (1323), y si no él su sucesor, Barnabas Cagnoli, envió a Eckhart en 1324 a Colonia para hacerse cargo de la dirección y docencia del estudio general de la orden de los predicadores. Allí tenía la responsabilidad de instruir a treinta estudiantes, contando con la ayuda del lector Nicolás de Strassburg, quien además ocupaba la función de vicario y visitador del general de la orden en la provincia de Teutonia, y por ello, más tarde decidiría sobre la corrección dogmática de Eckhart.

Los estudiantes del estudio general provenían principalmente de la misma comarca, o sea, Teutonia; pero no era de extrañar que también se encontraran a otros estudiantes provenientes de Polonia, Sajonia, Bohemia, Hungría y hasta de Anglia. Koch concluye esto a partir del reglamento mismo de los dominicos, que permitía enviar a dos o tres estudiantes a una provincia vecina para su preparación. Como cesionario de Alberto Magno y como docente, predicador y mentor, Eckhart poseía una enorme influencia y el deber de estar al corriente de todos los asuntos teológicos y clericales, que debían de ser muchos, tomando en cuenta la presencia en esa ciudad de los estudios generales de las tres órdenes mendicantes.

Durante su dirección de los estudios generales, Enrique II de Virneburg ocupaba el puesto de arzobispo de Colonia, famoso por haber combatido con toda energía los movimientos heréticos de su tiempo, al considerarlos un tumor maligno que amenazaba la salud de la Iglesia. Él fue quien en 1326 abrió un proceso inquisitorial contra Eckhart, único iniciado contra un renombrado profesor de teología en toda la Edad Media. Este proceso inquisitorial no sólo muestra que cualquiera estaba expuesto a la sospecha y persecución, sino además que quien caía en sus redes no escapaba nunca. La acusación del arzobispo contra Eckhart era por haber diseminado doctrinas heréticas. Prevenidos de las intenciones incriminatorias del arzobispo, el lector, visitador y vicario Nicolás de Strassburg, se anticipó e inició un proceso inquisitorial contra su superior, Eckhart, ya que deseaba llevar él mismo el proceso para que no cayera en manos de sus enemigos y así poder eximirlo de cualquier acusación, además de que era su responsabilidad vigilar por la rectitud dogmática de sus feligreses y pares. El arzobispo no se apaciguó por el proceso iniciado por Nicolás de Strassburg contra Eckhart, y continuó con el suyo propio, e incluso inculpó más tarde al mismo Nicolás por haber obstaculizado a la Inquisición en su investigación contra Eckhart.

¿Cómo se explica la persistencia de los ataques contra Eckhart por parte del arzobispo? Sus intenciones nunca fueron recogidas por escrito alguno, y por ello permanecerán en la opacidad; solamente se puede especular al respecto. Una razón parece haber sido la dificultad de las beguinas para entender las enseñanzas y prédicas del maestro, especialmente respecto a la unidad del hombre con Dios. Las desfiguraciones y tergiversaciones que hicieron ellas, sumado a las mismas expresiones de Eckhart, audaces y difíciles de entender para quien no contara con una preparación teológica sólida, lo convirtieron en sospechoso de herejía.

Se sabe bastante sobre la forma como transcurrió el proceso, porque se han conservado las preguntas y respuestas de los acusadores y del acusado. También porque los especialistas poseen el *escrito de defensa*<sup>279</sup> redactado por Eckhart y enviado a sus acusadores en 1326 (y descubierto en la biblioteca estatal de Soester en 1923, y editado por Augustinus Daniels en Münster). En él, Eckhart rechaza todas las acusaciones de herejía, pese a que reconoce haber hablado de cosas elevadas con un lenguaje inusual, porque “no se puede hablar de cosas elevadas e inusuales sin utilizar palabras desacomtumbradas y arriesgadas”.<sup>280</sup> Su justificación fue desoída por sus jueces y enemigos, debido a la envidia acumulada en vista del gran prestigio como predicador del pueblo y por su celo dentro de la orden.

En 1327 apeló Eckhart a ser oído por el papa, porque ése era su derecho como dominico y, por lo tanto, los jueces de Colonia no tenían competencia para juzgarlo (como ya había hecho mención en su *escrito de defensa*). Eckhart solamente estaba dispuesto a responder ante el papa en la ciudad de Avignon o ante la universidad de París.<sup>281</sup> Esta apelación fue respaldada por otros profesores y clérigos de otras congregaciones, debido al alto cargo, fama y carisma de que gozaba.

El 13 de febrero de 1327, Eckhart se dirigió con un sermón a la feligresía. Se conserva este escrito porque él mismo se lo confió a su cófrade, Conrado de Halberstadt, tanto en lengua latina como alemana, con el fin de que fuera entendido por todos (clérigos y pueblo en general). Allí afirma-

---

<sup>279</sup> *Escrito de defensa (Rechtfertigungsschrift)* de 1326, editado por Augustinus Daniels, Münster, 1923, p. 68. Hay otra edición de Otto Karrer y Herma Piesch (autores de la traducción y prólogo), Erfurt, 1927, p. 172.

<sup>280</sup> DW V, 60, 25-61, 12.

<sup>281</sup> Desde 1174, con Celestino III, pero sobre todo en 1200, después de un enfrentamiento sangriento entre estudiantes y soldados del rey, el rey Felipe Augusto otorgó a los estudiantes y maestros de París, el privilegio solemne de tenerlos bajo su protección personal. Véase Wolfgang, Weber, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002, pp. 174 y ss.

ba Eckhart haberse empeñado en evitar la herejía, y advertía que, de haber algo disonante o chocante en sus predicaciones y enseñanzas (y se pudiera demostrar su incorrección), se desdecía de ellas arrepentido y penitente. En este sermón público, Eckhart aprovechó para recordar que muchas veces fue malentendido por su audiencia. Finalmente, el tribunal de Colonia desechó su apelación al papa; no obstante, Eckhart se puso en camino hacia Avignon para solicitar una audiencia papal. Lo acompañaban el provincial Enrico de Cigno (provincial de 1326 a 1331) y tres lectores de la provincia de Teutonia. Con esto, el proceso iniciado en Colonia tuvo que ser continuado en Avignon: de las 150 tesis señaladas como heréticas, permanecieron vigentes veintiocho, algo usual, aunque veintiocho tesis seguían siendo un número elevado, porque comprenden toda la obra y pensamiento de Eckhart. Gracias a que se conservó el dictamen final de los peritos en una copia en el Vaticano, Koch puede informarnos con toda certeza que la comisión teológica condenó las veintiocho tesis por heréticas.

Eckhart murió durante su proceso en Avignon. El arzobispo de Colonia tuvo que informarse directamente en la sede del papado en su *cautiverio de Babilonia*, Avignon, sobre el resultado del proceso. La respuesta del papa Juan XXII<sup>282</sup> dirigida al arzobispo Enrique II von Virneburg se ha conservado. La carta está fechada el 30 de abril de 1328, y de ella se desprende que Eckhart ya no estaba con vida, lo que ofrece una posible fecha de su deceso, a saber: ¡antes del 30 de abril de 1328! El fallo definitivo del proceso fue vertido en la *bulla in agro dominico* de Juan XXII el 27 de marzo de 1329. La bula está redactada en un tono más moderado que el del dictamen de los teólogos de la comisión inquisitorial. La diferencia de tono se debe —según Koch— a la influencia de Guillermo Petri Godinos, perteneciente al colegio cardenalicio, y quien pudo haber conocido personalmente a Eckhart durante sus dos estancias en París, la de 1293-1294 y la de 1302-1303. La bula condena las primeras quince tesis (o artículos) y las dos últimas (aunque deja abierta la cuestión sobre si las dos últimas eran de su autoría). El resto de los artículos son catalogados como sospechosos de herejía o muy arriesgados o malsonantes, pero —se indica— podrían con ayuda de muchas aclaraciones y añadidos estar en arreglo con la doctrina católica.

El texto completo de la *bula in agro dominico* de Juan XXII de marzo 27 de 1329 fue editado por Enrique Denifle en *Archivo de literatura e historia de la Iglesia en la Edad Media*.

A nadie pasa desapercibido la audacia excesiva del maestro alemán al tratar temas espinosos y que justificaba la alerta de las autoridades eclesiás-

<sup>282</sup> Juan XXII fue el segundo papa del pontificado de Avignon, entre 1316-1334.

ticas, sobre todo cuando el destinatario era la simple grey.<sup>283</sup> Sin embargo, no se puede soslayar la peculiaridad de la bula papal, porque de ninguna manera capta su intención teológica y espiritualidad. Eckhart siempre estuvo convencido de no contrariar la doctrina de la Iglesia; no obstante, sus escritos sobre la apertura y grandeza de la unión con Dios lo llevaron al límite de lo tolerado y autorizado por la Iglesia y a despertar las alarmas de la Inquisición.

La *bulia in agro dominico* asienta que Eckhart se desdijo de sus afirmaciones y aceptó la sentencia inquisitoria. ¿Cómo se puede entender este desistimiento cuando se sabía inocente y cuando había despreciado al jurado de Colonia y apelado al papa como su único juez? Y ¿cómo pudo aceptar la probidad del juez papal si era conocida la corrupción de Juan XXII y de toda su corte babilónica? Entonces: ¿admitió Eckhart soslayadamente su gazapo herético? Si no fue así, y el miedo a la hoguera no amilanó al maestro, tal vez la respuesta se encuentra en la idea rectora de su pensamiento y tema recurrente de sus sermones, a saber: el desprendimiento y renuncia al propio yo.

## II. LA INTENCIÓN DEL MAESTRO ECKHART

Conocer la mentada cronología de Eckhart ofrece el fundamento para ordenar el desarrollo de su obra y pensamiento, y así entender por qué primero, como maestro de teología, afirma algo y después, como maestro de la vida religiosa, lo opuesto.

Este desarrollo evidencia una idea recurrente: el de la unidad del hombre con Dios, propuesta desde la filosofía neoplatónica; lo que significó una vuelta a las ideas de Plotino, Jámblico, Proclo, Dionisio Areopagita, Duns Escoto Erigena, y sobre todo san Agustín. Unidad (de y con Dios) expuesta de manera muy distinta a como sucedió en el Renacimiento italiano —con Marsilio Ficino, por ejemplo, y la escuela de Florencia—, porque el neoplatonismo en Eckhart se halla al servicio de la teología cristiana y no de una visión panteísta cualquiera.

Esto presenta a Eckhart distante de ser un *lobo estepario*, sino más bien enlistado dentro de una serie de maestros de los cuales el más cercano a su tiempo fue su mentor, Dietrich von Freiberg, y no muy lejos Alberto Mag-

---

<sup>283</sup> Para Konrad Weiss, editor de la obra latina, sí existían razones para condenar a Eckhart, debido a su lenguaje, temas y a sus destinatarios. Véase “Meister Eckhart der Mystiker”, *Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartchen Mystik*, en Kern, Udo, *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, München, Keiser/Grünwald, 1980, pp. 103-120.

no, Ulrico von Strassburg y Berthold von Moosburg. Estos pensadores de la escolástica medieval fundieron las ideas neoplatónicas con la terminología aristotélica, proveyendo así a la lengua vulgar y latina de expresiones nuevas para calificar la experiencia religiosa.

La intención de Eckhart (en tanto místico y filósofo de la unidad), de explicar el camino del hombre a la unidad con Dios como su meta natural (*i. e.*, el hombre está por naturaleza posibilitado por su intelecto para volver a Dios<sup>284</sup>) es evidente en toda su obra, donde es presentada con originalidad a través del cuño de dos conceptos fundamentales: *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*, o sea: imperturbabilidad y desasimiento o abandono de todo lo terrenal, hasta llegar a la renuncia de uno mismo<sup>285</sup> y de Dios<sup>286</sup> (¡dejar a “Dios” para llegar a Dios!).<sup>287</sup>

Con ello, procuró Eckhart un linaje de pensadores que incitaron a la conversión moral a través de la *imitación de Cristo*, expresión desacostumbrada para el propio Eckhart (ya que él prefería expresiones como “desasimiento”, “renuncia” o “pobreza de espíritu”); pero que más tarde utilizarían profusamente los teólogos alemanes hasta cristalizar en la famosa obra de Tomás de Kempis (1380-1471) de la *Devotio Moderna*.<sup>288</sup>

Esta prédica moral a través de la *imitación de Cristo* (o devenir imagen divina) se gesta en la tradición de la *mística de la Cruz* de Bernardo de Claraval (1090-1153), y es patente cuando Eckhart hace referencia a las dificultades, penas y dolores para llegar a la unidad con Dios. Sin embargo, el sufrimiento (*Leiden*) al que hace referencia Eckhart debe ser entendido como dificultad intelectual, y hay que situarlo lejos del sufrimiento corporal propio

<sup>284</sup> Expositio s. Evangelii sec. Johannem, n. 2, LW III, 4, 4-6. Y sobre el concepto de filosofía cristiana, véase “Encíclica *Aeterni Patris*”, de León XIII, y Gilson, Étienne, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Editorial Encuentro, 2007, p. 15.

<sup>285</sup> Predigt 32, DW II, 303 y ss., con base en Mateo 16, 24: “Entonces Jesús dijo a sus discípulos: si alguno quiere venir en pos de mí, *niéguese a sí mismo*, tome su cruz y sígame”.

<sup>286</sup> “Er sol alsô ledic sin allez wizenes, daz er nith enwizze noch ebekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mêt, er soll ledic sin alles des bekennenes, daz im lebende ist”. Predigt 52, DW II, 494, 8-495, 1.

<sup>287</sup> Idea presente en la beguina francesa Marguerite de Porete (¡y en Rom. 9,3!), quien fue llevada a la hoguera por la Inquisición en París el 10. de junio de 1310. Véase su obra *El libro de las almas simples*, Madrid, Editorial Siruela, 2005, 240 pp.

<sup>288</sup> La tradición de la *devotio moderna* (XIV-XV), presente en toda la región alemana y de los países bajos, tiene su origen en los movimientos religiosos de las *hermanas y hermanos de la vida común* (Tomás de Kempis), quienes deseando superar las limitaciones racionalistas de la filosofía escolástica y la estricta normativa litúrgica se inspiraban en los escritos del Maestro Eckhart, distribuidos de forma secreta después de su condena. Véase Lücker, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, E. J. Brill, 1950, 175 pp.

de la mística de la cruz.<sup>289</sup> Por ello, Eckhart procuró tanto a místicos como Juan Taulero (1300-1361), Enrique Susón (1300-1366), Tomás de Kempis (1380-1471) y Angelus Silesius (1624-1677) como a pensadores ajenos a la experiencia mística como Nicolás de Cusa (1401-1464).

No se necesita ser muy suspicaz para suponer que el pensamiento del maestro fue una consecuencia de sus experiencias religiosas y responsabilidades administrativas, lo que se fundamenta en la siguiente cita: “si pudieran entender con mi corazón, entonces comprenderían lo que digo; porque todo esto es verdad y la verdad se muestra”.<sup>290</sup> Sin embargo, aunque Eckhart deseaba hablar de la unidad con Dios en un idioma simple (debido a las beguinas) y echando mano de ejemplos de la vida diaria, su pensamiento teológico es de una extremada sutileza y complejidad. Esta complejidad se debe a dos cosas: a la evolución de sus ideas dentro del ámbito académico versus misionero, y a la metafísica de la unidad misma.<sup>291</sup>

### III. LA DIFICULTAD DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

*Primero.* El pensamiento de Eckhart se enmarca en la llamada *filosofía cristiana*, o sea, dentro de la intención de entender las escrituras con la ayuda de la filosofía.<sup>292</sup> La prueba más clara de ello es su comentario al evangelio de San Juan, una sesuda reflexión filosófica sobre el mensaje evangélico. Por ello —dice Heribert Fischer—<sup>293</sup> el pensamiento de Eckhart es *filosofía-teológica*. Es necesario agregar —con Hermann Kunisch—<sup>294</sup> que este pensamiento es mucho más que una simple disquisición filosófica, porque involucra a la experiencia

<sup>289</sup> Sobre el dolor y su acción purificadora, véase Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001, pp. 55 y ss.

<sup>290</sup> “Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst”, *Predigt 2*, DW I, 41, 5-7, 437.

<sup>291</sup> Estas paradojas del pensamiento de la unidad están expuestas lúcidamente por Beierwaltes. Véase Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Vittorio Klostermann*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 38 y ss.

<sup>292</sup> Tal como el mismo Eckhart, al principio de su comentario al evangelio de San Juan, lo expone (LW III, 4, 4-6), tal como hoy mismo se sigue entendiendo. Véase “Encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII”, donde se dice: “Por último, también pertenece a las ciencias filosóficas, defender religiosamente las verdades enseñadas por revelación y resistir a los que se atrevan a impugnarlas. Bajo este respecto es grande alabanza de la filosofía el ser considerada baluarte de la fe y como firme defensa de la religión”, disponible en: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html).

<sup>293</sup> Fischer, Heribert, *Meister Eckhart*, Freiburg, Karl Alber, 1974, pp. 28 y ss.

<sup>294</sup> Kunisch, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam*, Meister Eckhart, der Prediger, Herder, Freiburg, 1960, pp. 104 y ss.

religiosa, inspirada en la teología bíblica, estructurada de manera cristológica y expresada con términos filosóficos, y que puede resumirse así: *el nacimiento de Dios en el alma del hombre a través de la renuncia y el desasimiento (kenosis)*.

Pese a la exigencia de anteponer la experiencia religiosa al entendimiento filosófico puro, la metafísica de la unidad implica siempre una paradoja, porque pretende aprehender filosóficamente aquello que se encuentra más allá de las palabras; por ello, considerar que el aspecto místico implica preguntarse por la relación de la experiencia con el lenguaje (y su necesaria hermenéutica), tanto en las tradiciones más importantes de su tiempo como en las corrientes filosóficas del nuestro.<sup>295</sup>

*Segundo.* Un precedente histórico que sirve para entender a Eckhart es la declaración de Empédocles,<sup>296</sup> quien afirmó —como refieren Aristóteles y Teofrasto— que el conocimiento tiene lugar gracias a lo que es igual, y la imposibilidad del mismo a lo que es desigual. La igualdad entre lo que es y lo que se piensa es una clara referencia a la *teoría de la verdad por correspondencia* entre lo pensado y lo existente. Y —agregaba Empédocles— si es posible pensar (conocer) a Dios es porque las almas son de naturaleza divina.

Eckhart, en consonancia, escribió *Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber* (Predigt 12, DW I, 199, 1-3, 477),<sup>297</sup> y en su tratado *Del consuelo divino: Bî dem willen des mannes (Joh. 1,13) meinert sant Johannes die hoehsten krefte der sêle; der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abgescheiden von zît und von stat und von allem dem, daz ze zît und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensehe nâh gote gebildet ist, in den der mensehe gotes geslehte ist und gotes sippe. Und doch wan sie got selben niht ensint und in der sêle geschaffen sint, müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got alein vâter sî; wan alsô sint sie ouch gotes süne und gotes eingeborn sun* (DW V, 11, 5-14).<sup>298</sup> Pero como dijo esto, Eckhart también afirmó lo contrario: *Gîlchnisse*

<sup>295</sup> Ohlig, Karl-Heinz, *Religion in der Geschichte der Menschheit*. Herdr, Darmstadt, 2002, pp. 291 y ss. Además, puede consultarse el texto clásico en nuestro país de Martin Heidegger, sobre los estudios de mística medieval (México Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 170 y ss).

<sup>296</sup> Empédocles de Agrigento (495-444 a. C.), § 154 y ss., en *Die Vorsokratiker*, vol. II, Reclam, Stuttgart, 1976, pp. 143 y ss.

<sup>297</sup> “Todas las cosas son iguales en Dios; son Dios mismo” (T. d A.).

<sup>298</sup> “Con la voluntad del hombre tiene en mente san Juan la máxima fuerza del alma, que por su naturaleza y sus obras no tiene nada en común con la carne, y permanece en la pureza del espíritu, libre de tiempo y de espacio, y de todo aquello que pertenece o tiene sabor al tiempo y al espacio. Con nada de eso tiene algo en común, porque es aquello que ha sido formado a semejanza de Dios, y por lo que el hombre es de la especie y estirpe divina. Y en lo que el alma no tiene de común con Dios y ha sido creado, de todo aquello tiene que

*ist, daz niht an gote enist* (Predigt 13, DW I, 216, 4, 481); conclusión: *lo que tiene tiempo, lugar y ser no descansa en Dios, él está por encima. Dios está en todas las creaturas en tanto éstas tienen ser y Dios está más allá (de ellas), Dios está en las cosas y a la vez está más allá de ellas. Lo que está en todas las cosas tiene por necesidad que estar más allá de ellas* (Predigt 9, DW I, 142, 9-143, 4 462).

“Igualdad” es un término relacional que le sirve a Eckhart para hablar del hombre frente a Dios, porque este concepto preserva la diferencia en la coincidencia.<sup>299</sup> Ciertamente, el hombre tiene que llegar a ser como Dios por razones morales (imitación de Cristo), pero también por razones epistemológicas y ontológicas: morales, porque se trata de la salvación humana; epistemológicas, porque sólo cuando hay igualdad hay conocimiento de Dios (amor y salvación), y ontológicas, porque debe haber algo (*scintillia animae*)<sup>300</sup> en el hombre que le permita y le vuelva digno de este conocimiento. La armonía de estas tres esferas deriva directamente de la *doctrina de los trascendentales* que identifica a Dios con el bien, la verdad y el ser.<sup>301</sup>

*Tercero.* Por otro lado, en sus sermones en lengua vernácula, Eckhart asienta: “nadie puede decir lo que sea Dios. Ni siquiera todas las creaturas juntas pueden expresar lo que sea Dios, porque ellas no son capaces de captar o expresar nada de lo que él es”.<sup>302</sup> Esto se encuentra en oposición a santo Tomás<sup>303</sup> y Roger Bacon,<sup>304</sup> y en coincidencia con san Agustín. Los primeros proponían un ascenso cognitivo partiendo del mundo hasta llegar a Dios, mientras el segundo, una concepción de Dios para el que el hombre no tiene palabras adecuadas. San Agustín había dicho: “lo que se dice de Dios no es verdad; y lo que no se dice de él, es verdad... Lo que uno dice que Dios es, eso precisamente no es él; lo que uno no dice de él, eso

---

despojarse el alma para que sea transformada en Dios y sea parida como Dios, para que Dios solamente es el padre. De esta forma es como ustedes llegarán a ser hijos de Dios y paridos como hijos de Dios” (T. d A.).

<sup>299</sup> Sobre la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en Eckhart, véase LW II, Expositio libri Sapientiae. Y el mismo tema, pero en Nicolás de Cusa, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 35 y ss.

<sup>300</sup> Predigt 13, DW I, 220, 4-7. Hay muchas expresiones como *imago*, *scintilla*, *synderesis*, *abditum* y otras semejantes.

<sup>301</sup> Sobre la doctrina de los trascendentales, véase Kurt, Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, pp. 13 y ss.

<sup>302</sup> *Sermón 9*, DW I, 142, 9-143, 4, 462.

<sup>303</sup> Sobre santo Tomás de Aquino y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Schöningh, München, 1977, pp. 287 y ss.

<sup>304</sup> Sobre Rogerio Bacon y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghe, *op. cit.*, pp. 336 y ss.

es él...<sup>305</sup> Por añadidura, esta postura representa un mentís a la teoría de la verdad por correspondencia, ya que niega que para toda verdad y conocimiento haya la adecuada relación entre experiencia y lenguaje.

El *Aristóteles cristiano*<sup>306</sup> de Tomás de Aquino (1224-1274) discurría de abajo hacia arriba (*i. e.*, de las criaturas a Dios) en lugar de arriba hacia abajo (*i. e.*, de Dios a las criaturas). Esta cristianización de la doctrina de Aristóteles permitía una revaloración del estudio de la naturaleza —urdi-da por Roger Bacon (1214-1294)—, que permitía imaginar a las criaturas todas —el cosmos— como una prueba de la existencia divina, y su estudio llevaría a conocer a su creador. Para Eckhart, la trascendencia del hombre (su metanatura) no reside en el conocimiento de lo creado, sino en el conocimiento de lo esencial a través de Dios. Esto se evidencia en que para Eckhart el hombre dispone de una *máxima fuerza del alma* (razón/Vernunft), gracias a la cual supera la diversidad y accede a la unidad. Un conocimiento sui géneris, porque está más allá de las palabras, y porque procede de una fuerza cognitiva distinta de aquella necesaria para orientarse en el mundo. Esto explica por qué para Eckhart epistemología, racionalidad y ontología deben ser entendidas desde la teología: porque el mundo de la experiencia sensible no agota el ser, porque —como bien señala Kunisch—<sup>307</sup> la verdad escapa al entendimiento y solamente es aprehensible mediante la razón (razón/Vernunft  $\neq$  entendimiento/Verstand), y, finalmente, porque teleológicamente el hombre está determinado a trascender la diferencia (*Unterschiedenheit*) en la unidad (*Ununterschiedenheit*) con Dios.<sup>308</sup>

¿El mundo se opone a Dios para Eckhart? En principio, no; porque se comienza a conocer a partir de las cosas, se descubre la insuficiencia del entendimiento para seguir adelante y llegar a Dios; así, se arriba a una docta ignorancia<sup>309</sup> (al descubrir la insuficiencia del entendimiento) y se continúa conociendo con la razón (y la ayuda de la gracia divina), hasta arribar a la unidad y conocimiento de Dios. Esta última brecha no se traspone sim-

<sup>305</sup> Eckhart citando a san Agustín, en DW I, 330.

<sup>306</sup> La denominación “Aristóteles cristiano” es una paráfrasis al título y tema del libro de Endre v. Ivánka *Plato Christianus*, que trata sobre la recepción del platonismo por los padres de la Iglesia y su utilización para explicar los misterios de la fe. Esto mismo sucedió más tarde con el Estagirita. Véase de Endre v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990, p. 496.

<sup>307</sup> Kunisch, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam, Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 160 y ss.

<sup>308</sup> Esta es la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en el Maestro Eckhart, véase LW II, *Expositio libri Sapientiae*.

<sup>309</sup> Sobre la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y Eckhart, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 155 y ss.

plemente con el esfuerzo y ambición cognitiva; es necesaria una purga moral. Por ello, la cognición no se deslinda de la moral; la moral tiene primacía sobre el conocimiento:<sup>310</sup> el conocimiento (de Dios) se alcanza a través de una vida proba (de renuncia al mundo y al yo), y no a través del entendimiento y conquista (cognitiva) del mundo: el conocimiento del mundo es necesario porque lleva a la certeza de su insuficiencia.

Si alguna vez escuchó Eckhart en París a Sigerio de Brabante, sus lecciones averroístas hicieron mella en su pensamiento, porque ronda la doctrina de la doble verdad,<sup>311</sup> si bien coexiste con una simbiosis entre moral y conocimiento, así como entre teología y filosofía; porque el poder divino garantiza y posibilita el conocimiento y la racionalidad toda, y ni el orden natural ni el entendimiento humano (como tampoco la Iglesia o los sacramentos)<sup>312</sup> procuran por sí mismos la visión/unión mística.

¿Habría entonces una oposición entre creer y conocer (el mundo)? ¿Qué utilidad podría tener el conocimiento del mundo para el conocimiento de Dios? Primero, sí habría oposición si, y solamente si, el entendimiento obnubila la razón, no se reconoce con humildad su insuficiencia, no se asume la docta ignorancia y no se despeja la razón mediante el ejercicio de la renuncia y ayuda de la gracia divina.<sup>313</sup> Y, segundo, la utilidad del conocimiento del mundo reside para Eckhart (además de la supervivencia diaria) en erigir un camino necesario hacia la ignorancia docta.<sup>314</sup>

A partir de aquí, la terminología de Eckhart comienza a ser peligrosa y arriesgada; o sea, cuando usa expresiones como *posibilidad de lo imposible*, *coincidencia de los contrarios*, *conocimiento que desemboca en ignorancia* para luego arribar al *conocimiento sin palabras*, *salvarse a través de la negación de uno mismo*, bus-

<sup>310</sup> A diferencia del Estagirita, para quien el conocimiento culmina en una actitud moral.

<sup>311</sup> En este siglo XIII, en la Universidad de París se enseñó la obra de Aristóteles, pero a través de los comentarios de Averroes, quien consideraba que el mundo era eterno, el alma de cada hombre no era inmortal y, sobre todo, que existían dos verdades: la teológica (de la fe) y la filosófica (de la razón). Todas estas ideas fueron condenadas, y sus seguidores, expulsados de la Universidad.

<sup>312</sup> Sobre la interpretación sociológica de la mística como una forma de oponerse al exceso de racionalidad escolástica, por un lado, y a la omnipresencia y control de la autoridad eclesiástica, por otro, véase Läßle, Alfred Ketzler und Mystiker, *Extremisten des Glaubens, Versuch einer Deutung*, Delphin Verlag, München, 1988, pp. 130 y ss.

<sup>313</sup> Existe una diferencia entre la *docta ignorantia* y la postura de los *antirracionalistas* opuestos al uso de la filosofía “pagana” para entender los misterios de la fe cristiana. Véase Verweyen, Josef, *Die Philosophie des Mittelalters*, De Gruyter, Berlin, 1921, pp. 127 y ss.

<sup>314</sup> Sobre este tema, véase Wackerzapp, Herbert, *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1962, 176 p. Y del mismo obispo de Cusa, véase Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia (lateinisch-deutsch)*, t. I, Kapitel I, Das Wissen als Nichtwissen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, pp. 7 y ss.

*car a Dios negando a Dios*, etcétera. Hay que resaltar que este conocimiento de Dios ocurre fuera de la mazmorra de la racionalidad elitista, académica,<sup>315</sup> aquella que se conforma con lo pensado, a la hechura de las necesidades humanas, en contraposición a la apertura para lo esencial. Eckhart afirma: “no hay que conformarse con un dios pensado, sino con uno esencial”,<sup>316</sup> de donde se deduce una oposición entre la concepción platónica y aristotélica del conocimiento, de la forma y de la materia.<sup>317</sup>

Con esto, contrapone Eckhart el Dios de la experiencia religiosa viva al Dios de los intelectuales y filósofos, y resalta la oposición entre el *maestro de teología escolástica* y el *maestro de la religiosidad viva* (de las beguinas y de la feligresía toda). Eckhart repetirá la queja a los hombres que hacen de Dios un objeto de sus deseos y de sus necesidades, un Dios *humano, demasiado humano*; e insiste en que Dios no sea la proyección de esquemas (*i. e.*, de reglas y normas rígidas) o ideales humanos.

“Y algunas personas desean ver a Dios con los ojos con los que miran a una vaca, y aman a Dios, como si éste fuera una vaca” (Predigt 16b, DW I, 274, 1-6, 494).

Eckhart propone un Dios que se vive en la *soledad y el silencio*, donde el hombre y la multiplicidad se han reducido a nada.

“La palabra verdadera y eterna será pronunciada en la soledad, allí donde el hombre ha destruido y aniquilado su mismidad y multiplicidad” (Predigt 4, DW V, 434).

#### IV. CLAVES PARA ENTENDER EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Por todo lo anterior, la teología de Eckhart ha levantado una ola de cuestionamientos (en sus días y en los nuestros) entre sus críticos respecto a sus

<sup>315</sup> En su libro *Y Dios se hizo hombre* (compendio de sermones pronunciados en la catedral de Múnchen con motivo de la navidad), Ratzinger se pregunta insistentemente por qué los Reyes Magos llegan al último para adorar al niño Jesús, y responde que “los Reyes Magos son los representantes del saber humano, quienes no aprehenden, sino con dificultad que la *Buena Nueva* está más allá de la comprensión humana. Aceptar esto cuesta trabajo e implica deponer la arrogancia académica. ¡Por eso llegan al último!, al contrario de las almas simples y humildes de los pastores”. Ratzinger, Joseph, *Y Dios se hizo hombre*, Madrid, Editorial Encuentro, 2012, pp. 61 y 62.

<sup>316</sup> “Pláticas de la instrucción”, DW V, n. 6, 205, 5-8, 510.

<sup>317</sup> Respecto a las críticas a las doctrinas aristotélicas, véase Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

afirmaciones e intenciones. Esto se debe a que las distintas interpretaciones no consideran la evolución de su pensamiento, sino que simplemente intentan reconstruir un *sistema filosófico puro*<sup>318</sup> que tropieza a cada paso con despropósitos y barbaridades. Por ejemplo, en 1976 aparecieron dos estudios sobre el pensamiento de Eckhart (uno independiente del otro), que llegan a conclusiones opuestas. Por un lado, Karl Albert<sup>319</sup> tomó como punto de partida la afirmación central de su *opus tripartitum* (1311-13), a saber: *Esse est Deus*. Esta afirmación es allí fundamental, y significa que para Eckhart la esencia divina es el ser, y, sobre todo, significa para Albert que el monje dominico transitó con esta afirmación de la metafísica de la unidad a la metafísica del ser; o sea, de la concepción neoplatónica-agustina a la aristotélica-tomista. Para Albert, en el *opus tripartitum* las ideas vertidas en las *cuestiones de París* (1302-03) son completamente abandonadas, mientras que para Ruedi Imbach<sup>320</sup> son las ideas determinantes en toda su concepción teológico-filosófica, a partir de las cuales el maestro asentó la superación de lo diferenciado (*Unterschiedenheit*) en lo indiferenciado (*Ununterschiedenheit*) a través de la primacía del pensar sobre el ser: *i. e., Deus est intelligere*.

Si se acepta a pie juntillas la interpretación de Karl Albert y la de Ruedi Imbach, se obtiene un sistema teológico-filosófico plagado de desatinos y contradicciones, tal como ya lo había anotado en 1857 Franz Pfeiffer.<sup>321</sup> Ciertamente, ambos trabajos cuentan con referencias sólidas a la obra de Eckhart, y nadie se atrevería a dudar de su seriedad. La pregunta es: ¿quién refiere mejor la intención del pensamiento de Eckhart? Como respuesta, se puede proponer un estudio histórico-genético que muestre el desarrollo de su pensamiento y disipe la oposición entre las interpretaciones. Josef Quint fue quien sugirió este camino, y por ello advertía que hasta que no fuera editada la obra de Eckhart por completo (en su versión crítica) y no se supiera la datación de cada texto, no habría forma de decidir entre interpretaciones opuestas y no se sabría qué fue lo que pensó y predicó. La interpretación histórica no sólo dejaría al descubierto cómo fueron madurando sus

---

<sup>318</sup> *Reconstruir...*, porque Eckhart mismo no terminó su *opus tripartitum*, y porque su obra se perdió al momento de haber sido prohibida por la Inquisición; hoy día, paulatinamente redescubierta y estudiada críticamente, es *reconstruida*.

<sup>319</sup> Albert, Karl, *Eckharts Thesen vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken, Aloys Henn Verlag, 1976, p. 275.

<sup>320</sup> Imbach, Ruedi, *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg, Universitäts Verlag, 1976, p. 307.

<sup>321</sup> Pfeiffer, Franz, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. II, Vorwort, Leipzig, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1857, pp. VII-XV.

ideas, sino a la vez establecería con mucho Perogrullo que el pensamiento de Eckhart ocurrió en un tiempo y lugar. Resumiendo: estudiar la obra de Eckhart históricamente significa no sólo entender el desarrollo de sus concepciones, sino los acontecimientos que influyeron en su edificación.

## V. CONTEXTO TEÓRICO DE LA OBRA DEL MAESTRO ECKHART

Como se vio al inicio de este trabajo, Josef Koch,<sup>322</sup> en los años 1959 y 1960, intentó compilar todos los datos biográficos conocidos del maestro. Y en 1964, la investigación de Ludwig Höld<sup>323</sup> aportó los primeros datos académicos que influyeron en el pensamiento de Eckhart.

Höld refiere el jaleo de los intelectuales de París entre 1276-1286, y que Eckhart presenció en 1277,<sup>324</sup> y al que hizo alusión en su *Escrito de defensa* de 1326, sobre la doctrina de la forma en Tomás de Aquino. En el ocaso del siglo XIII, y por indicación del papa Honorio IV, se ordenó a los maestros de teología de París, revisar la fidelidad de la doctrina de la forma en la obra del Aquinante. ¿Qué problemas había con la misma y cómo afectó a Eckhart? Antes de responder, vale la pena resaltar que en ese entonces el ambiente cultural y académico no estaba determinado por las disputas entre Buenaventura y Tomás de Aquino,<sup>325</sup> sino por Enrique de Gante, pertene-

---

<sup>322</sup> Koch, Josef, “Kritischen Studien zum Leben Meister Eckhart”, en Josef Koch, *Kleine Schrifften, Band I*, Roma, 1973, pp. 247-348.

<sup>323</sup> Höld, Ludwig, “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik* 39, 1964, pp. 168-196.

<sup>324</sup> Es 1277, fecha de la condena de los escritos de Tomás de Aquino (y los escritos averroístas).

<sup>325</sup> Sobre la disputa entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, el papa Benedicto XVI dijo lo siguiente: “Hoy quisiera continuar reflexionando sobre algunos aspectos de la doctrina de san Buenaventura que, junto a santo Tomás de Aquino, contemporáneo suyo, representan la cima del pensamiento cristiano en la Edad Media y su diálogo fecundo entre fe y razón. *Para Santo Tomás, en la Teología prevalece el aspecto intelectual, pues al conocimiento de Dios sigue el obrar según su voluntad, hacer el bien.* San Buenaventura, sin oponerse eso, al conocer y al obrar añade la contemplación, que es el afecto provocado al encontrar a quien amamos. Sin renunciar en teología al comprender con la mente, no se detiene en la simple satisfacción del saber, pues se busca siempre conocer mejor al amado y amarlo cada vez más. Así, el primado del amor es determinante, porque el último destino del hombre es, a fin de cuentas, amar a Dios. De este modo, *San Buenaventura trata de convencer a sus coetáneos, no solamente con la palabra, sino con toda su vida, y prospecta un “itinerario de la mente hacia Dios” que supone el camino de la razón, pero la trasciende en el amor.* Es un itinerario que no puede plasmarse en un ordenamiento jurídico, porque es siempre un don de Dios que ayuda al creyente a acercarse cada vez más a Él.

ciente al clero secular, y cuyas disputaciones, cuestiones y docencia gozaban de enorme prestigio y reconocimiento. Por ello, el neoplatonismo agustino de Eckhart heredado por Enrique de Gante no debe pasar desapercibido, incluso cuando el neoplatonismo eckhartiano sea de otra naturaleza. A partir de esas ideas, Eckhart desarrolló toda una *pedagogía de la salvación* dentro del neoplatonismo cristiano, así como le fue enseñado por Alberto Magno y, sobre todo, por Dietrich von Freiberg.<sup>326</sup>

Eckhart fue con cuerpo y alma maestro de la vida espiritual, incluso como prior y docente se esforzó en la renovación de la conciencia religiosa a través del *conocimiento del Dios vivo*, donde no debe haber una idea de Dios, sino una experiencia de Dios.

Ese verdadero poseer a Dios tiene lugar en el ánimo del creyente, en el interior de su espíritu, ocurre con una vuelta y anhelo de Dios. De ninguna manera en un estar evocándolo permanentemente con el pensamiento, porque eso sería para la naturaleza humana imposible o muy difícil y, sobre todo, eso no sería lo mejor. Porque el hombre no ha de conformarse con la concepción y evocación mental de Dios, ya que cuando cesa el pensamiento y evocación, cesa también la adherencia a Dios. Uno debe tener un Dios esencial, que sea más elevado que los mismos pensamientos humanos y todas las creaturas. Ese Dios no cesa y a él debe volverse el hombre con toda la fuerza de su voluntad (Pláticas de la instrucción, DW V, n. 6, 510).

Ésa fue siempre su enseñanza y el centro de su didáctica religiosa; ésa fue su intención rectora a lo largo de su reflexión y apostolado. Hay que recordar que Eckhart, ya como graduado de París, volvió a Erfurt en 1294 y asumió los cargos de vicario y de prior en el convento de Erfurt, y que como tal sostuvo las famosas *Pláticas de la instrucción* ante sus pupilos. Ésta fue su primera obra sobre didáctica espiritual, y fue, en un doble sentido, determinante para sus escritos posteriores, porque siempre prevalecieron los mismos intereses didáctico-espirituales y los mismos temas y preocupaciones teológicos. Entonces, el neoplatonismo de la escuela de dominicos

---

Y, en este acercamiento, habrá un momento en que la mera razón ya no puede ver más, pero donde el amor sigue vivo, dando claridad ante el misterio insondable de Dios” (cursivas del autor), disponible en: <https://rsanzcarrera.wordpress.com/2010/03/18/benedicto-xvi-san-buenaventura-junto-a-santo-tomas-de-aquino-representan-la-cima-del-pensamiento-cristiano-en-la-edad-media-y-su-dialogo-fecundo-entre-fe-y-razon/>.

<sup>326</sup> Ciertamente, debe ser investigada más a fondo la relación literaria y doctrinal de Alberto Magno y Dietrich von Freiberg en la obra de Eckhart, como lo sugiere Loris Sturlese en su libro *Die deutsche Philosophen im Mittelalter, Einleitung*, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 9 y ss.

(comenzando por Alberto Magno y sus discípulos Ulrico de Strassburg y Berthold von Moosburg), constituye el horizonte de interpretación de las ideas de Eckhart.

Por ello, Eckhart no comparte la opinión de Tomás de Aquino ni de la escuela de dominicos aristotélicos sobre la manera como el espíritu humano llega a la plenitud a través de la tensión entre *acto y potencia*. Tampoco adopta el sentido limitado de *forma* (como lo usa el Estagirita en la teoría causal),<sup>327</sup> porque el maestro dominico le adjudica un sentido radical, más allá de su inherencia a la cosa, experiencia sensible y abstracción conceptual. El concepto neoplatónico de forma no hace diferencia entre causa formal y causa final, así como entre causa formal y causa material, porque eso lleva a una diferenciación irreconciliable entre sujeto y objeto, insuperable para cualquier experiencia mística. Eckhart tampoco acepta el *hilemorfismo* aristotélico-tomista, porque en él la forma anula la materia.<sup>328</sup>

Si Eckhart hubiera adoptado las doctrinas del acto y la potencia, de la causalidad (formal/final) y del hilemorfismo aristotélico, nunca hubiera podido concebir y explicar la experiencia mística o unidad del hombre con Dios. La doctrina acto/potencia anula la importancia de la gracia; la teoría de la causalidad separa la naturaleza (humana) de su finalidad, y el hilemorfismo anula la materia como algo deleznable. Eckhart se volvió muy crítico frente a la diferencia entre gracia y naturaleza, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino la completa: “Deja a Dios actuar en ti y no te ocupes si Dios actúa con la naturaleza o de manera sobrenatural, porque ambas son una. Qué te importa cómo él actúa en ti o en algún otro. Él ha de actuar cómo y en la manera que mejor le parezca”.

Por ello, en lugar de la ética de la virtud aristotélico-tomista, coloca Eckhart la ética de la *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit* (de la imperturbabilidad y el desasimiento).<sup>329</sup> Eckhart anula la fijación a cualquier obra virtuosa, ya que persigue la libertad del hombre; *i. e.*, el hombre libre de sí mismo.

<sup>327</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, c. 3, 983a, 24-33.

<sup>328</sup> La materia aristotélica tiene un sentido negativo, porque *per se* es incognoscible y sólo aporta un principio de individuación, y porque moralmente es deleznable. Ahora bien, si el Dios cristiano creó también la materia, ésta no puede ser algo negativo y deleznable; por ello, la resurrección es también del cuerpo. Véase Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

<sup>329</sup> También, nada más alejado de esta ética de la libertad por desasimiento y renuncia que una ética de la virtud caballeresca que pone en el centro de la atención y reconocimiento al individuo. Véase Grundmann, Heribert, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Hamburg, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1933, pp. 243-267.

Y coherentemente, ofrece instrucciones sobre la gracia, la penitencia y el perdón; porque el verdadero arrepentimiento no reside en suprimir el pasado, ya que el haber errado constituye un paso aún más grande al perdón de Dios, y la compasión de Dios es aún más grande si grande es la culpa del pecador.

“Y por ello, porque Dios de alguna manera quiere que yo haya pecado, por ello mismo yo no deseo no haber pecado, ya que de esta manera se hace la voluntad de Dios en la tierra, ya sea en una obra mala «como en el cielo», tanto como en el comportamiento del justo” (*El libro del consuelo divino*, DW V, 2, 30-35).

Eckhart no minimiza la desgracia del pecado: por ninguna razón del mundo debió el hombre haber cometido el más pequeño pecado. Sin embargo, Eckhart cree e instruye a sus hermanos en que el verdadero arrepentimiento no reside en un vistazo abatido al pasado, sino en la apertura a la presencia de Dios.

Para concluir este ensayo, y dejar claras las discrepancias con el pensamiento aristotélico-tomista, se expondrá más ampliamente la ética del maestro Eckhart, sobre todo en lo concerniente a la *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit* (imperturbabilidad y desasimiento), porque para Eckhart lo importante es el distanciamiento o abandono del yo y del mundo, y de todo aquello que oscurece el entendimiento.

Si bien esta tesis aún no está presente en las *Pláticas de la instrucción*, sí está en ciernes, y sobre todo existe ya el convencimiento del poder del abandono y desasimiento de uno mismo como aquello que constituye la obra virtuosa por excelencia. Por ello, dice: “los hombres no deben reflexionar tanto en qué deben hacer, sino en qué son o deberían ser; porque si fueran buenos brillarían sus obras”.

## VI. EL MAESTRO ECKHART Y LAS BEGUINAS

Desde 1886<sup>330</sup> se propuso que la forma de predicar del Maestro Eckhart respondía a la encomienda de la Iglesia a hacerse cargo de las beguinas, dotadas de una exacerbada sensibilidad religiosa y proclives a los raptos emocionales. Para analizar este tipo de religiosidad, Alois Maria Haas<sup>331</sup> distingue entre dos tipos de mística: una *mística de la sangre y herida* y otra *mística del conocimiento*.

<sup>330</sup> Esta es la hipótesis de H. Denifle, editor de los sermones latinos en 1886.

<sup>331</sup> Haas, Alois Maria, “Was ist Mystik”, en Ruh, Kurt (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1986, pp. 319-341.

to. La intención de Eckhart sería —en su opinión— la de purgar a la *mística beguina* de sus raptos sentimentales y llevarla a la mística del conocimiento.

Pero ¿quiénes fueron las beguinas? Las beguinas fueron mujeres que vivían en pequeñas comunidades, acatando estrictas reglas conventuales, pero sin la aprobación o reconocimiento de la Iglesia, ganando su sustento con el tejido, la elaboración de velas, dispensando cuidado a los enfermos y la velación de los muertos. Manifestaban con sus hábitos y costumbres el cumplimiento del ideal evangélico de pobreza extrema, tal como lo ejemplificaba la vida de san Francisco de Asís.

Este ideal de vida en pobreza extrema había sido descalificado por el papa Juan XXII al considerarlo un punto de crítica en su contra y de la opulencia del alto clero. Por eso, no es de sorprender el recelo de la Iglesia frente a las beguinas, puesto de manifiesto, por ejemplo, en las quejas del franciscano Simón de Tournai durante el II Concilio de Lyon en 1274, donde acusaba a las beguinas por interesarse en las novedades y sutilezas teológicas (*subtilitates et novitates theologicae*), además de leer y predicar el evangelio en lengua popular en las calles y plazas públicas.<sup>332</sup>

Mientras se acumulaban las críticas a las beguinas por parte de la Iglesia, éstas se sentían confirmadas en su verdadero espíritu evangélico y defendían tozudamente su causa. De tal forma que en la *Lista de los Perfectos* que redactó Hadewijch (con base en sus visiones)<sup>333</sup> se hace referencia a la condena a muerte de una de sus hermanas debido a su amor verdadero a Dios. También la vida de Marguerite Porète<sup>334</sup> es un ejemplo de los peligros a que se exponían las beguinas en el siglo XIII debido a su apetencia religiosa y poca preparación teológica.

El caso de las beguinas es representativo de los movimientos heréticos medievales (como los cátaros, los valdenses, hermanos del espíritu libre, begardos, etcétera),<sup>335</sup> porque muestra el enfrentamiento entre el espíritu religioso popular y el deseo autoritario de mantener el control y hegemonía eclesiástica por todos los medios, incluso la persecución inquisitorial.

Se puede exponer la mística medieval de las beguinas echando mano de las *Visiones* y las *Cartas* de la holandesa Hadewijch (1250), del libro de la

<sup>332</sup> Heribert, Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1977, pp. 199 y ss.

<sup>333</sup> Hadewijch de Amberes, *Lista de los Perfectos*, Visión 14. J. J. Olañeta, Barcelona, 2005, p. 133. Y, también, Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band II, Frauen Mystik, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 160 y ss.

<sup>334</sup> Marguerite de Porete (1250-1310), condenada por la Inquisición y quemada en la hoguera (en París) el 1o. de junio de 1310.

<sup>335</sup> Heribert, Grundmann, *op. cit.*, pp. 68 y ss.

alemana Mechthild von Magdeburg *La Flyuyente Luz Divina* (1280) y del libro *El Espejo de las Almas Simples* de la belga Marguerite de Porète (1310).<sup>336</sup>

## VII. EL PENSAMIENTO DE LAS BEGUINAS

Las beguinas nombran el principio de conversión moral con el término *kêr*, que significa volverse a sí mismo, y que no debe ser confundido con escape del mundo. *Kêr* representa el nuevo comienzo espiritual, renunciando al imperio de los instintos y a la forma de relacionarse con el entorno a partir de ellos. Este movimiento hacia uno mismo tiene lugar en soledad y aislamiento. Para arribar a este *encontrarse en uno mismo* hay que enfrentar una disyuntiva exclusiva: *o se elige a Dios o se elige al mundo*, o se elige la salvación o se elige la condena. La soledad es necesaria para que la elección sea auténtica, y la disyuntiva exclusiva denota la radicalidad de la elección sin medias tintas.<sup>337</sup>

En el libro de las hermanas de Ötenbach<sup>338</sup> se narra la vida de Ita von Hohenfels, mujer muy rica y hermosa que teniendo todo para ser feliz, siempre estaba insatisfecha. Ita se da cuenta de que ningún bien es permanente; pero en lugar de renunciar a los bienes mundanos y seguir una vida cristiana en pobreza toma muchos amantes uno tras otro. La muerte de su esposo la confronta con la necesidad de una nueva orientación en su vida. La alternativa se le presenta así: o un cambio hacia Dios o hacia el mundo. La decisión es personal, y la consecución de la misma no se lleva a cabo con la propia fuerza sino con la ayuda de la gracia divina. Ita se decide a comenzar una nueva vida espiritual dentro de la verdadera pobreza. La determinación de su decisión se manifiesta en la renuncia a los amigos que la quieren disuadir y en las amenazas de mutilarse a sí misma<sup>339</sup> si no consigue sus propósitos. El itinerario que recorre Ita von Hohenfels se describe así: 1) insatisfacción con su vida, 2) crisis definitiva,

---

<sup>336</sup> También se disponen del libro de las hermanas de Ötenbach y de las hermanas de Töss. Véase Stagel, Margarete y Weinhandl, Elisabeth (eds.), *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal Büchlein*, Stein am Rhein, Editorial Christiana, 2004, p. 286. Y Wolfram Schneider-Lastin (ed.), “Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch”, en Fleith, Barbara y Wetzel, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlin, 2009, pp. 395-467.

<sup>337</sup> Mateo 12:30: “El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama”.

<sup>338</sup> Wolfram, Schneider-Lastin (ed.), *Vita aus dem Ötenbacher...*, cit., pp. 395-467.

<sup>339</sup> Mateo, 5:29: “Y si tu ojo derecho te es ocasión de pecar, arráncalo y échalo de ti; porque te es mejor que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”.

donde ni ella misma es capaz de tomar una decisión (y, por eso, a partir de allí es necesaria la ayuda de Dios), 3) toma de decisión, con ayuda de Dios, para vivir en la pobreza espiritual absoluta (y que tiene como consecuencia la renuncia al mundo), 4) puesta en práctica de la decisión con cautela y determinación.

Lo característico del recorrido de Ita es que la renuncia del mundo por amor a Dios va acompañada de un proceso de purga o expiación de los pecados. Esta purga se vive como renuncia de todo aquello que es placentero y a través del ejercicio de lo que es desagradable.<sup>340</sup> Esto representó una mengua consciente del cuerpo bajo la fórmula “a mayor merma, mayor proximidad con Dios, lo que tiene sus orígenes en san Agustín y su distinción entre *cupiditas* y *caritas*”.<sup>341</sup> La diferencia entre ambas reside en el objeto al que se dirigen una y otra: la primera, al mundo; la segunda, al cielo. La tensión entre *cupiditas* y *caritas* nunca termina en esta vida: algunas veces domina *cupiditas*; otras veces *caritas*, pero siempre está el hombre escindido entre las dos.

El riesgo de cualquier feligrés bienintencionado es el de malentender la superación de la *cupiditas* como “destrucción del cuerpo” y darle una extrema importancia a la “experiencia interior”, entendida como raptó emocional. Pese a la advertencia, los ejercicios purgativos de las beguinas (como ayuno, oración, vigilia, etcétera) buscaban eliminar paulatinamente el interés por el mundo a la vez que mortificar al cuerpo y procurarse así fantasías y visiones.<sup>342</sup>

En el *Libro de las hermanas de Ötenbach* se describen los episodios del convento desde su fundación hasta su reconocimiento por el papa Gregorio IX en 1234. El capítulo quinto habla de la vida en el convento: a las monjas que no pueden evitar el deleite por comer y beber se les enseña el desprecio y rechazo a sus placeres ofreciéndoles los alimentos y bebidas echados a perder, la carne podrida y con gusanos, el pan horneado con levadura amarga y

<sup>340</sup> Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001, p. 343.

<sup>341</sup> En sus *Enarraciones sobre los salmos*, san Agustín, dice: “Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refréñese la concupiscencia; excítese la caridad” (*Enarraciones sobre los salmos*, vol. XIX, 31, II, 5, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, pp. 381 y ss.).

<sup>342</sup> Huxley, Aldous, *Las puertas de la percepción*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 279-326. Huxley hace referencia explícita a Eckhart en las páginas 286, 294 y 302, respecto al concepto eckhartiano de *ichtigkeit*. También, respecto a las “visiones desindividualizantes” de las monjas en la Edad Media logradas mediante la mortificación del cuerpo. También del mismo, véase *Cielo e infierno*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 327-413.

servido húmedo. La monja Hewig, para inhibir su gusto por los vestidos (incluso por el sencillo hábito), revuelve las ropas de todas las monjas después de lavadas, de tal manera que nunca saben cuál prenda es la suya.

En otro libro, *Las hermanas de Töss*,<sup>343</sup> se habla de la castración como de una condición de la unidad con Dios para así quitarle al *hombre exterior*<sup>344</sup> toda posibilidad de medrar o desarrollarse. A través de ejercicios exagerados se obliga a la gracia divina a actuar en ellas. La beguina Margret Willin hacía todo lo posible por anular al *hombre exterior* que llevaba consigo; y la forma de hacerlo era renunciando a la vida social como si fuera la renuncia a alguna tendencia natural y, que, por lo mismo, debía ser abatida. No hablaba con nadie, se tapaba la cara para no percibir el mundo con los ojos, no se asomaba a través de la ventana para no sucumbir al encanto del mundo exterior. Trataba a todos como “igual”, lo que significaba para ella tratarlos como a desconocidos y no alternar de ninguna forma con ellos. No comía ni bebía lo suficiente, interrumpía el sueño y velaba largas horas. Una visión no la dejaba en paz: Cristo en la cruz recriminándole su negligencia por aletargarse. La *imitación de Cristo* era vida en extremo sufrimiento, y su finalidad, triple: 1) reducir el yo hasta la insignificancia, 2) ir obteniendo en este mundo la felicidad prometida, y 3) convertirse en instrumento de la *ira divina*.<sup>345</sup>

Las beguinas deseaban darle una dirección distinta a la propensión natural. En este sentido, era como ellas entendían la *conversión a Dios*; porque *conversión* significaba para ellas *verter al revés las cosas y desear lo indeseable*. En esto, san Agustín era nuevamente referente, al convertir su gozo carnal en deseo espiritual por Dios. La renuncia al mundo aproximaba a Dios, siempre y cuando fuera dolorosa o sufrida, porque era renuncia<sup>346</sup> a la tendencia

<sup>343</sup> Stigel, Margarete y Weinhandl, Elisabeth (eds.), *op. cit.*, p. 286.

<sup>344</sup> San Pablo, Segunda carta a los corintios, 4:16: “Por tanto no desfallecemos, antes bien, aunque nuestro *hombre exterior* va decayendo, sin embargo, nuestro *hombre interior* se renueva de día en día”.

<sup>345</sup> *Ira divina*, o justicia infinita de Dios, es la manifestación de la voluntad divina de restaurar en el mundo su orden, armonía y justicia primigenias. Para otros sentidos de “ira divina”, véase Apocalipsis 16: “Oí una gran voz que decía desde el templo a los siete ángeles: Id y derramad sobre la tierra las siete copas de la ira de Dios”. Y Efesios 2:3-5: “...entre los cuales también todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos en nuestros delitos, nos dio vida juntamente con...”.

<sup>346</sup> Sobre la relación entre Eckhart y las beguinas, es imprescindible el estudio de Otto Langer, *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zur Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, Gröppingen, Artemis Verlag, 1982, pp. 49-98.

natural del cuerpo, y también porque era la renuncia que seguía los pasos de la pasión de Cristo.<sup>347</sup>

Eckhart, por su lado, intentaría depurar esta religiosidad femenina de malos entendidos teológicos y llevarla a un terreno menos emocional. Por ello, criticará no sólo la religiosidad sensiblera de las beguinas, sino también la supuesta dualidad perniciosa que está presente en la mezcla cuerpo/espíritu, donde las cualidades que le corresponden a uno niegan las cualidades propias del otro. Este dualismo de las beguinas es —según Rudolf Bultmann—<sup>348</sup> un rescoldo del gnosticismo cátaro (siglo X-XII). Las beguinas creían que renunciando al cuerpo mediante ejercicios ascéticos se alcanzaba el éxtasis místico. La felicidad resultante de la experiencia religiosa no podía ser más que puramente personal, sin afectar para nada a la comunidad cristiana.

El éxtasis místico que persiguen las beguinas no es para Eckhart unidad del hombre con Dios, sino, para decirlo de algún modo, una simple demostración de las cualidades sensitivas del hombre (en el mejor de los casos), que no mostraba nada sobre la perfección moral, sino sólo sobre su sugestión emocional.

### VIII. *GELASSENHEIT Y ABGESCHIEDENHEIT*

Si bien Eckhart habla de la renuncia y el desasimiento (*Gelassenheit/Abgeschiedenheit*) en su escrito de 1294 *Pláticas de la instrucción (Rede der Unterweisung)*, antes de recibir la encomienda del *cura monialium*, esto no quiere decir que el desarrollo de sus ideas principales no haya acontecido para rectificar los sentires de las beguinas.

En esta obra, Eckhart afirma que el abandono de todo es una condición indispensable de la vida moralmente exitosa. Este abandono se entiende como una renuncia al *ego* y su voluntad pedestre (atada a las necesidades de este mundo), que impide una relación recta con las cosas. Pero también es un abandono de Dios como esto o aquello y un acceso a la divinidad o unidad primigenia e inefable.

Habrà que ver cómo Eckhart plantea una y otra negación: la del Yo y la de Dios.

<sup>347</sup> Esto era resultado de las sentencias de san Bernardo de Claraval (y la mística cisterciense) (1090-1153), para quien la representación vívida de la pasión de Cristo equivalía a una forma de unidad con Dios.

<sup>348</sup> Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1964.

## IX. RENUNCIA DEL YO

Con esta *renuncia del yo* quiere Eckhart zaherir la cosificación del mal que habían hecho las beguinas al considerar al cuerpo y sus apetitos como la razón de la conducta moral desviada. Para Eckhart, las cosas materiales, el cuerpo, no son malas ni buenas en sí mismas, sino la relación que el hombre sostiene con ellas. También la huida al monasterio no implica en sí misma una renuncia al mal (representado por el mundo), sino sólo la actitud interna de la persona como abandono de sí misma. Este abandono de uno mismo representa la pobreza de espíritu (o *ab-geschieden* y *gelassen-sein*).

Eckhart critica a las beguinas por abrigar la idea de que hay una relación causal directa entre las prácticas expiatorias y el acercamiento a Dios. Para Eckhart, no es la exaltación de las obras de penitencia lo que conduce a Dios, sino la *obra interior*. Los ejercicios espirituales que recomienda Eckhart no son la mortificación de la carne, sino el abandono de la actitud egotista. El mal no se supera con la mortificación del cuerpo por medio del ayuno, la vigilia, la flagelación, etcétera, sino a través del amoroso sometimiento de los apetitos a la razón. Entonces, la diferencia entre la obra exterior y la obra interior corresponde a la actitud del hombre frente al ego, y la penitencia no consiste en realizar determinadas obras dolorosas o humillantes, sino en abandonarse a sí mismo.<sup>349</sup>

## X. ONTOLOGIZACIÓN DE LA ÉTICA Y SU ASPECTO SOCIAL

¿Cómo se fundamenta la renuncia y el abandono en la filosofía escolástica de la época? Para Eckhart, el abandono de sí mismo implica un abandono de la propia individualidad (intelecto pasivo versus agente). Esto lo han llamado los especialistas *ontologización de la ética*.<sup>350</sup>

Eckhart, como en casi toda la mística especulativa alemana, no da ningún valor al éxtasis y a la experiencia emocional de la unidad del hombre con Dios.<sup>351</sup> Por ello, Eckhart promueve una *experiencia sin experiencia*,<sup>352</sup> así como un *conocimiento sin conocimiento*.<sup>353</sup>

<sup>349</sup> Esto corresponde con lo dicho por Jesucristo: “no es la obra la que santifica al hombre, sino el hombre a la obra”.

<sup>350</sup> Schönberger, Rolf, “Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung der Ethik bei Meister Eckhart”, *Reinhard Löw, Oikeiosis*, Weinheim, Regensburg Universitätsverlag, 1987, pp. 251-272.

<sup>351</sup> Mieth, Dietmar, 1979, y Balthasar, Hans, Urs von, 1961.

<sup>352</sup> Haas, Alois Maria, “Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik”, *Grundfragen der Mystik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, pp. 73 y ss.

Eckhart niega que la experiencia pueda ser un criterio de la unidad con Dios, porque en ella se reconoce a *algo como algo*; por ello, prefiere la acción a la emoción: prefiere al hombre que realiza acciones de amor antes que al que se regodea en el éxtasis místico.<sup>354</sup> El gozo místico es considerado por Eckhart como una experiencia egotista que no tiene como finalidad a Dios, sino al ego mismo. De esta manera, el criterio de la unidad con Dios no pueden ser los sentimientos, sino, en todo caso, las acciones de amor y ayuda al prójimo.

La forma en que Eckhart explica la unidad del hombre con Dios es a través del *nacimiento de Dios en el alma*, que tiene su raíz en la tradición cristiana más antigua.<sup>355</sup> La originalidad de Eckhart reside en que la virtud moral del hombre asciende al grado de convertirse en participación o unidad del hombre con Dios (que implica la negación del hombre y de Dios).

La encarnación de Jesucristo es el fundamento para este *nacimiento de Dios en el alma*. El dogma de la encarnación fue definitivamente asentado en el Concilio de Caledonia en 451.<sup>356</sup> Con ello, se aceptó que Cristo fue persona divina con naturaleza humana,<sup>357</sup> y que en cuanto asumió la naturaleza humana comprendió a toda la humanidad en la salvación. A partir de aquí, se entendió el concepto de persona como la individuación de una naturaleza; “naturaleza”, como la esencia de lo que es un esto o aquello. La posición de Eckhart para distinguir entre persona y naturaleza discurre completamente en términos tomistas: la naturaleza no tiene composición con materia, y no está, por tanto, individualizada.<sup>358</sup> Albert Schweitzer hace ver que Tomás de Aquino compara la naturaleza humana de Cristo con la de cualquier hombre, entendiendo unívocamente la participación de Cristo en la naturaleza humana.<sup>359</sup> Y siguiendo este sentido, argumenta Eckhart en su comentario al evangelio de San Juan,

---

<sup>353</sup> *Idem.*

<sup>354</sup> Por este motivo, Eckhart reinterpreta el relato de María y Marta de Lucas, 10: 38-42. Véase Meister Eckhart DW V, *Predigt 28*, 221, 5-8.

<sup>355</sup> La tradición de donde proviene el pensamiento de Eckhart (*Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*) es tan antigua como el cristianismo mismo y la teología paulina. Ya se mencionó la categoría *kenosis* que aparece en las cartas de San Pablo (esto es, vaciamiento de la propia voluntad para recibir la divina), aparece en Romanos (4,14), en 1 Corintos (1,17 y 9,15), en 2 Corintos (9,3), Filipenses (2,7), donde se afirma que Jesús “...se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo...”.

<sup>356</sup> Esto es: “Jesucristo es Dios y hombre a la vez, una persona con dos naturalezas”.

<sup>357</sup> Así es como dice Eckhart en su comentario al evangelio de San Juan.

<sup>358</sup> I sent. 23q 1-3.

<sup>359</sup> Schweitzer, Albert, *El camino hacia ti mismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1952.

que la naturaleza humana de cada hombre es unívoca con respecto a la asumida por Cristo.<sup>360</sup>

En este sentido, se diviniza la naturaleza humana y se es uno con Dios, porque a través de la encarnación ofreció Cristo al hombre su naturaleza divina.<sup>361</sup> Entonces, puede decirse que la unidad del hombre con Dios significa dejar de ser *persona-humana-humana* para reducirse a lo que Cristo divinizó cuando encarnó en la Tierra (*persona-humana-divina*).<sup>362</sup> Negar la condición individual del hombre (o el ser persona humana) representa la superación de la corporeidad (hombre exterior), multiplicidad (dispersión de la conciencia en el mundo) y temporalidad<sup>363</sup> (*hic et nunc*).

## XI. INTERPRETACIÓN DESDE LA ÉTICA SOCIAL DEL NACIMIENTO DE DIOS EN EL ALMA DEL HOMBRE

Este aspecto ontológico de la ética puede asumir una fisonomía puramente moral, a saber: la renuncia a uno mismo y el abandono de toda fijación egotista.<sup>364</sup> Esto ofrecería una interpretación más inteligible para nuestro tiempo: dejar de ser *persona humana individualizada* significa la negación de las diferencias individuales, entendiendo al otro como parte de uno mismo.<sup>365</sup> Así, cada cual participa de la condición amorosa del Cristo que amó a todos como a sí mismo.<sup>366</sup>

Bajo esta interpretación, el *amor proprio* se convertiría en *amor a la condición humana universal*, y la actitud moral del hombre, en lugar de cerrarse al mundo en la experiencia de Dios, se abriría a él para poder ser verdaderamente divinizado.

En esta interpretación empequeñece la ontologización de la ética, porque el hombre no es otro (o uno) ontológicamente hablando, sino sólo su conducta egotista. El hombre general —o sea, el que ha renunciado a la condición individual, egotista o mezquina— actúa para sí mismo como para todo hombre.

<sup>360</sup> LW III, n. 389 y DW I, 420, 10.

<sup>361</sup> DW II, 380, 5, - 381, 1.

<sup>362</sup> Ueda, 1965, 88 y Haas, 1971, 54.

<sup>363</sup> LW III, n. 290 y DW I, 193, 2.

<sup>364</sup> DW I, 420, 5-11 y DW II, 381, 6 - 382, 3.

<sup>365</sup> Esta sería la diferencia entre tener o ser, *haben oder sein*, que tanto impresionó a Erich Fromm. Véase Fromm, Erich, *Haben oder Sein*, München, Ernst Klett Verlag, 1976, p. 258.

<sup>366</sup> DW I, 195, 1.

## XII. NEGACIÓN DE DIOS

Para dar un paso más en el *nacimiento de Dios en el alma del hombre* exige Eckhart también la *renuncia a Dios por Dios mismo*.<sup>367</sup>

En el sermón 32,<sup>368</sup> Eckhart explica con el ejemplo de san Pablo y su jornada a Damasco, lo que significa abandonar o renunciar a Dios: *san Pablo vio a Dios cuando no vio nada*. La renuncia a Dios es el último escaño de la renuncia a la avidez humana, al deseo de posesión. Renunciar a Dios en razón de Dios significa abandonar el deseo de convertir a Dios en un objeto que satisface los deseos humanos.

La renuncia a Dios es consecuencia de una teología negativa (o apofática) que no quiere entender a Dios como bien, como un esto o aquello, sino como lo absoluto trascendente. La consecuencia de esta renuncia es la unión con la divinidad.<sup>369</sup>

## XIII. ECOS DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART. CONSECUENCIAS HOY

Frente a este poder descomunal de la Iglesia, llamado *hierocracia eclesiástica*, ¿propone Eckhart una objeción de conciencia o una desobediencia civil? Desde el poder inconmensurable de la Iglesia en el siglo XIII, y de su posición crítica frente a la riqueza y poder absoluto de la monarquía pontificia, parecería que ambas son posibles. La precisión en la respuesta devendrá, primeramente, de un rápido análisis de ambos conceptos, tal como propone Thomas Laker en su libro *Živiler Ungehorsam*,<sup>370</sup> y después del análisis de la posibilidad de ambas dentro de la religión.

Primero: hay que decir que el derecho a objeción de conciencia está considerado dentro del derecho a la libertad de pensamiento (conciencia y religión); en contraposición, la desobediencia civil siempre está fuera, en contra y/o negando la ley establecida. Segundo: no son lógicamente equivalentes (o no se implican mutuamente), porque no toda objeción de conciencia lleva a una desobediencia (o insumisión), aunque sí toda desobe-

<sup>367</sup> DW I, 196, 6.

<sup>368</sup> DW I, 197, 2-4.

<sup>369</sup> Eckhart distingue entre Dios (*Gott*) y la divinidad (*Gottheit*): en esta última, no hay distinción de personas, porque es la unidad perfecta.

<sup>370</sup> Laker, Thomas, *Živiler Ungehorsam. Geschichte, Begriff, Rechtfertigung*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, p. 330.

diencia crítica (responsable) conlleva una objeción de conciencia, por lo que la primera puede o no desembocar en la segunda, si bien la segunda siempre implica a la primera. Tercero: un orden legal injusto exige insumisión y desobediencia;<sup>371</sup> por ello, está presente en la desobediencia la necesidad de cambiarlo. En cambio, la objeción de conciencia solamente se aplica a una ley o disposición dentro de todo el universo del discurso legal (y no a todo el ordenamiento legal en su conjunto).

Paralelamente a estas diferencias, hay también aproximaciones entre uno y otro: ambos apelan a un orden moral superior al legal; ambos son actos públicos; de lo contrario, no se hablaría de objeción de conciencia, sino de evasión de conciencia, como no se hablaría de desobediencia civil, sino de incumplimiento irresponsable o rebeldía caprichosa.<sup>372</sup> Sin embargo, las discrepancias persisten y son evidentes dentro de la lógica jurídica; por ejemplo, la objeción de conciencia está en contra de mandatos, antes que en contra de las prohibiciones, porque el mandato se dirige a hacer una cosa en específico, mientras la prohibición a no hacer algo, pero deja abierta la opción a hacer cualquier otra cosa.<sup>373</sup> Como la desobediencia niega la validez del mandato, se podría pensar que acepta la alternativa de hacer cualquier otra cosa, y no desobedecer la prohibición. Pero “esta otra cosa” de la desobediencia civil no está considerada en las opciones del orden legal (porque es la disolución misma del orden legal).

La desobediencia civil desea cambiar el orden legal-político, mientras que la objeción de conciencia simplemente busca disculparse del cumplimiento de un mandato contrario a la convicción ética. Por lo mismo, la objeción de conciencia es personal, y la desobediencia, colectiva. Ciertamente, muchas personas pueden desobedecer la misma ley, pero por razones distintas (*i. e.*, amparándose en una conciencia moral distinta). Y entonces, mientras la objeción de conciencia busca o no la adhesión a su causa (fuera de negar la pluralidad del Estado laico o la libertad de elegir entre hacer o no hacer nada), la desobediencia civil siempre requiere de la

---

<sup>371</sup> Es cierto, hoy y siempre, lo que afirmaron san Agustín, Tomás de Aquino, Martin Luther King y muchos otros, a saber: “la ley injusta no es ley”. Por eso Thoreau pregonaba el *deber de desobedecer* y no el derecho.

<sup>372</sup> Sobre las coincidencias y divergencias entre objeción de conciencia y desobediencia civil, véase el artículo de María José Falcón y Tella, directora del Instituto de Derechos Humanos, en la Universidad Complutense de Madrid, en su escrito “Objeción de conciencia y desobediencia civil: similitudes y diferencias”, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 10, Madrid, 2009, pp. 171-182.

<sup>373</sup> Sobre la relación entre prohibición y mandato, dentro del contexto de la desobediencia civil, véase Helmut, Simon, “Fragen der Verfassungspolitik”, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Peter Glotz editor, Suhrkam Verlag, 2015, pp. 99 y ss.

suma de todas (o la mayoría) las voluntades para conseguir su fin: cambiar el orden legal.

Como la objeción de conciencia hace alusión a la falta de ética, puede, sin embargo, reconocer el beneficio común de una disposición legal (aunque no moral); mientras que la desobediencia alude a la inviabilidad moral-política-social, porque no hay justicia social, aun cuando se beneficien algunos con las leyes vigentes. Por eso, para Thoreau había una obligación a la desobediencia, y no un “derecho”. Porque si la desobediencia contraviene el orden jurídico completo, ¿quién otorga el derecho a desobedecer? La desobediencia señala la injusticia del orden jurídico, mientras que la objeción de conciencia, únicamente la incompatibilidad ética.<sup>374</sup> Por ello, la desobediencia es el último recurso frente a la intransigencia del Estado; mientras la objeción de conciencia es una vía legal que no necesita implementarse como último recurso, sino que puede serlo de manera recurrente, como cualquier ejercicio de un derecho.

Por su carácter individual, la objeción de conciencia no causa daños a terceros, mientras que la desobediencia civil sí, ya que busca un cambio integral (de aquí el debate sobre la justificación de la revolución violenta y de la *propaganda por el hecho*). Por lo mismo, la objeción de conciencia la reconoce el derecho establecido o vigente, mientras que la desobediencia civil no puede ser consentida.

Ambas coinciden en incumplir con la ley; pero una puede serlo por *razones directas* y la otra por *razones indirectas*, *i. e.*, por sus consecuencias. Por ejemplo, si el cumplimiento del deber de *defender a la patria* tiene como consecuencia enlistarse en el ejército y matar, entonces alguien puede objetar un impedimento moral para defender a la patria, ir a la guerra y matar. Pero puede optar por un servicio comunitario. En cambio, la desobediencia civil siempre se enfrenta directamente con el cumplimiento de la ley. De otro modo lo mismo: la desobediencia no se circunscribe a un dejar de hacer (omisión y acción), mientras que la objeción sí: es incumplimiento puro. La desobediencia es incumplimiento encaminado a la destrucción del orden legal injusto.

---

<sup>374</sup> La justicia ha sido entendida, desde la fundación del *Nuevo Régimen*, como *igualdad*. Por ello, puede darse el caso que una norma busque la igualdad y, sin embargo, para algunas Iglesias esa igualdad sea inmoral, y por ello tachada despectivamente de *igualitarismo*. Se puede preguntar si es inmoral permitir a varones vestir con la ropa de mujeres (y viceversa) en las escuelas o permitir el matrimonio igualitario o exigir igualitariamente la educación sexual y el uso del condón en todas las escuelas, incluyendo las ultraconservadoras (como las del Opus Dei o de los Legionarios de Cristo). Contrástese esto con la exigencia igualitaria de exigir a los testigos de Jehová a cantar el himno nacional o vacunar a sus hijos, etcétera.

Por último, la objeción de conciencia está circunscrita dentro del Estado laico<sup>375</sup> (que permite la libertad de toda conciencia) y condicionada a aceptar la disposición misma a elegir entre cumplir e incumplir (*i. e.*, no se puede objetar que exista la posibilidad misma de objetar). En cambio, en la desobediencia civil no hay límites semejantes, porque rechaza el orden legal mismo (laico o no, con libertades individuales o sin ellas).

Por todo esto, no parece que Eckhart haya querido infundir algún tipo de desobediencia en su audiencia. Pero ¿qué tipo de objeción de conciencia deseaba inculcar y qué deseaba alcanzar con ella? Esto es: ¿cuál es la posibilidad de ambas dentro de la religión?

Primero, hablar de objeción de conciencia y desobediencia civil en el pensamiento del Maestro Eckhart no es un anacronismo, porque éstas dos son figuras jurídicas que no se inventaron en el siglo XIX con las reflexiones de comunistas y anarquistas contra el Estado, ni tampoco se deben al norteamericano Henry David Thoreau y su actitud levantisca, que lo llevó a no pagar impuestos en 1846. Ambas han existido siempre como reacción al ejercicio vertical y unilateral del poder, sordo al clamor de súbditos y agremiados, rígido en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

Si bien la objeción de conciencia difiere sustancialmente de la desobediencia civil, es verdad que la primera puede agravarse y mudar a desobediencia y desconocimiento completo de la autoridad legal y política. Históricamente, a partir de Eckhart, y sobre todo de la *devotio moderna*, se situó la conciencia moral del individuo sobre la Iglesia institucionalizada, y en los siglos XIV y XV las corrientes religiosas populares, sobre todo las de la región alemana y de los países bajos, intentaron superar las limitaciones racionalistas de la escolástica e invalidar la importancia de los sacramentos e instituciones eclesiásticas, lo que sentó un precedente para que el reformador Martín Lutero redujera en el siglo XVI los sacramentos, transformara los estamentos sociales con la reforma al clero y al matrimonio y fragmentara la Iglesia occidental. Porque de la Reforma protestante se dependieron otros muchos movimientos, aún más radicales, entre los que se encontraban los calvinistas y los anabaptistas, los cuales llegaron a desconocer la ley civil amparados en su conciencia moral religiosa, única válida para regir sus vidas. Es sabido que tanto Calvino como los anabaptistas intentaron fundar una sociedad teocrática, regida por los principios supremos de la religión,

---

<sup>375</sup> La validez de todo derecho se circunscribe al cumplimiento previo de ciertas condiciones (de posibilidad): en este caso la pluralidad de opiniones y la neutralidad del Estado laico. Véase MacLure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Laiizität und Gewissensfreiheit*, C. I: *Moralische Pluralismus, Neutralität und Laiizität*, Berlin, Suhrkamp 2011, pp. 17 y ss.

tomados directamente de la Biblia y sin regencia civil. Todos se inspiraban en mayor o menor medida en los escritos del Maestro Eckhart, distribuidos de forma subrepticia después de su condena.

En la época moderna, después del debilitamiento de la Iglesia debido al cisma protestante, el Estado civil se erigió en poder absoluto. La justificación racional del mismo le correspondió al inglés Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* argumentó a favor de la concentración del poder en una sola mano, pero también en la necesidad de acotarlo cuando el monarca absoluto se malograra y volviera al súbdito la sensación (conciencia) de miedo y zozobra. Entonces, estaba autorizado a desobedecerlo y buscar uno nuevo si persistía en su intención de alejarse del estado natural.

Esta cara bifronte del poder moderno con facultades y acotaciones estaba también en ciernes en el Maestro Eckhart, porque en su pensamiento queda clara la necesidad de una autoridad suprema, como también el de contar con una conciencia moral a la que se confíe la autonomía de sus decisiones. Sin embargo, para Eckhart nadie puede hacer uso de su conciencia moral para objetar a la autoridad y desobedecerla de manera arbitraria o caprichosa, porque quien desobedece a la autoridad lo hace apelando a una superior a quien responde cumplidamente y juzga en contradicción con la primera e inferior. En el caso de Eckhart, la autoridad suprema es Dios; en el caso de Hobbes, la sensación individualísima de zozobra e intranquilidad. El sucesor de Hobbes, su compatriota John Locke, terminaría por concebir al Estado liberal con la finalidad de defender al individuo del poder absoluto, sea el del gobierno civil o el de la Iglesia institucionalizada.

Desde entonces a la fecha hay un ingente registro de agitadores sociales. Junto a los grandes nombres que pasaron a la historia por sus protestas y conflictos con el poder del Estado o la Iglesia, existe una lista enorme de casos anónimos o inadvertidos, incluso para los especialistas. En el tema específico de este trabajo, no se niega como razón de esta deficiencia la falta de criterios claros sobre lo que sea un místico o un hereje, como sobre lo que sea un anormal e inadaptado social. El hereje posee el estigma del inadaptado; el místico, del anormal. El rótulo de “crítico social” o “bienaventurado” lo concede posteriormente la historia.

Sobre el místico recae la sospecha respecto a su disfuncionalidad psicológica al reportar éxtasis y arrebatos contemplativos; sobre el hereje pesa el juicio de inadaptado social. Una prueba de ello es la dilación con que la Iglesia ha llegado a disculparse o a corregir su sentencia condenatoria frente a unos y otros, y solamente después de muchos siglos y cuando no hay peligro para la feligresía.

El hecho de que el fenómeno herético y místico no pueda ser aprehendido en toda su amplitud apremia a afrontar con valor la insuficiencia y los vacíos a los que obliga una selección. Además, la dificultad de una clasificación de místicos y herejes no reside en la carencia de datos suficientes, sino en que cualquier persona es multifacética y no se reduce a una u otra cosa. La vida de cualquiera transcurre por muchos caminos y no se circunscribe a ser solamente esto o aquello. Sin embargo, hay que atenerse a las escuetas descripciones y duras (des-) calificaciones de historiadores e inquisidores. La historia implica siempre una simplificación que fija a cada personaje histórico en un solo papel.

Por el lado de sus contemporáneos, hay que decir que nadie escapa al *espíritu de su tiempo*, y que por ello los textos y testimonios utilizados para determinar a alguien como hereje o místico revelan primero que nada el ánimo religioso de la época. Esos son los documentos que filtran la verdad o falsedad de una experiencia mística o un acto herético. Si esos documentos del pasado fueran puestos en un marco distinto, como un musical o un meme, su valoración sería opuesta a la de sus detractores o amigos. ¿Quién puede negar que los herejes y místicos de toda laya se las verían difícil dentro de la comedia, la risa o la broma que desvaloriza y descontextualiza su importancia y significado? ¿Qué permanecería de su pretendida crítica social o expresión espiritual?

Además del ánimo socarrón de estos tiempos que corren, la complejidad actual de la realidad tecnológica y las drogas hace muy difícil la aparición de un místico o hereje. ¿Quién negaría haber tenido una “experiencia inusual” dentro de la realidad virtual o la variedad tóxica de pastillas, alimentos y bebidas? Si a esto se unen los problemas con la (pos-) verdad y la *fake news*, entonces más allá de la duda frente al místico sobreviene la ternura o carcajada. Y ¿qué decir de la herejía? La tendencia actual a la “herejía” está presente en cualquiera —como lo ha hecho ver el sociólogo austriaco Peter Berger—, debido a la falta de compromiso y responsabilidad social.

Paradójicamente, existe una necesidad paralela de espiritualidad y compromiso social con el fin de dotar de sentido a la vida. La necesidad de pertenencia, protección y de espiritualidad llaman a una fe en Dios, a una Iglesia y vida en comunidad. Sin embargo, la nueva espiritualidad parece tomar la faz de *fe sin Dios y sin iglesia, sin comunidad*.

Además, la religiosidad se enfrenta hoy día a la racionalidad científica e invasión tecnológica, fuera del alcance de la comprensión de la mayoría, pero para todos irrefutable en sus resultados y derivaciones. Por ello, vale la pena rescatar las palabras de Karl Rahner sobre el futuro de la religión

e Iglesia: “el hombre piadoso del mañana será el místico, o sea alguien que experimente en sí mismo a Dios. De lo contrario no existirá nada”<sup>376</sup>.

Probablemente continúe en estos tiempos la simpatía por el hereje en tanto crítico social, así como por el místico y su ansia de trascendencia. Y tal vez hoy día se les necesite a los dos: al agitador de conciencias y al contemplativo, porque, pese a la civilización *hipermoderna*, ambas actitudes extremas habitan aún en el ánimo de los hombres.

#### XIV. ECOS DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART. CONCLUSIONES

La *pobreza de espíritu*, necesaria para la unidad con Dios, podría emparentar a Eckhart con los *hermanos del libre espíritu*, que intentaban promover una especie de reforma social desdeñando las riquezas atesoradas por la curia.<sup>377</sup> También podría convertirlo en el ideólogo de las beguinas por su renuncia al mundo a favor de una vida en contemplación y reclusión en conventos, sin la anuencia de la Iglesia. Sin embargo, Eckhart no fue ni una cosa ni la otra, porque él procedió frente a las beguinas en el marco del *cura monialium*, y porque no abrigaba ningún cambio social que no fuera moral y personal. No obstante, Eckhart, como los herejes de su tiempo, compartió el mismo destino, porque —como ya se dijo— en 1326 se abrió un proceso inquisitorial en su contra ordenado por el arzobispo de Colonia Heinrich von Virneburg.<sup>378</sup> Y en 1329, con la bula *In agro dominico*, condenó el papa Juan XXII varios de sus escritos por heréticos. Antes de su muerte, Eckhart se desdijo de ellos y de toda sentencia sospechosa de herejía. Por ello, vale preguntarse por su actitud postrimera y por la verdadera razón de su condena.

Ya se dijo que algunos han sugerido el miedo al castigo inquisitorial; otros, la asunción de su gazapo herético, y otros más, la rivalidad entre las órdenes mendicantes, que llegó al punto de intentar eliminarse mutuamente haciendo denuncias ante la Inquisición. A favor de esta última interpretación habla el hecho de que Miguel de Cesena y el mismo Guillermo de Oc-

<sup>376</sup> Rahner, Karl, “Zukunft der Kirche”, en *Schriften zur Theologie*, t. XIV, Freiburg, Herder Verlag, 2003, principalmente, p. 320, pp. 287-421.

<sup>377</sup> Heribert, Grundmann, *op. cit.*, pp. 493 y ss.

<sup>378</sup> El arzobispo de Virneburg perseguía en esa época a los hermanos y hermanas del espíritu libre (así como a beguinas y begardos). El pretexto para denunciar a Eckhart pudo haber sido la declaración de los hermanos y hermanas del espíritu libre de admiración por Eckhart, y que lo considerarían uno de los “suyos”. Véase Degenhart, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Leiden, 1967, p. 30.

kham, que simpatizaban con los espirituales, colaboraran a la condena del Maestro Eckhart.<sup>379</sup> Ambos informaron que Eckhart era responsable de la diseminación de la herejía en Alemania.<sup>380</sup> También fueron franciscanos los testigos de cargo en el proceso contra Eckhart.<sup>381</sup> Si a esto se suma el hecho de que Eckhart era una de las grandes personalidades entre los dominicos y la cristiandad occidental, puede entenderse que su actividad con las beguinas estaba provocando un movimiento religioso que palidecía a sus rivales de orden.

*Primero.* El concepto de libertad eckhartiano no reconoce para su realización de autoridad eclesiástica alguna, y, por ello, Otto Langer ve en esto el comienzo del predominio moderno de la conciencia moral del individuo sobre la tutela clerical (vía el sacramento de confesión). Eckhart propuso la renuncia y desasimiento para que tuviera lugar el *nacimiento de Dios en el alma* (sin incluir la tutela institucional eclesiástica), y aunque esto no lo sitúa entre de los herejes, sí entre los precursores de Lutero a través de la *devotio moderna*.

*Segundo.* En los albores del cristianismo, hereje fue aquel que a juicio de la Iglesia estaba en un error doctrinal por entender las escrituras sagradas de una manera distinta a la enseñada por la ortodoxia. Esta descalificación entrañaba la tropezosa consolidación de la doctrina eclesiástica a lo largo de los primeros siglos; pero cuando la Iglesia se consolidó como la principal institución del medievo y ambicionó el poder político,<sup>382</sup> entonces los herejes se rebelaron como disidentes clericales que atacaban el extravío del clero. Por ello, los motivos de los movimientos heréticos no fueron de carácter puramente religioso, porque los herejes, además de ufanarse de vivir auténticamente el mensaje de Cristo, criticaban a la institución clerical y sus aptitudes para interceder por los hombres ante Dios. Eckhart se desdice de sus escritos para mostrar fidelidad al mensaje de Cristo; pero luchó contra su condena porque sabía la rectitud de sus intenciones y putrefacción de la clerecía.

Ciertamente, los herejes constituyeron siempre un problema para la Iglesia debido a la advertencia hecha principalmente por san Pablo en la segun-

<sup>379</sup> Koch, Josef, "Einführung", Festschrift. Hrsg. U. Nix y R. Öchslin, Freiburg-Baselwien, 1960, p. 17.

<sup>380</sup> Koch, Josef, "Meister Eckhart Weiterwirken", *La mystique rhénane*, París, 1963, p. 133.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>382</sup> Generalmente la consolidación del poder de la Iglesia se materializa durante el papado de Inocencio III (1161-1216) y la creación de la Inquisición medieval (1231). Véase Pernoud, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*, C. VI: *die Heiligen und die Macht*, Austria, Tosa Verlag, 2004, pp. 201 y ss., y 205 y ss.

da carta a los Corintios (2 Corintios 11, 13 y 14), ya que encarnaban a las raposas en la viña del señor (Cantares 2, 15) o, como se dijo en el Nuevo Testamento, a los “lobos con piel de ovejas” (Mt. 7, 15 y 24, 11; Hechos 20, 29); entonces, las mismas enseñanzas bíblicas prevenían contra la presencia de herejes entre los hombres de buena fe.

La lista y clasificación de las herejías quedó constituida desde principios del cristianismo gracias a las descripciones de los apologetas y padres de la Iglesia para identificar y atacar a donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos, adamitas, montanistas, etcétera. Esta tipificación temprana de las herejías sirvió a lo largo de toda la Edad Media con el mismo fin de identificar y perseguir a los grupos heréticos, pero eliminando en el transcurso de la historia las diferencias que había entre los antiguos y los nuevos herejes, entre los errores doctrinales y las críticas al clero.

A partir del siglo XII, cuando cunden los movimientos heréticos en Europa occidental, se catalogan más pormenorizadamente las nuevas formas de herejía en vista a los nuevos movimientos sociales, que no son del todo heréticos-doctrinarios, sino antes bien constituidos por disidentes clericales y sociales. Y no será sino hasta la Reforma protestante del siglo XVI cuando la valoración de los herejes y las herejías se transformen y pasen a ser considerados como la expresión auténtica del espíritu religioso cristiano.

Todos los herejes y sectas condenados reclamaban ser la expresión pura y exacta de la espiritualidad cristiana, y todos constituyeron, sin lugar a duda, un peligro a la hegemonía espiritual de la Iglesia institucionalizada. Sin embargo, no se percibe una liga entre todos los herejes que recorrieron Europa en razón de su preparación y extracción social, porque los había campesinos como también del alto clero; por eso, no es posible ver en esos movimientos heréticos el producto homogéneo de protestas populares o eclesiásticas. Frente a esto vale preguntar cómo se puede aclarar que estos herejes, independientemente unos de los otros, se hayan levantado contra la Iglesia y/o su doctrina más o menos al mismo tiempo y hayan incurrido en las mismas faltas doctrinales sin disponer de alguna organización o denominador común.

El problema se complica si incluimos a la mística, que tuvo su aparición paralelamente a las herejías de corte social, como los valdenses, hermanos del libre espíritu, beguinas y begardos. Porque si se juntan estos dos fenómenos, entonces se ve que no sólo las circunstancias sociales explican su surgimiento, sino además el aumento de la conciencia social en busca de alternativas a las propuestas de la Iglesia institucionalizada, y así desahogar los problemas sociales en el *otoño de la Edad Media*, como la enorme pobreza

urbana, la falta de libertad dentro del opresivo orden feudal y la incapacidad de la escolástica tardía para captar el *sino de los tiempos*. Desde aquí una figura como la del Maestro Eckhart aparece como el parteaguas que abandona la escolástica pura para reflexionar sobre los problemas sociales y ofrecer así una solución al margen de las autoridades (sean eclesiásticas o civiles). De esta forma, su vida representa un ejemplo de insubordinación frente al canon. En él se verifican las dos personalidades rebeldes de su tiempo que optaban por una nueva alternativa espiritual y social.