

# Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana

## *Meister Eckhart (1260-1327) or the “secularization” of christian mystic experience*

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía III  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 17-04-2006

Aceptado: 03-11-2006

### **Resumen**

A partir del siglo XIII se puede hablar de una «secularización» de la experiencia mística, y en esta nueva etapa que se inicia en la historia del misticismo cristiano, al Maestro Eckhart cabría definirlo con seguridad como el excepcional teólogo que proclama y justifica –teológicamente– la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo. La doctrina mística del Maestro Eckhart integra armónicamente la contemplación y la actividad en el mundo, posibilitando con su propia vida y sus instrucciones que la verdadera contemplación sea acción cristiana, y que la acción cristiana surja como estilo contemplativo de vida.

*Palabras clave:* Mística, contemplación, participación, desprendimiento, actividad.

### **Abstract**

Since the thirteenth century it is possible to talk about “secularization” of the mystic experience that led to a new stage in the history of the Christian mysticism. Meister Eckhart can be undoubtedly considered as an exceptional theologian who

proclaims and justifies, theologically, the possibility of reintegrating the ontological identity with God without the necessity to leave the world. With his own life and instructions, he made possible that true contemplation was a Christian action. This Christian action arises as a contemplative style of life.

*Keywords:* Mysticism, contemplation, participation, unselfishness, activity.

«Esto pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son, deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte con aquel que está más allá de todo ser y de todo [100 A] saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia»<sup>1</sup>.

«Subida» y «contemplación», estas son las dos palabras que el Areopagita ha puesto en el pórtico de su *Teología mística*; estas son las palabras con las que, previamente, San Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*, o más adelante Bernardino de Laredo en su *Subida del Monte Sión*, o San Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*, utilizan para guiar el alma hasta la cumbre de la contemplación. Asimismo, estas son las palabras que puestas a disposición de los místicos españoles de los siglos XVI y XVII por los renanos medievales resonaron con violencia y aceptación en una sociedad comprometida entonces con la búsqueda de la verdad geográfica y conquistadora, artística, política y científica.

La palabra «mística» es de origen griego. Y en el *Vocabulaire technique et Critique de Philosophie* de André Lalande se recogen más de veinte definiciones. Se ha dicho hasta la saciedad que la peculiaridad del Misticismo hispano es que su fase más creativa y universal coincide con el comienzo de la Modernidad y, más concretamente, con la revolución intelectual y espiritual que representa el Renacimiento. También se ha escrito que la gran Mística centro-europea clásica, desde San Bernardo y la Escuela de San Víctor, pasando por San Buenaventura, hasta el gran místico especulativo Maestro Eckhart, es un fenómeno plenamente medieval<sup>2</sup>. Se admite que ni la Europa renacentista, ni la Europa de la Reforma pro-

<sup>1</sup> *Teología mística*. Cap. 1: «En qué consiste la divina tiniebla». Cfr., *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Edición preparada por Teodoro H. Martín-Lunas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, 2ª, pp. 371-373.

<sup>2</sup> En efecto, con frecuencia se afirma que en la Edad Media se produce una inversión de las perspectivas –en relación con la época patristica– en el sentido de que en el Medioevo la interpretación de la mística se desplaza del *misterio* a la transformación del alma y la experiencia por la que ésta percibe y hace suya la unión transformante de Dios. Pero esta afirmación, en mi opinión, es cuestionable

testante, ni aquella otra de las excelentes construcciones metafísicas racionalistas, constituyen un *medium* propicio para el despliegue y la eficacia espiritual del lenguaje místico<sup>3</sup>. Sin embargo, en la España del siglo XVI –plenamente asentada en el Humanismo renacentista– se asiste a un desarrollo sin parangón de la literatura mística, tras el reconocido extraño silencio medieval (al menos en la España medieval cristiana)<sup>4</sup>. En efecto, en la España del siglo XVI, y de manera diferente en el siglo XVII, lo *místico* (asunto «misterioso» por su naturaleza) concilia un gran interés público. Este interés por la Mística lo hubo en los distintos estamentos sociales de la época, a pesar de la opinión tan difundida de Menéndez Pelayo acerca de la tendencia ascética y activa de la «raza» española<sup>5</sup>. En cualquier caso, lo cierto es que el vocablo «mística» o «espiritualidad» designa en la literatura religiosa no sólo temas relacionados con la santidad y perfección, sino también todo lo referente a la vida y al proceso integrador de la vida humana con el Espíritu<sup>6</sup>.

por lo que tiene de exclusión. Cfr., Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1999.

<sup>3</sup> La fractura espiritual que Santa Teresa de Jesús atribuye al luteranismo se advierte en la estrategia que plantea: el retiro a castillos, a fortificaciones interiores..., transmitiendo la idea de morir antes que ser vencidos, en el supuesto de no poder vencer: «aunque no se gane, no los vencen; porque como no hay traidores, sino gente escogida, si no es por hambre, no los pueden ganar. Acá esta hambre no la puede haver que baste a que se rindan; a morir sí, mas no a quedar vencido» (*Camino de Perfección*, 3, 1).

<sup>4</sup> Debemos reconocer que la forma interna esencial del Renacimiento no es incompatible con la forma interna esencial de la Mística, pero sí conlleva una estructura de pensamiento que es tensional y profundamente polémica con relación a ésta. La técnica del clasicismo, de la forma perfecta y de la finitud positiva, donde el ritmo, la proporción y la armonía se presentan como elementos conscientes del Renacimiento, contrasta con la búsqueda del exceso, del don incondicionado, de los «amores» correspondidos de Dios y el alma. La unión afectiva más que contemplativa está en el centro de la experiencia Mística, y este trance puede ser un lenguaje, pero puede ser también un silencio. La dualidad –«escritura desatada», «soledad sonora» o «música callada»– es lo genuino de la Mística carmelitana española.

<sup>5</sup> Cfr., Patricio Peñalver Gómez, *La mística española (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Editorial Akal, S. A., 1997. Seguimos muy de cerca las ideas y nociones del doctor Peñalver Gómez.

<sup>6</sup> Como bien dice el profesor Melquíades Andrés, nuestros autores distinguen entre teología escolástica y mística. No se excluyen, sino que se complementan. La primera «enseña a Dios para que lo contemplemos ser suma verdad..., pertenece al entendimiento..., perecerá con la fe..., ha menester buen ingenio y continuo ejercicio, y libros y tiempo...». La segunda, «presuponiendo aquello, que no duda, pasa a amarlo como sumo bien..., pertenece a la voluntad..., se perfeccionará añadiendo amor..., no se alcanza de esta manera tan bien como por afición piadosa y ejercicio de virtudes..., es ciencia sabrosa» (Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, 6, 2).

«Cuantas veces en este libro se dijese ciencia infusa, o sabiduría escondida o secreta, o mística teología, o ejercicios de aspiración, hase de entender que significan un súbito y momentáneo levantamiento mental, en el cual el ánimo por divino enseñamiento esalzada súbitamente a se ayuntar por puro amor, por vía de sola afectiva a su amantísimo Dios, sin que antevenga medio de algún pensamiento ni obra intelectual, o de entendimiento, ni razón natural». «Esta soberana operación, de parte nuestra, tiene en sí dificultades a los principios, pero perseverando esforzadamente... viene a tal facilidad, que digan los altos contemplativos que casi cuantas veces el ánimo bien amaestrada le plugue-

## LA MÍSTICA ESPECULATIVA RENANA

En la Alta Escolástica perviven, como presunta unidad viviente del pensar conceptual y del sentimiento religioso, la espiritualidad del entendimiento y la espiritualidad mística. Justamente en Eckhart, el místico por excelencia, se podrá ver claramente cómo «Escolástica y Mística coinciden en la substancia». La disolución de la escolástica, iniciada por Duns Escoto, y que llegaría a su culminación con Ockham y el ockhamismo, plantea como primicia el problema de la fe: si las verdades a las que la fe se dirige no tienen ningún fundamento de razón, no son evidentes ni demostrables, ni siquiera justificables, ¿qué valor tiene la fe? Duns Escoto

---

re, tantas se podrá alzar momentáneamente a su Dios y ayuntarse a él por amor... El ánimo, en este alzarse a su Dios, no pone de parte suya más que su libre querer, porque el que obra es nuestro Dios» (Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, 3.<sup>a</sup> p., c. 9).

Casi del mismo modo se expresan San Juan de Ávila, el P. Granada y los dos grandes místicos carmelitas: «Algunos hay a quien Dios toma los corazones y obra en ellos, que no es menester sino recogerse a Dios; y luego hallan tanta lluvia de pensamientos buenos y comunicación de él, que no han menester sino seguir tal guía» (San Juan de Ávila, *Carta de 1538*).

«Pues este continuo estudio de estar actualmente amando a Dios y deseando y pidiendo continuamente este amor, porfiando con fe, humildad y devoción en esta demanda, clamando de lo interior del corazón a Dios y pidiéndole una centella de ese divino fuego, es el propio estudio de la mística teología, que es conocimiento amoroso de Dios, el cual se presenta no tanto con discursos de entendimiento cuanto con afectos y gemidos y deseos de la voluntad, a los cuales nunca deja de responder aquella infinita Bondad...» (Fray Luis de Granada, *Opera selecta*).

«Acaecióme venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en él. Esto no era a manera de visión; creo lo llaman mística teología» (Santa Teresa, *Vida*, 10, 1).

«Para los principiantes hay muchas cosas escritas..., y así espero que se escriban aquí algunas..., pues aunque a V.R. le falte el ejercicio de la teología escolástica, con que se enrienden las verdades divinas, no le falte el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se sabe, mas juntamente se gusta». «La contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio rayo de tiniebla» (San Juan de la Cruz, *Cántico*, prólogo. *Subida*, II, 8).

«Esta sabiduría es un conocimiento divinísimo de Dios, conocido por ignorancia, según la unión que se hace sobre la mente, esto es, cuando esta porción superior de nuestra ánima, apartándose de todas las cosas creadas y finalmente dejándose a sí misma, se une a Dios y es hecha un espíritu con él...» (Fray Juan de los Ángeles, *Triunfos del amor de Dios* (Medina 1589-90), parte 1.<sup>a</sup>, c. 18 y 15).

Cfr., Melquíades Andrés, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

La monumental obra de Elémire Zolla, *Los Místicos de Occidente*, en 4 volúmenes, en la que no sólo encontramos una espléndida antología de textos con frecuencia desconocidos, sino una detallada interpretación de la experiencia mística de Occidente, nos ha resultado muy útil para este trabajo y la recomendamos. Cfr., Elémire Zolla, *Los Místicos de Occidente. I. Mundo antiguo pagano y cristiano. II., Místicos medievales. III., Místicos italianos, ingleses, alemanes y flamencos de la Edad Moderna. IV., Místicos franceses, españoles y portugueses de la Edad Moderna*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 2000.

había colocado el fundamento de la fe en la voluntad; pero con ello, en vez de justificarla, había acentuado su arbitrariedad, y después de él, incluso este fundamento queda destruido: se perfila una diversidad radical, que muy frecuentemente es una antítesis entre la fe y todas las capacidades naturales del hombre. Sin embargo, la escolástica no niega nunca el valor de la fe; pero el problema sobre cuál sea este valor subsiste. ¿En qué sentido? Cuando a la fe se le suprime el apoyo de la razón, y a ésta se le reconoce su capacidad de indagar el mundo natural, pero no la realidad sobrenatural y todo lo concerniente a Dios, se impone la absoluta necesidad de restablecer cierta relación directa entre el ser creado –el hombre– y el Creador, con el ánimo de justificar la fe. Y ésta es la finalidad que se impuso el misticismo especulativo alemán, sobre todo con el Maestro Eckhart. De modo que el problema de la fe domina enteramente la investigación especulativa de Juan Eckhart.

Cierto. La ontología de la forma que se había desarrollado desde Boecio a Alberto Magno, pasando por Gilberto de la Porrée, tendía a fundirse de nuevo con la dialéctica neoplatónica del Uno que le había dado origen. Esta tendencia había sido contrarrestada, particularmente en Alberto Magno, por la identificación cristiana del Ser con Dios, lo que hacía muy difícil situar al Uno por encima del Ser. Pero esta oposición empezó a ceder –bajo la presión de Proclo<sup>7</sup>– en la doctrina de Juan Eckhart (Maestro Eckhart, Ekehart), del linaje de von Hochheim, nacido en 1260 cerca de Gotha<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Los principios de Filolao –el mundo está constituido por un ‘principio limitante’ y otro ‘principio no limitante’– fueron desarrollados con extraordinaria claridad por Proclo, quien a su vez los extendió a los diversos órdenes del universo: «El alma en cuanto mide la propia vida con los nuevos comienzos y con los ciclos periódicos, y en cuanto pone un límite a sus propios movimientos, es conducida bajo la causa del determinante; en cambio, en cuanto no experimenta interrupción alguna de los movimientos, sino que hace como si el término de un ciclo fuera principio de la segunda evolución cíclica entera [...] realiza una acción dominada por la indeterminación.» Lo que Proclo hace en realidad es elaborar a partir del *Filebo* platónico la teoría del ‘dios’ que genera lo ‘determinado’ y lo ‘indeterminado’, y por ese medio, entremezclando todos los seres, los pone en orden fuera del caos. Cfr., *Theologia platonica*, III, 8.

<sup>8</sup> Juan Eckhart perteneció a la Orden Dominicana y fue *magister* de Teología en el año 1302 por nombramiento del Papa Bonifacio VIII, enseñando en París y más tarde en Colonia, hacia el fin de su vida, cuando sus adversarios acometieron la empresa de hacer condenar su doctrina. Murió en 1327, unos dos años antes de que el 27 de marzo de 1329, el Papa Juan XXII promulgara la Bula *In agro dominico*, en la que se condenaban como heréticas 17 proposiciones extraídas de las obras de Eckhart, y otras 11 se declaraban gravemente peligrosas, a pesar de que la Iglesia reconoció en su sentencia la *bona fides* del Maestro Eckhart: «[...] todo cuanto en mis escritos y en mis palabras es falso contra mi mejor saber, en todo tiempo estoy dispuesto a retractarlo ante un mejor sentir... Porque equivocarme, sí puedo; pero ser hereje, no, eso no lo puedo ser, pues lo primero depende del entendimiento y lo segundo de la voluntad», se lee en su escrito apologético de defensa dirigido al Papa.

Las Actas del proceso están editadas por A. Daniels en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie and Theologie des Mittelalters», Verlag Aschendorff, Münster, 1923, y por G. Théry en «Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 1 (1926), Éditorial J. Vrin, Paris, pp. 129-268. Se han publicado estudios recientes que nos permiten conocer mejor el contexto en el que se desarrolló

En palabras de Étienne Gilson, el Maestro Eckhart no tiene nada que ver con esos autores que deben su fama a la ignorancia de sus predecesores<sup>9</sup>. Es un autor original, profundo y difícil. Se le considera justamente como el más importante y revolucionario teólogo de la mística Occidental. Sin duda alguna, el Maestro Eckhart inaugura una nueva época en la historia del misticismo cristiano. ¿En qué sentido? Recordemos que entre los siglos IV hasta el XII la práctica contemplativa estaba reservada a la vida monástica: el monje se acogía a la soledad para ‘su encuentro con Dios’ y la *beatitud* de la presencia divina. En la teología mística de Evagrio de Antioquia –monje, amigo y protector de San Jerónimo, que en el año 374 tradujo para los lectores de Occidente una exitosa *Vida de San Antonio*–, el cristiano perfecto era el monje, y el fin último del contemplativo solitario era su ‘unión con Dios’. Ahora bien, en esta vivencia mística, «Dios y el hombre están separados uno de otro. Cada uno conserva su propia voluntad y su propia sustancia. Tal unión es para ellos una comunión de voluntades y un acuerdo en el amor»<sup>10</sup>. Pero esta tradición –que aparece atestiguada en la historia de la mística en general, y de la cristiana de manera muy especial<sup>11</sup>– es completamente extraña a Juan Eckhart y a su idea de que la perfección espiritual no debe buscarse sólo en los monasterios. Como

aquel juicio al más importante representante medieval de la mística cristiana, y cuyas conclusiones marcan ineludiblemente la pauta en el estudio de la doctrina del Maestro Eckhart: Louis Sturlense, «Die Dokumente zum Prozeß gegen Meister Eckhart», en *Eckhart Theutonicus, homo doctus et sanctus*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1992.

<sup>9</sup> Cfr., Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, (Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero). Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1976, 2ª edición, 2ª reimpresión, pp. 641-655. Las obras del Maestro Eckhart son latinas en su gran mayoría y tratan temas filosófico-teológicos. La principal obra es el incompleto *Opus tripartitum*. Siguen las *Quaestiones parisienses* –la tercera parte del *Opus quaestionum*–, que probablemente sea el primer intento de dotar a la «ética del ser» de una sistematización conceptual que favoreciera su uso académico. Muchos de sus escritos están aún inéditos, por lo que todavía es difícil pronunciar un juicio definitivo sobre Eckhart. A las obras alemanas pertenecen en primera línea sus *Sermones*, que sólo se conservan en apuntes posteriores de sus oyentes. En castellano existe una edición casi completa de la obra alemana eckhartiana con traducción, introducción y notas de Ilse M. De Brügger (ed.): *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983. También encontramos la Edición y traducción de Amador Vega Esquerro, *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998. En nuestro trabajo hacemos uso indistinto de ambas traducciones, en función de carencias en una u otra. Como biografía intelectual del Maestro Eckhart merece citarse el libro de Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*. Traduit de l'allemand par Janine de Bourgknecht et Alain Nadeu. Présentation de Ruedi Imbach et Alain Nadeu. Fribourg: Cerf-Éditions Universitaires, 1997.

<sup>10</sup> San Bernardo, *Sermones in Cantica Cantorum*, 70, PL, 193, p. 1126

<sup>11</sup> Una sistemática descripción del movimiento monástico que alumbró culturalmente a la Europa posterior a la caída del Imperio Romano, y la vertebró como sociedad, que arranca de los primeros eremitas orientales anteriores a la *Regla* de San Benito, recorriendo las diferentes órdenes: Cluny, Cister, Órdenes militares y mendicantes, hasta el final de la Edad Media, se encuentra en el libro de C. H. Lawrence, *El Monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. Versión española de Javier Míguels García. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1999.

escribe Mircea Eliade, a partir del siglo XIII se puede hablar de una «democratización» y «secularización» de la experiencia mística, y en esta nueva etapa que se inicia en la historia del misticismo cristiano, al Maestro Eckhart cabría definirlo con seguridad como el excepcional teólogo que proclama y justifica –teológicamente– la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo<sup>12</sup>. La historia cristiana nos ratifica lo que tiene de conquista este planteamiento eckhartiano: la escena evangélica de Marta y María (cfr., Lucas, 10, 38-41) se ha presentado siempre como confirmación de la superioridad espiritual de la «vida contemplativa» sobre la «vida activa», haciendo de cada una de ellas una forma de institucionalización de la vida cristiana: la vida monástica y la vida secular. La doctrina mística del Maestro Eckhart integra armónicamente la contemplación y la actividad en el mundo, posibilitando con su propia vida y sus instrucciones que la verdadera contemplación sea acción cristiana, y que la acción cristiana surja como estilo contemplativo de vida<sup>13</sup>.

A igual que cualquier dominico de Colonia y de París, Juan Eckhart conocía a Aristóteles, y las síntesis doctrinales de Tomás de Aquino y de Alberto Magno. Aunque toma muchas fórmulas del primero, sigue más bien las directrices metafísicas y teológicas del segundo, pero superándolas en el sentido del neoplatonismo bajo la influencia de Proclo. Es cierto que el impulso neoplatónico no comienza con él. No obstante, las influencias que se revelan en el pensamiento eckhartiano demuestran sus peculiares matices. En primer lugar, el neoplatonismo y su mundo de ideas, tal como ha llegado a Eckhart a través de la Patrística cristiana, sobre todo de San Agustín, del Pseudo-Dionisio, de Máximo el Confesor, y luego a través de Escoto Eriúgena, la Escuela de Chartres, los filósofos árabes, el *Liber de causis*, el *De intelligentiis*, del *Expositio in Elementationem theologiam Procli* –comentario a Proclo del dominico y Maestro de Colonia, Bertoldo de Mosburgo–, y de Alberto Magno y su escuela. Igualmente es importante, al menos para precisar la doctrina de Eckhart, la *Teología escolástica*, particularmente Tomás de Aquino<sup>14</sup>. Por últi-

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas. III., De Mahoma a la era de las Reformas*. Traducción de Jesús Valiente Malla. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1999, pp. 255-260.

<sup>13</sup> Con la intención de relativizar el valor de la vida contemplativa, el Maestro Eckhart subraya en su *Sermón 86* la superioridad de Marta sobre María: «¿Por qué Cristo dijo: ‘Marta, Marta’, y la nombró dos veces? [...] Con ello daba a entender que Marta poseía completamente todo lo que una criatura debe poseer en el hecho de un bien temporal y eterno. La primera vez que dijo ‘Marta’ mostró su perfección en las obras temporales. La segunda vez que nombró a ‘Marta’, mostró que no le faltaba nada de lo que es necesario para la salvación eterna.»

Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 105.

<sup>14</sup> Los antecedentes de la Escuela de Colonia y la teología renana están muy estudiados por Alain de Libera, *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, 2ª.

mo, encontramos en Eckhart influencias de la Mística de los Victorinos, de Rupertus Tuitensis (o Ruperto de Deutz) a través de sus obras *De sancta Trinitate et operibus eius* y *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*; de Bernardo de Claraval, quien con su *Liber de diligendo Deo* y su *De consideratione* es considerado el iniciador de la *vía afectiva* o ‘propuesta del amor’, como camino excelente para llegar al conocimiento y a la unión con Dios; probablemente de Ramón Llull –*Doctor illuminatus*– que es considerado el propiciador de la ‘mística de la contemplación’ y el autor de la más completa suma mística medieval con su *Ars magna* o *Ars generalis* y su *Art de contemplació*; y con seguridad de aquella corriente mística de las *beguinas* que fue movimiento espiritual de máximo vigor en los monasterios de los siglos XII y XIII<sup>15</sup>, y entre las que encontramos figuras tan destacadas como Hildegarda de Bingen y su libro *Scivias*, Hadewych de Amberes y su escrito *El lenguaje del deseo*, Gertrudis la Grande con su *Heraldo de la amorosa bondad de Dios* (también llamado *Revelaciones de Santa Gertrudis*), Matilde de Magdeburgo y su libro *La luz que fluye de la divinidad*, Margarita Porete, autora de *El espejo de las almas simples*, y otros<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> La vida religiosa de los círculos de *beguinas* presenta una serie de rasgos que permiten identificarlas como representantes de un tipo peculiar de vida mística. Entre esos rasgos se encuentran una mayor frecuencia de fenómenos paranormales: levitaciones, inedia, visiones, etc., el recurso a determinadas representaciones de Dios y de Jesucristo: maternidad de Dios, e incluso de Jesucristo; proclividad a la valoración de lo corporal: los sufrimientos de la pasión, la devoción a la eucaristía, centralidad del amor vivido de la forma más intensa y con fuerte repercusión en el área de los sentimientos y en la corporalidad, que ha dado lugar a hablar de la *Minnemystik*, la mística amorosa, como una forma particular de mística; y, sobre todo, la representación de la relación con Dios y con Jesucristo en términos esponsales y la vivencia de la unión con Dios como matrimonio espiritual, lo que ha llevado a una *Brautmystik*, es decir, una mística nupcial. Cfr., Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1999, pp. 214-216.

<sup>16</sup> Hoy día tenemos fácil acceso a la mayor parte de estas obras: Hildegarda de Bingen, *Scivias = conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Editorial Trotta, D. L., 1999; *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*. Traducción de María Isabel Flisfisch. Introducción y comentarios de María Isabel Flisfisch et al. Madrid: Editorial Trotta, D. L., 2003. *El lenguaje del deseo: Poemas de Hadewijch de Amberes*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Editorial Trotta, D. L., 1999. Marguerite Porete, *El espejo de las almas simples*. Edición y traducción de Blanca Garí. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 2005. De carácter más general, recomendamos: Kurt Ruh, *Geschichte der Abenländischen Mystik*. München: C. H. Beck. 2 vols., (I), 1990; (II), 1993. Bernard McGinn, *Die Mystik in Abendland*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994, 2 vols. Régine Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XIII*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, S. A., 1998. Georgette Épiney-Burgard y Émile Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, S. A., 1998; Ana Isabel Sanz, *Mujeres en la Edad Media. Las raíces de la libertad*. Madrid: Sociedad de Nuevos Autores, 2005. La influencia de Margarita Porete sobre el Maestro Eckhart parece suficientemente probada. Véase a tal efecto el capítulo «Maître Eckhart et la spiritualité des béguines», en Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*. Traduit de l'allemand par Janine de Bourgné et Alain Nadeu. Présentation de Ruedi Imbach et Alain Nadeu. Fribourg: Cerf-Éditions Universitaires, 1997, pp. 139-170.

La obra de Juan Eckhart es el mayor intento medieval de justificar especulativamente la fe. De hecho, su obra es sustancialmente una teoría de la fe referida al *misterio* revelado como raíz, sustancia y medio de la experiencia espiritual, y con ella intenta mostrar la unidad esencial que hay entre el hombre y Dios, entre el mundo natural y el mundo sobrenatural. Las veintiocho proposiciones condenadas o declaradas peligrosas en la Bula *In agro dominico* revelan ya las pretensiones de la especulación de Eckhart: la eternidad del mundo, creado por Dios contemporáneamente a la generación del Verbo; la transformación en la vida eterna de la naturaleza humana en naturaleza divina; la identidad perfecta entre el hombre en gracia y Dios; la unidad perfecta e indistinta de Dios; el no-ser de las criaturas como tales; el valor indiferente de las obras externas; la pertenencia al alma del entendimiento increado..., son tesis que buscan establecer la unidad esencial del hombre con Dios, de la criatura y del Creador, y así ofrecer al hombre la posibilidad de la fe: «¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos.»<sup>17</sup>

Para ello, el Maestro Eckhart debe, por una parte, negar que las criaturas tengan –como tales criaturas– una realidad propia; por otra, ha de reducir el verdadero ser de las criaturas al Ser de Dios: «[...] sólo Dios es; pues todas las cosas son en Dios y por él; fuera de él y sin él nada hay en verdad: pues todas las criaturas son algo inferior y una pura nada frente a Dios. Por eso, lo que en verdad son, lo son en Dios y por eso, en verdad, sólo Dios es [...] Dios es inseparable de todas las cosas, pues Dios está en todas las cosas de manera más íntima que ellas lo son para sí mismas», podemos leer en su *Sermón 31*<sup>18</sup>.

## 1. Dios como ‘puritas essendi’

La tendencia fundamental de la doctrina de Eckhart aparece ya en las *Quaestiones* sobre el ser, obra que podría datarse en torno al año 1313/1314. En la primera de estas *Cuestiones* se pregunta si en Dios ser y conocer son la misma cosa, y responde, directa y tajantemente contra Tomás de Aquino, que Dios no conoce porque es, sino que es porque conoce: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. ¿Por qué la primacía del *intelligere* sobre el *esse*? Como escribe el profesor Saranyana, Eckhart subordina el plano del *ser* en conformidad con el neoplatonis-

<sup>17</sup> *Sermón 6, Iusti vivent in aeternum*. Cfr., Maestro Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerri. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 53.

<sup>18</sup> *Sermón 31, Ecce ego mitto angelum meum*. Cfr., Maestro Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerri. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 100.

mo del *De causis*, del que conoce –y se apropia– una célebre frase: *Prima rerum creaturarum est esse*. Ahora bien, en lugar de mitigar su significado, como había hecho Tomás de Aquino en su *Comentario*, Eckhart lo admite en toda su radicalidad: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*. ¿Conclusión? Puesto que el ser conviene a las criaturas, el Ser no está en Dios más que como en su causa: *non est ibi formaliter*. Es decir, Dios *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*<sup>19</sup>. Efectivamente, de la terna *esse, vivere, intelligere*, sitúa en primer lugar al *intelligere*. Y lo hace no simplemente –como ya había hecho San Agustín en su *De libero arbitrio* (II, 3, 7)– porque su presencia implique la de los otros dos y no inversamente, sino porque el *intelligere* divino no puede ser causa de todo el ser más que si él no es Ser. Hay un fundamento nuevo que se plasma en los términos *unus* y *videns*, unidad y entendimiento.

Eckhart ha mantenido constantemente la doctrina de que Dios Padre es el *Intelligere*, de igual modo que ha asignado al Hijo el *Vivere* y al Espíritu Santo el *Esse*. Con ello concordaba –hasta el punto en que le era posible– con la tradición cristiana, y podría afirmar que Dios es el Ser y el Ser es Dios. Pero todo ello siempre que se admitiera situar al ser en el tercer momento de las procesiones internas de la Trinidad, y reservando para la intelección el primer lugar. ¿Progreso en el pensamiento del Maestro Eckhart? Si se admite un cierto progreso, éste consistiría más bien en la subordinación final del *intelligere* a un término todavía superior: el Uno<sup>20</sup>. De aquí se deducen dos enseñanzas inmediatas: la primera, Dios es Ser porque es Uno, y esto conlleva la identificación de las ideas con el Hijo, aunque en la teología de Eckhart el Hijo no puede decirse *creado* por el Padre, sin que aparezca claro y evidente que se pueda afirmar que su ser sea *participado*: «¿Quién puede decir Verbo? Nadie puede hacerlo excepto quien es ese Verbo. Dios es un Verbo que

<sup>19</sup> Cfr., José Ignacio Saranyana, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, en «Scripta Theologica», 16 (1984), pp. 897-908.

<sup>20</sup> La Carta de San Pablo a los *Gálatas*, pero sobre todo la dirigida a los *Efesios*, es una apasionante reivindicación de la doctrina paulina sobre el Dios Uno. Eckhart en su sermón sobre este escrito, recoge la enseñanza de que ‘Dios es uno’ y esta unidad es la característica más adecuada de Dios. Pero hace mucho más: en este sermón desarrolla con insistencia la tesis de que el uno y la unidad son lo propio y lo específico del intelecto. Los seres materiales, precisamente por su composición de *materia* y *forma*, no son perfectamente unos; los seres inmateriales e inteligentes tampoco son completamente unos, porque «son seres inteligentes», es decir, porque su *esse* no es *intelligere*. Solamente queda el *intelligere* puro que pueda ser la unidad pura: es lo mismo decir que Dios *est intellectus se toto* y que *Deus unus est*. Dios es el ser, todo el ser en su absoluta unidad, y por lo tanto es la negación de cualquier ser particular, determinado y múltiple; es el no-ser de todo lo que existe de alguna manera distinta de Él. Su nombre mismo es inefable: Dios no tiene nombre, porque nadie puede decir ni entender nada de Él. Como tal, más que Dios, es la divinidad, la esencia en sí que es el fundamento común de las tres personas divinas, superior a sus relaciones, a su distinción, a su actividad creadora; en Él no hay sino unidad. *Sermón 21, Unus deus et pater omnium*. Cfr., *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. De Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983, pp. 451-457.

se habla a sí mismo. Donde siempre está Dios, allí él dice este Verbo; donde nunca está, allí no habla. Dios es dicho y es no dicho. El Padre es una obra que habla y el Hijo un habla que actúa. [...] El Padre habla al Hijo desde todo su poder y en él a todas las cosas. Todas las criaturas son un hablar de Dios. Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo hace el ser de la piedra [...]. Cuando Dios habla en el alma, entonces ella y él son uno; tan pronto [esa unidad] cae, queda separada. Cuanto más ascendemos por nuestro conocimiento, tanto más somos uno en él [el Hijo]. Por eso el Padre habla al Hijo siempre en la unidad y derrama en él todas las criaturas. Todas claman por volver de nuevo [al interior] de donde han fluido. Toda su vida y su ser son un clamor y un ansia de regresar a aquel del que ha salido», escribe en su *Sermón 53*<sup>21</sup>.

La segunda enseñanza es ninguna cosa, sólo Dios, es verdaderamente Una, porque ninguna cosa, y sólo Dios, puede ser *Intelecto* por sí. ¿Consecuencia? Si Dios es el Ser porque es el Uno, y si nadie más que Dios es Uno, no hay más ser que Él, siendo el resto de las criaturas pura «nada», al menos en el sentido de que «no son»<sup>22</sup>. De ahí que si el sacrificio de la Unidad genera la multiplicidad de las oposiciones, el sacrificio de la oposición reconduce a la Unidad. Toda criatura considerada en sí misma es *nulleitas*; pero, al mismo tiempo, toda criatura, en la medida que participa del *intellectus* y del *intelligere*, verdaderamente es: *Quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectualli, tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse*.

Así, pues, desde estas *Quaestiones* y *Sermones*, Eckhart considera a Dios como *puritas essendi*, y en virtud de esta pureza respecto del ser, puede ser la causa de todo ser. Pero evidentemente Dios es algo más elevado que el ser: *est aliquid altius ente*. Él lo posee todo en Sí, en su simplicidad y plenitud, en su perfección de raíz y causa de todo, y esto es lo que ha querido manifestar en el famoso texto del *Éxodo* cuando habla a Moisés: *Ego sum qui sum*. Este «algo» anterior al ser se identifica con el *intelligere*. Por consiguiente, y repetimos: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*.

---

<sup>21</sup> *Sermón 53, Misit dominus manum suam*. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, pp. 83-85. En este sentido, recordemos que en el Areopagita la *participación* traducía el concepto de *ens ab alio*. Cfr., *Los nombres de Dios*. Cap. V: «Del ser y de los arquetipos», en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Edición preparada por Teodoro H. Martín-Lunas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, 2ª, pp. 324-331.

<sup>22</sup> Recordemos también que para los pitagóricos la Unidad era la «ausencia de oposición», y añadían: «El todo es Uno». Clemente de Alejandría recoge esta idea en *Stromata*, VI, 4, 38, y enseña que el misticismo no es sino retornar al Uno, matriz de todas las cosas.

## 2. ¿Dios como pensamiento puro?

En la doctrina sobre Dios, Eckhart dice que Dios es entendimiento y entender (*intellectus et intelligere*). Con ello Dios queda definido como «algo» al margen de toda la realidad creada. Pero esto no es novedoso: también Aristóteles, a quien conoce bien Eckhart, definió así a Dios; e igualmente Tomás de Aquino escribe que, en Dios, entendimiento y esencia son idénticos; y lo mismo afirma Alberto Magno, para quien Dios es el *intellectus universaliter agens* y produce, en cuanto tal, la primera inteligencia. ¿Entonces? El Maestro Eckhart no duda en utilizar conceptos y principios de la tradición escolástica, y especialmente de Santo Tomás, para aclarar estas nociones. Admite la analogía del ser y la distinción real entre esencia y existencia, que son los pilares fundamentales del pensamiento tomista. Pero se sirve de estos principios sólo para negar toda realidad a la criatura natural, y reducir el ser de la misma al Ser de Dios: en efecto, Dios es la *plenitud del ser*. Pero ¿existe Dios en la doctrina eckhartiana? Su respuesta: *esse est essentia Dei sive Deus; igitur Deus esse, verum aeternum est; igitur Deus est*. «El ser es el ser de Dios». Tampoco aquí hay nada de panteísmo. En Eckhart se trata de una relación de fundamentación dinámica entre Dios, a quien se atribuye todo ser, y la criatura, a la que no se le atribuye ser ninguno pero cuya esencia consiste en la ‘tensionalidad natural’ del ser, ya que a partir de sí misma no posee ningún ser: *esuriunt quia ab alio sunt*. Las palabras de Eckhart son evidentes: «Todo ser creado, según el ser y su raíz, tiene ser, vida y pensamiento de Dios y en Dios, no en sí mismo como ser creado. Y de ese modo, se alimenta siempre de Dios, en cuanto que ha sido originado y creado».

El problema se reduce a aplicar la idea de *participación* al mundo de la existencia. ¿Cómo? Por un lado –escribe Eckhart–, apoyado en la teoría de las ideas: las cosas sólo están en Dios en su ser «esencial», es decir, ideal, ejemplar, y Dios a su vez en ellas; y por otro, nos dice ahora que también el ser espacio-temporal participa de Dios, en cuanto a existencia. Todo emana de Él. ¿En qué sentido? La analogía del ser significa en la doctrina eckhartiana que todo ser creado tiene por Dios y en Dios, no en sí mismo, el ser, la vida y el saber, positiva y radicalmente. Ahora entendemos qué significa que Dios es la *plenitud del ser*: contiene en sí *las ideas de todo ser*. Y cuando crea a éstas, está creando el ser, y en ese sentido Él es inmanente al ser.

De nuevo encontramos en la tradición de Eckhart una pervivencia de la antigua teorías de las ideas. Y por ello precisamente –insistimos– no podemos decir que la inmanencia del dominico de Gotha favorezca una interpretación panteísta. Las ideas existen como *participación*, y en rigor el ser determinado por la estructura espacio-temporal solamente es un *ser participado*. De ahí que también tenga explicación lo dicho anteriormente: Dios es pensamiento y entender y no ser. ¿Por qué? Porque Dios es Logos y la Sabiduría del Verbo pronuncia las ideas, mientras que el «ser»

queda contraído para designar lo creado. Pero si, por otra parte, tomamos el «ser» por la esencia metafísica, por la idea de las cosas, entonces Dios es el ser por excelencia como origen fontal y plenitud de las ideas, y en ese sentido también Eckhart llama a Dios ser. En la doctrina eckhartiana la creación es tanto temporal como eterna: «Como obra de Dios es eterna, pues Dios sólo puede obrar lo eterno y no hay en él tiempo alguno, de modo que el tiempo debe ser aún constituido justamente en ese acto de la creación que, como acto de Dios, es eterno. Como resultado del acto de la creación está la creación en el tiempo y, en ese sentido, la creación también es temporalmente limitada. Pero la creación no puede tener un comienzo en el tiempo, ya que no le ha precedido tiempo alguno. Si le precediera un tiempo, Dios estaría bajo una determinación temporal. Por consiguiente, la creación, en su origen, es decir, en Dios, es eterna. Con ello, Eckhart no ataca en absoluto la contingencia de la creación, pero esa contingencia no puede referirse a la actividad de Dios sino sólo a la cualidad temporal de la creación. La creación como ser creado concreto es temporal, precedida y contingente; pero, como acto creador de Dios, sólo puede ser eterna. Ahora bien, si el acto creador de Dios se realiza en la eternidad, se encuentra en inmediatez respecto de toda unidad temporal. La concepción de Eckhart excluye completamente un deísmo; la obra de la creación no aconteció alguna vez, sino que es, tanto en este momento cuanto en todo tiempo. Por eso, ‘*creatio*’ no es para Eckhart un acto histórico puntual de creación, sino la relación dinámica que subsiste siempre entre el creador y la creación, es decir, expresado en categorías temporales, ‘*creatio continua*’.»<sup>23</sup> ¿Algo más? Pues sí: consecuencia de esta reducción total del ser a Dios deriva la coeternidad y la unidad sustancial del mundo con Dios: «No se debe imaginar, como muchos hacen, que Dios haya creado y producido todas las cosas no en sí sino fuera de sí y lejos de sí; las ha creado y producido, ante todo, de sí y en sí, ya que lo que está fuera de Dios está fuera del ser y de esta manera ni existe ni habría sido ni creado ni producido. Por lo cual si las criaturas o todas las cosas producidas se recogieran o nacieran fuera de Dios, serían producidas del ser a la nada y no habría creación o producción, sino corrupción: porque la corrupción es el camino que va del ser al no ser, es decir, a la nada»<sup>24</sup>. Frente a la nada de las criaturas está el ser, todo el ser: «El ser es Dios. Esta proposición es evidente en primer lugar porque si el ser es distinto de Dios, Dios no existe ni es Dios. ¿De qué modo podría existir y ser algo si el ser fuera algo ajeno y distinto de él? O también, si Dios es Dios por causa de otro, si el ser es otro distinto de él. Por lo cual Dios y el ser son idénticos, de lo contrario Dios tendría el ser de otro»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr., Dietmar Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckhart und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Regensburg: Walter de Gruyter GmbH & Co., 1969, p. 132.

<sup>24</sup> *Opus tripartitum, Expositio Libri Sapientiae*, VI, 8.

<sup>25</sup> *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n. 12.

### 3. ¿Cómo aplica Eckhart estos principios ontológicos al misterio de la Trinidad cristiana?

La teología medieval, siguiendo con ello una larga tradición que se inicia en los Santos Padres, distingue en Dios la «esencia una» y las «tres Personas Divinas». Pero en la doctrina eckhartiana lo definitorio del Ser Divino no es tanto la «esencia» cuanto su «pureza», traducida ésta en la «unidad». Efectivamente, la unidad inmóvil, la quietud, la soledad de la deidad (*Gotheit*) es el núcleo vertebrador del pensamiento del Maestro Eckhart. Por eso –en su opinión– la *deitas* trasciende a las tres Personas Divinas. Ahora bien, hemos visto con anterioridad que la «pureza de la esencia» (es decir, su «unidad»), es al mismo tiempo *intellectus et intelligere*, pues sólo el *Intelecto* es perfectamente Uno. Y este Uno es el Padre, origen de las generaciones y procedencias divinas, preámbulos a su vez de la creación: *germinando, spirando, creando, in omne ens tam creatum quam increatum*. Por consiguiente, aunque hay que admitir el Símbolo «*Quicumque*» en su definición *unus Pater*, debemos entender con Eckhart que la *unidad es la paternidad*<sup>26</sup>. ¿Por qué *et unitas paternitas est*? Porque la unidad de la esencia es la del *Intelecto*, que engendra la Vida (esto es, al Hijo), y del que procede el Ser (o sea, el Espíritu Santo)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> El Símbolo «*Quicumque vult*» [que se llama «*Atanasiano*»] alcanzó tanta autoridad en la Iglesia, lo mismo occidental que oriental, que su contenido debe tenerse por verdadera definición de fe: «Ahora bien, la fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las personas ni separar las sustancias. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra (también) la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, gloria igual y coeterna majestad. Cual el Padre, tal el Hijo, tal (también) el Espíritu Santo; increado el Padre, increado el Hijo, increado (también) el Espíritu Santo; inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso (también) el Espíritu Santo; eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno (también) el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno, como no son tres increados ni tres inmensos, sino un solo increado y un solo inmenso. Igualmente, omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente (también) el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres omnipotentes, sino un solo omnipotente. Así Dios es el Padre, Dios es el Hijo, Dios es (también) el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios. Así, Señor es el Padre, Señor el Hijo, Señor (también) el Espíritu Santo; y, sin embargo, no son tres Señores, sino un solo Señor; porque así como por la cristiana verdad somos compelidos a confesar como Dios y Señor a cada persona en particular; así la religión católica nos prohíbe decir tres dioses y señores. El Padre, por nadie fue hecho ni creado ni engendrado. El Hijo fue por solo el Padre, no hecho ni creado, sino engendrado. El Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, no fue hecho ni creado ni engendrado, sino que procede. Hay, consiguientemente, un solo Padre, no tres padres; un solo Hijo, no tres hijos; un solo Espíritu Santo, no tres espíritus santos; y en esta Trinidad, nada es antes ni después, nada mayor o menor, sino que las tres personas son entre sí coeternas y coiguales, de suerte que, como antes se ha dicho, en todo hay que venerar lo mismo la unidad en la Trinidad que la Trinidad en la unidad. El que quiera, pues, salvarse, así ha de sentir de la Trinidad.» Cfr., Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, Definiciones y Declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruíz Bueno. Barcelona: Editorial Herder, 1963, p. 12.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino –siguiendo a San Agustín– define la Trinidad con estas palabras: «*In Patre*

#### 4. ¿Cómo se nos revela a nosotros ese mundo de las ideas y del ‘yo ideal’ subsistente en el Verbo eterno de Dios?

Eckhart se definía a sí mismo como un *maestro de vida*, en contraposición a lo que en la orden dominicana se entendía por *maestro de lectura*. ¿Qué significa esta expresión? Según Eckhart, ser *maestro de vida* es optar por la «vida espiritual» concreta hasta sus últimas consecuencias. De ahí que el concepto de lo «espiritual» sea central en los escritos eckhartianos: no hace referencia al «estado de vida», sino que –como dice Alois Maria Haas– designa una categoría histórico-salvífica personal: es todo lo opuesto a «corporal», «carnal», «temporal». El «alma espiritual» designa en Eckhart el alma separada de lo terrenal, que ama y conoce en forma espiritual, y que entraña tal «condición espiritual» para el hombre que, en definitiva, no es más que «la pura esencia de Dios»<sup>28</sup>. Por otra parte, la antropología del Maestro Eckhart –que desarrolla en su tratado *Del hombre noble*<sup>29</sup>– reconoce la noción tradicional de *compositum* referida al hombre: cuerpo y alma espiritual como forma del mismo, donde el alma –a igual que en Agustín de Hipona, Avicena y Alberto Magno– es una *sustancia espiritual*, entendida ésta no respecto a su esencia, sino en cuanto a su función vivificadora. Ciertamente que el alma goza de las tres facultades subrayadas en la doctrina agustiniana –memoria, entendimiento y voluntad–, que no son Dios, porque *están* en el alma y son *creadas* con ella; pero además Eckhart nos habla de un elemento más definitorio y ‘divino’ que designa con distintos términos e imágenes: «centella [chispa] del alma» (*scintilla animae*), «ciudadela del alma» o *arca mentis*, cuyo significado debe interpretarse en el contexto de la idea central de *participación*: la *scintilla animae* es una ‘chispa’ del Entendimiento divino, una y simple como este Entendimiento<sup>30</sup>. El Maestro Eckhart se manifiesta ampliamente a propósito de esta «potencia en el alma» en el *Sermón 2, Intravit Jesús in quoddam castellum*: «Algunas veces he dicho que en el espíritu

*est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitas aequalitatisque concordia.*» Cfr., *Summa Theologica*, I, 39, 8.

<sup>28</sup> Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Versión castellana de Roberto H. Bernet. Barcelona: Editorial Herder, S. A., 2002, pp. 25-26.

<sup>29</sup> El breve tratado *Von dem edeln menschen* –que junto con *Daz buoch der goetlichen troestunge* constituye el *Liber Benedictus*– contiene una ‘teología del retorno hacia Dios’, que en opinión del profesor Vega Esquerria ha servido para la fundamentación ontológica de la ‘salida de sí’ (*exitus*), su encuentro en una ‘tierra de nadie’, y el definitivo retorno al origen divino (*reditus*). Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 22.

<sup>30</sup> Esta es una de las proposiciones atribuidas a Juan Eckhart que fueron condenadas en la Bula *In agro dominico*: «En el alma hay ‘algo’ que es increado e increable; si toda el alma fuera igual, sería increada e increable, y eso es el Intelecto». Como vemos, esta afirmación se inscribe dentro de la doctrina plotiniana sobre la presencia del Uno en el alma, o mejor sobre la permanente estancia del alma en el Uno, y que nos recuerda la creencia agustiniana de que ‘Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos’.

hay una potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra. Por eso la llamo, ahora, de la manera más noble que nunca he hecho y, con todo, se burla tanto de la nobleza como del modo y queda por encima de ellos. Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. Es tan completamente una y simple como uno y simple es Dios, de manera que no se puede mirar en su interior. Esa misma potencia de la que estoy hablando, en la que Dios se halla dentro, floreciendo y reverdeciendo con toda su deidad, y el espíritu [floreciendo] en Dios, en esa misma potencia el Padre engendra a su Hijo unigénito, de forma tan verdadera como en sí mismo, pues verdaderamente él vive en esa potencia; y el espíritu engendra con el Padre al mismo Hijo unigénito y a sí mismo como el mismo Hijo y es el mismo Hijo en esa luz y es la verdad.»<sup>31</sup>.

Por lo tanto, el alma, por participar de Dios, tiene algo de divino en ella; pero, a la vez, por ser «sólo» *participación* de Dios no es totalmente divina, y se da en ella lo creado. La *scintilla animae* no es un «órgano» del alma. No es parte integrante del alma. Ni siquiera se puede encuadrar dentro de la más amplia estructura antropológico-psicológica de Eckhart. La «chispita del alma» señala la relación más profunda –designada como *abditum mentis* por San Agustín, o como *ratio superior* por Tomás de Aquino–, puramente dinámica y espiritual entre Dios y el hombre, la ‘participación’ del hombre en el ámbito divino, sin la cual el hombre sería *nada, pura nada*: «Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura *nada*. Lo que no tiene ser no es nada. Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser pende de la presencia de Dios. Si Dios se apartara por un momento de todas las criaturas, se anonadarían. He dicho a veces, y es verdad: quien tomara junto con Dios todo el mundo, no tendría más que si tuviera a Dios solo. Sin Dios, todas las criaturas no tienen más [ser] del que tendría una mosca sin Dios, exactamente lo mismo, ni más ni menos.»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Sermón 2, *Intravit Jesús in quoddam castellum*. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerro. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 45. Para un mejor conocimiento del concepto de la «chispa del alma» en la doctrina de Eckhart es clásico el trabajo de Martin Grabmann, «Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der *cintilla animae* in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik des Prediger-ordens», *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 14 (1919), 413-427.

<sup>32</sup> Sermón 4, *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*. Cfr., *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. De Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983, pp. 293. Está claro que con en estas palabras, Eckhart pretende establecer la relación entre lo creado y el Creador, o sea, la analogía que existe entre ambos seres. Conocemos la solución que da Tomás de Aquino a este problema: el ser puede predicarse, en diferen-

La «ciudadela del alma» no es solamente el «lugar» en que se crea a la criatura en un proceso creacional ininterrumpido –*creatio continua*–, sino también el «lugar» en que acontece siempre de nuevo la encarnación: *incarnatio continua*, un incesante engendramiento del Hijo por parte del Padre. Es un *medium* entre dos mundos, aunque la tensionalidad natural del alma es la de su unión con Dios mediante un esfuerzo por enclaustrarse en esta «ciudadela del alma», en la que el hombre ya no se distingue de Dios, puesto que ya no es más que el Uno, consiguiéndose así el desarraigo de toda actividad sensible e intelectual, participando en el acto de Dios y en su contemplación: «[...] todo lo que es propio de la naturaleza divina, todo eso es propio del hombre justo y divino; por eso, este hombre obra todo lo que Dios obra, y ha creado juntamente con Dios el cielo y la tierra, y es el generador del Verbo divino, y Dios no podría hacer nada sin ese hombre». Comprendida como *análogon* del intelecto increado de Dios, la «centella del alma» es la fuerza del ser de Dios, por tanto increada. Pero en la medida en que la «chispa del alma» se encuentra ya en el hombre, es creada. ¿Significado? Pues que la perspectiva desde la que se observa esta «chispa» unas veces es como «divina» y otras lo es como «humana». Sus palabras son muy claras en este sentido: «La *scintilla animae* que se halla dispuesta a recibir el Cuerpo de Nuestro Señor se encuentra siempre en el ser divino. Dios se entrega todo nuevo al alma en un devenir [continuo]. Él no dice ‘ha llegado a ser’ o ‘llegará a ser’, sino que todo es [siempre] nuevo y fresco como un devenir sin fin [...] [esta *chispita*] se encuentra desnuda, erguida sin sufrimiento alguno, dentro del ser divino.»<sup>33</sup>

Dicho con otras palabras: el hombre ha de esforzarse por encontrarse con Dios, y hacer de este re-encuentro su plenificación en el Uno. La unidad del hombre con Dios ya es posible desde el momento que el hombre sea consciente del modo en que posee su existencia. En efecto, cuando el hombre toma conciencia de que no posee

---

tes modos, tanto de Dios cuanto de las criaturas: de Dios en forma absoluta, de las criaturas, en una cierta relación, según su organización y nivel de desarrollo; además, el ser se atribuye a Dios como causa y su principio, mientras que a la criatura se le atribuye en forma derivada y en cada caso diferente. En cambio, el Maestro Eckhart no imputa ser alguno a la criatura: no hay proporcionalidad entre el ser relativo de la criatura y el ser absoluto de Dios. La criatura *sólo es* –en opinión de Eckhart– en cuanto recibe de Dios el ser. El ser sólo pertenece a Dios y, con ello, también todos los trascendentales y *perfecciones generales* (como verdadero, bueno, justo, etcétera) pertenecen sólo a Dios. Así, pues, no existe para Eckhart una oposición estática entre ser absoluto y ser relativo, sino que el ser de la criatura podría concebirse a lo más como un ser radical y continuamente recibido. Conclusión: en la doctrina del Maestro Eckhart, entre Creador y criatura se da una «relación de dependencia» y no una «relación de referencia neutral», como enseñaba Tomás de Aquino. Se comprende entonces, que el aquinate pudiese hablar de las criaturas como *quasi nihil*, mientras que Eckhart habla de ellas como *purum nihil*. Cfr., Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Versión castellana de Roberto H. Bernet. Barcelona: Editorial Herder, S. A., 2002, pp. 65-66.

<sup>33</sup> *Sermón 20 b, Homo quidam fecit cenam magnam*. Cfr., *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. De Bruggen. Barcelona: Edhasa, 1983, p. 447.

el ser a partir de sí mismo, sino que se lo debe reiteradamente al don de Dios, percibe que Dios le es más interior que él mismo<sup>34</sup>. Sólo el regreso del hombre a su ‘hombre interior’ puede hacer que se manifieste la procedencia ontológica de la criatura como un momento de presencia experimentada de Dios y de unidad última con él. ¿Cómo? Principalmente tomando conciencia de sus propios límites, renunciando a todo lo que el alma tiene de ser particular y determinada, y percibiendo en sí misma la continuidad de su ser con el Ser que es su causa. En la *scintilla animae* tenemos una relación viviente con la eternidad de Dios, en la que no puede reconocerse diferencia alguna entre nacimiento del Verbo, creación y encarnación, pues todo es ya una Unidad. Y esa Unidad tiene lugar en nuestra alma como un *unum in anima*, como gracia, como don, y no como puro mecanismo<sup>35</sup>. Por eso, el alma es *beata* cuando ‘toca’ la Unidad y así se singulariza, pero se ‘conoce a sí misma’ sólo cuando dice a Dios: «Tú eres». A partir de aquí, el alma se sitúa más allá del ‘conocimiento discursivo’: hay un a modo de superracionalidad que invita al hombre a ponerse de parte del *misterio*, sin el cual el intelecto no tendría vida y que es la fuente del auténtico entendimiento, es decir, del conocimiento completo<sup>36</sup>. La unión con Dios, la perfección y la bienaventuranza no consiste para Eckhart en la conciencia refleja de la unión que acompaña a la experiencia mística. La salvación es una operación ontológica que se hace posible en virtud de ‘verdadero conocimiento’: el hombre se salva en la medida en que descubre su propio ser, pero esto no le es posible sin llegar antes al conocimiento de Dios, fuente de todo ser. Con estas palabras lo ha expresado el Maestro Eckhart: «[...] cuando el hombre, el alma, el espíritu contempla a Dios, entonces sabe y se conoce a sí mismo como el que conoce, es decir, sabe que mira y conoce a Dios. Ahora bien, a algunas personas les parece [...] que en ese conocimiento reside la flor y el núcleo de la bienaventuranza, en el que el espíritu conoce que conoce a Dios [...] Pero eso digo, con certeza, que no es así. [...] no es justamente en eso donde reside la bienaventuranza; pues lo primero en

---

<sup>34</sup> Recordemos la expresión de San Agustín en sus *Confesiones* III, 6, 11: «*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*»

<sup>35</sup> Jeanne Ancelet-Hustache escribe lo siguiente en relación a este aspecto doctrinal del Maestro Eckhart: «La doctrina del nacimiento del Verbo en el alma que ha renunciado a sí misma es el centro, el hogar que ilumina toda la mística de Eckhart [...]. Su doctrina es esencialmente la de la identificación con Cristo mediador, cabeza del cuerpo del que los cristianos son miembros, que la teología moderna ha llamado doctrina del cuerpo místico.» Cfr., Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. París: Éditions du Seuil, 1956, p. 67 [Hay traducción al castellano de Luis Hernández Alfonso. Madrid: Editorial Aguilar, S. A., 1963].

<sup>36</sup> En cualquier caso, esta interdependencia entre la ontología y el *Intelligere* entraña cierta contradicción en la teología del Maestro Eckhart. Efectivamente, en su obra *Opus propositionum* analiza preferentemente la proposición «*Esse Deus est*», mientras que en sus *Quaestiones parisienses* define a Dios –ya lo hemos dicho– como «*Intelligere*» –Intelecto puro–, superior al *Esse*. Cfr., Bernard McGinn, «Theological Summary», en *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1981, p. 32.

que consiste la bienaventuranza es en que el alma contempla a Dios desnudo. Ahí obtiene todo su ser y su vida y crea todo lo que ella es del fondo de Dios y nada sabe del saber, ni del amor, ni de cualquier otra cosa. [...] el hombre noble recibe, toma y crea todo su ser, vida y bienaventuranza únicamente de Dios, junto a Dios, en Dios; no del conocer a Dios, contemplarlo, amarlo o cosas similares. [...] ¿Cómo tendría, por tanto, que conocerse el hombre que conoce a Dios, si no se conoce a sí mismo? Pues ciertamente, el hombre que no se conoce en absoluto a sí mismo y a las otras cosas, sino sólo a Dios, ciertamente, está allí en donde llega a ser bienaventurado y dichoso; en las raíces y el fondo de la bienaventuranza. Pero cuando el alma sabe que conoce a Dios, entonces adquiere instantáneamente conocimiento de Dios y de sí misma»<sup>37</sup>.

La formulación del proceso que aparece en la doctrina de Eckhart es muy simple: el hombre ha de negarse a sí mismo por amor de Dios. El ‘desprendimiento’ aparece ya en la doctrina erckhartiana como virtud superior a todas las demás, incluido el amor. ¿Por qué razón? Porque todas las virtudes tienen alguna morada en las criaturas, mientras que el ser separado (‘desprendimiento’, ‘recogimiento’) está vacío de todas las criaturas: «[...] Yo alabo al ser separado por encima del amor»<sup>38</sup>. A partir de este desprendimiento, el hombre inicia un proceso de disolución de todos los vínculos de lo relativo, encontrándose entonces en disposición de unirse con el *unum necessarium*: «[...] debes saber que el recto ser separado no es otra cosa sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenzas y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil. Ese ser separado inmóvil conduce al hombre a la mayor igualdad con Dios. Pues que Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Por eso el hombre debe igualarse a Dios –en la medida en que una criatura puede ser igual a Dios– y esto debe suceder gracias al ser separado. Pues éste arrastra al hombre a la pureza y de ella a la simpleza y de la simpleza a la inmutabilidad, y ellas traen consigo una igualdad entre Dios y el hombre [...] Y debes saber: estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios.»<sup>39</sup> Pero este desprendimiento puro –insiste Eckhart– se refiere absolutamente a todo: «[...] el objeto del puro ser separado no es ni esto ni lo otro. Se halla sobre una pura nada»<sup>40</sup>. Por lo tanto, hay que pasar por la nada para llegar al todo y unir-

<sup>37</sup> Tratado *Del hombre noble*, 240-280. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, pp. 121-122.

<sup>38</sup> Tratado *Del ser separado*, 20. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, p. 125.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 135-150, pp. 128-129.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 275-280, p. 132. La radicalidad de este planteamiento es desarrollada por el Maestro Eckhart en su *Sermón 52, Beati pauperes spiritu*. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros*

se al Uno: «Uno con Uno, Uno de Uno, Uno en Uno, y en Uno, Uno eternamente»<sup>41</sup>.

Esta negación voluntaria provoca *a pari* que el hombre vuelva a encontrarse a sí mismo; el abandono de sí en Dios conlleva que el alma alcance su independencia, su completa libertad, su esencia más pura, su más elevada virtud. Entonces es cuando el hombre puede renunciar a todas las cosas, e incluso al mismo Dios, pues no tiene que desear lo que ya posee: la contemplación, entendida ésta como la reunión de la realidad última del alma y de Dios en su identidad. Según Eckhart, nosotros no podemos ver a Dios si no vemos todas las cosas y a nosotros mismos como una pura nada. El hombre debe hacer morir en sí todo lo que pertenece a la criatura, para hacer vivir en sí el ser eterno de Dios: la muerte del ser de criatura en el hombre es el nacimiento en él del ser divino. A este nacimiento contribuyen poco las obras externas (los ayunos, las vigiliias, las maceraciones), pero mucho las obras internas, esto es, el profundizar en la relación con Dios el cual ama las almas, no las obras externas. Es necesario alcanzar a Dios, buscándolo en el punto central del alma: solamente allí revela Dios el fundamento de su divinidad, su entera naturaleza, su verdadera esencia. En ese punto culminante el hombre se convierte en una cosa con Dios, se convierte en Dios mismo; las propiedades de Dios se convierten en las suyas. No por esto el alma se anula enteramente en Dios: una línea sutilísima separa siempre el hombre de Dios: el hombre es Dios por gracia, Dios es Dios por naturaleza<sup>42</sup>. Al Maestro Eckhart le interesa subrayar esta experiencia de unidad del hombre con Dios: éste es su *intuitus mysticus*, que se refleja a través de todas las preocupaciones y todas las afirmaciones metodológicas de sus escritos.

## 5. Conclusión: Mística y ontología

La mística del Maestro Eckhart está combinada con consideraciones de índole ontológico-existencial. La constitución ontológica del ser humano –su procedencia continua y siempre actual del afluir del ser de Dios– es una idea tanto filosófica cuanto mística<sup>43</sup>. El pensamiento de Eckhart –como ya se ha indicado– no es sencillo, y nos explicamos los apuros de los historiadores que quieren encerrarlo en una

---

*escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, pp. 75-81.

<sup>41</sup> Tratado *Del hombre noble*, 330-335. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, pp. 124.

<sup>42</sup> El Tratado del *Ser separado* es una bella exposición de esta doctrina. Cfr., *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 1998, pp. 125 y siguientes.

<sup>43</sup> Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Versión castellana de Roberto H. Bernet. Barcelona: Editorial Herder, S. A., 2002, p. 69, nota 33.

fórmula o designarlo con un nombre. Algunos ven en su doctrina una mística; otros, una dialéctica platónica y plotiniana o una escolástica decadente. ¿Fue Eckhart un escolástico, un dialéctico o un místico? Aunque la Mística y la dialéctica están muy lejos de excluirse, Juan Eckhart fue verdaderamente un místico que tiene conciencia de que la Mística es la única vía que abre la puerta a la verdad revelada, a la cual la investigación filosófica no puede nunca conducir. El presupuesto implícito de la especulación de Eckhart es la desconfianza de alcanzar la fe por medio de la investigación realizada por la razón natural, desconfianza que está en el contexto filosófico de su tiempo. Su problema es el problema de la fe: encontrar la posibilidad y la justificación de la fe en la posibilidad y justificación de una relación directa entre el hombre y Dios. Para solucionar este problema, él se vale –como hemos dicho– de numerosos conceptos de la tradición escolástica; pero tales conceptos son transformados por él e interpretados desde una perspectiva que ya no es la propia de su genuino significado. En cualquier caso, su especulación puede entenderse como el último gran intento medieval de dar a la fe religiosa un fundamento metafísico. Ahora bien, la mística del ser va acompañada en el Maestro Eckhart de una ‘moral del ser’, cuyo imperativo y exigencias tiene su origen y la posibilidad de su cumplimiento precisamente en el «nuevo ser» que procura la participación en la vida divina. Por eso, la *conversio cordis* –la raíz teológica de la experiencia mística eckhartiana– no sólo exige, sino que posibilita la *conversio morum*, el cambio de conducta que comporta la moral. De ahí que la experiencia mística no enclaustre al sujeto en un mundo recóndito y solitario –aunque sea extraordinario–, pues lo devuelve a la sociedad en la que vive, afrontando desde una nueva dimensión teológica –propiciada por la experiencia de la fe– el conjunto de su vida cotidiana y la práctica de la caridad: «Si el hombre se hallara en un arrobamiento tal como San Pablo, y supiera de un hombre enfermo que necesitara de él una sopita, yo consideraría mucho mejor que tú, por amor, renunciaras [al arrobamiento] y socorrieras al necesitado con un amor más grande.»<sup>44</sup>

Respecto al problema del panteísmo de Eckhart digamos escuetamente que si se atiende a la separación que él establece entre los seres creados, considerados como una pura nada, y Dios, la doctrina eckhartiana está muy lejos del panteísmo; pero si nos fijamos en la identidad que Eckhart instaura entre el ser auténtico de las criaturas, y en primer lugar del alma, y Dios, el panteísmo puede aparecer como último resultado de sus escritos. No obstante, hemos de advertir que, en realidad, el panteísmo que aparece en las expresiones típicas del Renacimiento, es siempre natura-

---

<sup>44</sup> *Pláticas instructivas. 10. Cómo la voluntad lo puede todo, en Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones.* Traducción, introducción y notas de Ilse M. De Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983, p. 106. Un esclarecedor estudio comparado de la relación entre la Ética y la Mística lo encontramos en Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado.* Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1999, pp. 457-466.

lismo, y el naturalismo desde luego está alejado de la especulación del Maestro Eckhart, la cual está completamente absorta en el problema de la fe y ve en la unidad de la criatura con Dios el único camino por el cual el hombre puede volver a afiliarse con Dios. Los nombres y las obras de Juan Taulero (1300-1361), de Enrique Suso (1300-1365) y de Juan van Ruysbroeck (1293-1381) dan testimonio de las profundas resonancias que despertaba esta doctrina de Eckhart en almas cuya vida espiritual fue muy importante<sup>45</sup>; asimismo, las obras de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz –representantes más genuinos del nuevo esplendor de la mística en la España del siglo XVI– hacen que la mística renano-flamenca adquiera «una capacidad de análisis psicológico de la experiencia, una belleza poética en la expresión, y un rigor y una precisión en la reflexión teológica que los convierte en uno de los hitos de la historia de la mística cristiana y universal.»<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> En efecto, el Maestro Eckhart además del representante más genuino de la *Wesensmystik* –mística de la esencia–, o *Seinsmystik* –mística del ser–, es el iniciador de una escuela que contó con discípulos tan conocidos e influyentes como Juan Taulero, Enrique Suso, Juan van Ruysbroeck o Enrique Herp. Referencias muy interesantes sobre estos autores y sus libros las encontramos en la clásica obra de Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamens*. París: DDB, 1968; asimismo, Teodoro H. Martín ha traducido (con introducciones y notas muy positivas) las obras de Juan Taulero, *Obras*. Madrid-Salamanca: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, 1984; de Juan van Ruysbroeck, *Obras Escogidas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; e igualmente, Juan Martín Nelly ha hecho la versión castellana (con estudio preliminar muy acertado) del libro de Enrique Herp, *Directorio de contemplativos*. Madrid-Salamanca: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia, 1974.

<sup>46</sup> Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 1999, p. 216.