Notas y comentarios

Maestro Eckhart: la radicalidad del traspaso

Armando López Castro
Universidad de León

El discurso místico se forma en un ámbito de experiencia interior, donde la voluntad es dueña de sí misma y el lenguaje, en un presente sin duración, transcurre, bajo la modalidad de lo indeterminado, desde un origen desconocido hacia un final incierto. Lingüísticamente, el acto de voluntad se plasma en un proceso de relación acuerdo, según el cual el querer se convierte en principio del poder («Con la voluntad lo puedo todo», escribe Eckhart), mostrándose la palabra, en este proceso del «si quieres, puedes», como posibilidad intermedia entre la renuncia y la contemplación. Al transitar de un estado a otro y tener que expresar la experiencia de una realidad trascendente, el lenguaje místico transgrede los límites del lenguaje ordinario, recurriendo una y otra vez a las antítesis y paradojas, para hablar de una experiencia que nos rebasa ampliamente y desemboca en el silencio («Todo envuelto en el silencio», recomienda san Juan de la Cruz a las carmelitas de Beas), convirtiéndose así el silencio en el fondo del que surgen las palabras. El lenguaje místico, como lugar de encuentro entre lo inmediato y lo trascendente, se manifiesta de forma progresiva y simbólica, que permite a lo real transparentarse y mostrarse con una extraña ligereza. En su intento de describir una experiencia vivida directamente, el místico no hace otra cosa que dar forma a un acto de suprema volición, en el que la intuición de lo absoluto se percibe como la unidad final en la que cesa toda diversidad. Esa unidad del

profundo abismo, cuya simplicidad no puede expresarse en palabras, es lo que hace de la experiencia mística una *plétora* de sentido, cuya exploración de lo espiritual se da a conocer sensorialmente. Este estallido de una realidad inefable, para la que no tenemos palabras, es lo que hace del lenguaje místico un proceso vivo y creativo, fuera de todo tiempo, donde la palabra, a la vez, íntima y expansiva, actúa como relámpago entre la presencia y la ausencia[1].

En los escritos de Eckhart, pensamiento y lenguaje constituyen una sola expresión, pues, hablamos de Dios en la medida que nos aproximamos a su conocimiento. Y dado que éste es inefable y está por encima de nuestro entender, no resulta extraño que se hable de él negativamente («Más perfectamente conocemos a Dios por negaciones que por afirmaciones. Más altamente sentimos de Dios que es incomprensible y sobre todo nuestro entender, que concibiéndole debajo de alguna imagen y hermosura criada, que es entenderle a nuestro modo tosco», dice Dionisio Aeropagita en *Teología mística*, I, 2). Se anticipa así, ya desde el siglo VI, una teología del no saber como posibilidad de una relación con lo ausente, porque sólo lo que no es puede serlo del todo, que alumbra el texto del autor anónimo de la *Nube del no saber* y los escritos de Eckhart y Juan de la Cruz, en los que lo ausente que no se sabe, algo que está más allá de toda expresión, se convierte en el fundamento del decir. Por lo que se refiere a la trayectoria de Eckhart, éste nos ofrece, en el prólogo general al *Opus tripartitum*, un plan de su obra en tres partes: una primera, de proposiciones generales, cuyo propósito inicial era abarcar más de mil tesis, con sus demostraciones, organizadas en 14 tratados; la segunda, constaría de una selección de cuestiones, siguiendo el es-

[1] Hablando del lenguaje místico como la forma de «un deseo ligado a nada», señala Michel de Certeau a propósito de Eckhart: «no se trata de hacer algo, sino de una resolución de poner todo en Dios. Este *volo* es absoluto, libre de toda determinación precisa; se define por el desvanecimiento de sus objetos», del ensayo «Una consideración previa: el *volo* (Del Maestro Eckhart a *Madame* Guyon», en *La fábula mística*, (México: Universidad Iberoamericana, 1994), 199. En cuanto a la singularidad del lenguaje místico, que reside en su condición de ser la expresión de una realidad inefable, véase el estudio de J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, (Madrid: Trotta, 1999), 49-63.

quema de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino; y la tercera, reuniría los comentarios a la Sagrada Escritura y los sermones. Dentro de la primera parte, destacan dos tratados: «Del hombre noble» y «Del desasimiento» o «Del ser separado». El primero muestra una identificación del «hombre noble» con el hombre interior y discurre desde la formulación de la experiencia mística, en donde la salida condiciona el regreso («Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó», *Lucas*, 19,12), hasta la entrada final en el desierto («Yo quiero llevar al alma noble a un desierto y allí hablaré en su corazón», *Oseas*, 2,14), donde el desierto aparece como lugar de revelación. Entre ambos extremos, el núcleo del tratado se concentra en la imagen del «hombre noble» como un tesoro oculto, que contiene en su interior la semilla divina:

> El mismo espíritu maligno mantiene constantemente conversación con el hombre exterior, y a través de él no cesa de asediar al hombre interior, de la misma manera en que la serpiente conversaba con Eva, la mujer, y a través de ella con Adán, el hombre [Gn 3, 1-2]. El hombre interior es Adán. El marido en el alma es el árbol bueno, que da fruto siempre sin interrupción, del que también habla Nuestro Señor [Mt 7, 17]. Él es también el acre, donde Dios ha vertido su imagen y semejanza y donde siembra el buen grano, la raíz de toda sabiduría, de todo arte, de toda virtud, de toda bondad: la simiente de la naturaleza divina [2 Pe 1, 4]. La simiente de la naturaleza divina, es el hijo de Dios, el Verbo de Dios [Lc 8, 11].

Para subrayar la simiente de la divinidad oculta en el alma, el místico alemán se apoya en la tradición religiosa, dentro de la cual destacan tres fuentes: la patrística griega («Orígenes, un gran maestro, dice: dado que es Dios mismo quien ha vertido, impreso y germinado esa semilla, puede suceder muy bien que se halle tapada y oculta, pero jamás aniquilada y anulada en sí misma; brilla y resplandece, ilumina, arde y se inclina, sin cesar, hacia Dios», *Homilia in Genesim*, XIII,4); el Comentario al Evangelio de Juan, a quien Eckhart, siguiendo al profeta Ezequiel, iguala a un águila («un águila poderosa, con grandes alas, de enorme envergadura, de espeso plumaje llegó a la montaña pura y arrancó la médula o el corazón del árbol más alto, y arrancó la copa más alta de sus ramas y la llevó hacia abajo», Ez 17, 3-4), donde el ascenso se iguala con el descenso; y los seis grados en

el camino de conversión, tomados de San Agustín (*De vera religione*, 26), los cuales señalan el proceso de transfiguración que va desde la desnudez de la propia imagen hasta la unión con Dios, objeto de toda mística. En los tres casos, la semilla aparece como símbolo de potencialidad, que remite al inicio de la creación primordial, de la que participa el hombre interior, continuador del espíritu adánico ("El hombre interior es Adán»), ligado al Verbo creador («La simiente de la naturaleza divina, es el hijo de Dios, el Verbo de Dios»). El Verbo creador, expresión del pensamiento del Padre, se convierte así en punto de unión entre lo finito y lo infinito, en germen de lo absoluto, que mora en el alma y retorna desde lo creado hacia la unidad trascendental de lo divino. En este sentido, la generación del Hijo o Verbo Divino por el Padre no sólo elimina la distinción entre Creador y criatura, sino que además contribuye a mantener el equilibrio cósmico con el retorno a Dios a través de la humanidad de Cristo, cuya acción reparadora y salvífica no hace más que resaltar un proceso de renacimiento en el camino interior de la iluminación, donde la palabra se forma y es capaz de aprehender un orden distinto de la realidad. Si nobleza implica aquí interioridad, la palabra del místico, que en lo íntimo se forma y se transforma, es una palabra radical, extrema, y fuera de esa radicalidad no existe. En la mística cristiana, el éxtasis, percibido como impulso que mana del mismo fondo del alma, es el que permite al místico entrar en relación con lo trascendente, realizarse en la unión y volver con la experiencia de la iluminación, apareciendo así como el núcleo originario que concentra en sí mismo la totalidad de la experiencia mística, pues el hombre de la radical salida (*exitus*) es también el hombre del retorno radical (*redditus*). Este Verbo divino o palabra sustancial, que marca el ritmo del universo, gira en torno a la unidad y nos permite acceder a un grado de realidad más intensa: la luz de la belleza eterna e inmortal que yace oculta bajo mortales velos[2].

---

[2] La base para las ediciones de las obras de Eckhart sigue siendo la de Josef Quint, *Die deutschen Werke*, comenzada en 1936 y de la que se han editado los tomos 1 (1958), 2 (1971), 3 (1976), 4 (1997) y 5 (1963). En castellano, contamos con las ediciones de Ilse M. de Brugger, *Tratados y sermones. Obras alemanas*,

El tratado «Del desasimiento», llamado también «Del ser separado», pertenece al ámbito de la predicación de Eckhart, donde el hombre aparece como mediación que atraviesa el mundo de las formas para aproximarse a Dios mismo, que es aquello que no tiene forma. El ser separado, cuya ausencia de determinación lo hace semejante a la nada, no obedece a una conciencia de escisión, que impide unirse con Dios, sino que responde a una relación ontológica con la doctrina de la gracia, según la cual se restablece la unión entre Dios y la naturaleza caída del hombre, basada en una profunda desemejanza. En la medida en que es nada, lo que hace el ser separado es anular toda diferencia para llenarse del ser de Dios. El ser separado quiere permanecer ensimismado en su ser para ser tan libre como Dios. Y en esta perspectiva de la conversión del hombre al ser divino, Eckhart utiliza una serie de imágenes tomadas de la naturaleza, como la del «gozne de la puerta», «las masas en el horno» y «la tablilla de cera», para ilustrar el estado de predisposición o acogida del alma, huésped de lo divino. Sobre la tercera de ellas, ya presente en la epigrafía romana, escribe el místico alemán:

> Si quiero escribir sobre una tablilla de cera, entonces no puede haber nada escrito sobre ella, por muy notable que sea, de forma que me impida escribir sobre ella; y si a pesar de todo quiero escribir, entonces debo borrar y vaciar todo lo que está sobre la tabla, y ésta nunca se me presenta tan bien para escribir como cuando no hay absolutamente nada. De forma muy parecida, si Dios en lo más elevado debe escribir en mi corazón, entonces debe salir todo de mi corazón, sea esto o lo otro, así son las cosas con el corazón separado. Por eso Dios puede actuar en él en lo más alto y según su más alta voluntad. De ahí que el objeto del corazón separado no es ni esto ni lo otro.

En su viaje hacia la unión con lo Absoluto, el místico necesita desprenderse de las cosas finitas para que Dios pueda dejar su huella en lo íntimo del corazón. De este modo, distanciamiento y vacío del

---

(Barcelona: Edhasa, 1983); y la de Amador Vega Esquerra, *El fruto de la nada y otros escritos*, (Madrid: Siruela, 1998). En cuanto al proceso de transformación que se da en el tratado, véase el ensayo de José S. Torres Muñoz, «Eckhart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios», en *Veritas*, 43 (2019), 155-179.

corazón van unidos, porque de la acción de «borrar y vaciar», que corresponde por naturaleza a la escritura, brota la experiencia simple y abisal de la unidad. La desaparición, que constituye el intento de abolir toda forma de intencionalidad en la escritura, se convierte así en acto fundador, en condición de posibilidad suprema. Tal desaparición tiene que ver con la ley de no interferencia, propia de lo poético, necesaria para que la palabra se libere de sus fijaciones temáticas y transite de un estado a otro sin nada que la condicione, buscando decir la ausencia de Dios, ya que la palabra sólo se cumplirá si nace para borrarse, para decir el fondo absoluto del que brota. Borrarse sería así pasarse hacia el silencio de Dios. Por eso aquí, cuando Eckhart habla del «corazón separado» como lugar vacío en el que Dios imprime su imagen, la cual da al alma la certidumbre de que Dios está en ella y que anticipa la del «blanco papel» en Miguel de Molinos («Lo que importa es preparar tu corazón a manera de un blanco papel, donde pueda la divina sabiduría formar los caracteres a su gusto», *Guía espiritual*, Libro I, 7), lo que quiere expresar con la imagen de «la tablilla de cera» es la unión del alma con lo divino («De ahí que el objeto del corazón separado no es ni esto ni lo otro"). Al hablar del "desasimiento» como el estado de desnudez necesario para que lo absoluto se manifieste en el hombre («Por lo tanto, Dios debe entregarse, Él mismo, necesariamente a un corazón desasido»), en realidad, a lo que está aludiendo el místico alemán es a la experiencia contemplativa de lo real, que sólo puede darse en el fluido intercambio de la nada, donde el yo puede percibirse como otro. Esta experiencia de lo trascendente, que nos da la realidad del ser en el decir, habita en la unidad simple del «corazón desasido», donde se cumple la iluminación y se abre la posibilidad de la palabra aún no pronunciada a todo lo que no sea ella misma[3].

---

[3] Sobre la relación del desasimiento con la gracia escribe A. M. Haas: «Una cosa queda clara de inmediato: en el desasimiento se trata de un proceso de la gracia, aun cuando la representación de vaciedad y plenitud parezca sugerir un cierto automatismo. La gracia es algo que se agrega en forma gratuita. A pesar de que Eckhart asegura que el desasimiento *obliga* a Dios a volver hacia mí y a amarme, sabe sin embargo, que esa *obligación* está posibilitada por parte de Dios a través de la gracia», en *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida*

En la parte tercera del *Libro de la consolación divina* escribe Eckhart acerca de su experiencia de lo inefable: «Dirán también que estas enseñanzas no se deberían decir ni escribir para la gente iletrada. A eso digo: Si no se debe enseñar a la gente iletrada, nunca nadie llegará a letrado y en consecuencia nadie sabrá enseñar o escribir. Porque se enseña a los iletrados para que de iletrados se conviertan en letrados. Si no hubiera cosas nuevas, nada llegaría a ser viejo». Esta necesidad de hacerse entender forma parte de la predicación medieval, donde el uso de ejemplos, imágenes y símbolos responde al deseo de hallar el sentido trascendente que se oculta bajo la interpretación literal. Frente a la exposición sistemática de los *Tratados*, donde el pensamiento se recubre con la envoltura de la argumentación escolástica, en los *Sermones* Eckhart se sirve de la violencia espontánea de la lengua hablada no sólo para expresar la libertad de la condición humana como fundamento de su vocación divina, en cuanto el hombre es imagen y semejanza del Creador, sino también para que esta apertura a lo trascendente, percibida como tensión entre lo exterior y lo interior, llegue al mayor número de oyentes posibles. Siguiendo el mensaje paulino de renovación, según el cual «el hombre interior se renueva día a día» (2 Co 4,16), Eckhart ofrece un proceso de transformación relacionado con la conversión, pues el alma pasa por la salida y el retorno. Para ello, el alma necesita despojarse de todas sus limitaciones, ya que la desnudez, atributo de lo sagrado, conduce al hombre al conocimiento de lo divino («pues el conocimiento tiene la llave y abre y penetra y atraviesa y encuentra a Dios en su desnudez», nos dice en el *Sermón III*). Este conocimiento, que viene de Dios y se realiza en la generación del Hijo por el Padre, tiene lugar en el alma humana («El Padre engendra a su Hijo en el conocimiento eterno, y exactamente de la misma manera el Padre engendra su Hijo en el alma como en su propia naturaleza y lo engendra para que pertenezca al alma, y su ser depende de que —gústele

---

espiritual, (Barcelona: Herder, 2002), 51. Respecto a la desnudez de las imágenes, que conservan la huella de lo divino, véase el estudio de W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et méthaphisique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, (Paris: Vrin, 1991).

o no— engendre a su Hijo en el alma», *Sermón IV*), de manera que la figura del Hijo, al mediar entre el hombre y lo divino, se sustrae a toda intencionalidad. Esto es lo que expresa Eckhart en el *Sermón V* («In hoc apparuit charitas dei in nobis"), más conocido por "Vivir sin porqué»), en donde el sacrificio mediador del Hijo, que se hace gratuitamente y sin ninguna motivación, es el que permite el retorno a la unidad simple de la naturaleza originaria:

> Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora Dios no pide otra cosa que salgas de tu modo de ser creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti. La más pequeña imagen creada que se forma en ti es tan grande como Dios es grande. ¿Por qué? Porque ella te impide un Dios total. Precisamente allí donde dicha imagen penetra en ti, allí Dios y toda su deidad deben retirarse. Allí donde esa imagen sale, allí entra Dios. Dios pide tanto por que salgas de tu modo de ser creatural como si de ello dependiera toda su bienaventuranza. Por eso, ahora, buen hombre, ¿qué te perjudica que permitas a Dios ser Dios en ti? Sal totalmente de ti, por la voluntad de Dios, y Dios saldrá totalmente de sí por voluntad tuya. Cuando ambos salen de sí mismos, lo que queda es un uno simple.

Si en el tratado «Del hombre noble» la salida se cierra con el retorno («Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó»), ahora la salida lleva a la simplicidad de la unión con Dios («Cuando ambos salen de sí mismos, lo que queda es un uno simple»), que es el objeto de toda mística y de la que habla Juan de la Cruz en la estrofa final de la *Noche oscura* («Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado»). Aparición de lo Absoluto en la unidad simple («entre las azucenas olvidado»), en la que debe cesar toda diversidad. Es en esa simplicidad de la experiencia mística, en la que se elimina la distinción entre Creador y criatura, donde aparece la imagen arquetípica de la rosa, que vive «sin por qué», ajena a todo cuidado, según recoge el famoso dístico de Angelus Silesius («La rosa es sin por qué; florece porque florece, / No se inquieta por ella misma, no desea ser vista»), cuya enigmática belleza se sustrae a toda intención («En el fondo más secreto de su ser, el hombre sólo es auténticamente si es, a su manera, como la rosa –sin por qué», escribe Heidegger al final de su comentario *Der Satz vom Grund*, de 1957). Este vivir

sin por qué, inherente a la vida misma («Esto se debe a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por ello vive sin por qué justamente porque vive para sí misma», reitera Eckhart en el mismo sermón), tiene que ver con la ausencia de determinación, propia de lo poético, pues la visión de la rosa en su desnudez apunta a la restauración del origen, que nos llega por la mediación del Hijo y nos libera de las imperfecciones de lo creado. En este sentido, la pureza de la rosa aparece como imagen del «fondo sin fondo», en el que desaparecen todos los límites y el instante se hace eternidad. Y es que la palabra, como la rosa, vive de lo suyo, del fondo insondable que precede a toda creación y es un modo de conocer lo unitario[4].

Los místicos se sienten iluminados por una luz interior, «la fluyente luz de la Deidad», de la que habla Matilde de Magdeburgo, que participa a la vez de la introversión y de la expansión, de una iluminación que espera el reconocimiento de la realidad trascendente. A este intento de incorporar lo divino al centro del alma, de donde brota toda vida espiritual, se le ha llamado de distintas maneras: Sintéresis, Ápice, y Chispa del Alma. De todas estas denominaciones, que tienen un sentido simbólico, la tercera es la más utilizada por los místicos alemanes, pues esa chispa inmortal, hija del fuego divino, expresa el punto extremo que toca lo Absoluto, la relación con lo real en su totalidad. De ella habla Eckhart en el *Sermón XX* («Homo quídam fecit cenam magnam», *Lucas*, 14,17), en el que esta chispita o *scintilla animae*, al incorporar el ámbito de la contemplación divina, donde viven los seres angélicos, al campo de visión de la conciencia humana, que lo hace accesible a la actividad de la voluntad, se convierte en morada de lo trascendente:

---

[4] En su «Ensayo sobre Miguel de Molinos», escribe José Ángel Valente sobre la estrofa final de la *Noche oscura* de Juan de la Cruz: «*Entre las azucenas olvidado* o *la unidad simple*: he ahí la salida y su término, la experiencia unitaria del alma, ya ejercitada o purgada, en la que se ha cumplido la iluminación», recogido en *Obras completas II. Ensayos*, (Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores, 2008), 321. Sobre la simplicidad o visión de lo unitario, presente a lo largo de la tradición mística, véase el estudio de R. Panikkar, *Elogio de lo sencillo*, (Estella: Verbo Divino, 1993).

> Dentro de esta luz, el alma se halla unida con los ángeles y [hasta] con aquellos ángeles que han caído al infierno y quienes, sin embargo, han conservado la nobleza de su natura. Ahí se concentra esta chispita, desnuda, erguida sin sufrimiento alguno, dentro del ser divino. Ella [= el alma] se asemeja también a los ángeles buenos que operan continuamente en Dios y devuelven a Dios todas sus obras, tomando a Dios de Dios en Dios. A estos ángeles buenos se asemeja la chispita del entendimiento que fue creada por Dios sin mediación alguna, [y que es] una luz flotante por encima [de las cosas] y una imagen de la naturaleza divina y [fue] creada por Dios. Esta luz el alma la lleva en sí.

A Dios sólo podemos acercarnos mediante la «chispita» que brilla en el fondo del alma y se encuentra en el hombre como creación de Dios («que fue creada por Dios»). Esta relación dinámica del ser con la gracia, expresada por su fulgor, tiene lugar en el presente, donde habita el ser de Dios («tomando a Dios de Dios en Dios»), raíz de todo lo creado. Por lo tanto, entre Creador y criatura no existe una analogía sino una relación de dependencia, propia del sentido religioso, según la cual la chispa del alma se halla más allá de todo entendimiento humano y de toda palabra que pueda nombrarla («No es ni esto ni aquello; sin embargo, es un algo que se halla más elevado sobre esto y aquello, que el cielo sobre la tierra», leemos en el *Sermón II*), permaneciendo uno y simple como Dios («Está libre de todos los nombres y desnudo de todas las formas, completamente desasido y libre tal como Dios es desasido y libre de sí mismo», dice Eckhart en el mismo sermón), de manera que, al concentrar la luz de Dios en el alma, lo que revela esa «chispita» es una potencialidad continua de creación y encarnación, una relación dinámica y viviente con la eternidad de Dios. La chispa del alma, al presentar la creación como un todo unitario («unum in anima», dice Proclo), se convierte en un punto de unión, actual y presente, entre el Creador y la creación, pues a Eckhart lo que más le importa es subrayar esta experiencia de unidad del hombre con Dios. Gracias a la posibilidad que tiene el místico de sacar esta chispa del alma de su fondo oculto, puede llegar a la contemplación de lo Absoluto, la «nuda Deidad», origen de todo cuanto es. La visión impalpable de esta chispa, que sobrepasa nuestro entendimiento con la belleza de su luz, introduce la eterni-

dad en el mundo con el súbito esplendor de la presencia de Dios. La simple visión del interior del alma, donde Dios se esconde, hace de esta chispa una nueva realidad, «un nuevo cielo y una nueva tierra», capaz de iluminar los fondos más profundos de las cosas («La mínima cosa que se conoce en Dios —si, por ejemplo, pudiera entenderse una flor tal como tiene su ser en Dios— sería una cosa más elevada que el mundo entero», dice Eckhart en otro de sus sermones). Con su unidad de visión y potencialidad expansiva, esta chispa va más allá de lo que las palabras pueden decir y se convierte en la expresión de la oculta unidad del Ser Eterno, en participación progresiva del ser humano en la búsqueda de lo Absoluto por medio del contacto que se da con lo divino en el fondo del alma. Gracias a la chispa, sede de lo más recóndito, puede el místico hacer entrar la trascendencia de Dios en la acción de la voluntad humana[5].

El *Sermón II* («Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum», *Mateo*, 5,3), es uno de los escritos más importantes de Eckhart, tanto por su concepción de la belleza divina como vaciado interior del espíritu, como por la recepción crítica que ha despertado. Mantenerse vacío es abrirse a la sabiduría sin fondo de Dios, donde el estado de desasimiento o pobreza espiritual, que consiste en «no querer nada, no saber nada, no tener nada», es una aspiración a la plenitud de lo divino, que es anterior a toda creación y en la que todas las cosas son iguales. Si la pobreza forma parte de la renuncia, tras la cual se abre un estado de silencio o espera, la pobreza espiritual, que se entiende como despojamiento de las cosas finitas, es una virtud esencial de la búsqueda mística. Después de distinguir la

[5] Sobre la radicalidad de la «chispa del alma» señala E. Underhill: «Es la justificación del misticismo, del ascetismo, de toda la mecánica de la vida de autorrenuncia. Que existe un punto extremo en el que la naturaleza humana toca lo Absoluto; que su fundamento o sustancia, su ser verdadero está penetrado por la Vida Divina que constituye la realidad subyacente de las cosas, es la base sobre la que debe descansar toda la pretensión mística de la posible unión con Dios», en *La mística*, (Madrid: Trotta, 2017),71. En cuanto a la chispa ligada al ámbito de la contemplación, remito al ensayo de J. Alvarado Planas, «Eckhart y la contemplación», en *Historia de los métodos de meditación no dual*, (Madrid: Editorial Sanz y Torres, 2012), 425-476.

pobreza exterior de la interior y de identificar a ésta con el distanciamiento del corazón, Eckhart habla así de la pobreza espiritual:

> la pobreza del espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas las criaturas que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar, y eso lo hace con agrado. Pues cuando Dios encuentra al hombre tan pobre, [entonces] actúa y el hombre sufre a Dios en sí mismo; Dios es un lugar propio para sus obras gracias al hecho de que Dios es alguien que obra en sí mismo. En esta pobreza reencuentra el hombre el ser eterno que él ya había sido y que ahora es y que será para siempre.

Estos dos aspectos, la acción de Dios en el alma y el sufrimiento del hombre por el alejamiento de Dios, constituyen una sola experiencia, pues la pobreza permite al hombre («*reencontrar* el ser eterno que él ya había sido y que ahora es y que será para siempre»). Es decir, lo que revela la vieja paradoja de la pobreza, de la que habla Juan de la Cruz en los versos del dibujo, que aparece al comienzo de la *Subida del Monte Carmelo* («Para venir a poseerlo todo, / no quieras poseer algo en nada»), es una abolición de la propiedad, pues no tener nada equivale a vivir libremente («Pobreza es no tener nada / y nada más querer / y toda cosa poseer en espíritu de libertad», dice Jacopone da Todi en su *Lauda LIX*). De este modo, la pobreza, además de preparar la unión del hombre con Dios mediante la desposesión, ofrece al alma una visión de la realidad primordial. Este *reencuentro* con la eternidad de lo trascendente, que las posesiones materiales interrumpen, implica alejarse de toda determinación, no tener nada propio, para poder llegar a la libertad de la divina unión. La pobreza interior, nacida del impulso a la renuncia, entraña una comunión con la Vida más intensa, percibida como restauración de un estado de libertad primordial donde el alma fue creada. Esta restauración o re-encuentro con los elementos permanentes de la realidad primordial, cuyo objetivo último es desprenderse del hombre viejo para que pueda vivir el hombre nuevo, se muestra como un proceso de transformación, en donde el hombre, a partir de la conciencia de su debilidad («¿Qué es la pobreza de espíritu, sino mansedumbre de la mente por la que el ser humano conoce su propia debilidad?», dice Rolle en *The Mending of Life*), puede llegar al gozo de la unión

con la gracia divina. Impulsado por el deseo de alcanzar un estado más perfecto, la ley de la pobreza, destinada a la búsqueda de lo Absoluto, implica a la vez el sufrimiento y el gozo, pues no hay unión sin dolor, elevación sin caída («cuanto más profunda y sobrenaturalmente sea abatido un hombre por el peso de todas las cosas, tanto más será elevado de forma sobrenatural por encima de todas ellas», escribe Tauler, discípulo de Eckhart en su *Sermón sobre san Pablo*). En su espiritualidad, la pobreza oscila desde el no saber al conocimiento de lo divino, donde el desprendimiento, el dejar de ser, se hace signo de renovación («Y cuanto más dejemos de ser en cuanto a lo nuestro, tanto más verdaderamente llegaremos a ser dentro de ésta [la voluntad divina]. Por ello no es suficiente que renunciemos una sola vez a nosotros mismos y a todo cuanto poseemos y podemos, sino que debemos renovarnos con frecuencia y hacer que nosotros mismos seamos simples y libres en todas las cosas», dice Eckhart en el tratado *Del fervor*). Dentro de la unidad que mantiene juntos a Creador y criatura, la pobreza se ofrece como posibilidad extrema de pérdida y ganancia. La experiencia de la pobreza, que es un recuerdo de la unidad perdida en la multiplicidad del mundo, es una renuncia a toda propiedad, tanto en el plano ético como en el estético, una forma de libertad en la búsqueda de lo trascendente, que, al oscilar entre los extremos del placer y el dolor, se muestra como servicio desinteresado del amor divino, como forma incondicional de participar en la vida ilimitada de lo Uno[6].

El espíritu divino fluye libre por el universo y encuentra su morada en el templo vacío del alma. La comunión del hombre con Dios se realiza en el espacio interior del alma, donde desaparece toda iden-

---

[6] Para la tradición de este sermón, que muestra una relación con «El templo vacío», basada en el vaciado del alma como liberación absoluta que conduce a la salvación, véase el estudio de K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, (München: Verlag C. H. Beck, 1989), 164. En cuanto a la pobreza ligada a la humildad, como forma de sumisión y reconocimiento de lo divino en el alma, remito al ensayo de L. Lavaud, «Humilté et pauvereté: deux figures de l'unité entre l'âme et Dieu», en J. Casteigt (Ed.), *Maître Eckhart*, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2012), 123-144.

tidad y donde estar vacío de sí mismo supone estar lleno de Dios («Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él», dice Eckhart en el sermón *El templo vacío*). Así pues, la nada, en la medida en que se hace expresión a través de la negación, es una forma de entrar en contacto con lo Absoluto, que se presenta como la relación simultánea de presencia y ausencia. Y para responder a esta voz de lo trascendente, necesita la palabra despojarse de sus contenidos previos («Un mot prévu est un mot défunt», dice Cioran en lo moderno), salir de sí y situarse en el «lugar de la nada», que deja ver la realidad tal cual es. Por lo tanto, lo que se escucha en la nada es un extraño silencio que prolonga la desnudez de la palabra. En realidad, la visión extática de san Pablo («Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat», *Hechos*, 9,8), es una suspensión de las potencias y facultades humanas, mediante la cual el alma, al entrar en contacto con la nada de Dios, adquiere el conocimiento verdadero de lo real. Para Eckhart la visión cegadora de la divinidad se convierte en el principio de toda creación, en apertura a lo posible:

> Un maestro dice: quien habla de Dios con un ejemplo cualquiera habla en un sentido impuro de él. Pero quien con nada habla de Dios lo hace correctamente. Cuando llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada. A un hombre le pareció [una vez] en un sueño —era un sueño de vigilia— que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido de Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada. Por eso [él] dice: «se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía». Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres.

Hacer de la nada el principio de la creación implica el reconocimiento de la otredad constituyente. Cuando Eckhart afirma que «quien con nada habla de Dios lo hace correctamente», no sólo hace de la nada una expresión activa de la ausencia, que es el vivir presente y todo vivir posible, sino también una visión de lo divino como totalidad («Es un ser que tiene en sí a todos los seres»), permitiendo que prevalezca lo esencial sobre lo accesorio. Desde la famosa carta *De nihilo et tenebris*, que Fredegiso de Tours envía a Carlomagno en

el siglo IX, donde la nada significa algo existente, hasta la carta que Mallarmé escribe a su amigo Henri Cazalis en 1867, en la que le dice: "He hecho un largo descenso a la Nada para poder hablar con certidumbre", pasando por el discurso de Luigi Manzini sobre *Il Niente* (1634), donde afirma: "He descubierto que ninguna cosa, salvo Dios, es más noble ni más perfecta que la Nada», el pensamiento sobre la Nada se presenta a lo largo de la tradición occidental como un pensamiento en libertad, ajeno a todo dogmatismo. De ahí que, en la tradición cabalística, la Nada aparezca como el punto primordial que identifica la creación con la sabiduría divina, del que habla la primera palabra de la Biblia, lo cual guarda una relación con la noción de *sunyata* o vacuidad absoluta del budismo zen, donde lo escondido es el origen de lo manifiesto y el decir brilla mediante el no decir. A esta fecundidad de la Nada responde el sueño del fragmento, en donde el nacimiento de Dios en el alma se compara al parto de una mujer («y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada»), acto de creación que permite hacer visible lo invisible. Y aunque hay una diferencia entre la mística trascendente de Eckhart y la inmanente del budismo zen, para ambas lo importante es no ser nada, pues cuanto más ciego está uno a lo visible, más próximo está a la raíz de todo. Vivir en la nada o no habitar en ninguna parte equivale a viajar sin nada fijo, no descansar en lugar alguno, que es lo que liquida toda forma de retención. De acuerdo con ello, la Nada sería entonces la morada interior del alma, que cuestiona toda identidad y hace posible el traslado a lo trascendente[7].

Frente a los sermones que integran *El fruto de la nada*, donde todo gira en torno al nacimiento de Dios en el alma, visto desde

[7] En *El mundo como voluntad y representación* escribe Shopenhauer: «En general, si prescindimos de las formas [...] y vamos al fondo de las cosas, nos encontraremos con que Shakia Muni (es decir, Buda) y el maestro Eckhart enseñan lo mismo». De esta convergencia entre el budismo zen y la mística occidental hablan Rudolf F. Otto en *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, (Madrid: Trotta, 2014); y Amanda K. Coomaraswamy en su ensayo «El concepto del arte en el maestro Eckhart», recogido en *La transformación de la naturaleza en arte*, (Barcelona: Kairós, 1997), 51-78.

una perspectiva femenina («Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo es necesario que sea mujer», nos dice Eckhart en *La virginidad del alma*), el *Sermón LXXXVI* («Intravit Iesus in quoddam castellum», *Lucas* 10,38-40), ofrece una visión de la experiencia mística en su totalidad, pues la vida activa de Marta se complementa con la pasiva de María. Ahora bien, lo que se propone Eckhart en este sermón, mediante el uso del lenguaje paradójico, es expresar la transformación de María en Marta, que ha llegado al estado teopático escogiendo la peor parte, la separación que la hace mejorar. O lo que es lo mismo, para ser María hay que haber sido antes Marta, pues para engendrar a Dios es necesario el ejercicio de la acción interior, ya que la unidad de acción y contemplación, la coincidencia de vida activa y vida contemplativa, basada en el desprendimiento más absoluto, es la que desencadena la experiencia de la unión con Dios. El ejercicio interior de Marta le permite penetrar en la gracia divina, vivir más y mejor:

> Ahora Cristo dice: «Te preocupas por muchas cosas y no por una [sola]. Lo que significa: cuando en la pureza y la simplicidad, sin ninguna acción, [el alma] es dirigida hacia lo alto en el círculo de la eternidad, entonces se preocupa, cuando a causa de una mediación se halla impedida, de modo que no puede permanecer con placer allá arriba. El hombre es agitado por ese algo en el que sucumbe y en el que permanece junto al cuidado. Marta, sin embargo, estaba en un estado de virtud madura y firme y en un espíritu libre, librada de todas las cosas. Por eso deseó que su hermana estuviera en su misma situación, pues vio que no estaba esencialmente. Era un fondo de madurez lo que le hizo desear que su hermana se encontrara en todo lo que concierne a la bienaventuranza eterna. Por eso dijo Cristo: "una cosa es necesaria". ¿Qué es eso? Es lo uno [y] es Dios. Es [ese uno] necesario a todas las criaturas, pues si Dios retirara lo que es suyo hacia sí mismo, las criaturas quedarían anonadadas. Si Dios retirara del alma de Cristo lo que es suyo, en donde su espíritu está unido a la persona eterna, entonces Cristo sería una simple criatura. Por eso se necesita ese uno. Marta temía que su hermana permaneciera en la comodidad y en la dulzura y deseó que fuera como ella misma. Por eso Cristo aclaró al decir: "Tranquilízate, Marta, ella ha escogido la mejor parte; lo de ahora se perderá; ella será [tan] bienaventurada como tú"».

Si para Eckhart el auténtico camino espiritual se produce cuando María se convierte en Marta, es decir, cuando la contemplación se pone al servicio de los demás, ello se debe a que Marta se ha desprendido de todas las cosas para poder tener la unión con Dios. Esa necesidad de ser uno («una cosa es necesaria»), en torno a la cual gira todo el fragmento, exige el diálogo como conocimiento interior para comunicar la presencia viva de Dios. Y dado que la experiencia mística, en su forma más intensa, es una aventura solitaria del alma que tiende a la unión con lo Absoluto («el vuelo de lo Solo a lo Solo», dice Plotino, *Enéada*, VI, 9), lo que revela esa búsqueda es una concentración en lo esencial: la unidad de lo diverso en lo uno. Para la Sabiduría divina es mejor complementar que separar, de ahí que la reivindicación que hace Eckhart de Marta frente a María, al contrario de San Agustín y Santo Tomás, se base en la acción desasida del servicio («servir al Señor»), que implica vivir y actuar «sin por qué». Mientras María se vuelve hacia la contemplación de su satisfacción espiritual de tener al Señor a su lado, Marta vacía su interior para que Dios penetre en ella. Su desapego le permite entrar en el fondo del alma, conjugando la contemplación en la acción. En el fondo, no se está desvalorizando el estado contemplativo, meta de toda mística, sino potenciando la vida activa que Marta representa, la posibilidad de acceder a lo Absoluto mediante la acción personal («Lo mejor a lo que puede llegar una criatura lo debe obtener; ella será tan bienaventurada como tú»). Estas palabras finales del fragmento convierten a Marta en modelo de María, pues Marta, al estar vacía de todo deseo, escoge la peor parte con el fin de mejorar. Si Dios en su unidad no conoce la distinción, pues en él todo es uno («Es lo uno y es Dios»), lo que ofrece la vida activa de Marta es una visión plena de lo divino aquí y ahora. Frente a su hermana María, que necesita recostarse al lado del Señor para alcanzar la plenitud, Marta tiene «un fondo bien ejercitado», que le permite ser contemplativa en medio del ajetreo de la vida. Esta visión conjunta de acción y contemplación, expresada de forma paradójica, constituye la clave de la espiritualidad de Eckhart, su más intensa y plena realización[8].

---

[8] Respecto a la vida activa de Marta como modelo de madurez espiritual, señala S. Filippi: «Para eso es preciso ejercitarse intensamente, utilizar en gran

En los *Sermones CI-CIV*, que forman un conjunto unitario, Eckhart expone el motivo central de su mística, el nacimiento de Dios en el alma, que requiere una actitud de quietud y silencio, para que Dios nos pueda tocar «con su simple esencia, sin que haya ninguna imagen como intermediaria». Citando al Pseudo-Dionisio, que exhortaba a Timoteo a tener un espíritu libre «para llegar a un conocimiento del Dios desconocido», Eckhart nos invita a vivir en un estado de olvido, de total ignorancia, que es necesario para que esa palabra, nacida de lo más íntimo, pueda ser escuchada. Si hubiera en el fondo del alma alguna imagen no podría darse la plena unión, por eso necesita del silencio para acoger la palabra divina («En medio del silencio me fue dicha una palabra secreta», ha dicho el profeta), pues es propio del silencio estar quieto, sosegado, para que lo que no es pueda ser. El silencio se convierte así en una forma de recepción, en un albergar para responder. Sobre ello dice Eckhart:

> El alma con todas sus facultades, se ha dividido y dispersado en cosas exteriores, cada una de acuerdo con sus funciones: la facultad de la vista, en el ojo; la facultad del oído, en la oreja; la facultad del gusto, en la lengua, y son así tanto más incapaces de trabajar hacia adentro, porque toda facultad que está dividida es imperfecta. El alma, en consecuencia, si ha de trabajar hacia el interior, tiene que llamar a todas sus facultades y reunirlas, de todas las cosas divididas, en una interior labor... Si un hombre ha de realizar una tarea interior, debe verter dentro de sí todas sus facultades como si las metiera en un rincón del alma, y debe esconderse de toda imagen y forma, y entonces podrá trabajar. Luego debe llegar a un olvido y a un no saber. Debe permanecer en una quietud y un silencio donde pueda escucharse al Verbo. No es posible acercarse a Él de mejor manera que en quietud y silencio: así será oído y entendido en completa ignorancia. Cuando nada se sabe, se abre y revela. Cobraremos entonces conciencia de la Divina Ignorancia, y nustra ignorancia se ennoblecerá y adornará con sobrenatural conocimiento. Y, cuando simplemente nos mantenemos receptivos, somos más perfectos que cuando trabajamos.

---

medida todas las cosas y abundar en obras. Lo importante es el espíritu con que se actúa», en «Martín Heidegger y la mística eckhartiana», en *Invenio*, (2003), 76. En cuanto al lenguaje paradójico, cuya transgresión está destinada a superar toda lógica, véase el estudio de C. Smith, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*, (Paris: Éditions du Cerf, 1997).

En la experiencia mística, el trabajo interior consiste en reunir lo disperso y reducirlo a unidad. Y eso se logra en un estado de quietud y silencio, donde todas las potencias y facultades se han suspendido para que pueda ser escuchada la palabra divina («Debe permanecer en una quietud y un silencio donde pueda escucharse al Verbo»). Para alcanzar la quietud, anticipo de la contemplación, necesita el alma adentrarse en el silencio («No hablando, no deseando, ni pensando llega el alma al verdadero y perfecto silencio místico en el que Dios habla con ella, se comunica con ella y, en el abismo de su propia profundidad, le enseña la más perfecta y exaltada sabiduría. La llama y la guía a esta interior soledad y místico silencio cuando dice que le hablará a solas en la parte más secreta y escondida del corazón», dice Miguel de Molinos en *Guía espiritual*), de manera que el alma quieta y silenciosa se abre a lo real mediante el olvido del no saber («Cuando nada se sabe, se abre y se revela»). Si Dios es lo totalmente otro, para lo que no tenemos palabras, sólo a través de lo desconocido podremos llegar al conocimiento sobrenatural («Cobraremos entonces conciencia de la Divina Ignorancia»), ya que la experiencia contemplativa de lo Absoluto sólo puede darse a través del no saber. Lo ignorado, como paso del pensar al contemplar, es lo que mantiene la atención abierta al misterio y permite acogerlo en la palabra («Y, cuando simplemente nos mantenemos receptivos, somos más perfectos que cuando trabajamos»). Y lo mismo que la acción conduce a la contemplación, el significado del fragmento se condensa en esas palabras finales, que muestran una atención abierta a lo que pueda venir, pues lo sagrado sólo se manifiesta en un estado de recepción o de escucha, sin el cual no puede darse el instante de la creación. En este sentido, Dios sería la suprema alteridad, irreductible en su ignorancia, de cuya realidad la palabra se siente portadora desde la hondura de su silencio receptivo, que es la que impulsa al místico a escribir[9].

---

[9] Refiriéndose a la experiencia de «lo ignorado», que es una presencia de lo ausente y muestra una posibilidad de relación, señala H. MUJICA: «Una relación con lo que se anuncia sin revelarse, o se revela sin conceptualizarse: una presencia que no se ciñe a un presente, que ni se dibuja ni se refleja en nuestra conciencia, que sin abarcarla habitamos», en *El saber del no saberse*, (Madrid:

En la experiencia mística, que se dirige a la unión del hombre con Dios, la aventura espiritual se presenta como un «traspaso» [*Durchbruch*], que lo transforma todo y nos enseña a pasar a través de las cosas para tocar lo divino en ellas. Este «traspaso» o traslado de un estado a otro, que Eckhart define como «ascenso del intelecto hacia Dios», es, en realidad, un no modo, un proceso sin fin de dejar de ser uno mismo para ser conforme con la voluntad divina. El estado de «indiferencia», que guarda una analogía con las nociones de «abandono» o «desasimiento», se presenta como la nada desnuda, en cuya receptividad se contiene la mayor posibilidad. Se trata, por tanto, de un desplazamiento de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios, para que el «tránsito» de lo divino a lo humano en el fondo del alma, que es obra de la gracia, se presente como la desnudez de la extrema pobreza, donde Dios y las criaturas llegan a ser lo mismo. De esta igualdad habla Eckhart al final del *Sermón LII*, donde el hombre atraviesa todo lo creado para poder ser uno con Dios:

> Dice un gran *maestro* que su traspasar es más noble que su emanar, y es cierto. Cuando emané de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; mas esto no me puede hacer bienaventurado porque ahí me llego a conocer como criatura. Pero en el traspaso donde estoy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y del propio Dios, ahí me hallo por encima de todas las criaturas y no soy ni *Dios* ni criatura, antes bien, soy lo que era y lo que debo seguir siendo ahora y por siempre jamás. Ahí siento un impulso hacia arriba que me ha de llevar por encima de todos los ángeles. En este impulso se me da una riqueza tal que no me puede satisfacer Dios, con todo cuanto es como *Dios* y con todas sus obras divinas; porque en este traspaso obtengo que Dios y yo seamos una misma cosa. Allá soy lo que era y allá no sufro mengua ni crecimiento, ya que soy una causa inmóvil que mueve todas las cosas. Allá, Dios no halla lugar alguno en el hombre porque el hombre consigue con esta pobreza lo que ha sido eternamente y seguirá siendo por siempre jamás. Allá, Dios es uno con el Espíritu, y ésta es la pobreza extrema que se puede hallar.

Trotta, 2014), 100. En cuanto a la quietud del silencio místico, que nos invita a la interiorización y nos instala en el instante del no lugar, véase el estudio de Pablo d'Ors, *Biografía del silencio*, (Madrid: Siruela, 2012), 61-63.

El «traspaso» se revela como un espacio de libertad hacia lo trascendente, donde cesa todo cuidado y el que lo atraviesa se libera de lo contingente y accede a lo eterno («ahí me hallo por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, antes bien, soy lo que era y lo que debe seguir siendo ahora y por siempre jamás»). A tal visión de lo eterno se llega mediante «la pobreza extrema», en cuya desnudez se unen lo espiritual y lo divino («Allá, Dios es uno con el Espíritu»), y lo real, que se muestra como lo que es, está más allá de las cosas, sin que nada pueda condicionarlo. La inserción del discurso en ese espacio interior («Allá soy lo que era y allá no sufro mengua ni crecimiento»), nos habla de una topología mística, que viene matizada por la reiteración del adverbio de lugar, en donde el espacio interior del alma, que es el lugar del Espíritu, le revela que ahí donde se encuentra, lo indeterminado de un interior sin fondo, no está la imagen de Dios, sino su ausencia, de modo que lo que engendra el «traspaso» es un traslado indefinido, una transgresión del lugar en que uno está, en el que domina la sed de lo Absoluto. Esta imagen de la sed, de la que habla Eckhart en *Pláticas instructivas* («mientras perdure la sed no le pasará la representación de la bebida»), cifra la atención en un desierto interior donde la búsqueda no tiene fin. Así pues, esta sed o deseo de Dios, en su tránsito hacia lo desconocido, intenta cortar con su desplazamiento del *transire in Deum*, lo que podría dar lugar a la representación de la imagen, dejando que el Espíritu de Dios, hecho para «respirar otro aire», fluya y se manifieste libremente. Experiencia fundamental en este desarrollo del traspaso, «la pobreza extrema» se sustrae a toda apropiación y reúne los dos complementarios, la pérdida y la ganancia, en una regeneración inalcanzable. Para Eckhart, la pobreza, inseparable de la nada, reduce la escritura a un proceso de iluminación interior, a partir del cual todo se transforma en un movimiento de ir «más alto» o «más lejos», en un estar allí con el Espíritu, que es el verdadero lugar del sentido. En un plano expresivo, este desprendimiento de la pobreza tiene que ver con la voz del poema, donde se dice lo que no se sabe y el lenguaje, en su búsqueda de lo desconocido, queda dispuesto para ser habitado por significados no previstos. La pobreza, que se pierde en todos los lugares, se propone como un proceso de vaciamiento

interior de renovación, en el que dejamos de ser para llegar a ser algo distinto, como la experiencia de un desafío que atraviesa un desierto del sentido[10].

Para expresar su visión del nacimiento de Dios en el alma, que muestra la unidad de creación y encarnación, Eckhart tuvo que moverse en el difícil territorio de los límites entre mística y ortodoxia. Cuando el Papa Juan XXII, en su bula *In agro diminico*, dada a conocer en Avignon el 27 de marzo de 1329 condena 28 artículos del Maestro Eckhart por ser «sospechosos de herejía», en los cuales «ha querido saber más de lo que era necesario y en modo imprudente y sin seguir la medida de la fe, porque girando su oído a la verdad se ha dirigido a las invenciones», en realidad, está hablando en nombre de la ortodoxia, que es lo que conviene al poder en cada momento. Al tachar sus tesis de «invenciones», lo que niega es la libre extensión del impulso, que se resiste a la acción de aquello que no cambia. Frente al discurso reconocible de la ortodoxia, lo que Eckhart propone es la nada como fuente de algo, según vemos en las imágenes de «la tablilla de cera» o de «la página en blanco», que ofrecen la posibilidad de empezar desde cero. La nada muestra siempre una potencialidad generadora, la experiencia de algo inalcanzable que, sin embargo, está próximo y exige un estado de recepción o de escucha en el que algo puede manifestarse. Esta espera de lo que tal vez nunca va a llegar, ligada en la conversión de san Pablo a la luz que viene del cielo («Por la luz del cielo entendemos la luz que es Dios y que ningún sentido humano puede percibir», nos dice en *El fruto de la nada*), es lo que hace de la nada una metáfora de la luz, cuya libertad expresa la ausencia de intención. El engendramiento del Hijo por el Padre en el alma del hombre, que es el núcleo del pensamiento eckhartiano, sólo es posible a través de esta oscuridad sin tregua que es la nada, pues úni-

[10] Para el concepto de «traspaso», que se identifica con la pobreza como camino para llegar a la verdad, véase el estudio de S. Ueda, *Die Gottesgebun in der Seele un der Durchbruch zur Gottheit*, (Gütersloh: Amapola, 1965), 151-163. En cuanto al nacimiento de Dios en el alma, que concentra el carácter divino de la realidad, donde se funden la creación y la encarnación, remito al trabajo de E. Récéjac, *Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique*, (Paris: Alcan, 1897), 113-151.

camente despojándose de sus limitaciones puede el alma del místico ser una con Dios. Para Eckhart saber nada es la posibilidad de hallar algo, por eso en la nada aguarda una nueva vida, una posibilidad de renovación. La nada se mantiene viva en su escritura como un lugar de esperanza, como medio de alcanzar la inmortalidad en la unión del alma con Dios. Si algo nos ofrece Eckhart a lo largo de sus obras es el atractivo inagotable de la nada, una ausencia que no conoce límites y se convierte en el comienzo de toda escritura.