
EL MAESTRO ECKHART, MAESTRO DE LA REALIZACIÓN HUMANA PLENA ^(*)

J. Amando Robles

Si bien la doctrina de los grandes maestros y maestras espirituales es perenne, y un cierto interés por lo espiritual pareciera caracterizar nuestro tiempo, la convergencia de ambas cosas no pareciera ser suficiente para explicar el atractivo que el Maestro Eckhart ejerce en la actualidad ⁽²⁾. Y nos estamos refiriendo también al espectro de los hombres y mujeres hispanohablantes interesados e interesadas.

Este atractivo es sin duda especial, ya que lo primero que hay que decir de él es que resulta desproporcionado al conocimiento que se tiene de la obra escrita de Eckhart. Entre nosotros, sólo una parte de ésta es conocida y accesible, la escrita en alemán, resultado de la predicación ⁽³⁾ que dirigió a un público no académico, y no toda, pues las pocas traducciones existentes de la misma en castellano son incompletas ⁽⁴⁾. Su obra latina, dirigida a un público aca-

(*) El título lo tomamos del acápite «Maestro de vida, de la realización humana plena», uno de los varios dedicados al Maestro Eckhart por Teresa Guardans Cambó en su tesis doctoral *Indagaciones en torno a la cuestión fronteriza*, Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2006, p. 256.

(2) Algún autor no sólo habla de atracción sino de fascinación. Cf. Cyprian Smith, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maître Eckhart*. Traducción de l'anglais par Réginald Stoffel, Éditions du Cerf, París, 1997, p. 9.

(3) En el doble sentido de que lo que los sermones recogen es su predicación y de que los mismos fueron puestos por escrito por oyentes anónimos de la misma.

(4) Nos referimos a las traducciones y ediciones, Meister Eckhart, *El Maestro Eckhart. Obras alemanas*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, Edhasa, Barcelona 1983, que incluye cincuenta y nueve sermones, más las *Pláticas* que el Maestro Eckhart, siendo prior del convento de Erfurt, impartió a los jóvenes

démico, y que él concibió y planeó como una ambiciosa y original obra en tres partes (*Opus tripartitum: Opus propositionum, Opus quaestionum y Opus expositionum*), pero que apenas pudo realizar muy parcialmente y quedó truncada, es sólo conocida de los especialistas e inaccesible al gran público ⁽⁵⁾. Además, incluso en su obra en alemán, de más fácil lectura por el público no académico al que la misma se dirige, el Maestro Eckhart no deja de ser un autor medieval, aunque sea de la Alta Edad Media, que vivió entre ca. 1260-1328, en un contexto cultural y con una visión de mundo, por tanto, muy diferentes de los nuestros. Otras razones, pues, tienen que estar influyendo, e incluso de manera más determinante, en la atracción especial que ejerce ⁽⁶⁾.

dominicos entre 1294 y 1298, y sus tres tratados, *El Libro de la Consolación Divina, Del hombre noble, y Del desasimiento*; Maestro Eckhart, *Obras escogidas*. Traducción Violeta García Morales y Herman S. Stein, Edicomunicación, Barcelona 1998, que incluye veintiocho sermones, más el sermón *Del nacimiento eterno*, y los tratados *Del hombre noble y Libro del consuelo divino*; y Maestro Eckhart, *El fruto de la nada. Y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Ezquerro, Ediciones Siruela, Madrid 1999, que incluye catorce sermones, los tratados *Del hombre noble y Del desasimiento*, y unos cortos poemas y dichos atribuidos al Maestro Eckhart. Para una valoración de las traducciones y de lo escrito sobre el Maestro Eckhart en castellano, ver Silvia Bara Bancel, "Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana", *Ciencia Tomista*, Tomo 135, septiembre-diciembre 2008/3, pp. 453-485.

⁽⁵⁾ La edición crítica de la obra completa del Maestro Eckhart, tanto de la escrita en alemán como en latín, se viene realizando desde 1936 en el marco de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, 10 vols., Verlag Kolhammer, Stuttgart, 1936-2007.

⁽⁶⁾ Atracción aparte, es unánime el considerar al Maestro Eckhart como el mayor místico de la Edad media. «Hoy se le reconoce, unánimemente, como tal, tanto en Occidente como en Oriente.» (Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Traducción de Manuel Serrat Crespo, José J. De Olañeta, Barcelona 1999, p. 7). Amador Vega lo considera «una de las mentes más exquisitas de la intelectualidad europea» (Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 11). Y el juicio de Ananda K. Coomaraswamy sobre sus *Sermones* es que «bien podrían denominarse una Upanisad de Europa» (*La transformación de la naturaleza en arte*. Traducción de P.R., Kairos, Barcelona 1997, p. 51).

A efectos de este trabajo, nosotros señalaríamos tres razones. En primer lugar, la insatisfacción permanente de Eckhart, manifestada en una búsqueda sin fin; su continuo ir más allá de los datos, de toda razón y de toda verdad; su lucha con el lenguaje para expresar lo que desea, y por ello su carácter trasgresor; y su creatividad, acompañada de audacia y riesgo; en una palabra, su modernidad, una modernidad *avant la lettre*.

En segundo lugar, además de su estilo o personalidad, la calidad de su propuesta: una propuesta espiritual genuina y auténtica, enraizada en lo más profundo del ser y del ser humano, antropológica a la vez que metafísica; presentada en forma diamantina, sin concesiones a la subjetividad ni al sentimiento, y por ello, de hecho, la menos dual, la más unitaria y metafísica de cuantas se han propuesto en Occidente. De ahí el interés que la misma suscita en Oriente (7) y tanto en creyentes como en no creyentes. Señal de que, pese a la forma cultural y religiosa cristiana en que viene expresada, en su contenido se trata de una propuesta actual y universal.

Un tercer venero de atracción que aún cabe señalar, es la fe que muestra en la razón humana, hoy diríamos en la dimensión humana sin más del ser humano. El Maestro Eckhart, muchas veces lo expresó, cree antes y más en la revelación que en la razón humana, aunque al presentar los contenidos revelados, en definitiva la naturaleza y alcance de lo que llamamos espiritualidad, él prefiere siempre apoyarse en la razón humana, «la razón natural de los filósofos» (8). ¿Sólo por razones pedagógicas, como él viene a decir, esto es, por razones de facilitar más y mejor a sus interlocutores el interés por lo que está

(7) «Eckhart, junto con Evagrio Póntico (+399) y Dionisio Areopagita (siglo sexto), puede considerarse con razón en el Occidente cristiano como el interlocutor decisivo de las religiones orientales» (Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Versión castellana de Roberto H. Bernet, Herder, Barcelona 2002, p. 9)

(8) «En su comentario sobre estas palabras y otras subsiguientes, la intención del autor es explicar, tal y como lo hace en todas sus obras, por medio de los argumentos de los filósofos y a la luz de la razón natural, lo que afirma la fe cristiana y

exponiendo y su comprensión? En el fondo, y sin excluir éstas, por la concepción misma que tiene de la espiritualidad. Una espiritualidad “del ser”, y en este sentido, al alcance de la razón humana, incluida la de los «maestros paganos», y que nos concierne a todos (*).

Tres conjuntos de razones, estilo y personalidad modernos, la espiritualidad como un descubrimiento del ser, sin fondo ni forma, y la espiritualidad y la razón en tanto realidad y función humanas, que, como otros tantos vectores, nosotros vamos a seguir en nuestra presentación de Eckhart y, por tanto, en nuestra lectura de él. Presentación y lectura selectivas sin duda, hechas desde el ser humano que somos, miembro también de esta actualidad e interesados en la búsqueda espiritual, para otros seres humanos, los lectores y lectoras, buscadores y buscadoras espirituales coetáneos. Si se quiere, y expresado de una manera más sencilla y directa, una lectura y presentación, ambas introductorias, del Maestro Eckhart y de su propuesta espiritual, desde la modernidad actual, para hombres y mujeres de hoy.

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN: LENGUAJE, PERSONALIDAD, PENSAMIENTO

Un lenguaje teológico límite

A poco que se comienza a leer los sermones y tratados escritos en alemán de Eckhart, no pudiéndose abstraer a la evidencia de que se

lo escrito en ambos Testamentos.» (Maestro Eckhart, *Comentario al Prólogo de San Juan*. “Proemio”. Traducción de Oscar García Sanz, Etnos, Madrid 1994, p. 40)

(*) «... la importancia histórica de Eckhart no reposa únicamente sobre sus eminentes cualidades de teólogo y de predicador, sino, más bien, sobre la manera como este “espiritual”, este pensador, nos toca y nos desafía a nosotros los seres humanos del final de este siglo veinte de progreso técnico.» (Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart, Theologien, prédicateur, mystique*. Traduit de l'allemand par Janine de Bourgnecht et Alain Nadeau. Éditions Universitaires Fribourg Suisse & Éditions du Cerf Paris 1997, p. 38. Para este mismo autor «Eckhart encarna hoy un faro espiritual, un “maestro de la vida interior”, p. 7.

está, sí, ante un autor espiritual, pero medieval y escolástico, llama sin embargo poderosamente la atención el lenguaje extremo, incluso límite, en que con frecuencia se expresa, la libertad extraordinaria con que lo hace, la lucha que emprende incluso con el lenguaje así utilizado, sin duda ante la insatisfacción que le produce toda expresión; lucha que termina en un hablar apofático, negando aquello que de contenido o forma aún se ha podido expresar o se puede entender; la libertad que asume frente a formulaciones, instituciones y medios religiosos recibidos; y la búsqueda sin límite, por infinita, que caracteriza su propuesta.

El lenguaje de Eckhart es un lenguaje consciente de su limitación, tanto como lenguaje propio como lenguaje recibido, para expresar lo que quiere expresar, la dimensión primera y última del ser humano, que él llama “increada” y que califica de literalmente “inefable” (*unesprechelich*). De ahí la necesidad de crear, en cierta manera, un lenguaje nuevo, que con frecuencia resulta límite, construyéndolo contra el lenguaje existente y sobre todo yendo más allá de él. Una necesidad que, al parecer, en Eckhart es también un «gusto por las posiciones extremas»⁽¹⁰⁾. Veamos algunos ejemplos, pertenecientes todos ellos al núcleo más duro de su doctrina.

Cuando Eckhart habla de la relación entre Dios y su Hijo, habla, obviamente, de cómo Dios Padre engendra al Hijo y de cómo éste es idéntico a él, tiene su misma naturaleza. Hasta aquí ningún problema, eran, son todavía, dos tesis clásicas en la teología cristiana. Pero el Maestro Eckhart, consciente de la novedad que está expresando y queriendo que su auditorio así lo capte, en un estilo de lenguaje que le es muy propio, dirá:

Pero yo digo aún más: lo ha engendrado igualmente en mi alma [...] según el mismo modo en que Él engendra en la eternidad y no de otra forma. Él está obligado a hacerlo, le guste o no. Sin cesar el Padre engendra a su Hijo y añade: me engendra en calidad de hijo,

⁽¹⁰⁾ Expresión de F. Brunner citada por Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éditions du Cerf, París 1999, p. 82.

como el mismo Hijo. Y yo voy incluso más lejos: no solamente me engendra en tanto que su hijo, sino que me engendra en tanto que Él mismo y Él se engendra en tanto que yo mismo, me engendra en tanto que su propia esencia, en tanto que su propia naturaleza. [...] La operación del Padre siendo Unidad, me engendra igual que a su hijo único, sin ninguna diferencia. ⁽¹¹⁾

En otras palabras, a las dos tesis clásicas citadas, ha añadido otras más y muy novedosas: Dios engendra a su Hijo en el alma de cada ser humano, y ello de la misma manera en que engendra a su Hijo, *en la eternidad*. En la eternidad, pues, somos hijos como el Hijo, engendrados como él. Más aún, al ser engendrados por Dios, somos engendrados «en tanto que él mismo, y él se engendra en tanto que nosotros». ¡Somos hijos de Dios, somos Dios!, y esto desde siempre, en la eternidad, en el *ahora presente* que para Eckhart es la eternidad, sin ninguna diferencia. La única diferencia es que nosotros somos por gracia lo que ellos, Dios y el Hijo, son por naturaleza, expresión que parece venirles, a los teólogos medievales, también al Maestro Eckhart, de Máximo el Confesor (ca. 580-662), vía las traducciones de Juan Escoto Eriúgena (810-877). Y esto es así, por imperativo mismo del ser de Dios que le obliga a actuar así, como Unidad que es, «le guste o no», «quíralo o no lo quiera», como dirá en otras ocasiones. Ya que «No es por simple bondad como Dios actúa; él se infunde constantemente en el hombre; está forzado a ello y no puede hacer de otra manera» ⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ Sermón n.º 3, *Justi autem in perpetuum vivent*, p. 133. Los sermones citados en números árabes corresponden a la edición Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, que contiene veintiocho sermones. Los sermones citados en números romanos corresponden, con contadas excepciones que se explicitan, a la edición electrónica, sin paginación, Meister Eckhart, *El Maestro Eckhart. Obras alemanas*. Recopilación y traducción de Ilse M. de Brugger, Editorial La Virtual, Buenos Aires 2007, que contiene cincuenta y nueve. (Ver: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/MeisterEckart/00_Indice.htm, documento sin paginación numerada, bajado el 15/09/09).

⁽¹²⁾ Sermón n.º 6, *Surge illuminare, Jherusalem*, p. 152.

«Me engendra en tanto que él mismo, y él se engendra en tanto que yo mismo». Para esto segundo, yo tengo que ser causa de él. Los dos, pues, somos *ad invicem* causas: él es causa de mi ser y yo soy causa de su ser. Los dos, recíprocamente y sin podernos separar, nos engendramos: él me engendra a mí, y yo le engendro a él. De esta manera, utilizando los términos «nacer» y «crear» donde antes dijo «engendrar», y dándole así, si se quiere, un valor más universal, anterior incluso a la categorización cristiana, pudo decir Eckhart en el famoso sermón sobre lo que es ser pobre:

...en mi eterno nacimiento nacieron todas las cosas; yo fui aquí la causa de mí mismo y de todas las cosas. Si entonces yo lo hubiera querido, el mundo entero y yo no existiríamos; y si yo no existiera, tampoco Dios existiría; yo soy una causa de que Dios sea Dios. Si yo no existiera, Dios tampoco existiría. ⁽¹³⁾

Aquí está hablando del nacer antes del nacer, del *nacimiento eter-*no, el concepto eckhartiano quizá más famoso de todos, de nuestra dimensión humana primera. Tan primera que es increada, y última en el ser, sin otra que la supere. Porque así como hemos sido engendrados *de la misma manera* que Dios engendra a su Hijo e incluso a sí mismo, *en la eternidad*, así es también como hemos nacido y seguimos naciendo: *en la eternidad*, desde siempre; en el mismo instante, en el mismo *ahora* que no ha pasado, y por tanto presente, en el que nacieron todas las cosas. De manera que mi ser eterno fue la causa (si es que así se puede hablar, porque en esa dimensión todo es Uno y Unidad, no hay causas, como tampoco hay seres, sólo el ser) de que todas las cosas existieran, incluido el mismo Dios, Dios en tanto existente. Sí, visto así, yo soy incluso la causa de que Dios sea Dios, y si entonces así lo hubiera querido, el mundo entero y yo no existiríamos, nada, ni Dios. ¿Cabe un lenguaje teológico más extremo, más último, más límite? ⁽¹⁴⁾

⁽¹³⁾ Sermón 14, *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, pp. 196-197.

⁽¹⁴⁾ Esta misma tesis es la que está implícita en esta otra forma de expresarse que al grado de ocurrencia y de humor que manifiesta, añade un carácter límite: «Cuando

Pero de igual manera su lenguaje es extremo cuando habla del alma. De ésta dirá que es igual a Dios ⁽¹⁵⁾, increada como él, y por ello el solo lugar digno de él, ya que Dios no tiene lugar o si lo tiene su lugar es él mismo. ¿Igual a Dios? Incluso superior, pues el mismo Dios no puede entrar en ella, ni siquiera echar una mirada en ella, sólo la Deidad, sólo el Dios antes de Dios.

Hay en el alma una potencia, no sólo una potencia, sino algo más, una esencia, no sólo una esencia, no, algo más aún, lo que confiere a la esencia su libertad; y esto es tan puro, sublime y noble en sí que ninguna criatura puede penetrar allí; sólo Dios vive en ella. Sí, y lo digo muy seriamente, el mismo Dios no puede entrar allí en tanto contenga en Él

yo residía aún en el Fondo y en el Lecho, en el Riachuelo y en la Fuente de la Deidad, allí nadie me preguntaba hacia dónde me dirigía ni lo que hacía; en realidad, no había nadie para interrogarme. Pero cuando salí de allí por emanación, todas las criaturas se pusieron a decir: “¡Dios!” Si me preguntaran: “¿Hermano Eckhart, cuándo salisteis de casa?” – “Estaba allí hace un instante”. Todas las criaturas hablan pues de Dios. ¿Y por qué no hablan de la Deidad? Todo lo que está en la Deidad es Unidad y no se puede decir nada de ello. [...] Cuando vuelvo hacia Dios sin permanecer en él y me vuelvo a la Deidad, esta apertura es mucho más noble que mi salida. Solamente yo hago salir a todas las criaturas de su razón de ser, a fin de que en mí ellas sean unidad. Cuando yo llego al Fondo y al Lecho, al Riachuelo y a la Fuente de la Deidad, nadie me pregunta de dónde vengo, ni dónde he estado. Allí, nadie se ha percatado de mi ausencia, pues es allí donde “Dios” desaparece» (Sermón 13, *Nolite timere eos qui corpus occidunt*, p. 189).

Volver a la Deidad, de la que en el fondo nunca salimos, es más noble que haber salido de ella. Aunque este salir supusiese el existir de Dios y de todas las cosas y, con él, la capacidad y gusto de nombrarlas y de decir “Dios”. Por eso, cuando sin permanecer en éstas ni en Dios, sin pegarme a ellas ni a él, vuelvo a mi ser profundo, vuelvo a la Unidad que soy. Unidad de la que nada se puede decir, ni siquiera llamarla “Dios” porque es Unidad; de la que en el fondo nadie me echó de menos, porque hablando a lo humano, hace un instante estaba allí; en realidad nunca me ausenté de ella.

⁽¹⁵⁾ «La proximidad entre Dios y el alma es tal que no hay ninguna diferencia. En el mismo acto de conocimiento en el que Dios se conoce a sí mismo (y es en esto y en nada más en lo que consiste propiamente el conocimiento del espíritu completamente aclarado), el alma recibe sin mediación su esencia de Dios. Es por lo que Dios está más cerca del alma de lo que lo está ella misma. Es por lo que Dios reside en el Fondo del alma con su total Deidad.» (Sermón n.º 4, *In diebus suis placuit deo et inventus est justus*, p. 140)

alguna modalidad ontológica. No puede entrar en ella con ninguna modalidad; únicamente con su pura Naturaleza divina. ⁽¹⁶⁾

Está hablando aquí del alma increada, del alma en cuanto ser eterno, igual a Dios, ya que «en Dios todas las cosas son iguales y son Dios mismo» ⁽¹⁷⁾; sin diferencia con él; sin tiempo, su día es el mismo día de Dios, y sin espacio ni lugar, y por ello mismo el solo lugar digno de Dios. Una realidad tan *una* que, como Dios, no tiene nombre ni puede ser nombrada, aunque como dice Eckhart, sobre esto, sobre el nombre de Dios, se hayan escrito gruesos libros. Porque «todo lo que está en la Deidad es Unidad y no se puede decir nada de ello» ⁽¹⁸⁾. Y el alma vista en Dios está en la Deidad. Es Unidad. No se puede decir nada de ella. En otras palabras, hay una parte del alma, su lugar más *noble*, lo más profundo de ella misma o lo más sublime, su *esencia*, una *fortaleza*, una *chispa* o *chispita*, un *algo*, en el fondo el alma misma, donde ni siquiera puede estar Dios, sólo la Deidad.

Como vemos, el Maestro Eckhart distingue profundamente entre Dios (*Gott*) y Deidad (*Gottheit*), y ésta es otra forma límite de hablar, pues se trata de un hablar de Dios más allá de Dios. Con el concepto de Dios se expresa lo que está en el origen de todo y, en tanto es origen de todo, desde luego el Dios creador de todo, de todo lo que, en categorías de Eckhart, es múltiple o plural, espacial y temporal, pero también e incluso del Dios modal, el Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Dios-Principio y el Dios definido por sus atributos con respecto a nosotros. Un Dios que en el fondo no es Dios, porque, al ser origen de todo, es inseparable de todo lo que es origen y, por tanto, es ser delimitado, con *modo*, dirá Eckhart, compuesto, no Uno. Mientras que, con el concepto Deidad, se expresa el Dios en tanto es Unidad, el Dios Uno, Dios como en sí, por sí y para sí mismo es, sin distinción ni diferenciación, sin relación a ninguna otra cosa. Por ello dirá Eckhart:

⁽¹⁶⁾ Sermón n° 9, *Adolescens, tibi dico: Surge*, pp. 169-170.

⁽¹⁷⁾ Sermón n° 5, *Qui audit. Me, non confundetur*, p. 147.

⁽¹⁸⁾ Sermón n° 13, *Nolite timere eos qui corpus occidunt*, p. 189.

La Deidad y Dios son realidades tan distintas como el cielo y la tierra. Incluso diría que entre el hombre interior y el hombre exterior hay la misma infinita diferencia que entre el cielo y la tierra. ⁽¹⁹⁾

Dios y Deidad difieren como la operación y la No-operación. ⁽²⁰⁾

Aunque, recurriendo a otro registro, en el fondo un doble registro, que le es muy común, nos dirá que todo, criaturas y Deidad, son *nada*. Las criaturas, porque en relación a la Deidad son no ser, realmente nada, así como en Dios-Deidad son todo. Aunque un todo que es nada. Porque al ser Uno y Unidad la Deidad no es un ser y por tanto tampoco se le puede concebir como un ser, es nada, como también lo son todas las cosas en él; el ser-nada que está más allá del ser. La cita que hacemos a continuación, extraída de un sermón comentando en términos espirituales la conversión de Pablo, cuando éste, camino de Damasco, cae del caballo y, abiertos los ojos, no ve nada, no puede ser más elocuente:

Quando el alma 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 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. ⁽²¹⁾

Así podríamos seguir citando otras formulaciones, hasta llegar a sus expresiones quizás hoy más famosas y aparentemente contradictorias, pero ambas profundamente verdaderas: por una parte, la

⁽¹⁹⁾ Sermón n.º. 13, *Nolite timere eos qui corpus occidunt*, p. 189.

⁽²⁰⁾ *Idem*.

⁽²¹⁾ Sermón *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*, que Amador Vega titula “el fruto de la nada” en su edición del Maestro Eckhart, *El fruto de la nada. Y otros escritos*, p. 91.

expresión «Dios y yo somos uno»⁽²²⁾, y por otra la expresión «Es por lo que le ruego a Dios que me libere de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios...»⁽²³⁾. Para terminar en la expresión tan reiterada, «Dios no es ni esto ni aquello»⁽²⁴⁾.

Dios considerado como Deidad, por tanto en su Unidad, no conoce la distinción, por tanto tampoco la multiplicidad, Él y yo, y todo, somos uno. Y Dios considerado como principio de operación y de acción, como creador y actor, aunque sea concebido como el principio y causa de todo, en el fondo es inferior a mi ser uno, que es mi ser esencial, y es un obstáculo, como todo lo que tiene ver con lo múltiple, para no llegar a conocer al Dios Uno. De ahí la necesidad, según Eckhart, de pedirle a Dios que nos libere de “Dios”.

El lenguaje teológico llega al extremo de tener que pedir a Dios que lo libere de Dios, antes de callar totalmente, de convertirse en silencio. Porque, convertido en la Unidad, regresado a ella, no se puede decir nada. No por carencia, sino más bien por plenitud. Es el silencio, dirá Eckhart, de Dios-Deidad expresando siempre su Verbo, que, aun expresado, no deja de estar en él, ser él y, por tanto, su silencio. Es el silencio también nuestro, de nosotros humanos como somos, al expresar nuestros “verbos”, nuestros conceptos e ideas que, aun expresados verbalmente y por tanto con el ruido que produce su limitación, no dejan de existir silenciosamente en nosotros, sin expresarse y, por tanto, sin ruido.

Nada extraño si, a pesar de las precisiones hechas por Eckhart en sus sermones y tratados y en las aclaraciones aportadas en los dos procesos que se le siguieron, por el arzobispo de Colonia y por el papa, diecisiete tesis como éstas resultaron finalmente condenadas como

⁽²²⁾ Sermón nº 3. *Justi autem in perpetuum vivent*, p. 134.

⁽²³⁾ Sermón nº 14, *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*, p. 196.

⁽²⁴⁾ Sermón nº 7, *Euge, serve bone et fidelis*, p. 159; Sermón nº 8, *Scitote quia prope est regnum Dei*, p. 163

heréticas y otras once condenadas como «malsonantes». Aunque hoy, como convienen sus concededores, nadie le condenaría por ello. Pero si hoy todavía no es fácil, en su tiempo era más difícil aún, captar en cada caso concreto en qué nivel habla Eckhart, de los dos niveles en que lo hace, «según la eternidad» y «según el tiempo» y la pertinencia de los mismos. Y no porque Eckhart no sea claro y advierta a su auditorio y lectores sobre ello, sino por la misma novedad de la introducción de los dos niveles y por la esencialidad reconocida al primero, al nivel de la eternidad, de lo in-creado o no-nacido, en otras palabras, del ser uno y total en el Uno o la Unidad antes del tiempo.

Algunos rasgos más atrayentes hoy de su personalidad

Queriendo mostrar el lenguaje teológico extremo que utiliza Eckhart, a propósito hemos ido citando textos suyos que, además de introducirnos al núcleo duro de su doctrina, nos permiten comprender mejor algunos de los rasgos actualmente más atractivos de su personalidad.

Hemos comenzado a intuirlo por lo textos citados, y así es. En los sermones predicados en alemán, dirigidos pues a un público teológicamente iletrado, Eckhart se revela sin embargo como un gran teólogo y como un gran maestro espiritual. Pero de igual manera sucede en su obra escrita en latín, su obra académica, dirigida obviamente al mundo de los maestros, lectores y estudiantes de teología. Tan teológicos son sus sermones como espiritual es, por ejemplo, su *Comentario al Evangelio de San Juan* ⁽²⁵⁾. En este sentido no hay en él fisura alguna y así lo destacan sus comentaristas actuales frente a lo que fueron interpretaciones unilaterales pasadas sobre Eckhart como místico ⁽²⁶⁾. La diferencia está en la concepción y forma del trabajo, en su naturaleza y argumentación, de acuerdo a los destinatarios a quienes el

⁽²⁵⁾ Cf. Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 24.

⁽²⁶⁾ Ver a este respecto Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éditions du Cerf, Paris 1999, pp. 25-27.

mismo se dirige, pero no en la doctrina en sí, en su contenido, calidad y alcance. En este sentido su doctrina siempre es teológico-espiritual o, como dicen algunos autores con expresión poco feliz, su espiritualidad es una espiritualidad “especulativa”, en el sentido de que en su propuesta el conocimiento en función de la contemplación y como contemplación juega el papel más importante.

Fue lúcido para percibir la separación que comenzaba a darse en su tiempo entre teología especulativa y teología espiritual, entre teología académica y predicación popular, y fue lúcido para ponerle remedio descubriendo y proponiendo la fe cristiana con sus contenidos como un camino de espiritualidad, de realización plena y total en el ser aquí y ahora. Eso suponía un enorme reto y un gran cambio para la teología, y una revolución en la predicación popular. Por primera vez en la historia de la teología, teólogos como el Maestro Eckhart y sus discípulos, esto es, especialistas en el saber académico, proponían al pueblo, predicándole en su propia lengua, el núcleo más profundo de su teología y de sus vidas: el ser Uno y en la Unidad como realización plena y total aquí y ahora. Y ésta era una propuesta del ser, del ser que somos y que es todo, metafísica, más aún, espiritual, la más sublime que cabe pensar, y, como fundada en el ser, universal, para todos los cristianos, también para el pueblo más sencillo. De ahí el interés de estos teólogos por predicar en lengua vulgar, la lengua del pueblo ⁽²⁷⁾, convicción e interés que mantuvieron pese a señalamientos en contra emanados de las más altas instancias, capítulos generales y superior general, de su Orden ⁽²⁸⁾.

⁽²⁷⁾ También pudo haber otra razón, como señalan algunos comentaristas, la preferencia sin más por una lengua más viva que el latín, como era la vulgar, para hablar de espiritualidad, aunque en buena parte hubiera que crearla. Esto explicaría por qué, desde muy pronto, 1294-1298, el Maestro Eckhart prefiriera el alto medio alemán al latín en las pláticas vespertinas dirigidas a los jóvenes de su Orden (*Pláticas instructivas* = *Die Rede der Unterscheidung*), que sin embargo conocían muy bien el latín.

⁽²⁸⁾ Ver Brian Farrelly, O.P., *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestros y sus dos mejores discípulos*, EDIBESA, Madrid 2000, pp. 159-160.

El lector cristiano de estas líneas –a lectores no cristianos o marginales posiblemente les sea más fácil captarlo–, sólo podrá tomar conciencia de la trascendencia cristiana que tuvo, y sobre todo tiene, la naturaleza del aporte del Maestro Eckhart, si también cae en la cuenta de que éste no ha sido todavía igualado hasta hoy en la teología cristiana. La tan mentada renovación del Concilio Ecuménico Vaticano II, en el caso de la Iglesia Católica, con los aportes de las teologías renovadoras y comprometidas que le han seguido, como tantas veces lo expresara muy lúcidamente ese gran espiritual católico del siglo pasado que fue Marcel Légaut, están muy por debajo de esta propuesta que, sin embargo, el Maestro Eckhart, y con razón, percibió como la única propuesta cristiana digna de este nombre. La propuesta del Maestro Eckhart y de sus discípulos no sólo no ha sido igualada sino ni siquiera entrevista, y por ello tampoco deseada, como propuesta oficial de las teologías y menos aún de las iglesias. Teologías y pastorales no han vuelto a tener aquella profundidad y radicalidad espiritual.

Se comprende ahora la expresión del Maestro Eckhart «más vale un maestro de vida (*Lebemeister*) que mil maestros de lectura (*Lesemeister*)»⁽²⁹⁾, ya que no podía concebir una teología que no lo fuera en función de la espiritualidad. Aunque dicha expresión, nos advierten los estudiosos, no debe ser tomada como si él contrapusiera teología a espiritualidad. Nunca lo hizo, al contrario, acordando como acordaba una importancia máxima al conocimiento, sobre todo tomado éste como la potencia del alma en la cual se da la unión con Dios, él fue el mejor ejemplo del cultivo no separado de ambas, de la teología y de la espiritualidad⁽³⁰⁾.

⁽²⁹⁾ Citada por Alois M. Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona 2002, p.23. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*. “Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart”. Dicho n. 8. Edición y traducción de Amador Vega Esquerro, p. 145.

⁽³⁰⁾ Tampoco contrapuso ni participó en la contraposición tan importante en su época entre “teología fuerte” y “teología débil”. Lo que se discutía con estos términos era un tema muy importante, el estatuto científico de la teología, si ésta era

Muy posiblemente porque lo fue tan profundamente, nunca fue un espiritual convencional, el espiritual, si es que existe, viviendo en una contemplación separado de la vida, ni el espiritual, y éste sí es más frecuente, haciendo concesiones a la subjetividad y a los sentimientos. Al ser su espiritualidad una espiritualidad del *ser*, es decir, del Uno y de la Unidad, nunca pudo concebir la espiritualidad como un deleite, subjetivizada, fuera de la realidad y, por ello, fuera de la vida. De ahí también que su obra, siempre tan vital y apasionada, sea sin embargo toda ella doctrinal y objetiva, nunca intimista, personal y autobiográfica. En este sentido, como dice un autor ⁽³¹⁾, su obra es lo más alejado de la «historia de un alma»

En su tiempo, y desde tiempo atrás –en cierta manera ¿no es verdad que también todavía hoy?– de entre María y Marta, las hermanas de Lázaro de las que se habla en los evangelios, la modelo de vida contemplativa reiterada en la teología y la predicación era María. Pues contra esta valoración común el Maestro Eckhart sostendrá que la modelo es Marta, por ser de las dos la que tiene un *fondo bien ejercitado* ⁽³²⁾. En otras palabras, por ser más madura, más adulta. Por no presentar dualidad alguna entre contemplación y acción, entre interior y exterior. Por saber ser contemplativa en medio del trajín de la vida, plena y totalmente desasida, incluso de la propia contemplación. De lo contrario, aún sería dual y dependiente, estaría dividida, no sería plena y totalmente madura, no sería adulta.

un conocer teórico o más bien práctico. Su posición no encaja en ninguna de las dos, porque para él, siguiendo en esto a Tomás de Aquino, la teología es una verdadera ciencia, que a la vez es tan teórica como práctica. Cf. Alain de Libera, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 22 y 45.

⁽³¹⁾ Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 205.

⁽³²⁾ “Marta y María”, en Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*. Edición y traducción de A. Vega Esquerro, p. 103; Sermón LXXXVI, *Intravit Jesús in quoddam castellum*, en Alois M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, p. 142.

Así concebida la contemplación, como la madurez y adultez por excelencia, por tanto como desinterés y desasimiento total, la vida con sus retos y desafíos no sólo es condición *sine qua non* de la verdadera y auténtica espiritualidad, es también su escuela, su taller, el único lugar donde se puede aprender a ser espiritual y en el que la espiritualidad tiene que pasar su prueba. La enseñanza a este respecto de Eckhart debe ser recordada, una vez más, no sólo por lo osada sino por lo teológica que es:

Marta conocía mejor a María que María a Marta, pues había vivido más y mejor; pues la vida proporciona el conocimiento más noble. La vida conoce, mejor que el placer o la luz, todo lo que en esta vida puede conseguirse, si exceptuamos a Dios; en cierto sentido, la vida conoce en forma más pura que la luz de la eternidad pueda hacerlo. La luz eterna permite que nos conozcamos a nosotros mismos y a Dios, pero no a nosotros sin Dios; la vida sin embargo, deja que nos conozcamos sin Dios. ⁽³³⁾

Por muy grande que sea, *luz eterna* la llama Eckhart, la contemplación lograda en la interioridad corre el peligro muy real de permanecer subjetiva, y, en tanto subjetiva, sentimental, afectiva, de depararnos interesadamente, afectivamente, al Dios que andamos buscando y a nosotros con él. Mientras la vida, la contemplación en la “exterioridad”, en la vida tal cual, con sus problemas y desafíos, es en sí misma la mejor prueba de que se trata de la verdadera y única contemplación, la de Dios sin “nosotros” y la de nosotros sin “Dios”, la contemplación de Dios-Ser en sí mismo, la contemplación pura, madura y adulta. En otras palabras, la vida con su realidad debe primar siempre sobre “nuestras” escogencias, planes y proyectos.

El lector que no sepa nada o muy poco de la vida Eckhart, quizás aún se lo imagine como un monje medieval de vida reclusa en un monasterio, totalmente dedicado a la meditación. La vida que le tocó vivir fue totalmente diferente. Elegido sucesivamente por sus herma-

⁽³³⁾ “Marta y María” en Maestro Eckhart, *El fruto de la Nada*, Vega, p. 104; Sermón LXXXVI *Intravit Iesus in quoddam castellum*, Haas, p. 143,

nos de Orden a puestos de responsabilidad como prior, provincial y vicario, tuvo que dedicar la mayor parte de su vida a tareas de gestión, administración y gobierno, teniendo que enfrentar muchos y graves problemas, los propios de la vida religiosa de aquel tiempo, y teniendo en esa tarea que hacer a pie muchos kilómetros. Lo más próximo a la meditación convencional que tuvo fue la predicación, su tarea como profesor de teología, en París y en el Estudio General de los dominicos en Colonia y la *cura monialium*, la dirección pastoral y espiritual de los conventos de dominicas y de los beguinazgos encomendados a su Orden en la zona de Estrasburgo (1313/14-1322). Y aún esto último le supuso mucho trabajo no directamente contemplativo.

Contrariamente a lo que se podría pensar, fue un hombre de gran actividad y de muchas responsabilidades. Y quizás lo que es más doloroso en un intelectual de su talla, por realizar estas tareas que sus hermanos y superiores le encomendaban, tuvo que cambiar la vida profesional académica, a la que sólo pudo dedicar períodos relativamente cortos ⁽³⁴⁾, por el gobierno y la predicación, y dejar truncada la obra en latín que magistralmente venía de concebir, renunciando a su futuro en este sentido. Aunque en sus escritos nunca se observa la más mínima lamentación al respecto. La vida como es, con sus lugares y sus tiempos, con sus problemas y sus retos, fue el lugar de su contemplación. No podía haber otro. La espiritualidad que “escoge” sus lugares y sus tiempos, la que se concibe y planea como tal, es más búsqueda subjetiva de sí mismo que espiritualidad, y así lo denunciaba reiteradamente él ⁽³⁵⁾.

⁽³⁴⁾ En París durante 1302-1303 y 1311-1313, igualando así a su hermano de Orden Tomás de Aquino en el honor de ocupar por dos veces la cátedra para extranjeros como Maestro en Sagrada Teología. A partir de 1317 en el Estudio dominicano de Estrasburgo, y hacia 1322/1323 como Regente del Estudio General de los dominicos en Colonia, que había sido fundado por Alberto Magno.

⁽³⁵⁾ «Ya vaya un hombre por el campo y haga allí su oración y conozca a Dios, o esté en la iglesia y conozca a Dios: si llega a un mejor conocimiento de Dios porque está en un lugar tranquilo, esto viene de su imperfección, pero no de Dios; pues Dios es el mismo en todas las cosas y en todos los lugares y está dispuesto, en la

Por ello también, en su vida como en su propuesta de espiritualidad, nunca fue elitista. La espiritualidad no es para selectos ni para quienes tienen el privilegio de tiempos y lugares especiales; es para todos y está al alcance de todos. Sabía de la dificultad humana que la decisión de ser espiritual entraña, pero también sabía que era una gracia. Y esfuerzo y gracia él los veía al alcance de toda persona y todo ello posible incluso en un instante. Hablando del siervo fiel que, ubicado entre el tiempo y la eternidad, permanece libre y pleno, sin necesidad de inclinarse ni al uno ni a la otra, lo que, en sus términos, proporciona a Dios mismo una alegría que nada ni nadie le puede arrebatarse, dirá y reiterará en el mismo sermón:

Pues yo voy más lejos. No os asustéis. Esta alegría está cercana a vosotros, ¡está en vosotros! ¡Ninguno de vosotros tiene el espíritu bastante grosero, ni la inteligencia tan débil, ninguno está tan lejos de Dios, como para no poder encontrar esta alegría en él, tal como es en realidad, con su placer y su conocimiento, incluso antes de salir de esta iglesia, incluso en este instante en que aún estoy predicando! ⁽³⁶⁾

El último rasgo de su personalidad que aquí quisiéramos destacar, y lo ponemos como último porque ahora se lo comprenderá bien, como plenitud y no como carencia, es el de hombre espiritual insatisfecho, el teólogo y espiritual siempre creador, siempre buscador, el hombre buceador de lo infinito. Ubicado en la única espiritualidad posible, la que como madura y adulta es asequible a todos, el Maestro Eckhart es un buceador incontenible. Sus sermones son brazadas y buceos en ese mar infinito que es la dimensión espiritual. ¿Cómo podría ser de otra manera si lo que tiene delante es la infinitud misma, es la realidad liberada de todo límite, incluso del que le viene por la misma creación, la realidad como era en sí misma, antes pues

medida en que esto depende de Él, a darse constantemente de la misma manera. Así conocerá a Dios de manera correcta aquél que sepa conocerlo por igual en todas las cosas.» (Sermón nº 8, *Scitote, quia prope est regnum Dei*, pp. 162-163.

⁽³⁶⁾ Sermón nº 7, *Euge, serve bone et fidelis*, p. 157.

de la creación? Hablando de la potencia por antonomasia del alma, hay una expresión que lo delata, porque sin duda en ella se está expresando el propio Eckhart, cuando dice:

He hablado de una potencia en el alma. Esta potencia, en su primera manifestación, no coge a Dios allí donde él es bueno, tampoco donde es verdad; busca más lejos y va hasta el fondo y coge a Dios en su soledad y en su unidad, coge a Dios en su desierto y en su propio fondo. Es por lo que nunca se considera satisfecha y continúa buscando en qué consiste su Deidad y la más íntima propiedad de su naturaleza. ⁽³⁷⁾

De igual modo y por la misma razón, también Eckhart está insatisfecho y continúa buscando qué es la Deidad, en qué consiste. Como su mismo lenguaje lo pone de manifiesto. Parece haber logrado expresar lo que quería y, sin embargo, no ha sido así, la realidad es mucho más amplia, es infinita en todas las direcciones, inabarcable y, por ello, huidiza. Porque no es una realidad para ser aprehendida. El lenguaje por momentos se detiene exhausto, y la realidad y su búsqueda continúan. Buceo y creación no cesan. En la dimensión espiritual darse por satisfecho o detenerse no es posible.

Debemos aprender a contemplar a Dios en todos los dones y obras, y no hemos de contentarnos con nada ni detenernos en nada. Para nosotros no existe en esta vida ningún detenerse en modo alguno de ser, y nunca lo hubo para hombre alguno por más lejos que hubiera llegado. Antes que nada, el hombre debe mantenerse orientado, en todo momento, hacia los dones divinos y [esto] cada vez de nuevo. ⁽³⁸⁾

Eterno buceador de lo infinito, creador incontenible, siempre naciendo en sí mismo, ¿extrañará que el Maestro se perciba a sí mismo no sólo perennemente joven, sino cada día más joven?

⁽³⁷⁾ Sermón n° 4, *In diebus suis placuit Deo et inventus est justus*, pp. 139-140

⁽³⁸⁾ *Pláticas instructivas*. “21 Del fervor”, en Maestro Eckhart, *Obras alemanas*. Introducción, traducción y notas de Ilese M. de Brugger.

Creedme, mi alma es tan joven como en mi nacimiento e incluso está más joven. ¡Y creedme, me avergonzaría si mañana no estuviera más joven aún que hoy! ⁽³⁹⁾

Mientras la conciencia les acompañe, tal es el destino de los hombres y mujeres espirituales. Son ellos y ellas los que han hecho el hallazgo de la fuente de la eterna juventud.

Niveles de su pensamiento y articulación de los mismos

Ya lo hemos visto, el pensamiento del Maestro Eckhart no es sencillo, al contrario, es sumamente complejo. En el mismo hemos visto aparecer ya tres niveles de pensamiento, cada uno de por sí muy fundante y con pretensiones de universalidad: un nivel teológico, un nivel metafísico y un nivel espiritual. Y a éstos aún podríamos añadir dos más: un nivel bíblico o escriturístico y un nivel antropológico. Todos ellos, sobre todo los tres primeros, íntimamente articulados entre sí.

Esto es algo que llama profundamente la atención, la articulación que presentan entre sí, no tratándose de niveles compartimentados pero tampoco de niveles que puedan identificarse o fundirse entre sí. El reto es mantener la particularidad de cada uno a la vez que su interconexión dentro de una jerarquización, cosa que Eckhart logra gracias a su excelente formación en todos estos niveles, presentando el conjunto como un conjunto epistemológico y noético original en función de la espiritualidad y comandado por ésta. Pero a la vez fundante de ella. En otras palabras, sin uno de los tres niveles, el metafísico, el teológico y el espiritual, la espiritualidad tal como la concibe Eckhart, del ser, cristiana o revelada, y espiritual o más allá del ser, dejaría de serlo. Originalidad y trascendencia de la propuesta de Eckhart son los dos aspectos que, de manera muy sintética, quisiéramos subrayar a continuación, contrastando su concepción de Dios y de la creación, cuestiones tan metafísicas como teológicas y espiri-

⁽³⁹⁾ Sermón n.º 9. *Adolescens, tibi dico: Surge*, p. 168.

tuales, con lo que fue la concepción de Tomás de Aquino sobre estos dos puntos, o sea, la concepción dominante en su medio ⁽⁴⁰⁾, y más aún en su Orden Dominica, en la que la doctrina de Tomás de Aquino ya había sido declarada oficial.

Obviamente, Tomás de Aquino también trabaja estos tres niveles y los percibe articulados entre sí, pero de manera muy diferente a como lo hace y percibe Eckhart, y con consecuencias también muy diferentes para la teología y la espiritualidad. Tomás de Aquino, y Eckhart siguiéndole a él, definen a Dios en términos de Ser. Pero el interés de Tomás de Aquino es definir a Dios en términos de objetividad y de trascendencia. Recordemos que su discurso, seguramente por su identificación con el sistema aristotélico, si no, en todo caso, reforzado por éste, se caracteriza por una concepción físico-cualitativa de lo real. Por tanto, también su discurso sobre el Ser y su discurso sobre Dios. Su universo es un universo de causas y de seres, de sustancias y de cualidades, de atributos y de perfecciones, en la cima del cual está Dios, el ser por esencia, causa primera, principio, origen y fuente de todo ser y de toda perfección, acto puro, ser en sí mismo subsistente..., y la relación entre ambos órdenes es de causalidad y de participación, nunca de igualdad.

La creación es como la explicación de esta causalidad en acto y de esta participación. Aquí todo lo creado goza de autonomía, tiene su propio ser, aunque participado y siempre atribuible a Dios, pero siempre de naturaleza profundamente distinta. Entre Dios y la creación no hay otro medio que el que marca una distancia insalvable, el medio de la causalidad y de la participación. Cualquier comunicación será extrínseca, vendrá vía exterior, teniendo que tener la iniciativa Dios. El regreso a Dios, destino del ser humano en el esquema egreso-regreso (creados y salidos de

⁽⁴⁰⁾ Sobre los tres niveles citados y su articulación en el Maestro Eckhart recomendamos al lector la obra de Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Éditions du Cerf, Paris 2006.

Dios para volver a él), tan querido de Tomás de Aquino que es el esquema de su *Suma Teológica*, será también vía causalidad y participación, solamente que ahora divinas, hechas gracia, pero con todo vía fe, cumplimiento y obediencia.

Tal concepción parece muy metafísica. No sólo parece, lo es: es totalmente metafísica. Hasta el punto de llegar a disolver en sí misma la teología, si no es que ya la hipotecó de entrada, haciendo de ella una ontoteología, y en buena parte disolviendo la espiritualidad, si no es que haciéndola imposible, reduciéndola a moral, sumamente virtuosa en los mejores casos, pero moral. En esta concepción, de los tres niveles presentes, el metafísico, el teológico y el espiritual, prima y manda el metafísico. Por esta vía, la espiritualidad se hace sumamente difícil si no imposible. Es el famoso objetivismo obstruyendo la espiritualidad. Es el objetivismo, teórico y práctico, imponiendo su pretensión de objetividad, formulación y verdad a una dimensión, la espiritual, que no la tolera, porque no pertenece a este orden, porque, siendo real, es sin embargo supraobjetiva, no obedece al esquema sujeto-objeto, es inefable.

De ahí que el mecanismo de conocimiento que Tomás privilegia en estas cuestiones teológicas, digamos la epistemología que utiliza, es la de la analogía de la proporcionalidad, la que por vía de sublimación hace afirmar de Dios el ser y las perfecciones del mundo creado, asentada a su vez en una proporción de semejanza de relaciones, lo que claramente implica la existencia de al menos dos sujetos, dos campos, dos dominios. Mientras que Eckhart va a privilegiar la analogía de la atribución extrínseca, que más bien permite proceder al revés, atribuyendo a la criatura, bajo el modo de *imagen*, lo que es propio de Dios.

Tomás de Aquino conoce la teología apofática, o sea la teología operando por vía de negación. Pero la negación como discurso teológico en él no es para apuntar a lo inefable superando todo positivismo. Es más bien para, una vez más, marcar la diferencia objetiva existente entre Dios y las cosas, superando todo antropomorfismo. Es para evitar el peligro de un lenguaje unívoco hablando de Dios y de las criaturas. La negación en la teología de Eckhart es más bien para unir.

La concepción de Tomás de Aquino, con nimias diferencias de escuelas, representa lo que al respecto ha sido la concepción general en teologías e Iglesia Católica. De ahí el distanciamiento, por no decir divorcio, histórico y actual, entre teología y espiritualidad. Su vinculación entre ambas sigue siendo extrínseca, y por ello, además de inadecuada, muy pobre. Les falta la vinculación que les es propia: una vinculación de ser, íntima, profunda.

El Maestro Eckhart, consciente de las limitaciones, grandes y graves, inherentes a este planteamiento, seguidor leal en muchos puntos de Tomás de Aquino, en estos dos sin embargo tomó una profunda distancia, siguiendo más bien la concepción de Dios como Uno y de la creación como emanación, que viene de Plotino. Esto le permitía plantear la espiritualidad como él la entendía, como unión con Dios o realización plena y verdadera del ser humano en el tiempo, por tanto aquí y ahora.

En el planteamiento de Eckhart, Dios es Ser o, mejor aún, «el Ser es Dios», como reza la primera proposición, y única que desarrolló, de su obra *Opus Propositionum*; el Ser antes de todo ser, de todo principio, origen o causa, en el que todo existe, es uno e igual y, por tanto, en el que todo es Ser, sin diferencia ni distinción; el Dios antes de toda operación, la Deidad antes de Dios, el Dios Uno y Unidad; el Ser que, creados, no dejamos de ser, porque tal es nuestro único ser. Creados, ontológicamente somos seres totalmente dependientes de Dios, no tenemos ser propio, somos nada. Y reivindicar la autonomía de este no-ser no tiene sentido. Creados “a imagen”, eso es lo que somos, *imagen* de Dios, imagen del Ser que, aun creados, no hemos dejado de ser, y por tanto totalmente referidos a él, como es propio del ser de toda imagen; en el fondo referidos a nosotros mismos, al ser profundo y total que somos ⁽⁴¹⁾. La creación es una ema-

⁽⁴¹⁾ Imposible en este punto no evocar, por su gran semejanza, lo que es la gran tesis espiritual del sufismo en general pero emblemáticamente del gran místico sufi, fundador de los sufiés danzantes, Yalal-al-Din Rumi (1207-1273) y que él parabolizó

nación, un salir temporal de Dios “a su imagen”, sin perder el Ser que éramos y pudiéndolo ser incluso “en el tiempo”, aquí y ahora.

El concepto de “imagen”, como el concepto del “Ser-Dios”, son metafísicamente fuertes en Eckhart. Ambos expresan una visión dinámica y relacional de Dios y de la creación que Tomás de Aquino no tiene. El universo de éste, ya lo hemos dicho, está afectado de una visión físico-cualitativa, es un universo poblado de seres y de cualidades. El universo de Eckhart es un universo de relaciones, más que de cosas y de sustancias. El ser en Eckhart es relacional ⁽⁴²⁾, el ser originándose a sí mismo y originando todo en un primer y único acto que no ha terminado y nunca terminará, porque es eterno presente. En Dios ser y actuar es la misma cosa, y Dios, dice Eckhart, sólo ha actuado una vez, de una manera simple y única. Dios ni actúa ni tiene necesidad de actuar dos veces. Su ser es un ser activo, actuación y creación sin descanso. Dios creó y sigue creando. Crear, como engendrar, es su ser. Recordemos, es el ser eternamente originándose y originando todo y manteniéndose creativamente en el ser. Y en ese ser hemos vivido y vivimos todas las criaturas siempre. Nuestro ser *imagen* en el tiempo como criaturas que somos, no es otra cosa que la memoria marcada a fuego del ser en referencia que somos, del lugar de donde procedemos y al que venimos referencialmente, ontológicamente, destinados.

Dios y creación no pueden ser conceptos más diferentes en Tomás de Aquino y en Eckhart. Como también lo es la preocupación inicial. En Tomás de Aquino, dejar objetivamente asentada la trascendencia de Dios, y con ella la explicación del universo creado y la redención. En el Maestro Eckhart, dar cuenta del ser que somos y de la unión real y verdadera con Dios. Por ello la espiritualidad de

en el *neil*, o caña separada del cañaveral y que ahora, convertida en flauta, llora por volver a su origen.

⁽⁴²⁾ Repárese a este respecto en la gran coincidencia del pensamiento del Maestro Eckhart con el pensamiento budista. Es la misma concepción de ser, y sobre todo de persona, que por influencia del budismo, ha asumido y propugna desde hace décadas Raimon Panikkar.

Eckhart es una espiritualidad del ser, no extrínseca sino intrínseca, y profundamente metafísica ⁽⁴³⁾. Más metafísica que la propuesta de Tomás de Aquino. Tan metafísica que llega al Ser y lo “atraviesa”, convirtiéndose en una metafísica de la nada. Tan metafísica que termina siendo espiritual, post-conceptual, post-objetiva, sin contenido, puro ser, inefable. A diferencia de lo que sucede en Tomás de Aquino, en el Maestro Eckhart la metafísica supera a la teología y, superándola, la articula y se articula a sí misma con la espiritualidad, que las atrae hacia sí porque en cierta manera les es previa y así les orienta y dirige. La mejor demostración de ello es toda la abundante y reiterada reflexión, a la vez metafísica, teológica y espiritual, que el Maestro Eckhart desarrolla en torno al Verbo, al Verbo Encarnado, como puede verse en su famoso *Comentario al Prólogo de San Juan* ⁽⁴⁴⁾. El Verbo, por su realidad misma de Verbo, de expresión exacta de Dios e inseparable de él incluso una vez expresado, es el tema donde metafísica, teología y espiritualidad convergen, tema central y articulador de toda su propuesta espiritual.

Expresamos más arriba que a los niveles de pensamiento metafísico, teológico y espiritual, se podía añadir el escriturístico o bíblico y el antropológico. En efecto, los comentarios a diferentes libros de la Biblia que hizo Eckhart son otros tantos tratados simultáneamente metafísicos, teológicos y espirituales ⁽⁴⁵⁾. Y en cuanto al discurso antropológico baste recordar lo que en su momento vimos sobre su concepción del alma. Se trata de sólo una muestra, pero elocuente, de lo que se puede entender por nivel de pensamiento antropológico y su articulación e integración con los demás niveles de pensamiento.

⁽⁴³⁾ «En la obra de Eckhart, la imbricación de mística y de metafísica nos parece total y definitiva», expresa Pierre Gire, *Op. cit.*, p. 205.

⁽⁴⁴⁾ De este comentario hay traducción en castellano, Maestro Eckhart, *Comentario al Prólogo de S. Juan*. Traducción de Ó. García Sanz, Etnos, Madrid 1994.

⁽⁴⁵⁾ Desgraciadamente, en castellano sólo contamos con la traducción del *Comentario* antes citado.

Las consecuencias de la concepción metafísica, teológica y espiritual de Eckhart son también profundamente diferentes de las que derivaban de la concepción de Tomás de Aquino. Ya hemos ido apuntando varias. Aquí sólo quisiéramos subrayar la que nos parece la más importante y origen de todas las demás: que la espiritualidad que en la concepción de Tomás de Aquino se hace tan difícil, si no prácticamente imposible, en la concepción de Eckhart es el objetivo principal a alcanzar y alcanzable, señal de la correcta concepción que tiene de la misma. Toda su metafísica y su teología están construidas en función de este objetivo, y para ello, orientadas y dirigidas por él. Ya que, por así decirlo, sólo desde la espiritualidad, correctamente entendida, se puede lograr la espiritualidad. En este sentido la calidad de la espiritualidad presentada tiene que ver con su verdad y con su posibilidad misma, y éste será el tema que abordemos a continuación.

CALIDAD DE LA PROPUESTA ESPIRITUAL DEL MAESTRO ECKHART

Por encima de su lenguaje límite y de su personalidad, por encima incluso de la potencia filosófica y teológica de su pensamiento, es sobre todo la calidad de la propuesta espiritual que hace, lo que constituye sin duda la mayor fuerza de atracción del Maestro Eckhart hoy. Es la calidad de la espiritualidad presentada, formulada además con todo rigor, sin ninguna concesión, radical y exigente, la que la hace actual y universal. Y ello pese al lenguaje teológico medieval y cristiano, rico y por lo mismo fundamentalmente dualista, en el que tuvo que expresarse. Aunque hasta donde pudo, él se encargó de superarlo.

Dos son, a nuestro criterio, las claves de la calidad de su propuesta, su concepto del Ser y, por tanto de Dios, en términos de *Uno y Unidad*, y su concepto de *desasimiento*. Sobre ellos, y si se quiere ser más rigurosos, sobre el concepto de Unidad solamente, es que se funda y se nuclea toda su propuesta. Comencemos por el concepto de Uno y Unidad.

El "Ser" como Uno y Unidad, origen y destino de todo ser

Uno y Unidad es el concepto que Eckhart encuentra más adecuado para expresar lo que es el Ser, lo que es Dios –recordemos que en Eckhart el Ser es Dios– y así lo hace. En su visión metafísica, en el origen de lo múltiple está el Uno, el uno que, siendo simple, es total. Por ello, decir Uno es decir todo, es decir el Ser. Toda cosa, dice Eckhart, es una negación ⁽⁴⁶⁾. En efecto, al nombrar cualquier cosa, la estamos distinguiendo de todas las demás, esto es, estamos negando que sea todas las demás. Por el contrario, cuando decimos Uno, Unidad, estamos negando esta negación. Por ello, dirá él, el Uno es la negación de la negación. Es la negación de toda particularidad, de toda distinción y diferenciación. Estamos expresando el ser como en sí mismo era y es, antes de toda diferenciación, antes pues de toda creación. Con los términos Uno y Unidad estamos expresando la realidad antes de la creación, la realidad increada, eterna, ya que el tiempo evidencia la pluralidad y, con la pluralidad, la negación de la totalidad.

De ahí que el mejor nombre que se le pueda dar al Ser, es decir, a Dios, sea el de Uno y Unidad. Uno y Unidad como opuestos a todo lo que es creado y, en tanto creado, criatural, espacial y temporal, en una palabra, múltiple. De esta manera preguntará y argumentará Eckhart: «¿Sabéis lo que hace que Dios es Dios? Dios es Dios porque es sin criatura. No se ha nombrado en el tiempo.» ⁽⁴⁷⁾.

Por otra parte, Uno y Unidad son tan reales, son tan el Ser, que sólo de ellos se ha podido originar y se ha originado todo. Aunque todo lo que se ha originado no ha dejado ni deja de ser Uno en la

⁽⁴⁶⁾ «Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. [...] En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. Todas las criaturas existen en Dios y son su propia divinidad, y esto significa plenitud, según dije antes.» (Sermón XXI, *Unus Deus et pater omnium*).

⁽⁴⁷⁾ Sermón nº 18, *In illo tempore missus est angelus Gabriel a Deo*, p. 213.

Unidad y estar en ésta. No ha dejado ni deja de ser ser en sí mismo y por sí mismo (*ens a se*), además de ser creado, de ser un ser dependiente (*ens ab alio*). De manera que todo lo creado sigue existiendo eternamente en el Uno y en la Unidad, es uno en ellos, sin ninguna diferencia ni distinción, a la vez que está creado en el tiempo y existe en el tiempo, todo ello, cada cosa, a “imagen” de Dios. Esta “imagen” es el ser de todo lo creado en el tiempo, un “ser-imagen”, profundamente relacional y dinámico, en virtud del cual todo existe referido al Uno, de manera que su destino y realización es ser uno en el Uno. Llegar a ser aquello de lo que se es imagen, porque la “imagen” en sí misma es no ser, es nada.

Tal es también el origen y destino del ser humano ⁽⁴⁸⁾, porque éste también es su ser: el ser-imagen de Dios que, al poder tomar conciencia de su propio ser, o, mejor aún, al ser un ser-conciencia más allá de toda toma de conciencia ⁽⁴⁹⁾, es como Dios e igual a Él, Uno en la Unidad, siendo también todas las cosas uno en él: «Porque el Padre y tú mismo y todas las cosas y el mismo Verbo son uno dentro de la luz» ⁽⁵⁰⁾. Tal es la concepción que, expresándose en términos de su antropología y teología escolástica, el Maestro Eckhart tiene del alma, y sobre todo de una parte del alma donde ella, como Dios, es una y simple. Una concepción tan importante, y por ello tan enfatizada por él, que sin esta capacidad, de ser uno en el Uno y en la Unidad, el ser humano no conocería su realización plena y total, ya

⁽⁴⁸⁾ «En efecto, sólo hemos sido creados para unirnos a Dios y hemos sido hechos en consecuencia a imagen de Dios. El que no llega a esta unión del espíritu con Dios, ése no es verdaderamente un hombre espiritual» (Sermón n° 12, *Expedit vobis, ut ego vadam*, p. 181).

⁽⁴⁹⁾ «Así, digo yo, el hombre noble coge y extrae todo su ser y toda su vida, toda su bienaventuranza, únicamente de Dios, por Dios y sólo en Dios, pero no en el conocimiento, la contemplación y el amor de Dios, etcétera. Por eso Nuestro Señor dice muy bien que toda la vida eterna consiste únicamente en conocer a Dios como el único y verdadero Dios y no en conocer que se conoce a Dios» (*Del hombre noble*, en Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, pp. 28-29).

⁽⁵⁰⁾ Sermón XLIX, *Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti*.

que dualidad significa necesidad, interés y deseo, y por tanto, imposibilidad de realización.

Para Eckhart, como para otros maestros de su tiempo, el alma ha sido creada entre la unidad y la dualidad, tiene parte de ambas. «La unidad es eternidad, que se mantiene sola e inmutable. Pero la dualidad, es el tiempo, que cambia y varía»⁽⁵¹⁾. De manera que con sus potencias inferiores, es decir, con lo sentidos, toca todo lo que es temporal, mientras que con las potencias superiores, memoria, entendimiento y voluntad en el concepto agustiniano de éstas, pero sobre todo con el entendimiento, el alma toca al mismo Dios. Un tocar que le vuelve igual a Dios y le hace uno con él⁽⁵²⁾.

El alma no sólo está creada participando de la unidad y de la dualidad, de la eternidad y del tiempo, el alma tiene en sí misma una parte que nunca fue creada, y como no creada, es una en el Uno y con el Uno en el ahora presente que es la eternidad. Es una parte tan una, y como una, tan divina, que no está unida con Dios, es una con él. «En el alma hay una parte que tiene tanto de naturaleza divina que es una con Dios y no le está simplemente unida.»⁽⁵³⁾

Esa parte, que Eckhart llama de tantas maneras, potencia, entendimiento, cabeza, fortaleza, luz, chispa, esencia, algo, sin

⁽⁵¹⁾ Sermón XI, *Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit*, p. 175.

⁽⁵²⁾ «Por sus potencias superiores, el alma toca a Dios [...]. Cuando el alma lo toca por un conocimiento recto, se vuelve igual a Él en esta Imagen. [...] De la misma forma el alma está enteramente unida a Dios en la imagen y la similitud, cuando lo toca en un perfecto conocimiento» (Sermón 11, *Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit*, p. 176).

⁽⁵³⁾ Y aún sigue diciendo Eckhart a continuación: «Ella es una, no tiene nada en común con nada, y no es nada para la nada. Todo lo que es creado, eso es la nada. Pero esta parte del alma está lejos de todo lo que es creado y es extraño a Él. Si el hombre fuera así enteramente, sería a la vez increado e increable. Si todo lo que es corporal y perecedero estuviera incluido de esta forma en la Unidad, nada habría distinto de la Unidad» (Sermón nº 5, *Qui audit me, non confundetur*, p. 147).

que ninguna le llegue a satisfacer, es algo «tan uno y tan simple», «que ni potencia ni modo pueden nunca echar una mirada allí, ni siquiera Dios en persona» ⁽⁵⁴⁾. Ni siquiera Dios en persona, porque sería un Dios con modo, con una particularidad, como Omnipotente, Omnisciente, Infinito...; no el Uno, no la Unidad. Ni siquiera Dios puede echar allí una mirada, sólo la Deidad, la Deidad que es Uno y Unidad. Tan una y tan simple es esa parte del alma que nunca ha podido ser objeto de la mirada por parte de ningún sujeto, ni siquiera de Dios, porque objeto, mirada y Dios, sería dualidad, pluralidad, ser y acción parciales, y ya no sería el Uno y la Unidad.

Por ello, en expresión de Eckhart, ni Dios ni el alma pueden ser tocados por el tiempo ⁽⁵⁵⁾, es decir, no pueden ser afectados por la dualidad. Recordemos que el tiempo es dualidad. El tocar del alma a Dios, la unión del alma con el Uno y en el Uno, el nacimiento de Dios en el alma del que tanto hablará Eckhart, se da en el tiempo pero fuera del tiempo. Éste no le afecta con su dualidad, porque lo trasciende. En otras palabras, la unión del alma en el Uno, no es ni puede ser producto de un saber técnico y/o científico, psicológico y/o filosófico, ni resultado de un esfuerzo planificado, de una voluntad o de un empeño. La realización plena y total del ser humano no puede ser producto de nada de lo que se da en el tiempo y depende de éste. El Uno y la Unidad nunca pueden ser producto de la dualidad, y por tanto tampoco del tiempo. Uno y Unidad son producto eternamente presente de sí mismos y de nada más. Su tiempo es el

⁽⁵⁴⁾ Sermón n° 1, *Intravit Jesús in quoddam castellum et mulier quaedam excepit illum*, pp. 121-122.

⁽⁵⁵⁾ «Es una verdad cierta que el tiempo no puede tener contacto con Dios y con el alma en razón de su naturaleza. Si el alma pudiera ser tocada por el tiempo, no sería el alma, y si Dios pudiera ser tocado por el tiempo, no sería Dios. Pero si el tiempo pudiera tocar el alma, Dios no podría nacer en ella y ella no podría nacer en Dios. Para que Dios nazca en el alma, todo tiempo debe haber desaparecido, debe haber escapado al tiempo por la voluntad o por el deseo» (Sermón 18, *In illo tempore missus est angelus Gabriel a Deo*, p. 210).

eterno presente. Su revelación es sólo la prueba de que están ahí, de que la realidad es eso y de que el alma, para seguir hablando en términos de Eckhart, es eso. El Uno y la Unidad sólo son accesibles desde el uno y la unidad.

Si el tiempo no puede tocar lo que es Dios y el alma, es decir, no puede tocar lo que es uno y unidad, porque lo banaliza y lo hace imposible, Eckhart advertirá que tres son los obstáculos que impiden oír la eterna palabra, lo corporal, la multiplicidad y el tiempo ⁽⁵⁶⁾, y que nada molesta tanto al alma, cuando quiere conocer a Dios, como el espacio y el tiempo ⁽⁵⁷⁾. Porque son los obstáculos que, con su pretendido objetivismo y realismo, se oponen al Uno y a la Unidad. Alma y Dios sólo se encontrarán en el Uno que son, trascendido el tiempo y liberadas de éste ⁽⁵⁸⁾.

En fin, el ser de Dios y del alma es tan sutil, tan nuevo, que ni siquiera cabe hablar de la posibilidad de *renovación* en ellos ⁽⁵⁹⁾, pues lo que necesita de renovación o es susceptible de ella, no sería ya nuevo; por el mismo hecho de ser renovable habría dejado de ser nuevo. La novedad del ser de Dios y del alma, o sea, del Uno y de la

⁽⁵⁶⁾ «Hay tres obstáculos que nos impiden oír la eterna palabra: el corporal, la multiplicidad y el tiempo. Si el hombre se hubiera elevado por encima de esos tres obstáculos, permanecería en la eternidad y en el espíritu, en la soledad y en el desierto, y sólo oiría la Palabra eterna.» (Sermón 5, *Qui audit me, non confundetur*, p. 145)

⁽⁵⁷⁾ «Nada molesta tanto al alma, cuando quiere conocer a Dios, como el tiempo y el espacio. El tiempo y el espacio, en efecto, no son siempre más que partes, pero ¡Dios es unidad! Para que el alma pueda pues conocer a Dios, es preciso que lo conozca más allá del tiempo y más allá del espacio; pues Dios no es ni esto ni aquello, como las distintas cosas: Dios es unidad.» (Sermón 8, *Scitote, quia prope est regnum Dei*, p. 163).

⁽⁵⁸⁾ «Para que el alma pueda ver a Dios, es preciso que renuncie a considerar nada temporal; pues mientras el alma observe el tiempo y el espacio o no importa qué imagen, nunca podrá conocer a Dios.» (*Id.*).

⁽⁵⁹⁾ «En Dios hay una sutileza en la que no puede haber renovación. Hay también en el alma una sutileza tan pura y tan delicada que no puede haber renovación en ella pues todo lo que es en Dios es un “ahora” presente sin renovación.» (Sermón

Unidad, y de todo lo que existe en éstos, es una y total, de una vez para siempre. No admite renovación.

La preocupación de Eckhart por salvaguardar en todo momento y dar cuenta del Uno y de la Unidad no puede ser mayor. De ahí la radicalidad de su planteamiento y de que en el mismo no haya concesiones; como lo veremos, si se quiere aún más, al abordar el desasimio y sus implicaciones. Lo que con el Uno y la Unidad está en juego, es todo: la posibilidad misma de la realización plena y total aquí y ahora del ser humano. Sólo en la unión con el Uno y la Unidad se puede dar y se da la realización plena del ser humano. Desde la dualidad, la realización humana plena y total es imposible. En otras palabras, el objeto de la espiritualidad es el ser uno con el Uno, es la Unidad, ninguna otra meta inferior. Incluso, de una manera que recuerda mucho al budismo, Eckhart advertirá que es la desigualdad, producto de la dualidad, la que está en el origen del sufrimiento. Sufrimos por nuestra desigualdad con las cosas, por nuestra desigualdad con Dios, en definitiva, por no ser uno e igual con todas las cosas en la Unidad.

De ahí que hablando del Uno y de la Unidad su lenguaje sea tan enfático como reiterativo y su manera de concebir el Uno y la Unidad sea profundamente espiritual, pero, por así decir, postreligiosa e incluso postmetafísica. A este respecto los finales de varios sermones son elocuentes, y el del tratado *Del hombre noble* es, sencillamente, y con razón, emblemático: «*¡La Unidad con la Unidad, la Unidad saliendo de la Unidad, la Unidad en la Unidad y, en la Unidad, la Unidad eternamente!*»⁽⁶⁰⁾

Desasimio, única manera de llegar a ser Uno

Si el Uno y la Unidad es la espiritualidad del ser, por encima pues de la religión y de la moral, el desasimio (*abegescheidenheit*)

⁽⁶⁰⁾ *El hombre noble*, en Maestro Eckhart, *Obras escogidas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, p. 30.

es la única manera operacional de lograrlo. No hay otra. De ahí también que, de entrada, el desasimio trascienda la metafísica, la religión y la moral. Unidad y desasimio son correlativos. El desasimio es dejar atrás todo lo que es múltiple, porque tocado por el espacio y el tiempo, por el deseo y el interés, no es *ser*, para ser Uno, que es *el ser* y que, siendo *el ser*, es todo. El desasimio es desasimio radical y total de todo lo que no es ser, para ser lo que es ser, *el ser*.

Abegescheidenheit, uno de los términos que parece ser original de Eckhart, algunos autores lo traducen por “desprendimiento”, “desapego”, “desasimio”, como Ilse M. de Brugger, “ser separado”, como Amador Vega. Lo importante en todo caso es no entenderlo como separación moral de las cosas para el logro del control y dominio de sí mismo, esto es, como una ascesis, que, más se profundiza, más valiosa parece ser; menos aún como una vida eremítica, de separación y retiro de las cosas. Es mucho más que esfuerzo moral y separación física. Es pasar, “perforando”, “traspasando”, “destruyendo”, a través del ser múltiple, interesado, que parece ser todo, incluidos nosotros mismo, al ser Uno, no interesado, sin fondo ni formas, que sin embargo somos. En palabras de Amador Vega, «El ser separado debe ser entendido como una forma de mediación a través de la cual el hombre no sólo abandona y supera el mundo de las formas, sino que lo atraviesa (*durchbruch*) conduciéndolo a aquello que no tiene forma y que es Dios mismo»⁽⁶¹⁾. «El término –precisa Teresa Guardans– define al ser humano “libre de sí mismo y de todas las cosas”»⁽⁶²⁾.

En relación con desasimio o ser separado, Eckhart, como vemos, utiliza el término atravesar, perforar o penetrar (*durchbruch*) –recordemos su expresión tan radical como exacta, «la perforación es

⁽⁶¹⁾ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 211.

⁽⁶²⁾ Teresa Guardans, *Op. cit.*, p. 247.

mayor que la emanación» o la equivalente «esta apertura es mucho más noble que mi salida»-, y el término abandono (*gelâzenheit*), abandonarse a Dios. Se trata de énfasis en un solo y único movimiento. Pero el retenido con más fuerza y radicalidad es el de desasimiento o separación. A la necesidad del desasimiento, a su naturaleza, va a dedicar el breve tratado, «simple de forma pero de pensamiento abismal»⁽⁶³⁾, que lleva el mismo título, *Del desasimiento (Von abegescheidenheit)*⁽⁶⁴⁾, y en el que el concepto de desasimiento toca el concepto de Uno y Unidad.

El Maestro Eckhart comienza el tratado planteándose una pregunta directa y clave: ¿cuál es la virtud suprema y óptima por la cual el ser humano puede llegar a la unión con Dios? Y su respuesta es: el desasimiento. No hay otro: «el puro desasimiento supera todas las cosas», todas las virtudes. Y la razón es porque «todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el desasimiento se halla libre de todas las criaturas». En otras palabras, todas las virtudes implican pluralidad, la reproducen, sólo el desasimiento libera de ella, conduce a la Unidad.

Pero, ¿si la virtud en concreto fuese el amor, la humildad o la compasión, virtudes tan importantes y transformantes del ser humano? No importa, el desasimiento es de tal naturaleza que sigue siendo superior en los tres casos. En contraste con el amor,

el desasimiento se halla tan cerca de la nada que fuera de Dios no hay ninguna cosa tan sutil que pueda subsistir en el desasimiento. Él es tan simple y tan sutil que bien puede caber en el corazón desasido. Por lo tanto, el desasimiento no es susceptible de nada que no sea Dios.⁽⁶⁵⁾

⁽⁶³⁾ Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes*. Traduit et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Éditions Payot & Rivales, Paris, 5ème édition, 2002, p. 11.

⁽⁶⁴⁾ Dado su estilo, un tanto diferente del que es habitual en Eckhart, está en discusión la autenticidad directa del texto, no la doctrina –en esto hay consenso–, a la que un colaborador habría dado la forma escrita.

En relación con la humildad,

la humildad puede subsistir sin desasimiento, pero el desasimiento perfecto no puede subsistir sin la humildad perfecta, porque la humildad perfecta persigue el aniquilamiento perfecto de uno mismo. [Pero] el desasimiento toca tan de cerca a la nada que no puede haber cosa alguna entre el desasimiento perfecto y la nada.

La humildad implica movimiento, aunque sea para ser menos que los otros, busca semejanza, tiene referentes y de acuerdo a ello se orienta y actúa. El desasimiento no tiene nada, no implica movimiento alguno, no tiene referentes. El desasimiento «no quiere otra cosa que ser». Más aún, «el desasimiento... no quiere ser nada.»

La misericordia implica un salir de sí mismo movido por la tristeza que causa las aflicciones de los demás y atraído por éstas.

El desasimiento se mantiene libre de eso y permanece en sí mismo y no se deja entristecer por nada porque, mientras algo puede entristecer al hombre, éste no anda bien encaminado.

El desasimiento es unidad, realización plena y total, y por ello madurez y adultez total, permanencia e inmovilidad ante todo lo que suceda, «como es inmóvil una montaña de plomo ante [el soplo de] un viento leve». « Este desasimiento inmóvil lleva al hombre a la mayor semejanza con Dios. Porque el que Dios sea Dios se debe a su desasimiento inmóvil.»

El desasimiento a este nivel es la manera de ser Dios. Dios, antes de existir el mundo, se ha mantenido —y sigue haciéndolo— en este desasimiento inmóvil. Y también después, de manera que la creación misma en nada afectó su inmovilidad. Una inmovilidad a no confundir con desinterés por las criaturas, sino, al contrario, con el amor y el interés más pleno, el mismo, sin diferencia ni distinción, que el amor e interés que tiene por sí mismo. De ahí que el desasimiento obligue a Dios a entregarse a sí mismo al ser desasido y hacerlo uno con él:

(⁶⁵) Las traducciones respectivas las tomamos Ilse M. de Brugger.

Cuando el espíritu libre se mantiene en verdadero desasimiento, lo obliga a Dios a [acercarse] a su ser; y si fuera capaz de estar sin ninguna forma ni accidente, adoptaría el propio ser de Dios. Pero este [ser] no lo puede dar Dios a nadie fuera de Él mismo; por lo tanto, Dios no le puede hacer al espíritu desasido otra cosa que dársele Él mismo. Y el hombre que se halle así en perfecto desasimiento, será elevado a la eternidad.

El desasimiento crea igualdad, igualdad entre Dios y el ser humano. Y «es para Dios alegría y delectación encontrar la igualdad, porque puede verter juntamente su Naturaleza y su Esencia en la Igualdad, siendo Él mismo la Igualdad.»⁽⁶⁶⁾

Si tal es la naturaleza del desasimiento, ¿extrañará pensar que el desasimiento así entendido no tiene objeto? No lo tiene. El desasimiento «se yergue sobre la nada desnuda». El desasimiento puro no tiene objeto, y el corazón desasido no puede rezar. «La pureza desasida no puede rezar». Donde se da la Unidad nada falta ni nada sobra y, por tanto, nada hay que pedir que no se tenga o de lo que se deba ser liberado. En algunos sermones, Eckhart añadirá que, donde se da la Unidad y la igualdad entre Dios y el hombre, el pedir no tiene sentido, porque es pedir algo a sí mismo, que, por otra parte, es la plenitud. En el concepto de desasimiento, como en el de Uno y Unidad, se ve que el nivel espiritual es mucho más que el nivel metafísico, llega adonde éste no puede. Es un ser y conocer sin objeto.

⁽⁶⁶⁾ Sermón nº 5, *Qui audit me, non confundetur*, p. 148. En el Sermón nº 6, *Surge.illuminare, Jherusalem*, Eckhart se expresa de manera nuevamente elocuente sobre estos aspectos: «El hombre verdaderamente humilde no tiene que pedir a Dios, él puede mandar a Dios, pues la altura de la divinidad no es en sí nada más que la profundidad de la humildad, como dije en Santa Margarita. El hombre humilde y Dios sólo son uno; el hombre; el hombre humilde es dueño de Dios así como de él mismo y todo lo que está en los ángeles es propio del hombre humilde; lo que Dios hace, el hombre humilde lo hace también y lo que Dios es, él lo es: una vida y un ser; [...] Para el hombre que fuera verdaderamente humilde, Dios debería renunciar a toda su Deidad y salir de él constantemente, a fin de verterse e infundirse en él sin cesar.»

Una exigencia del desasimiento es la pobreza total, que el Maestro Eckhart concibe en términos de no querer nada, no saber nada, no tener nada, de acuerdo a la definición que da de pobre: «Es un hombre pobre aquel que no quiere nada, no sabe nada, no tiene nada», y que muestra muy bien la radicalidad sin concesiones con que hay que entender el desasimiento. Tal pobreza significa no tener ningún apego a nada, por tanto tampoco a qué apegarse, como representaciones en la mente y en el alma. Porque la sola existencia de éstas evidenciaría también la existencia de apegos. Como dice Eckhart, no debe haber en el alma, ni ésta ha de procurarse, ni siquiera un lugar en ella misma para que en él pueda estar Dios. Ese mismo lugar “para él” supondría, por parte del alma, posesión y apego y, por tanto, un lugar no a la altura de Dios.

La exigencia del desasimiento es tal que hay que llegar incluso a realizar la suprema renuncia: «renunciar a Dios por amor de Dios». Renuncia suprema, pero necesaria. Pues mientras no se renuncie a él, hay un apego, y ni Dios es Dios, ni se ha llegado a la Unión. Fue la renuncia que según Eckhart hizo el apóstol Pablo, que, haciéndola, «no le dio nunca nada a Dios, nunca recibió nada de Dios; sólo hay una única Unidad y una pura Unión.»⁽⁶⁷⁾

Volviendo a la pobreza-desasimiento necesaria, pobre es aquél que ni siquiera sabe, ni quiere saber, que Dios vive y actúa en él, ni que él vive y actúa para Dios⁽⁶⁸⁾. Tal reflexividad, exaltada a veces como el fin último o la bienaventuranza, no lo es. Es dual y es interesada. El fin último es la Unidad y la Unión pura y simple.

De ahí la necesidad de liberarnos de Dios, en la medida misma en que Dios todavía es una representación y un apego. Y de ahí que

⁽⁶⁷⁾ Sermón nº 5, *Qui audit me, non confundetur*, p. 147.

⁽⁶⁸⁾ «A veces hemos dicho que el hombre debería vivir como si no viviera ni para sí mismo, ni para la Verdad, ni para Dios. Pero ahora hablamos de otra manera y vamos más lejos. Para llegar a esta pobreza, el hombre debe vivir de tal manera que no sepa siquiera que no vive ni para él, ni para la Verdad, ni para Dios, no importa de qué manera. Más, es preciso que esté vacío de todo saber hasta tal

aquéllos que aún no lo comprenden y permanecen apegados a su subjetividad, “esencia” dice Eckhart, por más santos que parezcan, «no son más que asnos» ⁽⁶⁹⁾ que no han comprendido nada de la verdad divina ni saben nada de lo que es la pobreza. No han descubierto que el conocimiento de Dios es el no-conocimiento, y que si bien a éste hay que llegar por el conocimiento, adonde hay que llegar es al no-conocimiento, a conocer a Dios en la ceguedad ⁽⁷⁰⁾.

Iniciábamos este acápite afirmando que Uno-Unidad y desasimiento son correlatos. Y, al comenzar el numeral 2., afirmamos que Unidad y desasimiento son los dos conceptos que fundan y sobre los que se articula la propuesta espiritual del Maestro Eckhart. *El nacimiento de Dios en nosotros*, otra de sus grandes categorías no es más que el momento, eterno también, que se da en el tiempo pero trascendiéndolo, en que al desasimiento sucede la Unión o, mejor aún, el momento en que el desasimiento es Unión. Por ello, propiamente hablando, el nacimiento está implícito en las dos dimensiones que hemos abordado, desasimiento y Unidad. Por ello en este trabajo no lo vamos a abordar explícitamente, como es clásico hacerlo cuando se aborda la propuesta espiritual del Maestro Eckhart.

En cuanto al *sufrimiento*, un gran valor en Eckhart, es la gran ocasión para practicar hasta el límite el desasimiento; podríamos decir que es el gran rostro de éste, y, vivido inmutablemente, prueba inequívoca de que se vive uno en el Uno, más allá pues de toda desigualdad, que es la que genera el sufrimiento.

punto, que no sepa, ni conozca ni sienta que Dios vive en él; es preciso que esté vacío de todo conocimiento que pueda manifestarse aún en él» (Sermón n° 14, *Beati pauperes sipiritu*, p. 194).

⁽⁶⁹⁾ *Ibid.*, p. 192.

⁽⁷⁰⁾ «En efecto, mientras que aún estamos ocupados en mirar, no somos uno con lo que miramos. Mientras algo sea aún el objeto de nuestra intuición, no somos aún uno en el Uno. Pues allí donde no hay más que el Uno, no se ve más que el Uno. Es por lo que sólo se puede ver a Dios por la ceguedad, conocerle por el no-conocimiento, comprenderle por la insensatez.» (Sermón n° 12, *Expedit vobis, ut ego vadam*, p. 183).

ESPIRITUALIDAD HUMANA E INCLUSO LAICA, ESPIRITUALIDAD DEL SER

Afirmábamos al comenzar el numeral 2 que lo que más explica la atracción que hoy ejerce la propuesta espiritual de Eckhart, es la calidad de la misma. Pues, bien, su dimensión profundamente humana e incluso laica es parte y manifestación de esa misma calidad y, por tanto, razón explicativa de esa atracción.

Nos apresuramos a garantizar que en absoluto pretendemos convertir al Maestro Eckhart en algo que no fue, en un místico gnóstico y, menos aún, en un espiritual laico actual, sin creencias, como estamos llamados a serlo cada vez más nosotros, hombres y mujeres en sociedades de conocimiento. El Maestro Eckhart fue un teólogo y un espiritual profundamente religioso y cristiano, de su tiempo, con creencias religiosas, fiel a los dogmas cristianos, con una fe impregnada de contenidos. No se trata, pues, de hacer de él algo que no fue.

Tampoco tratamos ahora aquí de apropiarnos espiritualmente de su propuesta. No ha sido ni es el propósito de este trabajo. Aunque la apropiación espiritual es plenamente legítima, y cuando la misma tenga lugar, sin falsear la propuesta espiritual de Eckhart, más bien siendo fieles a ella pero desde la fidelidad que nos debemos a nosotros mismos, la misma será una apropiación sin creencias. Como debiéramos apropiarnos de la espiritualidad del Evangelio, no ya sin tener que adoptar la cultura judía de Jesús de Nazaret, pero incluso sin tener que apropiarnos de sus creencias religiosas. Como de manera más general nos apropiamos de toda la experiencia estética anterior a nosotros, sin tener por ello que apropiarnos y asumir también sus visiones de mundo y de valores éticos. Apropiación de espiritualidades y apropiación de creencias son cosas muy diferentes y hoy, para nosotros, incluso incompatibles.

Aquí se trata de otra cosa. De mostrar, como conclusión de este trabajo, cómo en sí misma considerada y más allá del lenguaje religioso en el que creyente y convencidamente se expresó, la espiritualidad propuesta por Eckhart fue y es una espiritualidad profundamente humana e incluso laica, una espiritualidad del ser.

Para comenzar, considerado incluso en sus creencias, sin necesidad alguna pues de despojarlo de ellas, el Maestro Eckhart, como muy bien lo ha mostrado Teresa Guardans en su tesis doctoral estudiando un grupo de maestros y maestras espirituales de diferentes tradiciones religiosas ⁽¹⁾, es un buen ejemplo de testigos fronterizos de lo que, en categorías tomadas de Eugenio Trías, la autora llama el *cercos hermético*, en contraposición del *cercos del aparecer*. El cerco del aparecer es lo que normalmente conocemos como realidad, mundo moldeado y moldeable por nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. Más allá del límite del cerco del aparecer, hay todavía una franja intermedia, un “más allá”, percibida como garantía y garante de ordenación y de sentido. No es todavía el cerco hermético. Éste es totalmente heterogéneo con respecto al cerco del aparecer, está más allá de todo sentido. Lo que lo define, dice Guardans, es la no-forma, el diferir radicalmente de la realidad hecha habitable. Por ello, a diferencia del cerco del aparecer y de esa franja intermedia, el cerco hermético ni es ni puede constituirse en fundamento de sentido ni de ordenación alguna. En términos de Eckhart, éste sería el cerco del Uno y de la Unidad. Pues bien, el Maestro Eckhart es testigo emblemático de este cerco. Y de él es del que habla en todos sus textos, con la radicalidad que hemos visto. De ahí, concluye Guardans, y tenemos que concluir con ella, que en este sentido los textos del Maestro Eckhart «no son religiosos», al menos en el sentido convencional. No son textos que ordenen religiosamente el mundo ⁽²⁾.

Pero, se puede argüir, en su forma e incluso en su contenido, muchos de los conceptos y categorías utilizados por el Maestro Eckhart son religiosos y utilizados intencionalmente como tales. Es cierto. Lo hemos afirmado enfáticamente, el Maestro Eckhart es un teólogo y un espiritual profundamente religioso y cristiano, conven-

⁽¹⁾ Teresa Guardans Cambó, *Indagaciones en torno a la condición fronteriza*, Tesis doctoral, Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona 2006. En lo que respecta a su estudio sobre el Maestro Eckhart, ver pp. 240-260.

⁽²⁾ «Textos como los que estamos revisando, y muy especialmente los del maestro Eckhart, nos ayudan a comprender que no tratamos, propiamente, con textos

cido de que trabaja con verdades religiosas y cristianas objetivas, verdades con contenidos, y a las que responden realidades. Todo ello es cierto, pero hay que precisar.

Lo hemos visto. Así como el objeto de su propuesta espiritual es «la Unidad en la Unidad, y en la Unidad, la Unidad», conceptos ya de por sí no religiosos, como tampoco lo es el concepto de «nada», de «desasimiento» y tantos otros, su lenguaje religioso más sublime y determinante es para expresar la Unidad y todo lo demás en cuanto es Unidad y en función de ella. Lo hemos visto con el concepto de Dios mismo, que tiene que superarlo con el concepto de Deidad, de Dios antes de Dios, de un Dios sin modo ni precisión alguna. Lo vimos igualmente cuando Eckhart expresaba: «En Dios todas las cosas son iguales y son Dios mismo», «Todo lo que Dios realiza es Unidad», «La proximidad entre Dios y el alma es tal que no hay ninguna diferencia», «Entre el Hijo único y el alma no hay diferencia», y tantas otras expresiones en términos de unidad e igualdad, de no diferencia. ¿Por qué así? Porque, de otra manera, es decir, no precisado y depurado así, el lenguaje religioso, pese a ser religioso y aun siéndolo, es radicalmente dualista, y al ser dualista induce a la dualidad, no apunta ni lleva al Uno, a la Unidad, quedándose en un Dios creador, redentor, salvador, incluso un Dios-bienaventuranza, pero que no es Dios, no es lo último, no es el Uno, no es la Unidad. Por ello Eckhart, como otros tantos maestros y maestras espirituales, pero en el cristianismo quizás Eckhart más que nadie, trabaja, precisando y redimensionando, verdades de fe, conceptos y categorías cristianas, haciéndolas así útiles a la expresión de la Unidad. Las vacía de todo su contenido temporal y parcial, incluido el religioso, para que su contenido sea total, el Uno, el Todo.

“religiosos”, según el sentido que se le dé al término. No son textos que ayuden a la ordenación religiosa del mundo. Nos encontramos ante lecciones de condición fronteriza desarrolladas en mundos culturales religiosos, lecciones obligadas a afrontar los obstáculos propios de esos entornos culturales, a la vez que enriquecidas con los recursos simbólicos de los mismo.» (*Ibid.*, p. 241)

¿Y qué sucede con un lenguaje religioso retrabajado de esta manera? Rigurosamente hablando, ya no es religioso. Es espiritual, totalmente espiritual, pero ya no religioso, si por lenguaje religioso entendemos un lenguaje que expresa realidades verdades, dogmas y contenidos religiosos. Si el lenguaje religioso todavía expresa objetivamente alguna de estas supuestas realidades objetivas, en esa misma medida no expresa el Uno y la Unidad, en esa misma medida deja de ser el lenguaje religioso que pretendidamente quiere ser. Y si no lo expresa, ¿qué sentido, además del histórico y cultural, cuyo valor no se niega, aunque tampoco se absolutiza, tiene considerarlo religioso y sobre todo reivindicarlo objetivamente tal, necesario e incluso esencial?

El culmen del contrasentido es cuando ya ni a Dios, ni a su Hijo ni al alma, nada que sea Unidad y esté en la Unidad, ni al engendrar de Dios, ni al nacimiento de Él en nosotros, a nada se le puede poner ya nombre, porque no lo tiene, es innombrable, y sin embargo se le pretende poner un nombre religioso, uno a cada ser y acontecimiento religioso importante y diferente, como si los hubiera, y todo ello con pretensiones de objetividad. Cuando Dios, y todo lo que llamamos y es divino, sólo lo podemos conocer en la ceguedad.

Todo ello evidencia que la espiritualidad que nos presenta el Maestro Eckhart, más allá de la forma religiosa y cristiana que es la suya, es una dimensión humana y profundamente laica⁽⁷³⁾. Que admite el lenguaje religioso y cristiano, como lo admitió en el mismo Eckhart, pero no los contenidos, no las creencias. Y que aún siendo un lenguaje religioso, en la dimensión a la que apunta es humana y

⁽⁷³⁾ Un autor actual, Alfonso Maestre Sánchez, “Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24 (2007): 119-140, hablará a este respecto, como reza el título, de «secularización» de la experiencia mística cristiana como posición que se inicia en el cristianismo a partir del siglo XIII y en la cual el Maestro Eckhart debe ser considerado «como el excepcional teólogo que proclama y justifica –teológicamente– la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo.», *Ibid.*, p. 119.

solamente humana, y laica. Puesto que no hay nada más que la valide que ella misma, que su propia Unidad, ningún contenido religioso.

Humana, aquí se contrapondría a extrínseca, sea sobrenatural o no, y laica se contrapondría a religiosa. Bien entendido, sin embargo, que religiosa o laica la espiritualidad no supone ni admite contenidos, no supone ni admite creencias. No es el caso del Maestro Eckhart, pero no basta que una espiritualidad sea laica para que ya sea genuina. Si hay creencias, como son las que consideran la espiritualidad como el resultado de un determinado tipo de conocimiento, de una determinada concepción del ser humano y de su espíritu, o como resultado directo de ciertas prácticas y técnicas meditativas, ascéticas u otras, la espiritualidad no se dará.

Es la espiritualidad del conocimiento. De ahí que Eckhart, aún siendo cristiano, confie tanto en lo que él y los escolásticos llaman la razón natural y valore tanto el saber y la experiencia de los que él llama maestros, aunque sean paganos. Con frecuencia se apoyará en ellos, y en alguna ocasión llegará incluso a reconocer que llegaron a conocer a Dios como Unidad ⁽⁷⁴⁾. Aunque cuando él habla del entendimiento como la potencia que toca a Dios, se hace Dios y es Dios, ya está hablando de un entendimiento y de un conocer muy diferentes de la razón natural, muy superiores y en ruptura con ésta. En otras palabras, la espiritualidad va vinculada al conocimiento más profundo que puede alcanzar el ser humano. Es este conocimiento. No es pues exclusiva de la revelación cristiana ni, hoy diríamos, de ninguna revelación religiosa. Es superior a todas ellas. El mérito y valor de las pre-

⁽⁷⁴⁾ «La Escritura dice que debemos ser semejantes a Dios. Pues bien, dice un maestro pagano que llegó [a tener este conocimiento] mediante el mero pensamiento natural: Dios no puede tolerar lo semejante tan poco como no puede tolerar no ser Dios. [La] semejanza es algo que no existe en Dios; hay más bien el ser-uno en la divinidad y en la eternidad, mas [la] semejanza no es uno. Si yo fuera uno, no sería semejante. No hay nada extraño en la unidad; sólo se me da [el] ser uno en la eternidad, [mas] no [el] ser-semejante» (Sermón XIII, *Vidi supra montem Syon agnus stantem*).

tendidas revelaciones religiosas es, con creencias y pese a ellas, haber apuntado al conocimiento sin fondo ni forma del que hablamos.

Profundamente humana e incluso laica, es, como ya lo hemos afirmado varias veces a lo largo del trabajo, una espiritualidad del ser, *la* espiritualidad del ser, donde los dos términos cuentan: ser y espiritual. *Ser*, como dimensión nueva superior y contrapuesta a lo que es mero esfuerzo humano, fe religiosa, ascesis, trabajo moral sobre sí mismo, al hacer y al pensar. Porque está más allá de todo hacer y de todo pensamiento. De ahí que «La gente nunca debería pensar tanto en lo que tiene que hacer; tendrían que meditar más bien sobre lo que son» ⁽⁷⁵⁾. Un ser, el *ser*, que está más allá del «cerco del aparecer», para utilizar la terminología de Eugenio Trías, e incluso de la «franja intermedia», fuente de explicación, orden y sentido, que está entre el «cerco del aparecer» y el «cerco hermético». *El ser*, simple y puro, plenamente gratuito y último. Ser en sí mismo, sin ningún otro calificativo que lo dualice y lo enturbie. *El ser*, impensable, indecible, inefable. Un ser, como se ve, profundamente laico, al que lo religioso no añadiría ni añade absolutamente nada.

Como espiritualidad del ser, plena y autosuficiente en sí misma, superior y contrapuesta a una espiritualidad pensada, a todo conocimiento y pensar reflexivo, a toda autoconciencia. Ésta, por sublime que parezca y por gratificante que resulte, es muy pobre, como advierte Eckhart. «El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también

⁽⁷⁵⁾ *Pláticas instructivas*. “4: De la utilidad del desasimiento que uno debe realizar interior y exteriormente”, en Meister Eckhart, *Obras alemanas*, Recopilación y traducción de Ilse M. de Brugger. Esta frase, de las *Pláticas instructivas*, es la que a su vez pone Erich Fromm en el exergo de su famosa y última obra *To Have or to Be?* (1976), entre otras dos citas, de Lao-Tsé y Carlos Marx, respectivamente. Ver y traduc. cast. *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, 14ª reimpr. México 1998, p. 17. Y parece ser que fue pensando en esta primera obra del Maestro Eckhart, a quien califica como «uno de los mayores maestros del vivir», que tituló la suya de esta manera (Cf. Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique* (traduit de l'allemand par Janine de Bourgnecht et Alain Nadeau), Éditions Universitaires de Fribourg &

se desvanece ese Dios. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas»⁽⁷⁶⁾. Pero es que aunque no se desvaneciera. Todo conocer reflexivo no es conocer lo que se cree conocer sino un conocerse a sí mismo conociendo esto. En otras palabras, y en lo que respecta a la espiritualidad, no es conocer a Dios. La espiritualidad, como la propone Eckhart, es una espiritualidad esencial y de lo esencial, no de la propia subjetividad. Y, en este sentido, de nuevo es laica, es del ser sin más, sin ninguna afección religiosa.

Estrechamente vinculado a esta esencialidad, que implica una transformación total en el ser, está el hecho de que la espiritualidad tal como la concibe y propone Eckhart es de transformación sin más, sin pasos ni grados. Como se ha dicho, su espiritualidad es sin método y su escalera de un solo peldaño.

Los dos términos cuentan, decíamos, “espiritualidad” y “del ser”. Porque si sólo se tratara de una espiritualidad del ser, aún podría entenderse, y sobre todo en Eckhart, de una espiritualidad laica pero metafísica, esto es, de fundamentación ontológica y, al fin de cuentas, causal, de sentido y explicación. En otras palabras, si así fuera, aunque metafísica y laica, quedaría todavía en la «franja intermedia» entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, y no sería la dimensión humana última y, como última, totalmente gratuita y realizada. De ahí que la espiritualidad del ser de Eckhart no es meramente metafísica. Es metafísica, pero es también, ante todo y sobre todo, espiritual. Va más allá del ser y de la fundamentación. Inicia su marcha donde la metafísica se detiene, y llega incluso allí donde el ser ya no es ser, sino nada, silencio y reposo total. Y esta dimensión espiritual es también laica, laica como contrapuesta, decíamos, a religiosa. No tiene nombre, en el contexto del pensamiento de Eckhart ningún

Éditions du Cerf, 1997, pp. 8-9). Aunque más revelador que lo del título y la cita son las páginas que Erich Fromm dedica en el capítulo tercero de su obra al “tener” y al “ser” en el Maestro Eckhart. Ver *¿Tener o ser?*, pp. 69-74.

⁽⁷⁶⁾ *Pláticas instructivas*. “6: Del desasimiento y de la posesión de Dios”.

nombre, pero sobre todo ningún nombre de los que habitualmente se le ha dado, es decir, ningún nombre religioso.

Sólo así entendida la espiritualidad es lugar de la realización humana y total. Y de este hallazgo y de este camino el Maestro Eckhart es uno de los más grandes maestros: maestro de la realización humana plena.

