

Silvia Bara Bancel

Para entender al maestro Eckhart
y la mística alemana

Separata de CIENCIA TOMISTA
Tomo 135 - Núm. 437 - Septiembre-Diciembre, 2008
SALAMANCA

Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana

Sumario: A lo largo de este artículo se aborda el contexto histórico, social, espiritual y teológico en el que se enmarca el pensamiento eckhartiano: la agitada situación de Alemania a finales del siglo XIII y principios del XIV, la incesante búsqueda espiritual de tantas mujeres, beguinas y monjas, de los grupos de amigos de Dios, y las desviaciones de los seguidores del Libre Espíritu. Junto a ello, la escuela filosófica de Colonia, establecida por San Alberto Magno, a la que perteneció el Maestro Eckhart junto con sus discípulos, Suso y Tauler. Asimismo se presentan las principales nociones para comprender la teología mística eckhartiana, cómo concibe a Dios, al ser humano y su “fondo del alma”, de qué manera se produce la unión del alma con Dios, la “irrupción” (durchbruch) o el nacimiento del Verbo en el alma, y las condiciones para ello, como el desprendimiento de todo lo creado y de uno mismo, para recibir, por gracia, la Vida divina, la bienaventuranza eterna.

1. INTRODUCCIÓN

Somos testigos de un creciente interés por la mística, una vuelta hacia la interioridad, a lo más íntimo del ser humano, un deseo de serenidad, de paz interior, de una experiencia viva del Misterio, anhelo que se manifiesta de distintas formas dentro y fuera del ámbito cristiano y repercute en el atractivo suscitado, por ejemplo, por el Maestro Eckhart OP (ca. 1260-1328), principal figura de la denominada mística renana o alema-

na, sobre la cual se han multiplicado las publicaciones en los últimos años¹. Así, desde el año 2000 han aparecido en Francia más de 30 nuevos libros sobre este dominico alemán. Asimismo se ha producido una renovación de los estudios sobre otros miembros de esta escuela teológica dominicana, como sus grandes discípulos Johannes Tauler –Juan Tauler o Taulero– (ca. 1300-1361) y Heinrich Seuse –Enrique Suso o Susón– (ca. 1295-1366).

Desde la publicación de la primera edición crítica de los *Tratados y Sermones* alemanes en 1857 por Pfeiffer², Eckhart ha sido abordado bajo los más diversos ángulos, desde los estudios de filosofía medieval al esoterismo, pasando por el diálogo con las religiones orientales o la relación con las mujeres místicas de la Edad Media. Desde una perspectiva parcial e interesada se ha visto a Eckhart como apóstol de la pura raza germánica (Rosenberg), como ideólogo de una “mística de izquierdas” o como un adepto anónimo del budismo zen...³. Frente a ello, la edición crítica de la obra eckhartiana –tanto latina como en alemán medieval, cuyos tomos han ido apareciendo desde 1936 hasta 2007– ha proporcionado la fuente para su traducción a las lenguas modernas, así como el material para un estudio serio y riguroso del pensamiento de Eckhart⁴. Es de lamentar, sin embargo, que aún carezcamos de una traducción completa al castellano de la obra de este autor⁵, y que se encuentren tan

1. Los autores de habla alemana prefieren la denominación de “mística alemana”, mientras que los francófonos se decantan por “mística renana o renanoflamenca”. Asimismo, la “Escuela de Bochum”, encabezada por Kurt Flasch, cuestiona la orientación mística del Maestro Eckhart y propone estudiar su figura desde una perspectiva puramente filosófica, enmarcada por la denominada “Escuela dominicana alemana de los siglos XIII-XIV”, cuyo origen se remonta a Alberto Magno y es continuada por Dietrich de Freiberg, Ulrich de Estrasburgo, Berthold de Moosburg. Este análisis ha contribuido enormemente a situar y clarificar la doctrina de Eckhart; sin embargo, algunos autores, como Alois Haas, han cuestionado dicha pretensión de eliminar toda referencia mística en la obra eckhartiana. Cf. Alois HAAS, “Rhénane (Mystique)”, AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 15, Paris, Beauchesne, 1988, cols. 515-518.

2. Franz PFEIFFER (ed.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2. *Meister Eckhart, Predigten und Traktaten*, Leipzig, Göschen, 1857.

3. Cf. Alois HAAS, “Rhénane (Mystique)”, p. 513. El diálogo de la mística renana con otras religiones es interesante y fructífero, pero no puede hacerse sin tener en cuenta que las nociones eckhartianas y su teología negativa se enmarcan en un sistema teológico cristiano.

4. MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, 10 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1936-2007, citado en adelante como DW (*Deutsche Werke*) o LW (*Lateinische Werke*), tomo y página.

5. Contamos con la excelente traducción de Amador Vega de algunos sermones y tratados: MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de Amador VEGA, Madrid, Siruela, 2006⁵, así como la edición, ya agotada, de los sermones 1-59 y de los tratados alemanes: MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas: Tratados y Sermones*, trad. de Ilse de BRUGGER, Barcelona, Edhasa, 1983. Acaba de aparecer una edición de los tratados, que incluye además los sermones 101-104, bajo el epígrafe *Del nacimiento eterno*, pero que no indica quién

pocas publicaciones de introducción a la doctrina eckhartiana en nuestro idioma⁶.

Discípulo de Alberto Magno, maestro en teología por la universidad de París, Eckhart no fue un teólogo aislado de la situación eclesial y social de su tiempo ni tampoco un dominico disidente, al margen de su Orden, sino todo lo contrario. Profesor ordinario de teología en la Universidad de París, centro más prestigioso de la cristiandad medieval, y luego regente de estudios en el Estudio General de los dominicos en Colonia, tuvo también una gran actividad como predicador y numerosos cargos tales como prior, provincial o vicario del Maestro general, encargado de promover la reforma de costumbres. Todo ello refleja la autoridad y el gran aprecio que los dominicos alemanes le tenían. Recayó en él asimismo la responsabilidad pastoral de los numerosos y florecientes monasterios y comunidades de beguinas de la provincia de Teutonia (Alemania), en los que predicaba en lengua vulgar.

¿Fue el Maestro Eckhart uno de los mayores teólogos de su tiempo, creador de la lengua filosófica alemana, o un simpatizante de la secta del Libre Espíritu? No cabe duda de que el dominico alemán se defendió enérgicamente ante la acusación de herejía⁷, y se opuso personalmente a las desviaciones de grupos heréticos, pero también es cierto que algunos de ellos se apoyaban en sus palabras para justificar sus posiciones. En 1329, la bula del papa Juan XXII *In agro dominico* declara como heréticos 17

es el traductor y autor de la introducción: MAESTRO ECKHART, *Tratados espirituales*, Madrid, Sanz y Torres, 2008. Se han publicado asimismo dos versiones castellanas de *El libro del consuelo divino*, trad. de Alfonso CASTAÑO PIÑÁN, Buenos Aires, Aguilar, 1959, y la traducción de Francesc GUTIERREZ, Madrid, Olañeta, 2002. Esta última versión califica al Maestro Eckhart como “uno de los personajes claves del esoterismo” (p. 5) o un gran “gnóstico” (contraportada). De un carácter completamente distinto, riguroso y crítico, es la única traducción de alguna obra latina al castellano: *Meister Eckhart. Cuestiones parisienses*, texto latino, intr. y trad. de A. CAPELLETI, Tucumán, Univ. Nacional de Tucumán, 1962.

6. Disponemos en castellano de tres introducciones al Maestro Eckhart, la del gran especialista en mística alemana: Alois HAAS, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, 2002; la de Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Madrid, Olañeta, 1999; y la de Brian FARRELY, *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos*, Madrid, Edibesa, 2000. Asimismo, mantiene su interés, a pesar de ser muy anterior a estas, la obra de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *El maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, 1963.

7. La reciente publicación, iniciada en 2003 y completada en 2007, de la edición crítica del proceso al que se sometió al Maestro Eckhart en Colonia presenta un enorme interés, pues da testimonio de cómo argumenta Eckhart y cuál es el sentido de sus afirmaciones más sorprendentes. Eckhart menciona en su defensa que también otros Maestros dominicos como “el varón preclaro Santo Tomás de Aquino o el gran fray Alberto” fueron puestos bajo sospecha de herejía en su tiempo (*Acta Echardiana*, Proc. Col. I, n. 77, LW V, p. 276) y subraya que “puede confundirse (*errare*), pero no ser herético; pues lo primero depende del intelecto, pero lo segundo, a la voluntad” (*Acta Echardiana*, Proc. Col. I, n. 80, LW V, p. 277) y él nunca quiso defender temerariamente afirmaciones erróneas ni oponerse a la Iglesia.

artículos sacados de sus escritos y considera otros 11 como malsonantes, a pesar de que reconoce que el Maestro, al final de su vida, los revocó y siempre permaneció fiel a la Iglesia. De hecho, la dificultad de sus nociones filosóficas, el método dialéctico y el frecuente recurso a las paradojas, especialmente en medio-alto alemán, han dado lugar a incomprendiones o falsas interpretaciones del pensamiento eckhartiano. Con todo, su teología tuvo una repercusión extraordinaria en la vida espiritual de la Baja Edad Media y una influencia –ya sea directa o indirecta– en la mística posterior.

Para poder comprender adecuadamente al Maestro Eckhart y a su escuela, abordaremos, en primer lugar, su contexto histórico y social, el universo simbólico y la espiritualidad bajomedievales, tan lejanas de nuestra cosmovisión en muchos aspectos. A continuación, buscaremos desenmarañar el contexto teológico de la escuela de Colonia, para señalar, en último término, las principales líneas de fuerza del sistema eckhartiano.

2. CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL Y ESPIRITUAL

2.1. *Situación económica, política y social*

La escuela mística dominicana encarna y expresa las aspiraciones de su tiempo, en un mundo duro y sufriente, marcado por grandes convulsiones sociales, políticas, económicas y religiosas. Un mundo sumido en una crisis general, caracterizada por la decadencia de la idea imperial, el desprestigio de la autoridad pontificia, los nacionalismos incipientes, la aparición de dos extremos sociales cada vez más alejados, una intensa búsqueda espiritual, nuevas formas de religiosidad, nuevas actitudes ante la vida, una nueva mentalidad... Con el tiempo, esta crisis desembocará en una nueva etapa histórica: la Edad Moderna.

Tras las grandes roturaciones de los siglos XII y XIII, a principios del siglo XIV tiene lugar una grave depresión agraria que provoca la carencia de alimentos. Se produce por diversas razones: creciente desequilibrio entre el número de habitantes y el volumen de cultivos producido por la agricultura, estancamiento tecnológico, alteraciones climáticas –sobre todo las graves inundaciones de 1314 y 1315–, cultivo de tierras no suficientemente aptas para los cereales, etc.⁸ El hambre asoló especialmente el sur de Alemania, llegando a afectar a los conventos dominicanos. Así, por ejemplo, en el capítulo 43 de la *Vita* de Enrique Suso se menciona que

8. Cf. A. VERDOY, *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Madrid, Universidad P. Comillas, 1994, pp. 1-60.

éste fue elegido prior en circunstancias difíciles; el convento llevaba tiempo sin recibir dones de pan y vino y se había endeudado mucho para poder alimentarse⁹. Asimismo, las guerras se hicieron generales, prolongadas y fratricidas, aumentando su poder destructivo por una mejora en la técnica armamentística. Surgen conflictos políticos que enfrentan a las naciones, cuyo máximo exponente se encuentra en la oposición entre Inglaterra y Francia en la Guerra de los Cien Años, iniciada en 1339; tensiones entre el poder temporal y espiritual, en Francia, entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, y en Alemania, entre Luis de Baviera y Juan XXII. La profunda crisis religiosa del Cisma de Occidente (1378-1417) dividió a la cristiandad en dos.

Centrándonos en Alemania, durante la primera mitad del siglo XIV se da una progresiva desintegración del Imperio Germánico, debida a la prepotencia de los poderes territoriales frente al emperador, la lucha de éste contra el papado y los constantes enfrentamientos entre las familias imperiales por el poder: los Luxemburgo, Wittelsbach y Ausburgo. El sistema electivo, consagrado a mediados del siglo XIII, se basaba en la elección de siete príncipes electores, tres eclesiásticos y cuatro laicos, que debía ser confirmada por el Papa. Así pues, en 1314, Luis de Baviera (de los Wittelsbach) fue elegido al mismo tiempo que Federico IV el Hermoso (Ausburgo) y entabló una lucha contra su rival, y rechazó la injerencia arbitral del papa Juan XXII, bajo el pretexto de que no aceptaba el establecimiento del papado en Aviñón. En diciembre 1323, el papa declaró nulas las pretensiones del bávaro al título imperial y, en 1324, lo excomulgó y puso en entredicho los territorios que le eran fieles. Como respuesta, Luis de Baviera acusa al papa de herejía, suscita un antipapa franciscano y, en 1328, se hace coronar emperador en Roma por el cardenal Sciarra Collona.

En torno a Luis de Baviera se habían agrupado pensadores y teólogos descontentos por el imperialismo papal o aquellos cuyas doctrinas se habían vuelto sospechosas: los doctores de París Marsilio de Padua y Juan de Jandum, acusados de averroísmo; franciscanos espirituales –defensores de la máxima pobreza, cuyas doctrinas Juan XXII había declarado heréticas en 1324–, como Guillermo de Occam. Éste se escapó del pro-

9. Cf. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften*, ed. de Karl BIHLMAYER, Stuttgart, Kohlhammer, 1907, p. 145. Esta obra es la edición crítica de la obra susoniana en alemán medieval, que utilizaremos a partir de ahora. Suso es el único de los místicos renanos en disponer de una *Vita*, cuyo género literario se sitúa entre la autobiografía, la narración didáctica y la hagiografía, aunque su autoría es discutida. Para el estado de la cuestión ver Frank TOBIN, *Henry Suso and Elsbeth Stagel: was the Vita a cooperative effort?* en Catherine-M. MOONEY (ed.), *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 118-135.

ceso al que estaba siendo sometido en Aviñón junto con su superior general, Miguel de Cesena, en 1326. “*Defende me gladio*”, escribía a Luis de Baviera, “*et defendam te verbo*”¹⁰. De este modo, en la corte de Luis de Baviera se comienzan a elaborar doctrinas que establecen la independencia del poder temporal respecto del espiritual. La reacción de Juan XXII no se hizo esperar. Las sentencias de excomunión y el entredicho sobre las ciudades fieles al emperador suponían que no podía ser celebrado el culto, ni administrarse en público los sacramentos. Toda ceremonia debía ser suprimida, incluida la cristiana sepultura, aunque los claustros podían celebrar su liturgia, pero con las puertas cerradas. Gran parte del clero secular y muchos religiosos –especialmente los franciscanos–, bien por convicción o por temor a las autoridades de las ciudades, que obligaron a restablecer el culto en 1339, desobedecieron la normativa papal. Los que la cumplieron fueron expulsados de las ciudades, como sucedió con los dominicos, la mayoría de los cuales obedeció el entredicho. De este modo, tenemos noticia de que Tauler, junto con los frailes de su convento de Estrasburgo, se trasladó a Basilea; los dominicos de Constanza, sin embargo, estaban divididos y cuatro permanecieron en la ciudad, mientras que Suso y el resto salieron exiliados en 1339. El pueblo fiel estaba perplejo y muchos creían que los papas de Aviñón estaban a las órdenes del rey de Francia. Incluso en el grupo místico del Rin hay diversidad de opiniones¹¹. El cansancio general llevó a buscar una salida. En 1346 Carlos IV de Moravia fue elegido nuevo emperador de Alemania por la mayoría de los príncipes electores y confirmado por el Papa Clemente VI. Poco a poco, Luis de Baviera fue perdiendo apoyos y su muerte accidental, en 1347, evitó la prolongación de la guerra civil y de las hostilidades con Roma.

Sin embargo, todos estos años de entredicho y enfrentamientos entre el poder civil y la autoridad papal fueron un caldo de cultivo propicio para la proliferación de nuevas formas de espiritualidad al margen de la institución eclesial.

Junto con el hambre y las guerras que acabamos de describir, las enfermedades, especialmente la peste, asolaron a la población. Una vez terminada la guerra civil y el conflicto entre Luis de Baviera y el papa, comienza “la peste negra” de 1348-1352, que reaparece en 1360-1361 y provoca la muerte de millones de personas: el número de habitantes

10. Citado en Jules-A. BIZET, *La parabole du bélier récalcitrant, réponse de Suso aux querelles de son siècle* en Ephrem FILTHAUT (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag, 1366-1966*, Köln, Albertus Magnus Verlag, 1966, p. 36.

11. Cf. Marie de VILLERMONT, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au Moyen Age*, Bruxelles, Dewitt, 1906, p. 420. Este libro ofrece numerosos textos de las místicas dominicas alemanas: Margarita Ebner, Cristina Ebner y Adelaida Langmann.

en el año 1400 es prácticamente la mitad de la población de 1340. La mortandad afectó en mayor medida a los varones y el elevado número de mujeres solas, viudas o huérfanas sin protección, fue uno de los factores que favoreció el florecimiento de beguinajes en las ciudades del Norte de Europa, ámbitos donde tener una seguridad y unos recursos para vivir, además de un modo de seguir el ideal de *vita apostolica*¹². Otra consecuencia fue el aumento del número de indigentes y desheredados; prolifera la mendicidad, el desarraigo social y el éxodo de la población a las ciudades. Aparece asimismo un incipiente nacionalismo, acompañado de la defensa de los intereses de las ciudades. Periódicamente se producen motines populares antijudíos, que se radicalizan hacia el año 1348; a raíz de la peste se extendió el rumor de que los judíos habían envenenado los pozos de las ciudades y en muchos lugares el pueblo enfervorizado persigue y asesina a judíos. Incluso la mística dominica del monasterio de Medigen, Margarita Ebner, menciona a los judíos en sus *Revelaciones*, y se pregunta si son ellos los causantes de la peste¹³.

2.2. *Clima espiritual*

Ante esta situación política, económica y social, en el siglo XIV se intensifica la sensación de inseguridad, angustia, temor y el sentimiento de fragilidad y brevedad de la vida humana; algunos se vuelcan entonces en el *carpe diem* (goza de este día, del presente), otros se vuelven intensamente hacia lo eterno. Una nueva sensibilidad religiosa se despierta, como lo refleja el mundo translúcido de las vidrieras. Éste simboliza la presencia de Dios: la luz atraviesa la materia sin romperla y penetra en el interior de la catedral, convirtiéndola en la Jerusalén celestial. Mientras tanto, el clero y los religiosos, por su relajación y su empeño en defender intereses temporales, están cada vez más desacreditados. Algunos creen por ello que su comportamiento atrae los males del cielo hacia la cristiandad. Se levantan voces críticas, dentro y fuera de los márgenes institucionales, y una de ellas es la del discípulo del Maestro Eckhart, Enrique Suso. En su obra latina, el *Horologium Sapientiae*, cuya difusión fue enor-

12. Cf. Robert LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Latter Middle Ages*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1972, p. 230.

13. Cf. Marie de VILLERMONT, *o.c.*, p. 419. También el capítulo 25 de la *Vita* de Suso menciona los rumores de que los judíos han envenenado las fuentes y los pozos, y refleja el clima de violencia y la facilidad con que el pueblo se exaltaba. Narra cómo en una ocasión la muchedumbre quiere linchar al Servidor -Suso mismo-, pues le acusan de haber recibido dinero de los judíos para envenenar los pozos. Cf. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften*, pp. 74-78.

me en toda Europa, Suso compara a la Iglesia con una ciudad en ruinas, y describe la situación de la siguiente manera:

“Ciertos miembros y jefes [de la Iglesia] se comportan con negligencia, [...]. La mayoría de los hijos y profesos de la santa religión han tenido la audacia de alzarse contra sus superiores [...]. Armados de sutilezas filosóficas y aludiendo a textos del derecho superfluos, se apartan de la mano del corrector, salen de los límites trazados por sus padres y se enzarzan en disputas peligrosas [...].

¿Qué decir de la pobreza voluntaria, alimento de toda la vida religiosa? [...]. Se buscan mil maneras de ganar y el arte de salvarse se ha convertido en un arte lucrativo [...]. Y aquello que no parece conveniente guardar en forma de dinero se cambia en otros objetos, bajo capa de piedad: se transforma el peculio en libros o en ornamentos de Iglesia [...].

Respecto de la castidad, no es necesario insistir. Pocas palabras bastan [...]. Algunos, con apariencia de virtud pero sin temor al deshonor, practican, a escondidas, la piratería de las almas, buscan violar las violetas del Esposo celeste o a mancharlas con tocamientos deshonestos [...].

En cuanto a la caridad, [...]. Todos buscan su propio bien y no el de los otros [...]. El odio fraterno ha suplantado la caridad fraterna, [...] se muerden, se provocan, se envidian y desgarran mutuamente [...].

Estos corazones mundanos bajo hábito religioso [...] pronuncian palabras abstractas y enseñanzas espirituales, pero viven amasando y carnalmente y lo que predicán sus palabras y su hábito, lo combaten por sus costumbres”¹⁴.

A esta situación se añaden epidemias, plagas de langostas, grandes inundaciones, temblores de tierra, cometas y eclipses, calamidades interpretadas con frecuencia como signos del enojo de Dios; se generaliza la convicción de la llegada del fin de los tiempos. Como respuesta, proliferan movimientos espirituales extremos de carácter popular y penitencial, donde los límites entre la ortodoxia y la herejía no siempre están claros: procesiones de flagelantes en Italia, el sur de Alemania y Bohemia (1260, 1300, 1334, 1348, etc.), peregrinos y penitentes, beguinas y begardos, sectas diversas como los Apostólicos de Segarelli, los Valdenses, los hermanos y hermanas del Libre Espíritu...

En el siglo XIV se siguen valorando los actos de piedad y de culto a los santos y a sus reliquias, pero se acentúa la búsqueda de interioridad, de una unión mística con Dios, como consecuencia de la incertidumbre ante tanta adversidad y también de la creciente personalización de la vida

14. Henri Suso, *Oeuvre mystique*, t. 5. *L'Horloge de la Sagesse*, trad. de Benoît LAVAUD, París, LUF, 1946, pp. 81-87. (A partir de aquí, cuando se cita una edición en lengua extranjera, la traducción al castellano es nuestra).

de fe que se produce a lo largo de la Edad Media. También se tiende a una concepción de la pobreza más interiorizada¹⁵, concepción que se va a poner de manifiesto en toda la mística renana. Así por ejemplo, el famoso sermón *Beati pauperes spiritu* del Maestro Eckhart invita a la pobreza interior: “un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene”¹⁶. Y Tauler, comentando las bienaventuranzas, describe cuatro formas de pobreza, y explica que la pobreza más pura consiste en “ser pobre exterior e interiormente por amor, sin otro deseo que el reflujo y el retorno puro, desprendido, sin intermediario e incesante, del corazón interior a su origen y su fuente”¹⁷. Esta sed de una profunda relación personal con Dios no es exclusiva del siglo XIV; sin embargo, la intensidad de la búsqueda y el enorme número de personas que se entregaron totalmente a ella, tanto monjas y clérigos como laicos, es una característica peculiar de la época.

2.3. *Beguinas y monjas*

Dado el enorme dinamismo espiritual que desde el siglo XIII se produjo en medios femeninos en el Norte de Europa, y la influencia que estos tuvieron en Enrique Suso, vamos a detenernos en ellos. El movimiento beguinal surgió a principios del siglo XIII y estaba constituido tanto por mujeres como por hombres, aunque la rama masculina siempre fue mucho menos numerosa y, a partir del siglo XIV, el término “begardo” se convirtió en sinónimo de hereje. Arraigado en los deseos de *vita apostolica*, pobreza voluntaria, mendicidad y predicación, recogía las aspiraciones religiosas de muchas personas, que no querían o no podían entrar en un monasterio, pues había que aportar una dote suficiente para poder mantenerse en él de por vida. Así, incluso Humberto de Romans, Maestro General de la Orden de Predicadores de 1254-1263, considera que la mendicidad es peligrosa para las mujeres y que ninguna de ellas debe ser considerada religiosa si no puede mantenerse en el convento sin necesidad de mendigar¹⁸. Las Órdenes

15. Cf. André VAUCHEZ, que estudia estos movimientos de larga duración en la historia de la espiritualidad medieval, en *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1994, pp. 193-195.

16. *Sermón 52 Beati pauperes spiritu*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 75. Para facilitar la identificación de los sermones eckhartianos, indicaremos el número del sermón según la edición crítica alemana.

17. Jean TAULER, *Sermons*, trad. de Etienne HUGUENY y otros, Paris, Cerf, 1991, p. 576.

18. Cf. Jo Ann McNAMARA, “The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages”, en Renate BLUMENFELD-KOSINSKY - Tímea SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1991, p. 221.

Mendicantes, en sus ramas masculinas, encarnaron el ideal apostólico en el seno de la Iglesia; se difundieron rápidamente, sobre todo en las ciudades, pues eran exponentes de los valores urbanos emergentes: mayor libertad, pertenencia voluntaria, formas de gobierno corporativas... Sin embargo, sus ramas femeninas no incluían la itinerancia, la mendicidad o la predicación.

Las beguinas llegaron a ser muy numerosas, más de mil en Colonia y otras tantas en Estrasburgo, llegando a constituir en las regiones limítrofes con el Rin y en Bélgica el 6% de la población¹⁹. A pesar de no tener regla aprobada, las beguinas vivían de modo estructurado y obedecían a una Maestra, que denominaban “Marta”; no hacían votos públicos perpetuos, pero sí privados y temporales, aunque algunas beguinas, como las de Schweidnitz hacían voto de obediencia hasta la muerte²⁰. Había una cierta movilidad de formas de vida: mujeres educadas entre beguinas o viviendo como tales antes de hacerse monjas²¹, viudas que se hacían beguinas... Vivían célibes, solas o en beguinajes: comunidades independientes unas de otras, situadas en las ciudades del Norte de Europa, sobre todo en Brabante y a lo largo del Rin. Allí leían en común la Escritura y otros libros espirituales en lenguas vernáculas, se dedicaban a la oración, al cuidado de pobres y enfermos y al trabajo manual, especialmente a hilar y tejer. Algunas recorrían los caminos como peregrinas, mendigando el “pan para Dios” y explicando las Escrituras, vestidas con un hábito, con capa y capucha. Hubo entre ellas grandes escritoras místicas, como Hadewich de Amberes en los Países Bajos y Matilde de Magdeburgo en Alemania. Una característica de sus escritos es la utilización de las lenguas vernáculas y el gusto por los modelos de la literatura cortés y trovadoresca –*Minnesang*–, junto con los de la teología victorina y cisterciense del siglo anterior. Refunden las imágenes del Cantar de los Cantares con el proceso interior que experimentan, llegando a parecer nuevas e incluso provocativas, al utilizar un lenguaje amoroso con gran realismo. Por ejemplo, Matilde de Magdeburgo, refiriéndose a la boca de Dios dice:

19. Cf. Daniel de PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, p. 225. A principios del siglo XIV había aproximadamente ochenta y cinco beguinajes en los entornos de Estrasburgo. Cf. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, p. 11.

20. La prohibición del IV Concilio de Letrán (1215) de la aparición de nuevas órdenes religiosas, ratificada por el II Concilio de Lyon, intentaba limitar el florecimiento de nuevas formas de vida religiosa según el ideal apostólico. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, 36 y 113.

21. Matilde de Magdeburgo, beguina primero, entró en el monasterio cisterciense de Helfta, por consejo de su confesor. Allí convivió con figuras como Matilde de Hackeborn († 1299) y Santa Gertrudis, “la Grande” († 1302).

“Tú eres sentimiento de amor para mi deseo,
 tú eres dulce refresco para mi pecho,
 tú eres beso íntimo para mi boca,
 tú eres bienaventurado gozo de mi hallazgo.

Yo estoy en ti y tú estás en mí,
 y no podemos estar más cerca
 puesto que los dos hemos confluido en uno
 y estamos fundidos en una sola forma
 y permaneceremos eternamente imperturbables”²².

Además de esta mística nupcial –denominada por los historiadores alemanes *Brautmystik*–, en los círculos de las beguinas del siglo XIII aparecen los primeros testimonios de la mística de la esencia –*Wesenmystik*–, que se desplegará en el siglo XIV con Eckhart y sus discípulos²³.

A pesar de la protección de frailes mendicantes²⁴ y de la progresiva institucionalización de muchas de sus comunidades, que pasaron a pertenecer a las Órdenes Terceras –especialmente franciscanas– o se convirtieron en monasterios dominicanos, Clemente V, en su decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, aprobado por el concilio de Viena (1311-1312), terminará por condenar cualquier tipo de vida beguinal.

“Se nos ha dicho que algunas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una suerte de locura, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina [...]. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan regla aprobada, no son ciertamente ‘religiosas’, aunque lleven hábito y estén asociadas a Órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas. Por ello hemos decidido y decretado, con la aprobación del concilio, que su modo de vida debe ser definitivamente prohibido y excluido de la Iglesia de Dios”²⁵.

Este decreto y las constituciones del Concilio de Viena, incluida la *Ad nostrum qui* –que define la herejía del Libre Espíritu (DH 891-899)–,

22. *Luz fluyente de la divinidad* III, c. 5, citado en Victoria CIRLOT - Blanca GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p. 161. En el mismo poema Matilde menciona el escándalo que suscitaba este modo de expresión: “Me advirtieron de que tuviera cuidado con este libro/ y los hombres me amonestaron:/ ¡si no quería renunciar a él/ sería consumido por el fuego!” *Luz fluyente de la divinidad* II, c. 26, en *Id.*, p. 150.

23. Se han realizado diversos estudios sobre la influencia de las místicas beguinas, Hadewich, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete en el Maestro Eckhart. Cf. Bernard MCGINN (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York, Continuum, 1994. Así, el pensamiento de Eckhart aparece menos original de lo que se había creído en un principio, influido por las búsquedas y el pensamiento de sus predecesoras.

24. En 1287 los Dominicos recibieron un privilegio papal sobre varios beguinajes alemanes.

25. Citado en Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, p. 11.

fueron publicados por Juan XXII el 27 de octubre de 1317, bajo el apelativo de "Clementinas". Su recepción en Alemania y todo el Norte de Europa produjo la disolución de muchos beguinajes que, bajo la sospecha de herejía, padecieron el acoso sistemático y periódico de autoridades religiosas y civiles. Las persecuciones y procesos inquisitoriales se sucedieron periódicamente: Metz 1334, Magdeburgo 1336, París 1365, Estrasburgo 1374, 1400 y 1404, Basilea 1405, Mainz 1406²⁶. En la segunda mitad del siglo XIV, las beguinas fueron perseguidas, no ya por ser sospechosas de herejía, sino por vivir una vida mendicante no aprobada²⁷. A pesar de ello, la existencia de beguinajes continuó hasta la Reforma. Este clima de sospecha salpicó también a aquellos que se relacionaban con los nuevos movimientos espirituales, como Eckhart o Suso. Así, la *Vita* de Suso da testimonio de su aprecio por las beguinas y de su pastoral en medio de ellas²⁸.

Por tanto, las mujeres de inicios del siglo XIV que deseaban mantenerse en la ortodoxia estaban constreñidas a una única expresión de vida espiritual: la donación de sí mismas en una vida ascética y de oración. Con unas leyes de la propiedad cada vez más restrictivas, que las hacen depender de los varones, padres o hermanos, las mujeres ya no pueden, aunque quieran, dar sus bienes a los pobres ni dedicarse a su cuidado; a ello se añade la creciente sospecha de herejía de hospitales y beguinajes por su contacto con pobres y mendigos²⁹. Sea cual fuere su motivación, en torno al Rin y en la Suiza oriental, se multiplicaron los monasterios femeninos, siendo predominante la obediencia dominicana. En ellos floreció una rica vida mística: Adelhausen en Friburgo de Brisgovia, Katharinental en Diessenhofen, Engelthal en Nuremberg, Ötenbach en Zurich, Töss en Wintenthur, Weiler en Esslingen, Unterlinden en Colmar, etc. Según indican las actas del capítulo general de Bisuntini (Besançon), en 1303 la recién dividida provincia de Teutonia contaba con 64 conventos de hermanas, mientras que en las demás provincias su número era mucho más reducido: 6 en Hispania, 3 en Toulouse, 7 en Francia, 13 en Lombardía³⁰...

A diferencia de la mayoría de las mujeres en la Edad Media, las monjas aprendían a leer, para poder rezar el Oficio Divino y leer la Escritura y otra literatura religiosa. Sabemos, por ejemplo, que en 1345 Enrique

26. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, p. 45, 99 y ss.

27. El hostigamiento fue tal que suscitó la reacción del papa Gregorio XI. En dos bulas sucesivas (1374 y 1377) pide que se proteja a los "*pauperes*" ortodoxos y que los inquisidores episcopales y papales no molesten a aquellos hombres y mujeres pobres que mendigan según los consejos evangélicos. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, pp. 104 y 105.

28. Cf. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften*, pp. 140-141.

29. Cf. Jo-Ann Mc NAMARA, *o.c.*, pp. 199-221.

30. Cf. Jacobus QUETIF - Jacobus ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t.1, Paris, Christophorum Ballard, 1719, fols. IX y X.

de Nördlingen envió varios libros a Margarita Ebner y a las monjas de su monasterio de Medingen, recomendando su lectura: la *Suma Teológica* y la *Suma contra gentiles*, de Santo Tomás, el *Horologium Sapientiae*, de Enrique Suso y una copia de *La luz fluyente de la divinidad*, de Matilde de Magdeburgo³¹. Era también frecuente, en los monasterios, la lectura de San Bernardo, especialmente su Comentario al Cantar de los Cantares.

Además de copiar estos y otros libros para sus bibliotecas, numerosas comunidades tenían una monja historiógrafa, como Elsbet Stagel que escribió la crónica de su monasterio de Töss. Escritos por monjas y para monjas, estos documentos no buscaban tanto hacer informes biográficos reales, sino más bien ser vehículo de doctrina mística práctica y mostrar cómo tenía que ser una vida modélica en un convento dominicano³². Junto a estas colecciones de vidas, tenemos las *Vitae* de Gertrud de Engelthal, de Agnes Blannbekin... y las revelaciones de Adelaida Langmann, Cristina y Margarita Ebner. Con frecuencia las monjas consignaron por escrito su experiencia espiritual por indicación de sus confesores; es el caso de la monja dominica Margarita Ebner, que escribe sus revelaciones a partir de 1344 a instancias del sacerdote Enrique de Nördlingen. En estos relatos autobiográficos y revelaciones, las mujeres cultivan la exploración de la propia interioridad y el autoconocimiento, fomentados en gran medida por las prácticas confesionales, que constituyen un espacio de diálogo y de relación³³. Reflejan una gran devoción a la humanidad de Cristo —especialmente a su infancia y a su pasión— y a la eucaristía, y una oración constante por las almas del purgatorio. Describen las duras mortificaciones corporales de las monjas y presentan un gusto por lo maravilloso y extraordinario³⁴. Abundan además las visiones y sueños pero, con

31. Cf. Leonard P. HINDSLEY, "Monastic Conversion. The Case of Margaret Ebner", en James MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University of Florida Press, 1997, p. 33.

32. Cf. Alois M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela, 1999, p. 19.

33. Estudiando la hagiografía dominicana del siglo XIII y XIV, Coakley recorre la evolución de la relación entre frailes confidentes y santas mujeres: Siger de Lille y Margarita de Ypres († 1237), Tomás de Cantimpré y Lutgarda de Aywieres († 1246), Raimundo de Capua y Catalina de Siena (1347-1380), etc. Hay en los frailes una creciente admiración por estas mujeres y una inversión de papeles, los confesores se hacen sus discípulos y encuentran en sus visiones y revelaciones un medio más directo para conocer la voluntad de Dios. John COAKLEY, "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography", en Renate BLUMENFELD-KOSINSKY - Timea SZELL (eds.), *o.c.*, pp. 222-246.

34. Las prácticas ascéticas extremas son descritas en la literatura mística de los monasterios dominicanos del s. XIV, pero también aparecen en el juicio a las beguinas de Schweidnitz, en 1332. No supone sólo un elemento constitutivo de la herejía del Libre Espíritu, —como afirma Robert LERNER, *o.c.*, p. 119—, sino también una característica de la espiritualidad femenina bajomedieval. Cf. Jo-Ann McNAMARA, *o.c.*, p. 221.

frecuencia, se trata de relatos literarios con intenciones mistagógicas, que traducen de forma plástica las nociones características de la mística renana, como el nacimiento del Verbo en el alma:

“A los 24 años [Cristina Ebner] soñó que estaba embarazada de Nuestro Señor y estaba tan llena de gracia que no había un solo miembro en su cuerpo que no recibiera gracias especiales [...] pasado un tiempo soñó cómo tenía que parirlo sin dolor, tuvo un gozo desmedido al ver su cara”³⁵.

Al igual que las beguinas del siglo XIII, la literatura espiritual de los monasterios dominicanos del siglo XIV mantiene las características de la mística nupcial y afectiva pero desarrolla también aspectos especulativos, con gran influencia de Eckhart, Suso y Tauler³⁶. Ello se debe a que los dominicos jugaron un papel importante en el acompañamiento de mujeres que aspiraban a vivir una vida interior intensa, en particular en Flandes, Brabante y el valle del Rin; la necesidad de la *cura monialium* fue recordada en 1286 y 1290 por el Provincial de Teutonia, Hermann de Minden.

Si bien es cierto que no podemos hacer una distinción taxativa entre la devoción de los hombres y las mujeres de la Edad Media o entre la mística masculina y la mística femenina, la atención pastoral a beguinas, terciarias y monjas influyó decisivamente en el pensamiento y la predicación de los dominicos renanos. Según el historiador y erudito dominico de finales del siglo XIX, Henri S. Denifle, este contacto de los dominicos con las mujeres está en el origen del desarrollo de su mística especulativa en lengua alemana³⁷. El encuentro con estas mujeres en búsqueda les forzó a emplear nuevas formas de expresión y a reelaborar sus conocimientos universitarios, para responder a sus anhelos de una fe más interiorizada y vivida de forma radical.

2.4. Los “amigos de Dios”

Imbuidos por este deseo de alcanzar la unión con Dios, los fieles con ideas y aspiraciones comunes se relacionaban para tender hacia la amistad divina, preocupados por la situación del mundo en el que vivían y la decadencia de la Iglesia y de la vida religiosa. Formaban parte de los “ami-

35. Texto de su *Vita* citado en Alois M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, p. 26.

36. Cf. Louis COGNET, *Introduction aux mystiques rhénoflamands*, Tournai - Paris, Desclée, 1968, p. 197.

37. Citado en Jules-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIV^e siècle. Eckhart - Suso - Tauler*, Paris, Aubier, 1957, p. 10.

gos de Dios" (*gottesfrunden*, en medio-alto alemán), movimiento espiritual del siglo XIV extendido a lo largo del Rin, desde Alsacia y Suiza hasta los Países Bajos, con varios focos de irradiación: Colonia, Estrasburgo y Basilea³⁸. Eran grupos piadosos, constituidos por hombres y mujeres de toda condición, que se agrupaban en torno a aquellas personas que predicaran en lenguas vernáculas y que transmitieran una experiencia interior y una vida coherente. No se puede afirmar, sin embargo, que se tratara de una asociación secreta estructurada, aunque ciertos escritos, sobre todo a finales del siglo XIV, distinguen entre verdaderos y falsos "amigos de Dios", para distanciarse de grupos sectarios que también utilizaban esta denominación. Nos han llegado algunos de sus nombres: el sacerdote secular Enrique de Nördlingen; algunos dominicos: Eckhart, Suso, Tauler, Nicolás de Estrasburgo; nobles caballeros o damas, como la duquesa de Neuhofern, Margarita, que a instancias de Enrique de Nördlingen tradujo al medio-alto alemán las revelaciones de Matilde de Magdeburgo; los monjes cistercienses de Lutzel; las dominicas de diversos monasterios como Cristina Ebner, Margarita Ebner o Elsbet Stagel, de Engethal, Medingen y Töss, respectivamente; el rico comerciante Rulman Merswin, discípulo de Tauler que se retira a la Isla Verde de Estrasburgo, donde funda una comunidad de Hospitalarios de San Juan; y también personas procedentes del pueblo llano, como el campesino citado por Tauler en uno de sus sermones³⁹. La principal fuente de documentación sobre este grupo son los sermones de Tauler y la correspondencia entre el sacerdote Enrique de Nördlingen y Margarita Ebner.

El entorno de los "amigos de Dios" era muy activo literariamente. Mantenían una abundante correspondencia y copiaban y difundían textos espirituales, sermones, cartas o tratados, que cristalizaban las tendencias del grupo. Tenían contactos con personas fervientes de los Países Bajos como Ruysbroeck, que en 1350 fue visitado por Tauler y envió su libro *Las bodas espirituales* a sus amigos de Estrasburgo. Los místicos renanos escribieron y hablaron para este círculo, que se encargó de difundir y mantener su memoria.

Según los sermones de Tauler o los escritos de Suso, los verdaderos amigos de Dios son los cristianos que se esfuerzan por practicar la devoción interior y están llenos de compasión por los que sufren. Renunciando a su voluntad propia y a todo lo creado, se abandonan en manos de Dios y buscan unirse a Él por entero. Son las verdaderas "columnas de la

38. Cf. Albert CHIQUOT, "Amis de Dieu", tomado de AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1937, cols. 493-500; Louis COGNET, *o.c.*, pp. 202-225.

39. Cf. Marie de VILLERMONT, *o.c.*, p. 316 y ss.; Albert CHIQUOT, *o.c.*, col. 495.

Iglesia” y soportan el peso del edificio en ruinas, atrayendo a otros hacia ellos para mostrarles el verdadero camino de la santidad. Su estilo de vida es criticado e incluso se les acusa falsamente de ser Hermanos del Libre Espíritu, pues éstos también se llaman a sí mismos amigos de Dios. Sin embargo, aún teniendo algunos aspectos en común con ellos, como la aspiración a la unión inmediata con Dios, los “amigos de Dios” siempre tuvieron el deseo de permanecer fieles a la institución eclesial y lucharon contra las desviaciones iluministas y sectarias.

2.5. *El Libre Espíritu*

El “Libre Espíritu” –*fratres de libero spiritu, de novo spiritu, de alto spiritu, de spiritu libertatis, o de altissima paupertate*– designaba al movimiento místico medieval, difundido a través de Italia y el Norte de Europa y especialmente activo en la Alemania del siglo XIV. El estudio más profundo y sistemático sobre el tema se debe a Robert Lerner, que analiza todas las fuentes para conocerlos: los documentos eclesiales –de concilios, papas, obispos, procesos verbales, interrogatorios, confesiones, manuales de inquisidores, etc.–, los autores de la época que polemizan contra el Libre Espíritu y la propia literatura del grupo, a la que da el máximo valor como fuente objetiva⁴⁰. No constituían una secta organizada, sino un conjunto de fraternidades independientes unas de otras, que participaban de una corriente de pensamiento común, pero con diversidad de acentos. Como muchos hombres y mujeres de su tiempo, buscaban la unión mística con Dios y una vida apostólica verdadera, desde la pobreza interior y una ascesis extremadamente austera. Sin embargo, sus convicciones extremas fueron denunciadas por autores como Alberto Magno –en su *Determinatio de novo spiritu*, ca. 1260–, y en diversos sínodos locales alemanes, y fueron condenadas por el Concilio de Viena (1312) en la constitución *Ad nostrum qui* (DH 891-899). Esta constitución recoge ciertas ideas que aparecen en el *Espejo de las almas simples y anonadadas* (en francés antiguo *Mirouer des simples ames anienties*) de Margarita Porete, beguina condenada en París a la hoguera en 1310. Muy influido por el neoplatonismo de Pseudo-Dionisio, su libro describe siete estados o grados de liberación del alma hasta alcanzar la contemplación, donde no se conoce más que a Dios; el séptimo estado es la bienaventuranza del Paraíso⁴¹. Los seguidores del Libre Espíritu creían que el ser humano “puede alcan-

40. Cf. Robert LERNER, *o.c.* También es valioso el aporte de Romana Guarnieri, resumido en Romana GUARNIERI, “Frères du Libre Esprit”, tomado de AA.VV., *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 5, París, Beauchesne, 1964, cols. 1241-1268.

41. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, 200-208 y Romana GUARNIERI, *o.c.*, 1260-1266.

zar en la presente vida la beatitud final, según todo grado de perfección, tal como lo obtendrá en la vida bienaventurada” (DH. 894). Una vez alcanzado este estado de perfección, la identificación con Dios es tan total, inalterable y duradera que no se tienen necesidades o deseos independientes de Él, y se vive en la indiferencia y pasividad más absolutas. Así por ejemplo, Margarita Porete afirma en el *Mirouer*:

“Esta Alma, dice Amor [=Dios], no se preocupa ni de vergüenza ni de honor; ni de pobreza ni de riqueza, ni de bienestar ni de malestar, de amor o de odio, de infierno o de paraíso”. O también: “Si se preguntara a estas Almas libres [...] si les gustaría estar en el purgatorio, dirían que no; si querían estar en esta vida seguras de su salvación, dirían que no; o si quisieran estar en el paraíso, dirían que no”⁴².

Los seguidores del Libre Espíritu creían que en este estado de perfección se hallaban totalmente movidos por el Espíritu y, por tanto, libres de toda mediación, como sacramentos, ayunos y oraciones (DH 892), o el cultivo de las virtudes (DH 896) y pensaban no estar sujetos a la obediencia humana ni a los preceptos de la Iglesia (DH 893). Algunos rechazaban la eucaristía y la meditación sobre la pasión de la humanidad de Cristo (DH 898) y hacían apología de la libertad del que ha alcanzado el grado de perfección. Según Lerner, la mayoría de los adeptos del Libre Espíritu creían que la deificación era por gracia y no “sin la luz de la gloria”, como se les acusaba (DH 895). No es cierto que cayeran en todo tipo de excesos inmorales, como señalaba la literatura polémica. Ruysbroeck, por ejemplo, afirmaba que “sean cuales sean los apetitos de la naturaleza carnal, [los Hermanos del Libre Espíritu] pueden hacer libremente todo lo que ésta desea, porque han llegado al estado de inocencia y ninguna ley tiene poder sobre ellos”⁴³. Por el contrario, practicaban una ascesis extrema, pues la consideraban como requisito para alcanzar una abnegación total y la deificación⁴⁴. Sin embargo, afirmaban que el alma anonadada y perfecta no tiene ya voluntad propia, sólo la divina y por ello es incapaz de pecar (DH 891) y está liberada de todo remordimiento⁴⁵.

La herejía del Libre Espíritu se extendió en núcleos urbanos y tenía adeptos de toda clase social, aunque las mujeres eran mayoritarias y pre-

42. Citado en Robert LERNER, *o.c.*, p. 205. Preocuparse por la salvación significaría perder el estado de libertad en el que se encuentran.

43. Jan van RUYSBROECK, *Oeuvres choisies*, ed. y trad. de Jules-A. BIZET, Paris, Aubier, 1947, p. 342.

44. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, todo el primer capítulo y las conclusiones, p. 227 y ss.

45. Esta afirmación aparece constantemente en los diversos documentos: en el *Mirouer* de Margarita Porete, en los juicios de las beguinas de Schweidnitz (1332), de Juan Hartmann (1368) y en la confesión de Juan de Brün (ca. 1335). Cf. Romana GUARNIERI, *o.c.*, col. 1263.

dominaban las clases acomodadas pues, a pesar de recibir con frecuencia el apelativo de “laicos indoctos”, eran capaces de leer y escribir libros en alemán⁴⁶. Sus ideas se propagaban por la predicación pública de sus adeptos, por encuentros individuales, reuniones secretas o por escritos en lenguas vernáculas, entre los que se encontraba el *Mirouer* de Margarita Porete y toda una literatura que se ha conservado bajo el nombre del Maestro Eckhart: *Maestro Eckhart y el laico desconocido o Así era Sor Kateri, la hija que tenía el Maestro Eckhart en Estrasburgo*. Algunos seguidores del Libre Espíritu se consideraban discípulos de Eckhart, como queda ilustrado en el capítulo 6 de la primera obra que escribió Suso hacia 1329, saliendo en defensa del Maestro Eckhart: el *Librito de la verdad* (*Daz buechli der warheit*). Aquí “el discípulo” –Suso mismo– dialoga con alguien que se autodenomina “lo salvaje sin nombre” (*daz namelos wilde*), que dice no ser, no venir de ningún sitio, no querer nada, vivir desde la pura libertad, y que encarna al Libre Espíritu. Argumenta utilizando afirmaciones del Maestro Eckhart: “He oído decir que hubo un gran maestro que niega toda distinción”, o “he aprendido que decía que tal hombre [el que se ha conformado a Cristo] operaba todo lo que opera Cristo” y que “él [Eckhart] negaba toda similitud y toda unión y que nos situaba sencillamente y sin ninguna similitud en la simple unidad”⁴⁷. El autor parece dar a entender que más que mala intención, lo que sucede a los seguidores del Libre Espíritu es que no han comprendido bien las enseñanzas eckhartianas; este talante dialogante de Enrique Suso contrasta con el de otros autores de la época. Ello es debido, quizá, al deseo de desmarcarse de estos grupos, por el gran peligro que suponían, como quedó manifiesto en el caso del Maestro Eckhart.

Así, el arzobispo de Colonia inició un proceso de acusación contra el Maestro Eckhart. En el fondo no se trataba tanto de cuestiones dogmáticas; influyeron decisivamente las rivalidades entre el clero secular y los mendicantes y entre franciscanos y dominicos, además de la situación de enfrentamiento entre Luis de Baviera y Juan XXII, pues los dominicos eran fieles al Papa, y los franciscanos y el clero secular estaban más bien del lado del emperador⁴⁸. En 1326, dos dominicos de Colonia, opuestos

46. Cf. Robert LERNER, *o.c.*, p. 230.

47. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften, o.c.*, pp. 352-357. En este capítulo, además del Libre Espíritu Suso parece responder también a la Bula *In agro dominico*, como ha mostrado con acierto Loris Sturlese en la introducción de la nueva edición crítica de esta obra: Ruedi BLUMRICH – Loris STURLESE (ed.), *Heinrich Seuse. Das Buch der Wahrheit: Mittelhochdeutsch-Deutsch = Daz buechli der wahrheit*, Hamburg, Meiner, 1993, pp. LIII-LIX.

48. Cf. Edouard H. WEBER, *Jean Tauler et Maître Eckhart* en Jean TAULER, *Sermons*, Paris, Cerf, 1991, pp. 674-678.

a las medidas de la Orden para restablecer la obediencia al papa y combatir la relajación de las costumbres, y contrarios a la exigente doctrina del Maestro Eckhart, lo denuncian ante el arzobispo Enrique de Virneburg. Éste, a su vez, estaba deseoso de contrariar a una Orden cuya exención jurídica le molestaba y nombra como inquisidores a un franciscano y un canónigo regular, sospechosos de enemistad con los dominicos. Convencido de su ortodoxia y apoyado por su Orden, Eckhart, maestro en teología por la universidad de París y elegido provincial de los dominicos en dos ocasiones, apeló al Papa, al tiempo que hizo una declaración pública de su fidelidad a la doctrina de la Iglesia. En ella se justificaba y precisaba el sentido de sus expresiones, que quedaban deformadas al ser sacadas de contexto, pero aceptaba la autoridad del tribunal de Aviñón y el juicio de la Iglesia.

El Maestro Eckhart falleció antes de conocer el resultado de la investigación. El 15 de abril de 1329, Juan XXII envió una copia de la bula *In agro dominico* (DH 950-980) al arzobispo de Colonia, para que la publicara únicamente dentro de su diócesis. Recogía veintiséis artículos de Eckhart heréticos o equívocos y malsonantes además de otros dos que se le atribuían. Estas proposiciones, tal y como suenan y fuera de su contexto, pueden reflejar doctrinas del Libre Espíritu. De este modo, los artículos cuatro a seis mantienen que las obras malas, incluso la blasfemia, también alaban a Dios (DH 954-956), y en el 14 se afirma que “el hombre bueno debe de tal modo conformar su voluntad con la voluntad divina que quiera cuanto Dios quiera; y como Dios quiere que yo peque de algún modo, yo no querría no haber cometido los pecados, y ésta es la verdadera penitencia” (DH 964). El artículo 8 recomienda la indiferencia y la renuncia incluso a la pretensión de la santidad y el Reino de los cielos (DH 958). Aparece una afirmación que puede identificarse con el panteísmo del Libre Espíritu: “Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él; de modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en el cuerpo de Cristo” (10) y los artículos once y doce podrían dar a entender que los hombres justos son iguales a Cristo: “Cuanto Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, todo eso me lo dio a mí” (11) y “Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino” (12).

La reacción posterior de la Orden fue tajante y dolorosa: la jerarquía que dirigía la provincia de Teutonia y que había apoyado al Maestro Eckhart fue revocada y un neoplatónico, Bartolomé de Moosburg, será el encargado de suceder a Eckhart en el *Studium Generale* de Colonia. También Enrique Suso estuvo bajo sospecha, como relata la *Vita*, pues en un Capítulo de la Orden celebrado en los Países Bajos, dos de sus miembros más relevantes le acusan de “escribir libros con una falsa doc-

trina, que contaminaba todo el país con la mancha de la herejía⁴⁹; a pesar de no ser encontrado culpable, probablemente fue destituido del cargo de Lector.

3. CONTEXTO FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO

Para comprender el pensamiento del Maestro Eckhart y de sus discípulos, es fundamental, además del contexto histórico, social y espiritual, tener en cuenta el contexto filosófico y teológico en el que se enmarca. Esta línea de investigación ha sido ampliamente profundizada, y se ha subrayado la vinculación de Eckhart con la “escuela dominicana y alemana de los siglos XIII y XIV” iniciada por Alberto Magno en Colonia, que presentaremos a continuación a grandes rasgos.

3.1. San Alberto Magno y sus discípulos

La principal escuela de los dominicos alemanes de la época, el *Studium Generale* de Colonia, fundado por Alberto Magno en 1248, estaba profundamente marcada por el pensamiento platónico y neoplatónico. Dotado de una gran avidez por el conocimiento y un espíritu de observación nuevo en la Edad Media, Alberto había sido el primero en ver la riqueza que representaba la ciencia y la filosofía greco-árabe para la teología cristiana. En aquella, se atribuía a Aristóteles el *Liber de causis* –cuya fuente directa son en realidad *Los elementos de teología* de Proclo– y *La teología de Aristóteles*, sacada de las *Enéadas* de Plotino, con el intento de conciliar a Aristóteles y Platón. El retorno a las fuentes griegas fue facilitado posteriormente por su traducción directa, gracias al dominico Guillermo de Moerbeke († 1286), que vierte al latín los principales tratados de Aristóteles y también los *Elementos de teología* y otras obras de Proclo. Estas traducciones profundizarán la orientación neoplatónica de la escuela dominicana alemana.

La teología de San Alberto continuaba bajo la influencia de la tradición de San Agustín y del neoplatonismo dionisiano, que había marcado profundamente el pensamiento medieval. Prueba de ello es el gran número de autores que comentaron a Dionisio: Hugo de San Víctor, los franciscanos Roberto Grosseteste y San Buenaventura, los dominicos San Alberto Magno y sus discípulos, como Santo Tomás, Dionisio el Cartujo... Hasta que Lorenzo Valla y Erasmo no levantaron las primeras dudas

49. Cf. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften, o.c.*, p. 68. La opinión más consensuada es que se trata del capítulo provincial y general de Maastricht en 1330.

sobre su autenticidad, todo el mundo consideraba al autor del *Corpus Dionysiacum* como el convertido por San Pablo e incluso se le confundía con San Dionisio, obispo de París y mártir del siglo II. San Bernardo, que tanto influyó en la mística medieval, participaba también de esta familiaridad con la doctrina neoplatónica⁵⁰.

Como los neoplatónicos griegos y árabes, Alberto Magno estaba persuadido de que la verdad filosófica completa se encuentra en la armonización de Platón con Aristóteles⁵¹. Trató de unir la iluminación neoplatónica de San Agustín y de Dionisio al empirismo aristotélico. Para San Alberto, los universales son irradiaciones de la inteligencia divina, que se encuentran primero en el intelecto divino (*ante rem*): toda forma que está en potencia en la materia prima se encuentra allí, en virtud del conocimiento que de ella tiene el intelecto divino, tal como Dios la conoce y porque Él la conoce. Al crear el mundo, Dios confiere a la materia las formas distintas, que sólo son imágenes de los universales divinos. Los rayos de la luz de Dios se difractan en la materia y en ella engendran las sustancias concretas, con su ser individual. Entonces son universales *in re*; son las causas del ser para las sustancias en las que residen y también son causas de su inteligibilidad para los intelectos humanos. Conocer las cosas equivale a transformar el universal *in re* en un universal *post rem*, es decir, liberarlo de su materia y restablecerlo en una condición inteligible análoga a la que tiene eternamente en el intelecto divino. Para ello, el ser humano tiene el intelecto (o entendimiento) agente, directamente irradiado por la luz divina y el intelecto posible. Por su entendimiento agente, el alma es imagen de Dios. La luz del intelecto agente hace inteligibles en acto a las formas de los cuerpos sensibles y por medio de ellas hace que el intelecto posible pase de la potencia al acto. La vida de un ser humano consiste en actualizar su intelecto posible elevándolo progresivamente

50. San Bernardo es el iniciador de la *via affectiva*, es decir, de la propuesta del amor como camino por excelencia para el conocimiento y la unión con Dios. El cisterciense Guillermo de San Teodoro (1085-1149) retoma y elabora el pensamiento de Bernardo; en una misma línea se sitúan los canónigos de la abadía de San Víctor, Hugo (1096-1141) y Ricardo.

51. Para conciliar ambos pensadores, el neoplatonismo introduce una ontología de dos planos superpuestos: el del Uno, que es necesario, sede y causa del ser sustancial, y el de los seres. En este segundo plano, el ser queda definido por la forma, pues la forma es causa del ser. La dialéctica nos permite llegar al Uno, que no es convertible con el ser, sino en tanto que su sede y su causa. San Agustín y los seguidores del "agustinismo" medieval, como San Buenaventura, se distanciaron en este punto del neoplatonismo: consideran que Dios, el primer principio, no está más allá de la esencia sino que es la esencia misma. Dios es el Ser, causa del ser, del bien y del conocimiento. Sin embargo, San Alberto Magno, inspirándose en Boecio, y sobre todo sus discípulos de Colonia, como el Maestro Eckhart o más aún Dietrich de Freiberg, asumen y profundizan la ontología neoplatónica del Uno, más allá del ser. Cf. Etienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1952², pp. 540-547.

te de lo sensible a conocimientos más elevados, hasta la ciencia de Dios. Sin embargo, Alberto llega a afirmar que la luz del intelecto agente no basta por sí misma para el conocimiento humano. Necesita una luz más abundante que su propia luz: todo conocimiento verdadero, incluso el natural, supone una gracia divina, una inspiración del Espíritu Santo⁵². Desde estos supuestos, Alberto tiene una concepción de la teología como conocimiento cierto de realidades espirituales; la luz de la fe es como una teofanía que ejerce sobre el alma una función anagógica, estableciendo así una cierta continuidad entre el estado *in via* y la beatitud celeste, entre fe teologal, unión mística y visión beatífica. La visión de los elegidos en la Patria celeste es, como para Dionisio, de orden intelectual: la unión del intelecto humano y la esencia divina. Sin embargo, no desecha el amor, sino que lo pone en conexión con el intelecto y ambos ayudan a que la fe teologal culmine en una contemplación mística; el Padre ejerce sobre el alma humana una doble atracción hacia el Hijo: por la verdad revelada, cuando el alma accede al Hijo por la fe, y por el Espíritu Santo cuando, por amor a la verdad del Verbo encarnado, el alma ama al Hijo⁵³. Esta teología del intelecto estará presente también en Eckhart y en su escuela.

Los discípulos de San Alberto siguieron líneas divergentes. Santo Tomás retomó y profundizó los puntos de vista aristotélicos⁵⁴. El ser humano se encuentra en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales con su forma. La materia particulariza e individualiza estas naturalezas, la forma es el elemento universal que contienen. El alma humana es una sustancia intelectual, a la que es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico de la misma naturaleza que todos los compuestos de materia y forma. Al abandonar la simplicidad de las sustancias separadas, como los ángeles, el alma humana pierde el derecho a la aprehensión directa de lo inteligible. Conocer, entonces, consiste en separar de las cosas lo universal que en ellas se encuentra como contenido; esta operación característica del entendimiento humano se llama abstracción. Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmateriales que en éstos se imprimen. Estas imágenes internas o “fantasmas” se hacen inteligibles al ser despojadas de los vestigios de su materialidad gracias al intelecto agente, potencia de abstracción que extrae lo inteligible de lo sensible, el universal de las condiciones materiales que lo individualizan. El intelecto

52. *Comentario a las Sentencias* I, 2, 5. Citado en Etienne GILSON, *o.c.*, p. 479. Eckhart retomará esta teoría de la presencia real de la gracia increada en el alma humana.

53. Cf. Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999, pp. 50-51.

54. Cf. Etienne GILSON, *o.c.*, pp. 488-502 y Frederick COPPLESTON, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1983, 377-385.

paciente, por su parte, recibe del intelecto agente la especie impresa, que pasa a ser el concepto universal en sentido propio, la especie expresa o *verbum mentis*. Pero este concepto abstracto no constituye el objeto del acto de conocimiento, sino su medio, pues el intelecto vuelve su atención a los “fantasmas”, para poder conocer las cosas particulares.

De este modo, según Santo Tomás la fuente de todo conocimiento humano es la percepción sensible. Por ello, el ser humano únicamente puede adivinar y desear lo que le falta: llega hasta la existencia de Dios, pero no alcanza su esencia. Sin embargo, por analogía, puede atribuir a Dios, elevándolas al infinito, todas las perfecciones de las criaturas. La visión de Dios cara a cara, que supone la desaparición de todo intermedio creado, sólo puede realizarse en la vida eterna gracias a la intervención de la *lumen gloriae*, que eleva las facultades naturales. Con estos presupuestos, parecen cerrarse los caminos que conducen a un conocimiento inmediato de Dios, lo cual parece minimizar los datos de la experiencia mística⁵⁵.

La doctrina del Aquinate encontró sus resistencias en Alemania, donde las principales figuras intelectuales dominicanas se adentraban en los elementos neoplatónicos que Alberto había introducido, a pesar del decreto del Capítulo General de los dominicos de 1308, confirmado por otros dos Capítulos (1313 y 1329), que nombraba a Santo Tomás doctor oficial de la Orden⁵⁶.

El Maestro Dietrich (Teodorico) de Freiberg (†1310), por ejemplo, uno de los pensadores de la generación de Eckhart, exponiendo el pensamiento de Proclo, traslada al plano intelectual la procesión de las criaturas a partir del Uno y su retorno hacia él. Relaciona el intelecto agente con el *abditum mentis* de San Agustín, este fondo secreto del alma en el cual el hombre encuentra cuanto en sí descubre de verdadero en el razonamiento. Lo compara al mar, de donde emana y refluye toda vida intelectual, y es la marca que Dios ha impreso en la criatura razonable para hacerla a su imagen. El intelecto agente, tal y como lo concibe Dietrich y en continuidad con San Alberto, está ya en vida unido en cierto modo sin intermediario a la Deidad, y el intelecto posible participa a su vez de la unión divina por el intelecto agente que le ilumina⁵⁷. La gloria de los elegidos no hace más

55. Cf. Louis COGNET, *o.c.*, p. 14.

56. Aunque hay que tener en cuenta que ser tomista en los años 1300 tampoco significaba profesar la identificación entre Dios y el Ser o asumir la teoría del conocimiento de Santo Tomás sino defender, por ejemplo, que el alma racional es la forma única del cuerpo humano o proponer la superioridad del intelecto sobre el amor y la voluntad para la visión beatífica. Cf. Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, p. 41; Etienne GILSON, *o.c.*, p. 503.

57. Cf. Jules-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart - Suso - Tauler*, pp. 37-38.

que reforzar la unión a la que accede el ser humano en la vida presente, por su naturaleza intelectual. Esta posición es bien distinta de la de Santo Tomás, para el cual la visión de Dios cara a cara supone la desaparición de todo intermediario creado y sólo puede realizarse en la vida eterna, gracias a la intervención de la *lumen gloriae*, que eleva las facultades naturales. Estas sólo pueden sacar de lo sensible todos sus conocimientos, incluso los inteligibles. Un discípulo del maestro Dietrich, Berthold de Moosburgo, sustituirá a Eckhart en el Studium de Colonia en 1335, e influirá decisivamente en Tauler.

Los principales temas de la escuela mística alemana, como el fondo o la esencia del alma, la chispa (*fünkelin*) que brilla en ella, o la generación del Verbo en el alma, hunden sus raíces en estas concepciones filosóficas, que se orientan, eso sí, a la visión beatífica⁵⁸.

4. EL MAESTRO ECKHART

El recorrido precedente permite comprender mejor *la suave doctrina del santo Maestro Eckhart*, como la denomina su discípulo Suso⁵⁹. No vamos a entrar aquí en las diversas interpretaciones que ha recibido, ni a presentar con detalle su teología, tan sólo señalaremos las líneas de fuerza que atraviesan sus escritos⁶⁰. Una de las dificultades en el estudio de Eckhart es que no nos ha llegado la totalidad de su obra, escrita en latín y en alemán medieval. De su obra latina, más técnica y precisa, sólo poseemos algunos fragmentos de su *Collatio in libros sententiarum*, de Pedro Lombardo, algunas “cuestiones disputadas” de sus estancias en París: las *Quaestiones parisienses*⁶¹, y algunas partes de su *Opus tripartitum*, que quedó inacabado. En el prólogo del *Opus tripartitum*, el dominico alemán expone su intención de presentar de forma sistemática y original la actividad teológica, en tres partes: la *Opus propositionum*, que recogería el conjunto de las proposiciones necesarias para fundamentar el trabajo teológico, la *Opus quaestionum*, con las cuestiones disputadas, y una *Opus*

58. Cf. ID., pp. 24-25. Etienne Gilson subraya que “esta serie de ecuaciones entre el entendimiento agente de todos los peripatéticos (Alejandro, Alfarabí, Avicena y Averroes), el *adbitum mentis* agustiniano y la imagen de Dios en el hombre no era una doctrina mística, sino una posición metafísica que los místicos alemanes habían de aprovechar bien pronto”. Etienne GILSON, *o.c.*, p. 487.

59. Cf. Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften, o.c.*, p. 99.

60. Principalmente seguimos a Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1991² y a Alois HAAS y Alain de LIBERA, en diversas obras que iremos indicando.

61. Los comentarios al *Libro de las sentencias*, de Pedro Lombardo y las cuestiones disputadas eran, especialmente hacia el 1300, los dos principales medios de expresión de un teólogo.

expositionum, destinada a la predicación, con dos partes: comentarios exegéticos o exposiciones, y sermones. Se han publicado, en los cinco volúmenes de la edición crítica de la obra latina, varias exposiciones sobre libros bíblicos: el Génesis, el evangelio según San Juan, la Sabiduría, el Eclesiástico y el Cantar de los Cantares, así como 56 sermones, fragmentos o esbozos de sermones en latín. Los escritos alemanes comprenden tres tratados: 1.º *El libro de la consolación divina* (*Daz buoch der goetlichen troestunge*) y *El hombre noble* (*Von dem edeln menschen*), agrupado en el tratado denominado *Liber benedictus*; 2.º las *Instrucciones espirituales* (*Die rede der underscheidung*), conversaciones mantenidas con los estudiantes, siendo Eckhart prior del convento de Erfurt; 3.º el opúsculo *Del desprendimiento* (*Von abegescheidenheit*), cuya autenticidad es cuestionada⁶²; y los *Sermones alemanes* (*Predigten*), que predicó a lo largo de muchos años y fueron recogidos en gran parte por sus oyentes. En ellos el Maestro Eckhart transvasa al medio-alto alemán los temas y problemas del mundo de la universidad al de las monjas y beguinas, pero también recibe y asimila los centros de interés de su auditorio: el elogio a la pobreza evangélica, la deificación y la especulación trinitaria, que el Concilio de Viena prohibirá a las beguinas⁶³.

Para llegar a una interpretación adecuada del pensamiento del Maestro Eckhart no se puede separar la obra latina de la alemana, pues no hay en Eckhart –como en muchos de sus contemporáneos– división entre teología y espiritualidad, entre el *Lesemeister* (maestro de Escuela) y el *Lebemeister* (maestro de vida), entre su enseñanza universitaria y su predicación⁶⁴. Como Alberto Magno, el Maestro Eckhart considera que la teología es la *scientia secundum pietatem*; el conocimiento místico es el término del conocimiento de fe teológica. Por tanto Eckhart asigna a la teología una finalidad indisolublemente teórica y práctica, y la fundamenta en la exégesis de la Sagrada Escritura, en los maestros y en la experiencia de fe.

62. Al establecer la edición crítica de la obra alemana de Eckhart, J. Quint consideró su autenticidad prácticamente segura. Sin embargo, otro experto como Ruh rechazan la autenticidad de *Von abegescheidenheit*, pues la expresión y los términos empleados no son eckhartianos; probablemente se trata de un escrito de un autor contemporáneo, a raíz de la enseñanza eckhartiana. Cf. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. 3. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München, Beck, 1996, p. 350. Por otro lado, análisis más recientes se pronuncian a favor de la autoría eckhartiana. Cf. Markus ENDERS, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit - Studien zur Deutschen Mystik*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac, 2008, pp. 99-105.

63. Cf. Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 21-22.

64. Como pretende Louis COGNET, *o.c.*, p. 50, donde afirma que el Eckhart teólogo está en la obra latina, mientras que el místico aparece en sus obras alemanas. Alain de LIBERA propone una nueva perspectiva unitaria que asumimos, en *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 19-27.

El dominico alemán, junto con sus discípulos, Suso y Tauler, se caracteriza por el recurso frecuente a la lengua vernácula para divulgar su teología mística, lengua aún poco precisa. De alguna manera, él la recrea para expresar términos filosóficos y teológicos, hasta el punto de que los historiadores de la lengua alemana consideran que Eckhart es el inventor tanto de la prosa espiritual como de la lengua filosófica alemana⁶⁵. Esta novedad en los términos y el frecuente recurso a las paradojas, a la dialéctica de los opuestos, como Dionisio y Proclo, favoreció que su pensamiento fuera mal interpretado, sobre todo si se sacaban formulaciones de su contexto. El mismo Eckhart, en numerosas ocasiones, previene a sus oyentes de no tomarle al pie de la letra y les advierte que algunas de sus proposiciones, cuestiones o exposiciones, “a primera vista pueden parecer monstruosas, dudosas o falsas; no será así si se tratan con mayor agudeza o estudio”⁶⁶. Quiere señalar que la verdad se sitúa más allá de las definiciones, que tienen para él un valor provisional, de aproximación⁶⁷. No duda tampoco en contradecirse a sí mismo, pues su pensamiento es dinámico, y además parece querer llamar la atención de su auditorio recurriendo a antítesis o contradiciendo sus propias palabras de ocasiones anteriores. Así, son frecuentes en él afirmaciones del tipo: “Algunas veces he dicho..., pero ahora digo...”⁶⁸.

A la dificultad del medio-alto alemán, en el que el significado de los términos no siempre es claro, y el gusto que Eckhart parece tener por las afirmaciones sorprendentes y desconcertantes, se añade el hecho de que el Maestro turingio se sirve de todo un trasfondo filosófico de gran hondura, así como las dificultades para establecer la predicación original de sus sermones, que en ocasiones fueron mal transcritos. Así, el mismo Eckhart se defiende en el proceso iniciado en Colonia contra él, indicando lo siguiente:

65. Cf. Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, p. 21.

66. *Prologi in Opus tripartitum*, LW I, p. 152.

67. Cf. Jules-A. BIZET, *Mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart - Suso - Tauler*, pp. 41-43 y Maurice de GANDILLAC, “Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart - Tauler - Seuse”, *Mélanges de science religieuse* 3 (1946) 41-42. Este último señala que Eckhart siempre pone el acento en la antítesis para llamar más la atención de su auditorio.

68. Por ejemplo, Eckhart exclama en su famoso sermón sobre la pobreza de espíritu: “¡Ahora atiende aquí con aplicación y seriedad! *He dicho frecuentemente*, y grandes maestros también lo dicen, que el hombre debería estar vacío de todas las cosas y obras, exteriores e interiores, de forma que pudiera ser un auténtico lugar de Dios, en donde Dios pudiera actuar. *Ahora, sin embargo, decimos otra cosa* [...]. Pues Dios no busca para sus obras que el hombre tenga un lugar en sí mismo, en donde Dios pueda actuar: la pobreza de espíritu es cuando el hombre permanece tan libre de Dios y de todas sus obras que, si Dios quiere actuar en el alma, sea él mismo el lugar en donde quiera actuar, y eso lo hace con agrado”. *Sermón 52 Beati pauperes spiritu*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 79.

“Además, de los otros dieciséis artículos que, extractados de mis sermones, se me atribuyen, no tendría que responder, pues por todas partes y con frecuencia incluso clérigos eruditos y sabios reproducen de forma sesgada y falsa lo que oyen. Yo sólo digo esto: que ninguna de aquellas [afirmaciones], tal como suenan y en la medida en que contienen falsedad, error o saben a herejía, ni las creo, ni las he creído, ni las he sostenido, ni las he predicado. Sin embargo, confieso que en algunas de ellas se tocan ciertas verdades que podrían sostenerse bajo una comprensión verdadera y sana”⁶⁹.

Por tanto, la doctrina del Maestro, que ha tenido interpretaciones muy dispares, en función de los textos de estudio que se privilegian, o la manera de explicar sus afirmaciones más llamativas, supone una invitación para trascender el sentido más inmediato de las mismas y encontrar la “comprensión verdadera y sana” que el autor quiso dar a sus palabras.

Como sus contemporáneos y la escuela teológica alemana, de la que formaba parte, Eckhart bebió de diversas fuentes y sus influencias son variadas: Pseudo-Dionisio, Padres latinos como San Agustín, el autor más citado en sus comentarios bíblicos, Padres griegos como Máximo el Confesor y Orígenes, autores medievales entre los que destacan Pedro Lombardo, Alberto Magno, Santo Tomás y Dietrich de Freiberg, filósofos como Aristóteles, Séneca, Plotino o Boecio y también los árabes como Avicenna (Ibn Gabirol) y sobre todo Avicenna, además de la influencia de la literatura mística de las beguinas, que ya hemos mencionado más arriba. Nuestro autor prosiguió la obra iniciada por San Alberto Magno, y el anhelo que atraviesa todo su pensamiento es la “vida bienaventurada”⁷⁰, la llamada a la unión del ser humano con Dios, entendida como un proceso fuera del tiempo, en la eternidad. Para el Maestro Eckhart, la eternidad es una dimensión que irrumpe en el instante, no en la sucesión del tiempo; es en primer lugar “ser uno” con Dios, es el momento de la salvación. Así, al final del sermón 24 *Sant Paulus sprichet*, explica:

“[La] ‘plenitud del tiempo’ se entiende de dos modos. Una cosa está ‘en su plenitud’ cuando llega a su término, como sucede cuando el día anochece. Del mismo modo, cuando todo el tiempo se desprende de ti, el tiempo está ‘en su plenitud’. El otro sentido es el siguiente: cuando el tiempo llega

69. *Acta Echaridiana*, Proc. Col. I n. 127, LW V, p. 293. Eckhart afirma también repetidamente que en alguno de sus sermones incriminados, como el *Sermón 2 Intravit Iesus in quoddam castellum*, “hay mucho de oscuro y dudoso y que nunca dije”. *Acta Echaridiana*, Proc. Col. I n. 147, LW V, p. 303 y Proc. Col. II, n. 122, LW V, p. 347. (Agradecemos la traducción de los textos latinos del proceso de Colonia a Salvador Sandoval).

70. “La primera convicción de Eckhart, y no deja de modularla a lo largo de su obra de predicador y espiritual, es que existe una ‘beatitud accesible en la tierra’ [...]. No aboga por una visión diferida sino por una vida inmediata”. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, p. 37.

a su fin, es decir, la eternidad; porque entonces el tiempo termina, pues allí no hay ni antes ni después. Allí todo cuanto existe, se halla presente y es nuevo, y allí abarcas, en una contemplación presente, aquello que fue y que será jamás. Allí no hay antes ni después, allí todo está presente”⁷¹.

Eckhart se refiere a Dios de diversas maneras: Intelecto⁷², la plenitud del Ser⁷³, Uno, o Nada, siguiendo a Dionisio⁷⁴, esforzándose siempre por resaltar la infinita trascendencia de Dios en su inmanencia, y la inadecuación de todos los términos:

“¡Notad esto! Dios es sin nombre, pues nadie puede decir o comprender nada de él [...]. Pues si digo: Dios es bueno, no es verdad; yo soy bueno, pero Dios no es bueno [...]. O si digo: Dios es sabio, no es verdad, yo soy más sabio que Él. Si aún digo: Dios es un ser, no es verdad; es un ser por encima del ser y una negación supraesencial [...]. Debes amarlo tal cual es: ni Dios, ni espíritu, ni persona, ni imagen; más aún, el Uno sin mezcla, puro, luminoso”⁷⁵.

Señala también una distinción entre Dios (*got*), –el Dios trinitario, el Dios creador, con el que nos relacionamos– y Deidad (*gotheit*) –la esencia divina–, distinción que no se sitúa propiamente en Dios sino en nuestro modo de comprender, pues no puede haber anterioridad en lo que no tiene ni principio ni fin. Dios y Deidad se distinguen en Eckhart por el “obrar” y el “no-obrar”⁷⁶. Las Personas de la Trinidad operan en Dios, por las pro-

71. *Sermón 24 Sant Paulus sprichet*, en MAÏTRE ECKHART, *Sermons* t. 1, trad. de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1974, pp. 207-208.

72. “El intelecto (*vernünffticheit*) es el templo de Dios. En ningún lugar reside más verdaderamente que en su templo, el intelecto, como lo dice este otro maestro: Dios es un intelecto que vive en el conocimiento de sí mismo, permaneciendo solo en sí mismo allí donde nada le ha tocado jamás, pues allí está solo en su silencio. En el conocimiento de sí mismo, Dios se conoce a sí mismo en sí mismo”. *Sermón 9 Quasi stella matutina*, en MAÏTRE ECKHART, *Sermons*, t. 1, o.c., p. 102.

73. “El ser es Dios”, afirma en el *Prologi in Opus tripartitum*. Distingue Eckhart a Dios, Ser por esencia, de todos los entes cuyo ser, comunicado por Dios; pero por sí mismos, las criaturas y el ser humano son “pura nada”. Cf. *Expositio Libri Sapientiae*, n. 34, LW II, p. 354; *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici*, n. 52, LW II, p. 282, o *Sermón, 4, Omne datum optimum*, DW I, p. 69.

74. Dios se encuentra más allá de las negaciones y de las afirmaciones. Saberle por encima de toda afirmación y de toda negación, saber que se le ignora, es la ignorancia mística en que debe cifrarse el grado supremo de conocimiento. Cf. *Teología mística V*, en PSEUDO-DIONISIO, *Obras completas*, trad. de Teodoro H. MARTÍN-LUNAS, Madrid, BAC, 1995, pp. 379-380.

75. *Sermón 83 Renovamini spiritu mentis vestrae*, en MAÏTRE ECKHART, *Sermons*, t. 3, trad. de Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris, Seuil, 1979, p. 152.

76. “Entre Dios y la Deidad la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra [...] Dios mismo opera, la Deidad no opera, no tiene nada que operar, no hay operación en ella”. *Sermón 109 Nolite timere eos*, en ECKHART, *Traités et Sermons*, ed. y trad. Alain de LIBÉRA, Paris, Flammarion, 1995³, pp. 388-389. La autenticidad de este sermón (*Sermón 56* de la edición de Pfeiffer) y su edición crítica ha sido establecida por Georg Steer en 2003, DW IV-2, pp. 761-774.

cesiones inmanentes; en cambio la Deidad no actúa. Son también las Personas las que operan al unísono cuando la obra es exterior a la esencia divina. Deidad y Dios no han de entenderse como dos momentos sucesivos, sino simultáneos en la eternidad. La Deidad, el fondo originario (*grunt*), principio supremo de todas las cosas, donde las tres Personas son un mismo Ser, un simple Uno sin ningún modo ni propiedad, ha dado a las criaturas su ser propio; respecto de ellas la Deidad pasa a convertirse en Dios. Dios se manifiesta al exterior de sí mismo, “deviene” (*wird*) en toda criatura que recibe de él todo su ser, especialmente en el ser humano, que es creado a su imagen. Y en cambio se “recoge en sí”, “des-deviene” (*ent-wird*) cuando el alma retorna a él y es en él como era en el ejemplar divino antes de que fuera creada⁷⁷. El ser humano desea a Dios, aspira a Él y debe retornar a Él que es su fin y su comienzo⁷⁸.

El Maestro Eckhart empleó diversas imágenes para hablar de ese “algo” del alma humana donde opera la gracia: “lo más elevado del alma”, “el espíritu del alma”, “lo más interior al alma”, “el fondo del alma” (*der sêle grunt*), “la ciudadela” y sobre todo “la chispa o centella del alma” (*scintilla animae, das fûnkelin der sêle*). En algunas ocasiones identifica este “algo” con el intelecto o la razón superior del ser humano, pero en otras lo sitúa más allá de todas las potencias del alma:

“Algunas veces he dicho que en el espíritu hay una única potencia y sólo ella es libre. A veces he dicho que es una custodia del espíritu; otras he dicho que es una luz del espíritu y otras veces que es una centella. Pero ahora digo que no es ni esto ni lo otro, y sin embargo es algo que está por encima de esto y lo otro y por encima de lo que el cielo lo está sobre la tierra [...]. Está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo [...]. Mirad, en la medida que él [Dios] es uno y simple se aloja en ese uno, que llamo una ciudadela en el alma, y si no es así no puede entrar allí de ninguna manera; sólo así penetra y se halla en su interior”⁷⁹.

Eckhart afirma la superioridad del intelecto sobre la voluntad, pues sólo él puede captar el Acto puro que es Dios⁸⁰. Pero pone a ambos en una

77. Para Eckhart, como para San Alberto, Santo Tomás y toda la escolástica, las ideas de las cosas creadas están en Dios como en su ejemplar eterno: no son ni diferentes de Dios ni diferentes unas de otras.

78. Eckhart afirma en el sermón sobre el nacimiento eterno, cuya autenticidad y texto crítico ha establecido Steer en 2003, que “Dios quiere ser el principio y el fin de todas las cosas” (“[Gott] wil, daz er sî begin und ende aller dinge”). *Sermón 101 Dum medium silentium*, DW IV, p. 353.

79. *Sermón 2 Intravit Jesus in quoddam castellum*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, pp. 45-46.

80. “Los maestros dicen que dos potencias fluyen de la parte superior del alma. Una se llama voluntad, otra intelecto. La perfección de estas potencias se sitúa en la potencia

íntima relación, pues el conocer conduce al amor: “por el conocimiento acojo a Dios en mí, por el amor penetro en Dios”⁸¹. Es importante señalar que el intelecto, tal como lo describe Eckhart en algunas ocasiones, está mucho más cerca de la gracia santificante que de la “síndéresis” escolástica, esto es, la imagen natural de Dios que inclina al alma al bien⁸². Por ello no hay contradicción cuando Eckhart afirma que “el ser humano no debe tener ni contentarse con un Dios pensado, pues cuando el pensamiento se desvanece, Dios se desvanece también. Debe más bien tener a Dios en su esencia (*ein gewesenden got*), que se encuentra muy por encima de los pensamientos del ser humano y de toda criatura”⁸³.

Se le acusará de afirmar que “hay algo en el alma que es increado e increíble: si toda el alma fuera tal, sería increada e increíble, y esto es el entendimiento” (*In agro dominico* a.27, DH 977). Eckhart, sin embargo, negó repetidamente esta acusación y trató de explicar su postura, que se refería más bien a la “inhabitación” divina:

“Que ‘hay una virtud en el alma, que si el alma fuera tal, serían increada e increíble’ es falso y erróneo [...]. Tampoco he sostenido en modo alguno tal cosa, sino que lo que he dicho, para que los hombres alabaran el Bien y el Amor de Dios, es lo siguiente: que ‘Dios creó al ser humano de la tierra a su imagen’ y que ‘le ha revestido de fuerza según Él mismo’, Eccli. 17, con el fin de que sea inteligencia (*intellectivus*) como Dios mismo es intelecto (*intellectus*), Él que es absolutamente intelecto puro, increado [...]; pero al hombre, en tanto que es creado, lo ha hecho a su imagen pero no su imagen, y lo ha ‘revestido’ no de Él mismo, sino ‘según Él mismo’⁸⁴.

Y también, en otro lugar, comparando el alma con un espejo que refleja los rayos del sol, Eckhart afirma que “Dios está en el alma con su naturaleza, con su ser y su Deidad, y sin embargo no es el alma. Este reflejo del alma operándose en Dios es, hablando en propiedad, igual a Dios mismo; sin embargo, el alma no deja de ser lo que es”⁸⁵.

superior que se denomina intelecto, que no puede nunca encontrar descanso”. *Sermón 26 Mulier venit hora*, en MAÏTRE ECKHART, *Sermons*, t. 1, o.c., pp. 220-221.

81. *Sermón 6 Justi vivent in aeternum*, en MAÏTRE ECKHART, *Sermons*, t. 1, o.c., p. 86.

82. Cf. Maurice de GANDILLAC, o.c., pp. 44-47. Según este autor, para Eckhart “la razón no es ni potencia ni *habitus* sino el *ubi* (fuera del espacio) y el *nunc* (fuera del tiempo) de la pura Presencia divina. En el límite del desprendimiento, el *intellectus* pierde todas las notas de la ‘criatura’ y se confunde con el Acto puro”. ID., p. 46. Como en San Alberto, la teología del intelecto es la pieza central de la teología eckhartiana de la gracia.

83. *Instrucciones espirituales (Reden der unterscheidung)* n. 6, DW V, p. 205. La expresión *ein gewesende got* ha sido traducida por Alain de Libera como “un Dieu de substance”. Cf. ECKHART, *Traités et Sermons*, o.c., p. 84. Es decir, se trataría de un Dios presente realmente, frente a la idea que podemos tener de Dios.

84. *Acta Echariana*, Proc. Col. I, n. 137, DW V, pp. 298-299.

85. *Sermón 109 Nolite timere eos*, en ECKHART, *Traités et sermons*, o.c., pp. 387-388.

Todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste esta unión del alma con Dios y cómo se realiza. Con frecuencia se va a referir a ello como el nacimiento del Verbo en el alma, pues da mucha importancia al misterio de la encarnación, al que pone en relación con la deificación del ser humano. “El primer fruto de la Encarnación de Cristo, Hijo de Dios –afirma Eckhart–, es que el hombre sea por la gracia de la adopción lo que Cristo es por naturaleza, según lo que se dice aquí: ‘les ha dado la potestad de hacerse hijos de Dios’ [Jn 1, 12], y Cor. 3: ‘Con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, de claridad en claridad’ [2Cor 3,18]”⁸⁶. Y en los sermones alemanes lo expresa de manera bastante audaz:

“El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo. ‘El Verbo estaba junto a Dios, y Dios era el Verbo’ [Jn 1,1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo más: él lo ha engendrado en mi alma. No sólo ella está junto a él y él junto a ella, por igual, sino que él está en ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera que él la engendra en la eternidad y no de otra manera. Debe hacerlo, le guste o no. El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo [...]. En la fuente más interior, allí brotó del Espíritu Santo; allí hay una vida y un ser y una obra. Todo lo que Dios realiza es uno; por eso me engendra en tanto que su Hijo sin diferencia alguna”⁸⁷.

Estas afirmaciones no significan, sin embargo, que Eckhart considere que el ser humano unido a Dios se convierte en divino, aunque los seguidores del Libre Espíritu así lo sostuvieran, sino que el Maestro dominico alude a la doctrina paulina de la filiación adoptiva, el ser “hijos en el Hijo”, y ello de manera parenética e hiperbólica. Así, transcribimos su interesante explicación en su defensa en Colonia, de difícil acceso para el lector español, para mostrar su argumentación con más claridad:

“...ha de saberse que el Hijo está en sentido propio en la Deidad y como [Hijo] único, como se ha dicho. Y él mismo es ‘unigénito en el seno’, esto es, en la intimidad, ‘del Padre’ (Jn 14); y es ‘imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura’ (Col 1); ‘Verbo en el principio’ y Dios (Jn 1). Y

86. *Expositio S. evangelii secundum Johannem*, n.106, en MAÎTRE ECKHART, *Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue*, texto latino, intr. trad. y notas de Alain de LIBERA y otros, Paris, Cerf, 1989, pp. 206-208.

87. *Sermón 6 Iusti vivent in aeternum*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 54. La Bula *In agro dominico*, en su artículo 22 recoge esta afirmación: “El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna” (DH 972).

puesto que es Hijo en sentido propio, por eso es también heredero en sentido propio (Gal 4). De aquí se infiere que ningún otro fuera de él es heredero, salvo por él y en él, como miembro suyo por medio de la gracia y la caridad, y no hijo. Por lo cual, por muy hijos que seamos, no somos herederos, porque sólo somos hijos en cuanto que por filiación nos conformamos al Unigénito y Primogénito, como lo imperfecto a lo perfecto, lo segundo a lo primero, el miembro a la cabeza. Por esto también ha sido llamado Primogénito. Por lo cual, el apóstol, habiendo dicho: 'si hijos, también herederos', añadió significativamente: 'herederos de Dios, coherederos de Cristo' (Rom 8)⁸⁸.

Por este nacimiento, denominado también "irrupción" o "atravesar" (*durchbruch*), el alma se sumerge entonces en la Deidad, más allá de Dios –en tanto que se define en relación con las criaturas–, más allá de las relaciones de las Personas divinas. Penetra la fuente divina que es el abismo insondable, fuente y origen de las procesiones y de lo creado. Se ha unido al Uno en su esencia y éste se derrama en ella con todo lo que Él es, y el alma participa de su eternidad inmutable, como en su ejemplar eterno en Dios:

"En el atravesar (*durchbruch*), sin embargo, en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre. Entonces siento un impulso que me debe lanzar por encima de todos los ángeles. En dicho impulso siento una riqueza tan grande que Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios, con todas sus obras divinas; pues en este atravesar me doy cuenta de que yo y Dios somos uno"⁸⁹.

Pero para que el alma encuentre a Dios, para que se dé a ella, es necesario que se prepare: ha de vivir desde la humildad, la pobreza de espíritu y nobleza interior, el desapego o desprendimiento (*abegescheidenheit*)⁹⁰, el abandono total de uno mismo y de todas las cosas (*gelâzenheit*)⁹¹, nocio-

88. *Acta Echardiana*, Proc. Col. I, n. 130, LW V, p. 295.

89. *Sermón 52 Beati pauperes spiritu*, en MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 80.

90. Según Libera, el significado del desprendimiento eckhartiano es, como en los Padres griegos, una participación en la vida divina, un fluir de la *apatheia*, de la imposibilidad divina en el alma humana, emanación que la convierte en una imagen de Dios y le permite conocerle a la vez en sí misma y en Él mismo. Cf. Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, p. 39. Amador Vega traduce *abgescheidenheit* como "ser separado".

91. La noción de *gelâzenheit* (o también *gelazenheite* o *gelassenheit*) presenta en medio-alto alemán un campo semántico muy amplio, que desborda cualquier vocablo que utilicemos. Viene del verbo "dejar" (*lâzen*) y significa "aceptación de la voluntad de Dios", dejar todas las cosas y "dejarse" a sí mismo, desprenderse, abandonarse o ponerse en manos de Dios.

nes eckhartianas de gran hondura, que no vamos a desarrollar; baste decir, sin embargo, que no se trata de meras virtudes morales, sino que son fruto de la gracia y se producen en la gracia. Así, Eckhart afirma que “cuando el ser humano se ha liberado completamente de sí mismo por amor a Dios, cuando ya no pertenece más que a Dios sólo y no vive más que por Dios, es verdaderamente igual por gracia, a lo que Dios es por naturaleza, [...] pues la vida de Dios y su ser están totalmente en ese hombre”⁹², y ello supone la alegría más plena, la suprema bienaventuranza.

Por tanto, nuestro autor no rechaza ninguna de las prácticas comunes ni las obras de la vida de un cristiano, sino que señala la intención que ha de animarlas: “no busques en tus obras y no apuntes a ningún ‘porqué’ ni en el tiempo ni en la eternidad, ni recompensa ni bienaventuranza, ni esto ni aquello, pues tales obras están de verdad muertas. [...] Si quieres vivir y quieres que tus obras vivan debes estar muerto a todas las cosas”⁹³.

En este breve recorrido del pensamiento eckhartiano, que se inserta en la tradición y en la escuela de Colonia, hemos intentado abordar las principales cuestiones de su pensamiento: cómo concibe a Dios, al ser humano, de qué manera se produce la unión del alma con Dios y las condiciones para ello. Aunque las palabras del Maestro Eckhart puedan parecer difíciles y sobrecogedoras, él mismo llegó a afirmar en un sermón, comentando el encuentro de Jesús con la samaritana, que se trata de una invitación gozosa al alcance de cada uno:

“Nadie aquí es tan limitado, tan torpe o tan incapaz que no pueda, por la gracia de Dios, unir pura y totalmente su voluntad a la voluntad de Dios; en su deseo, no tiene más que repetir las palabras de esta mujer: ‘Señor, muéstrame tu más querida voluntad y dame la fuerza para cumplirla’. Y Dios lo hace, tan cierto como Él vive, y él nos da con tanta plenitud como a esta mujer. [...] Por ello os digo, ¡no tengáis miedo! esta alegría no está lejos de vosotros, si la buscáis según la sabiduría”⁹⁴.

SILVIA BARA BANCEL, OP.
Universidad Pontificia de Comillas
 Madrid

92. *Sermón 66 Euge, serve bone et fidelis*, en MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, o.c., pp. 356-357.

93. *Sermón 39 Iustus in perpetuum vivet*, en MAÎTRE ECKHART, *Ser,pms.*, t. 3, o.c., p.57.

94. *Sermón 66 Euge, serve bone et fidelis*, en MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, o.c., p. 360.