

Maestro Eckhart

**El fruto de la nada**  
y otros escritos

Edición y traducción de  
Amador Vega Esquerro

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

1.ª edición: febrero de 1998

8.ª edición: mayo de 2014

Este libro ha recibido una ayuda a  
la traducción por parte de Inter Naciones.

Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación  
pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada  
con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos,  
[www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento  
de esta obra.

Colección dirigida por Victoria Cirlet y Amador Vega  
(para este título con Jacobo Siruela)

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© De la introducción, traducción y notas, Amador Vega

© Ediciones Siruela, S. A., 1998, 2014

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid

Tel.: + 34 91 355 57 20

Fax: + 34 91 355 22 01

[www.siruela.com](http://www.siruela.com)

ISBN: 978-84-7844-391-8

Depósito legal: M-923-2011

Impreso en Rigormagrac, S. L.

Printed and made in Spain

Papel 100 % procedente de bosques gestionados  
de acuerdo con criterios de sostenibilidad

## Índice

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| <b>Introducción</b>                             |     |
| Amador Vega Esquerra                            | 11  |
| <b>Nota a la presente edición</b>               | 31  |
| <b>El fruto de la nada</b>                      |     |
| <b>Sermones</b>                                 |     |
| El templo vacío                                 | 35  |
| La virginidad del alma                          | 41  |
| Vivir sin porqué                                | 47  |
| Dios y yo somos uno                             | 51  |
| El anillo del ser                               | 57  |
| Cómo tenéis que vivir                           | 61  |
| La imagen desnuda de Dios                       | 67  |
| La imagen de la deidad impresa en el alma       | 71  |
| Los pobres de espíritu                          | 75  |
| Dios es un Verbo que se habla a sí mismo        | 83  |
| El fruto de la nada                             | 87  |
| La montaña verde                                | 95  |
| El enviado                                      | 99  |
| Marta y María                                   | 103 |
| <b>Tratados</b>                                 |     |
| Del hombre noble                                | 115 |
| Del ser separado                                | 125 |
| <b>Otros escritos</b>                           |     |
| Poema: «Granum sinapis» / «El grano de mostaza» | 139 |

## Introducción

*Las violencias del lenguaje no son en este campo de investigación una arbitrariedad, sino una necesidad fundamentada en la cosa.*

Martin Heidegger

Mucho de lo poco que hoy sabemos de la vida del Maestro Eckhart (1260-1328) procede de los documentos, protocolos y actas notariales del proceso por herejía y la condena a la que fue sometido, por primera vez en toda la Edad Media, un maestro en teología de la Universidad de París, el centro intelectual más prestigioso del Occidente cristiano, que además había ocupado importantes cargos administrativos dentro de su orden: los Hermanos Predicadores. Los más recientes estudios sobre el proceso (Trusen) y la elaboración del *Acta Eckhardiana* (Sturlese)<sup>1</sup> nos permiten situar hoy, mucho mejor que en anteriores períodos de fascinación por esta figura<sup>2</sup>, el contexto problemático en el que se desarrolló aquel juicio singular a una de las mentes más exquisitas de la intelectualidad europea. No podemos olvidar, sin embargo, que justo estos documentos preciosos son los que, ineludiblemente, marcan la pauta en el estudio de la génesis de su pensamiento. La lectura de la Bula «In agro dominico»<sup>3</sup>, que el papa Juan XXII hiciera pública en Aviñón el 27 de marzo de 1329 (*Acta* 65), muerto ya hacía algunos meses Eckhart, nos advierte contra el peligro de una falsa comprensión de la doctrina católica y de la confusión que esto podría llevar al pueblo sencillo: «Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre [Eckhart], conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la

<sup>1</sup> *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, 1992.

<sup>2</sup> La última bibliografía general sobre Eckhart en Largier 1989.

<sup>3</sup> Ver págs. 175-179 de esta edición.

Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos. Ha enseñado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones y ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo, que asimismo ha expuesto por escrito». Quien lea con atención el *Acta* a la luz de las fuentes doctrinales, tanto las que fueron utilizadas en su contra durante las diversas fases del largo juicio como las de defensa que el mismo Eckhart llevó a cabo, notará enseguida, más allá de las sutilidades propias de la doctrina allí expuesta, que el principal ataque de aquellos a quienes Eckhart llamó *aemuli* (envidiosos) estaba dirigido al corazón de su enseñanza espiritual; no a los contenidos de su magisterio académico, sino más bien a la forma de su expresión: al conjunto de su actividad como predicador en lengua alemana. La acusación puso toda su violencia en el uso de la palabra que hacía el predicador, en su formulación, en la forma de vivirla interiormente y darla, de nuevo, al exterior. En el espíritu de la condena se halla el principio que configura la totalidad de su existencia —maestro de vida (*lebemeister*) y maestro de lectura (*lesemeister*), como nos ha recordado Heidegger en su breve narración *Der Feldweg*: «El viejo Maestro Eckhart junto a quien aprendemos a leer y a vivir»; pero, en primer lugar, «Eckhart quiere ser un maestro de vida del hombre espiritual»<sup>4</sup>. Podemos dar comienzo a la narración de su existencia teniendo presente que Eckhart fue juzgado por la lectura que hacía de la vida y por la intención que puso en comunicar su verdadero sentido a doctos e ignorantes.

No es mucho lo que sabemos de su primera formación, hecho paradigmático en la vida de alguien que hizo de esta palabra (*Bildung*) uno de los conceptos clave de su pensamiento, cuya importancia para nuestra idea de educación y cultura, desde sus orígenes místicos en la tradición occidental, ha resaltado en nuestros días H.-G. Gadamer<sup>5</sup>. El *Acta* (1) sitúa su nacimiento hacia comienzos del año 1260, quizás en la provincia de Tarnbach. Muy joven habría entrado en el convento de dominicos de Erfurt y en fecha anterior a 1280 habría recibido su primera formación teológica en Colonia, donde la fuerte personalidad intelectual de Alberto Magno (1206-1280) a través de sus círculos de influencia, y no directamente como hasta recientemente se creía, iba a ser una referencia y autoridad

siempre viva en los escritos de Eckhart. Como estudiante bien dotado, es probable que concluyera la preparación teológica en París, pues el *Acta* (3) localiza a Eckhart en esta ciudad, entre septiembre y octubre de 1293, como «Bachiller en teología» (licenciado) y a comienzos del curso académico de 1293/1294 como lector de las *Sentencias* (*Collatio*) en la Sorbona; también en 1294 predicó, por primera vez ante un público académico, durante la Fiesta de Pascua (*Acta* 4). Años después, en los inicios del proceso de acusación llevado contra él, Eckhart señalaba ante el tribunal inquisitorial de Colonia que, durante su estancia en París, también las obras de otros hermanos de su orden habían sido objeto de examen por una comisión de teólogos. En efecto, en el año 1277 el obispo de París, Étienne Tempier, había condenado una importante lista de tesis filosóficas y teológicas<sup>6</sup>, entre ellas algunas de Tomás de Aquino y Alberto Magno. Esto indica que, ya como estudiante, Eckhart había tenido ocasión de conocer, de primera mano, el celo con que el papado seguía las especulaciones del magisterio académico.

A su retorno de París es nombrado prior de Erfurt y vicario de Turingia por el entonces provincial de Teutonia, Dietrich von Freiberg, quien también años antes había sido enviado a París como estudiante dominico de la provincia alemana. Es durante el desempeño de sus cargos, entre 1294-1298, cuando escribe la primera obra de importancia, *Pláticas formativas* (*Die rede der underscheidung* = RdU), en cuyo comienzo se lee: «Éstas son las conversaciones que el vicario de Turingia, prior de Erfurt, hermano Eckhart de la orden de los Predicadores, mantuvo con aquellos discípulos (*kindern*) que le preguntaban sobre muchas cuestiones en las sesiones conjuntas del atardecer» (DW V, 185, 1-6). La primera aplicación, en tanto que educador, de los años anteriores de vida teórica, tenía lugar en la praxis conventual junto a los novicios de su orden. Las RdU son un tipo de charlas, según las antiguas *collationes* monásticas, que se mantenían entre un director espiritual y los jóvenes que algún día llegarían a ser miembros ordinarios. Esta forma de enseñanza directa y oral señalaba el camino de las primeras reflexiones del Eckhart educador sobre la *vita activa*. Para el conjunto de su obra son del máximo interés las primeras expresiones de carácter místico de este escrito, formuladas desde el conocimiento directo y la experiencia de la vida separada, propia de la práctica

<sup>4</sup> Haas 1995, pág. 19.

<sup>5</sup> Gadamer 1991, pág. 39; cf. Wackernagel 1991.

<sup>6</sup> Flasch 1989.

conventual; en el contexto de la doctrina sobre la vida cristiana en el que está inspirado este libro, vida y pensamiento forman una unidad de la experiencia; ésta es la razón por la cual no debe ser leído como si se tratara de un manual para dominicos<sup>7</sup>. Este detalle nos ayuda a comprender que, desde muy temprano, la enseñanza eckhartiana se ciñe a una tradición espiritual prestigiosa: la vida monástica. La enseñanza sobre la vida activa comportaba, principalmente, una formulación ética de sus principios: la «ética del ser» (E. Fromm) frente al «tener». En un contexto ya muy lejano a la cultura occidental y, quizás, todavía vivo en algunas tradiciones espirituales de Oriente, el orden de la conversación, según el sistema pregunta-respuesta, entre maestro y discípulo conforma el marco hermenéutico utilizado por Eckhart y revela su fundamento doctrinario: entre el oyente y el hablante se establece una mediación dirigida a la comprensión, que es una concepción mística, de la verdad que transmite la palabra enunciada. Esta forma del discurso práctico adquirirá en los sermones alemanes una dimensión espectacular; la recepción de la palabra pronunciada por el predicador reproduce la encarnación del Verbo divino: de ahí la trascendencia de tal método de enseñanza oral o «modelo de comunicación» místico, pues une al emisor y al receptor de la Palabra<sup>8</sup>. Esta comprensión del discurso requiere un especial estado de espíritu, pues la concepción-comprensión debe ser virginal. Todo este tratado, que muestra excelentemente el arte de conversar (*underweisung*), se halla impregnado de la idea del total abandono (*gelâzenheit*), como la más alta virtud encaminada a la pobreza espiritual, único modelo de vida cristiana. El abandono o dejamiento, en tanto que una de las primeras formulaciones eckhartianas de la negación y autorrenuncia evangélicas, tiene el carácter del estado de separación del ser, que, habiendo salido de sí mismo, busca la conversión del espíritu. El aspecto de la separación conducirá a Eckhart a la expresión *abegeseidenheit* (ser separado<sup>9</sup>), que conserva la idea de una muerte moral del espíritu y un proceso de extrañamiento y enajenación que está en la base de la expresión *durchbruch* (brecha), otra de las formas de negación empleadas por Eckhart<sup>10</sup>, que indica la «acción-pasión» de atravesar el

<sup>7</sup> Ruh 1989, pág. 32.

<sup>8</sup> Haas 1989, pág. 160.

<sup>9</sup> Sobre la traducción de este término véase la primera nota al tratado «Del ser separado».

<sup>10</sup> Sobre las formas de negación, véase el estudio más reciente de Haas 1996, págs. 310-335.

mundo de lo creado, de las imágenes, y un irrumpir en la divinidad. Pero también en aquella obra de los comienzos el juego de los conceptos nos preparaba a una de sus más complejas figuras: la paradoja, puesto que si Eckhart proclama la conversión por la salida de sí (*ûzgân*), también una forma de abandono, insiste en que esta salida no es al exterior, pues quienes así actúan: «Cuanto más lejos van, tanto menos encuentran aquello que buscan. Caminan como uno que ha errado el camino: cuanto más avanza, tanto más se dirige al error. ¿Qué tiene que hacer? En primer lugar, tiene que dejarse (*sich selber lâzen*), entonces lo habrá abandonado (*gelâzen*) todo» (DW V, 194, 1-4). Con el abandono, Eckhart integra la máxima de la sabiduría clásica (*gnothi seauton*) y agustiniana en la fórmula original: *Nîm dîn selbes wâr*<sup>11</sup> (tómate en serio). La intención del abandono, propiamente una ausencia total de intención y de cualquier tipo de propiedad o atributo, es permitir la entrada, concepción y nacimiento del Verbo divino. Todo este lenguaje, en un contexto de formación espiritual, pero con un alto contenido ético-místico, a partir de un estado de gracia especial, configura la forma de una experiencia que de ninguna manera se detiene en consideraciones sobre los estados especiales de conocimiento (visiones, júbilo o entusiasmo). La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación. En sus sermones alemanes insistirá, una y otra vez, en el verdadero modo «sin modo» (*âne wîse*) de adquirir la verdad. Las RdU fueron escritas o dictadas en alemán, cuando es natural pensar que los monjes a quienes iban dirigidas dominaban el latín; K. Ruh piensa que ya entonces el latín no ofrecía mayores ventajas para la creación literaria, como en tiempos de Bernardo de Clairvaux o los Victorinos, o incluso durante la Alta Escolástica, en el siglo XIII en los escritos místicos de Buenaventura<sup>12</sup>; para este estudioso de la literatura alemana medieval, a finales del siglo XIII la distancia entre la oralidad y la escritura era mayor de lo que muchos conocedores de la Edad Media pueden llegar a imaginar. En Eckhart, al igual que en sus coetáneos Llull y Dante, la lengua vulgar no sólo será lengua vehicular, sino lenguaje interior, mientras que el latín quedaba para la construcción de una obra sistemática de cara a un público académico. El mismo Eck-

<sup>11</sup> Haas 1971.

<sup>12</sup> Ruh 1989, pág. 44.

hart encontró absurdas algunas expresiones de sus tesis condenadas que, descontextualizadas, los censores de su juicio habían traducido del alemán al latín para mejor juzgar el alcance de tales palabras.

Durante el capítulo general de la orden de 1298, y debido al enorme compromiso que comportaban ambos cargos administrativos, Eckhart los pone a disposición de sus superiores. Hacia 1302 es promovido a profesor ordinario de teología de la Universidad de París (*magister actu regens*) en la cátedra reservada para los no franceses (*Acta* 6). A dicho nombramiento habían precedido sus cursos como lector de las *Sentencias* y la consiguiente obtención de la licencia para el doctorado en teología. La nueva actividad consistía, además de tomar parte en las *Disputationes*, en los comentarios a la Biblia. De este período, 1302-1303, data un sermón en el día de la festividad de san Agustín (*Vás auri solidum*) y dos *Quaestiones*, así como el resto de una disputa con el maestro franciscano Gonzalo de España (*Acta* 8): todo ello forma parte del que se conoce como primer magisterio parisino. Ruh, para quien las *Qu. Par.* son igualmente importantes que el conjunto de la obra de predicación en alemán, es de la opinión de que pueden ser leídas como si se tratara de una obra literaria<sup>13</sup>. Las *Qu. Par.* son, probablemente, el primer intento por dotar a la ética del ser de las RdU de un aparato conceptual que se abra camino en el conjunto de la obra en latín, especialmente concebida para uso académico. La primera de estas *Qu. Par.* dice así: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (¿son idénticos en Dios el ser y el conocer?). El problema de la identidad, al principio sustentado con algunos argumentos de Tomás de Aquino, es pronto dejado aparte cuando Eckhart se pronuncia de forma totalmente distinta; no se trata ya de que «Dios conoce porque es», sino más bien «porque conoce, entonces es»: Dios es conocimiento (*intellectus*) y el conocimiento es el fundamento del ser (LW V, 47, 14-s., n. 12<sup>14</sup>). La reflexión sobre la praxis conventual exige ahora un modelo teórico de vida, razón por la que el maestro en teología somete a un viraje su pensamiento, que había iniciado el camino del conocimiento a través de una ética metafísica y que ahora busca fundar las bases de su intelectualismo especulativo. Desde la perspectiva dionisiana de la teología, Eckhart atribuye a Dios el «ser en sí» (*puritas essendi*), más allá del ser creado y no afec-

<sup>13</sup> Ruh, 1989, pág. 22.

<sup>14</sup> Haas 1989, pág. 180.

tado por la creación. El rechazo al mundo, concebido en las RdU como una ascesis del abandono y propia del ser separado, adquiere aquí importancia ontológica al situarse el aspecto de la separación, concebido ya en aquella obra como una *mors mystica*, en la base de su especulación sobre las relaciones del creador y la criatura. El término «ser» tiene para Eckhart una connotación creatural, razón por la cual el ser de Dios es un *intellectus* que conoce lo creado; es desde esta perspectiva como se elabora el camino o vía intelectual para llegar al conocimiento de Dios o a Dios mismo, ya que no habría diferencia.

En septiembre de 1303 encontramos a Eckhart de nuevo en Erfurt como primer provincial de la recientemente fundada provincia religiosa de Sajonia, resultado de la partición de territorios demasiado grandes (*Acta* 9). Entre 1303-1311 toma a su cargo el cuidado de cincuenta conventos y un territorio de once naciones, desde Holanda hasta la Marca de Brandenburg. Es un período de intensa actividad en la organización de capítulos provinciales, nuevas fundaciones de conventos de mujeres (Braunschweig, Dortmund, Groningen) y en particular la guía espiritual de las comunidades conventuales. También en esta época se le encuentra participando en diversos capítulos generales (Toulouse 1304; Strassburg 1307; Rostock; Piacenza 1310); en el de Strassburg fue nombrado vicario general de la orden para la provincia de Bohemia, con la misión de reformar aquellos conventos (*Acta* 18). Su actividad como predicador, sin embargo, no se interrumpe: sabemos que entre 1303-1310 pronunció sermones en dos capítulos provinciales (*In Eccli.*). En 1310, Eckhart es nombrado por los Electores de Teutonia sucesor del teólogo Johannes von Lichtenberg (cap. prov. de Teutonia), cargo en el que no fue confirmado por el general de su orden, y en 1311 el capítulo de los dominicos, reunido en Nápoles, dispensa a Eckhart de sus obligaciones y lo envía a París para ocupar de nuevo la cátedra; Eckhart obtenía un honor sólo equiparable al de Tomás de Aquino<sup>15</sup>. Entre 1311-1313 tiene lugar el segundo y más importante magisterio de Eckhart en la Sorbona. En términos generales bien puede decirse que gran parte de la obra latina fue escrita durante esta segunda etapa académica; como otros teólogos famosos antes que él, Eckhart se dispone a hacer una explicación madura y sistemática de los principios que habían ido configurando su pensa-

<sup>15</sup> Ruh 1989, pág. 30.

miento. De esta manera prepara un plan general de sus escritos, el *Opus tripartitum*, que contenía a su vez el *Opus propositionum*, que debía de constar de mil tesis repartidas en otros catorce tratados; el *Opus quaestionum*, en la línea de Tomás de Aquino, aunque menor en importancia y pensado para las disputas, las lecciones y otro tipo de diálogos; el *Opus expositionum*, que consta de una parte de exégesis bíblica en la tradición agustiniana y otra parte dedicada a sermones: *Opus sermonum*. De todo ello ha quedado bien poco y no estamos seguros de que el maestro llevara a término tan ambicioso plan de trabajo; pero a partir de algunos escritos, especialmente los comentarios al Libro del Génesis y al Evangelio de Juan, podemos hacernos una idea bastante exacta de cuáles eran las intenciones de tal despliegue de erudición y método: «En la explicación de estas palabras y las otras que continúan, el autor tiene la intención, como en todos sus escritos, de explicar por las razones naturales de los filósofos las afirmaciones de la santa fe cristiana y de la Escritura en los dos Testamentos. Pues lo invisible en Dios es conocido y visible por la criatura en el mundo a través de la creación» (*In Ioh.* n. 2: Largier II, pág. 488). El proyecto eckhartiano estaba dirigido a mostrar la unidad del conocimiento más que a señalar las diferencias entre la luz natural del intelecto y la sobrenatural de la fe. Si como puede verse en el desarrollo de su obra espiritual en alemán, el tema por antonomasia es el nacimiento de Dios en el alma humana a través de la gracia —tema central de la mística renana—, entonces era preciso desarrollar una hermenéutica que contemplara conjuntamente las formas de mediación entre el creador y la criatura histórica y temporal. Nada de todo esto pondrá en conflicto la concepción mística del nacimiento del Verbo divino en el oyente inculto, lo cual no excluye una reflexión sobre el lugar que ocupa el saber filosófico en la experiencia de Dios. En la obra de Eckhart, la filosofía de tradición neoplatónica<sup>16</sup> no tenía la función de servir a la teología con su instrumental conceptual y lógico; más bien se trataba de destacar que también la razón estaba capacitada para comprender la revelación de Dios. Si la escuela franciscana llegaba a la divinidad partiendo de una estructura ejemplarista del mundo y la naturaleza, Eckhart reclamaba la experiencia del ser como único conocimiento que conduce a la divinidad. Para ello modeló cuantas veces fue necesario su pensa-

<sup>16</sup> Beierwaltes 1972, pág. 37-ss.

miento ontológico, de forma que el camino hacia la experiencia de la mediación divina —el nacimiento a través del Hijo— quedara recogido en una completa metafísica del ser.

Aun cuando el destino del *Opus tripartitum* parece ser proporcionar el marco teológico-filosófico adecuado en el que el lenguaje va a experimentar las primeras tensiones entre las formulaciones de la tradición y la presencia cada vez más importante de sus expresiones, no podemos olvidar que más allá de la ciencia teológica, incluso más allá de la labor de predicación, Eckhart quería comprender el mensaje de la Revelación en un discurso ontoteológico. La profundización en los textos bíblicos, desde la perspectiva adoptada antes que él por Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Tomás de Aquino, le permite pasar —en palabras de E. Gilson— de una «metafísica del tiempo» a una «metafísica del fundamento», que sin duda Eckhart ha encontrado ya en esta época en la noción de ser. Las RdU habían hecho suyas un lenguaje ético sobre la base de la conversión evangélica, cuyo sentido escatológico último tenía que ser puesto, inevitablemente, en relación con una teoría de la creación del mundo y la experiencia del tiempo, único testimonio vivencial del hombre-criatura. Los grandes comentarios al Génesis y al Evangelio de Juan permiten a Eckhart reformular su doctrina ontológica de las *Qu. Par.* y retornar a una «metafísica del Éxodo»<sup>17</sup> como fundamento de la experiencia a la que se enfrenta el alma separada. Se abandonan ahora las posiciones exclusivamente intelectualistas de corte coloniense, quizás más preocupadas en enmarcar la ciencia de Dios en una teoría del conocimiento, protegida por los desarrollos de la filosofía, que en el conjunto de la experiencia filosófica y mística de Dios a la que apuntaba Eckhart. Es cierto que el intelectualismo de san Alberto y su escuela<sup>18</sup>, así como el pensamiento de Tomás de Aquino, habían conseguido durante el siglo XIII reconducir las teorías del conocimiento de Dios de un plano excesivamente psicologizado por parte de las escuelas voluntaristas a otro más abstracto. Eckhart, aunque discípulo de esta corriente teológica, no pierde de vista el poderoso mensaje religioso de la encarnación del Verbo, que le conducirá a explicar la filiación divina del hombre. La cuestión que late por entero en el *Opus tripartitum* es la «pregunta por el ser», que tan distinta posición

<sup>17</sup> Zum Brunn y Libera 1983.

<sup>18</sup> Libera 1984.

ocupa ya respecto de aquel primer magisterio parisino<sup>19</sup>. La actual formulación es una consecuencia directa del método de desprendimiento, la experiencia del cual se reflejaba en la formación de conceptos como separación y abandono. El rechazo a los modos del ser creado, en su condición espacio-temporal, tiene la vista puesta en el horizonte de los trascendentales, en donde Dios (*puritas essendi*) sólo puede ser definido desde sí mismo. El *Esse est Deus* como principio de identidad, que constituirá un principio universal de lo que es «en sí» —modelo para la conversión ontológica del hombre—, lo encuentra Eckhart en el pasaje de Éx 3, 14 (*Ego sum qui sum*): «ser es un nombre primordial», dice en uno de sus sermones alemanes (ver pág. 58, lín. 60-61, de esta edición). Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre la ética y la metafísica de este pensamiento. Y lo mismo que es dicho del Ser, puede decirse de los trascendentales divinos (Uno, Bueno, Verdadero...). El fundamento real de aquello que es —o puede llegar a ser— se halla en el ser de Dios; nada exterior al Ser tiene la menor entidad y es igual a nada. De esta manera podemos decir que las criaturas no son, pero son en la medida en que tienen su ser en otro, que es su causa primera; de ahí que, mientras no se hallan en aquella causa, no son. Se trata de la misma relación que se da entre el justo y la justicia: «Quien comprende la relación entre la justicia y el justo, comprende todo lo que yo enseño» (DW I, 105, 2). Esta unidad entre ambos debe darse sin mediación —sea ésta del conocimiento (visiones, raptos, entusiasmo...) o del ser— y anuncia la clave hermenéutica del pensamiento de Eckhart en la expresión *in quantum*, que conservará toda su fuerza en los sermones alemanes, en donde la forma de la comprensión estará condicionada por la forma de ser —una forma de no ser, según el uso de la paradoja— de aquel que conoce la verdad. También aquí la idea vierte su contenido sobre la expresión: el principio de identidad y unidad señala el espacio y el tiempo de la experiencia que han sido convertidos en nada. El justo y la justicia son una unidad indiferenciada, porque del sacrificio de sus propios atributos obtenemos el espacio nulo, vacío. Pero como ha visto Ruh, la tesis de la identidad del ser puro, como algo que está más allá del ser, no es tanto una nueva doctrina

<sup>19</sup> Libera 1980.

respecto del primer magisterio parisino, sino más bien un cambio de perspectiva<sup>20</sup>. En efecto, es decisivo retener esta noción de perspectiva si queremos entender la entera enseñanza eckhartiana, tan llena de paradojas y contradicciones para el pensamiento lógico occidental en el que, a pesar de todo, se inscribe y hiende sus raíces. El cambio de perspectiva no afecta al objeto de conocimiento, Dios mismo, sino a los caminos de mediación, o de religión, que finalmente, como hemos visto respecto a los modos, desaparecerán en la unidad sin diferencia, la más importante de las cuales se da entre creador y criatura. No es de extrañar que una doctrina que evitaba los modos y, en última instancia, los órdenes, no fuera tolerada por la jerarquía eclesiástica. Justo en la perspectiva que nos encontramos, a medio camino de su obra y con la más importante actividad de predicador por desarrollar, quizás podamos aventurar que los modos fueron los que ofendieron más a los acusadores que iniciaron el *Proc. Col.*: el lenguaje que busca en las expresiones la encarnación de una moral sin modos, más allá de la diferencia entre bien y mal, rechaza los modos de aproximación a Dios. Más que el fuerte aparato de abstracción teológico-filosófica, muy difícil de sujetar a criterios de ortodoxia, la gran preocupación de la Iglesia de Juan XXII fue la diferencia del orden moral sobre el que se sustentaba el orden judicial.

Un año antes de la llegada de Eckhart a París, había tenido lugar el ajusticiamiento de Marguerite Porete, beguina y autora de *Le miroeur des simples ames anienties*, la obra que mayor influencia ha tenido en lengua vulgar durante la Edad Media y de la que, a pesar de las continuas prohibiciones que sufrió su difusión, se conservan numerosas traducciones. El modelo de pobreza evangélica que se encuentra en la obra de Marguerite guarda espectaculares similitudes con el expuesto por el maestro en teología en muchos de sus sermones alemanes. El nihilismo moral de la escritora, que expresa el proceso de separación del espíritu como *anima anichilata* (*ame anientie*), puede estar en los orígenes del nihilismo intelectual de Eckhart, que también busca en el alma vacía (*ledic*) un modelo de libertad, único de la mística. Para Marguerite, el alma aniquilada ya no necesita de las virtudes exteriores y puede comunicarse directamente, sin mediación, con la divinidad. La inutilidad del ejercicio moral pone clarísimamente en peligro una moral de las actitudes que Eckhart criticó du-

<sup>20</sup> Ruh 1989, pág. 82.

ramente en su famoso sermón *Beati pauperes spiritu* (Pr. 52, pág. 75-ss.) En cualquier caso parece probada la dependencia del maestro de la mística femenina, no sólo la de Marguerite, en el proceso de elaboración intelectual de su obra<sup>21</sup>.

Tras aquel segundo magisterio teológico de París, Eckhart vuelve a ejercer de maestro de vida (*lebemeister*) y se ocupa de la reforma de conventos y el cuidado de comunidades de monjas (*cura monialium*) en el sur de Alemania. Esta nueva etapa comprende los años 1313/14-1322; es un tiempo en el que continúa trabajando en el *Opus tripartitum*, pero sus obras más características son: *Libro del consuelo divino* (Daz buoch der goetlichen troestunge = BgT), DW V, 1-105 y el breve tratado *Del hombre noble* (Von dem edeln menschen = VeM), DW V, 106-136, de extensión no superior a un sermón. El primero de ellos fue escrito para Agnes (1281-1364), viuda de Andreas III, rey de Hungría, y por entonces superiora de un convento de clarisas. Eckhart, que había predicado en Töss, Katharinental y Ötenbach, era consciente del ambiente altamente ascético y contemplativo de las comunidades de monjas. En esta obra presenta un modelo de consolación, a través de la imitación de los sufrimientos de Cristo. El modelo cristológico de lo que Haas ha llamado una «teología del sufrimiento» (*Leidenstheologie*<sup>22</sup>) sustituye al modelo filosófico de vida y enseñanza. Si Cristo es el justo que se halla comprendido en la Justicia, quien comprenda esa verdad, en la medida (*in quantum*) en que se ha hecho igual a ella, halla consuelo y salvación. Esta obra fue decisiva y marca el comienzo de las sospechas contra Eckhart<sup>23</sup>.

El tratado VeM, que juntamente con el anterior fue designado en las Actas del Proceso *Liber Benedictus*, contiene una teología del retorno hacia Dios, a propósito de la misma interpretación aplicada al Libro del Éxodo y que ha servido, hasta el momento, para la fundamentación ontológica de la «salida de sí» (*exitus*), el encuentro en una tierra de nadie, ignota, y el definitivo retorno al origen divino (*reditus*). La nobleza del alma consiste en aquella parte del hombre en que Dios ha depositado su semilla de eternidad: «Un hombre noble marchó a un país lejano para adquirir un reino y regresó» [Lc 19, 12] (ver 115, 3-4.). Con la imagen del

hombre noble, Eckhart completa el círculo de comprensión de la verdadera naturaleza humana, que en sí misma contiene al hombre terrestre y al hombre celeste. Pero la más penetrante de las imágenes de este tratado es la que caracteriza al hombre noble como un tesoro oculto: la buena siembra, «donde Dios ha vertido su imagen y semejanza... el Hijo de Dios, el Verbo de Dios» [Lc 8, 11] (ver 116, 43-47). Aquí la Encarnación, cuya comprensión está dirigida al hecho de la filiación divina del hombre, encuentra un campo fértil de expresión a la luz de los primeros Padres: «Orígenes, un gran maestro, dice: dado que es Dios mismo quien ha vertido, impreso y germinado esa semilla, puede suceder muy bien que se halle tapada y oculta, pero jamás aniquilada ni anulada en sí misma; brilla y resplandece, ilumina, arde y se inclina, sin cesar, hacia Dios» (ver 117, 80-84). Si el hombre alberga en su interior la raíz divina, la humanidad es el camino ineludible, a través del sufrimiento y la humillación de la muerte, que nos conduce a aquella unidad que el *Opus* anunciaba. Por esta razón, la *imitatio christi* es imprescindible para el retorno al principio. Pero el telón de fondo de la reflexión sobre la nobleza del alma sigue siendo el Comentario al Evangelio de Juan, a quien Eckhart, siguiendo al profeta Ezequiel, iguala a un águila (*In Ioh.* n. 1): con el descenso de la montaña, Juan anuncia al Hijo, lo más puro que Dios ha depositado en el hombre para su perfecta realización, que «nació, por una parte, de lo más elevado y lo mejor que poseen las criaturas y, por otra parte, del fondo más entrañable de la naturaleza divina y su desierto» (ver 124, 229-331). La nobleza supera entonces aquella doble naturaleza en el hombre, pues para llegar a la unidad de la esencia divina hay que ser uno («Uno con uno, uno de uno, uno en uno y en uno uno eternamente», ver 124, 334-335), y es que en la enseñanza sobre la unidad también Eckhart piensa en la superación de los modos: la bienaventuranza del hombre consiste en Dios mismo y no en la visión o conocimiento de Dios.

En la primavera de 1322 Eckhart había sido enviado, junto a Matthäus Finstingen, a la que sería su última visita oficial como vicario general de Strassburg: el convento de dominicas en Colmar (*Acta* 40). Esta y otras visitas a comunidades de mujeres se sitúan en el centro de su etapa de predicación en alemán y discurren paralelas a su nombramiento (*lector primarius*) en la cátedra de teología del *Studium Generale* de Colonia, cargo que ocupará entre 1323-1324. Es muy probable que Heinrich Seuse (1295-1366) tuviera como maestro a Eckhart durante estos años. El tema prin-

<sup>21</sup> Guarnieri 1965.

<sup>22</sup> Haas 1989, pág. 136.

<sup>23</sup> Ruh 1989, pág. 127.

cipal de la predicación en alemán, encarnación perfecta del anterior magisterio académico, se centra en la divinización del hombre a partir de la fórmula del nacimiento de Dios en el alma, desde la perspectiva de una teología del Logos, cuyo horizonte especulativo era el Comentario al Evangelio de Juan. Si hasta entonces Eckhart se había preocupado de construir un andamiaje teórico (filosófico-teológico) para fundamentar la doctrina cristiana del Verbo de Dios, ahora era el momento de transmitir ésta, de convertirla en enseñanza. Entramos de lleno en uno de los aspectos más complejos de su creación: los sermones en lengua vulgar. A pesar de que Eckhart es conocido como un místico, no es fácil comprender cuál es la perspectiva que lo hace tal; porque también la mística es una cuestión de perspectiva, un modo de conocimiento, una mediación incluso, pero muy especial, dado que se trata en su caso de un modo sin modo. Es experiencia, porque la enseñanza está destinada a vivir la unidad indisoluble de la divinidad, pero dicha unidad, a diferencia de las experiencias legadas por la mística femenina, no es una unidad estática o visionaria, sino más bien dinámica: la cuestión sobre la generación constante e ininterrumpida del Hijo de Dios en el alma separada. Este nacimiento, en la medida en que es un sacrificio, dado que comprende el rebajarse, la humillación, de la naturaleza divina en la naturaleza humana, debe tener lugar en el templo: «El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza» (ver 35, 13-16). Pero para que aquel nacimiento pueda suceder de forma originaria es preciso que el templo se halle totalmente libre y vacío, vacío de sí mismo, para que Dios pueda tener entrada y cabida en él. El vacío del alma, que corresponde a la muerte del espíritu en las RdU, está estrechamente asociado a la idea de virginidad, pero en primer lugar a la naturaleza maternal del alma: «Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo es necesario que sea mujer» (ver 42, 36-38). El lugar del nacimiento es el fondo del alma, el lugar más íntimo del templo, en donde tiene lugar la unión más allá del tiempo, en la eternidad previa a la creación: «De la misma manera verdadera en que el Padre engendró de forma natural al Hijo en su naturaleza simple, igualmente lo engendra en lo más íntimo del espíritu, y ése es el mundo interior. Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios» (ver 49, 76-80). Es en ese fondo abisal (*grunt* *âne grunt*) en donde nace Dios, a través de su Hijo, el Verbo; pero aquel

nacimiento es doble, pues por su naturaleza virginal el alma que concibe a Dios engendra a su vez al Hijo en el Padre en un único instante (*nü*), con lo que el alma ha asumido la condición paterna del engendramiento, participando así de la obra creadora. Dicho fondo de verdad —un lugar en el alma, y no una parte del alma, como quisieron entender los inquisidores— recibe el nombre de *vüinkelîn* (centella, chispa). No es la doctrina de la filiación divina del hombre la que, finalmente, condujo a la causa eckhartiana; la tradición cristiana, desde san Pablo (Gál 4, 19) y los Padres griegos, hasta Escoto Eriúgena, insiste en la condición agraciada del hombre divino y celeste.

Aquel que predicaba la filiación divina del hombre noble en exilio de sí mismo iba a empezar muy pronto el éxodo definitivo a través del desierto de incomprensión que se abría ante él. El *Acta* (44) da testimonio de que el 1 de agosto de 1325 el papa Juan XXII había nombrado al también dominico Nikolaus von Strassburg visitador de la orden en Teutonia, quien muy pronto se ve obligado a abrir una investigación sobre los escritos alemanes del Maestro Eckhart, a raíz de las acusaciones de algunos hermanos de su misma orden, que veían con disgusto la forma de predicar al pueblo llano de Eckhart. Desde los inicios las investigaciones se centraron en el *Liber Benedictus*, y algunas de las tesis y proposiciones contenidas en este libro fueron declaradas como peligrosas. Enseguida Eckhart redactó una réplica (*Requisitus: Acta* 45). A mediados de 1326 el arzobispo de Colonia, Heinrich von Virneburg, recibe de Hermann von Summo y Wilhelm von Nidecke una lista de frases tomadas de las obras de Eckhart, que constituirán la base para la acusación de herejía (*Acta* 46); muy pronto le es entregada al arzobispo una segunda lista de tesis provenientes de los sermones (*Acta* 47) y el 26 de septiembre de 1326 Eckhart aparece ante los inquisidores comisionados por el arzobispo: Reinher Friso, doctor en teología, el minorita Petrus de Estate y el franciscano Albert von Mailand, como sustituto. En el protocolo de dicha sesión Eckhart hace añadir una defensa (*Acta* 48). Poco después es confeccionada una tercera lista, esta vez proveniente de pasajes del Comentario al Evangelio de Juan. La actividad inquisitorial del arzobispo de Colonia era suficientemente conocida en la época; en los años anteriores al proceso y durante todo su mandato (1304-1322) se caracterizó por su celo contra los movimientos de espirituales, que sin ninguna regla aprobada se movían por sus territorios: en 1325 una gran cantidad de begardos fueron que-

mados en la hoguera o ahogados en el Rin. La historia del proceso contra Eckhart está plagada de irregularidades: el mismo Nikolaus von Strassburg, advertido de las falsas acusaciones y testimonios contra Eckhart, había intentado detener el proceso, pero rápidamente fue apartado del escenario de los hechos. En un curso irreversible, Eckhart se presenta ante los inquisidores y hace leer a su secretario Konrad von Halberstadt una apelación ante la Santa Sede (*Acta* 53). Con pocas esperanzas de una respuesta papal, Eckhart lleva a cabo, el 13 de febrero de 1327, una autodefensa en la iglesia de los dominicos de Colonia, en el contexto de un sermón en el que da testimonio personal de su fe contra los errores en los que, eventualmente, pudiera haber incurrido; él mismo traduce al alemán dicha explicación pronunciada en latín (*Acta* 54); a pesar de todo, los inquisidores le comunican (12 de febrero de 1327) que su apelación carece de fundamento (*Acta* 55). Entretanto algunos movimientos de defensa intentan interponerse; el vicario del procurador general, Gerhard von Podahns, dirige al papa Juan XXII una lista de diez u once puntos contra los acusadores particulares, los dominicos Hermann von Summo y Wilhelm von Nidecke (*Acta* 56); todo ello con nulos efectos, pues una comisión de teólogos designada por el Papa convoca a Eckhart a Aviñón y redacta un informe (*Votum Avenionense*) sobre 28 frases tomadas de su obra (*Acta* 57). Eckhart murió a comienzos del año 1328 en Aviñón a la espera de una resolución; sabemos que Juan XXII se dirigió a Heinrich von Virneburg participándole que el proceso contra el «fallecido Eckhart» seguía su curso y que muy pronto concluiría (*Acta* 62). Finalmente el 27 de marzo de 1329, en Aviñón, el Papa hace pública la Bula «In agro dominico» (*Acta* 65) y el 15 de abril da órdenes al arzobispo de Colonia para que le dé salida en su archidiócesis, para que «si alguna vez un enemigo vierte la cizaña sobre la simiente de la verdad, ésta sea sofocada en su surgimiento, antes que se multiplique con una germinación nociva...».

Aquel que había predicado la salida y el exilio del alma noble moría lejos, a las puertas de una ciudad extraña, cerrando así el círculo de la vida del alma humillada. La Bula destaca en manera prioritaria la falta de humildad de aquel que «há querido saber más de lo que era necesario [y] ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo». De esta manera Eckhart, maestro en teología y famoso predicador, entraba a formar parte de los heterodoxos, que, presumiendo detentar el auténtico modelo de pobreza espiritual, creían poder conocer directamente a Dios, sos-

layando la mediación de la Iglesia. Eckhart no era la primera víctima de una tradición histórica mal sostenida sobre el mensaje evangélico y que, en el siglo XIV, empezaba a vislumbrar el vacío bajo sus pies. La recepción eckhartiana de la tradición primitiva había dado como resultado una formulación teórica de la vida espiritual, cuya experiencia habitaba en el lenguaje de la negatividad. El nihilismo moral e intelectual de las expresiones eckhartianas ofrece los elementos básicos para una interpretación del nihilismo metafísico moderno, cuyo origen habría que ir a buscar en los desarrollos de un lenguaje místico, carente sin embargo de la experiencia espiritual que lo hizo posible, y que ya en los siglos XIX y XX se manifiesta en el ocaso de la filosofía occidental.

Entre los años 1938-1939 el filósofo Nishitani Keiji (1900-1990), atraído por la fuerte recepción que desde muy temprano había tenido entre la intelectualidad japonesa la obra de Heidegger *Sein und Zeit* (1927)<sup>24</sup>, participaba en los cursos que aquél impartía, pasados ya los años conflictivos del Rectorado; en una de aquellas sesiones, nos cuenta Ryôsuke Ôhashi, «Nishitani entregó a Heidegger un trabajo sobre Nietzsche y el Maestro Eckhart, que tras su regreso fue publicado con el título “El Zaratustra de Nietzsche y el Maestro Eckhart” (*Niche no tsaratosutura to mai-sutâ ekkuharuto*). La conjunción de Nietzsche y Eckhart tuvo que parecer entonces algo extraña, pero Heidegger, como el autor oyó personalmente de Nishitani, la encontró llena de sentido. En aquel ensayo se muestra la relación compleja en la que, para Nishitani, se encuentra el pensamiento de Heidegger: el nihilismo europeo y la mística alemana, más concretamente: la “nada”<sup>25</sup>. A su retorno a Japón, Nishitani siguió en sus investigaciones sobre el nihilismo europeo, con la intención de determinar las diferencias con el nihilismo asiático, comúnmente conocido en Occidente como una religión atea<sup>26</sup>, insistiendo en establecer una base para su comprensión actual. En 1949 Nishitani escribía *Religion and Nothingness*<sup>27</sup>, en donde marcaba las diferencias entre ambas tradiciones de pensamiento: si la filosofía occidental, de tradición platónico-aristotélica, se

<sup>24</sup> *Japan und Heidegger*, 1989.

<sup>25</sup> *Japan und Heidegger*, 1989, pág. 34.

<sup>26</sup> Panikkar 1996.

<sup>27</sup> Nishitani 1982.

había erigido sobre la categoría de ser, la tradición del buddhismo Mahâyâna, cuyo mayor representante es Nâgâryuna, y la escuela Mâdh-yamika tomaban como fundamento de la experiencia la nada, o el vacío (*śūnyatâ*). Desde la perspectiva de Heidegger, sin embargo, la filosofía occidental ha pensado al ser como categoría o determinación de algo (*Et-was*) –Dios mismo, en la filosofía escolástica–, habiendo olvidado formular la pregunta fundamental por el puro ser. La crítica del pensamiento heideggeriano a la filosofía europea ha olvidado, a su vez, la experiencia del pensar en Eckhart y su empeño por desapropiar al ser (*puritas essendi*) de toda determinación óntica<sup>28</sup>. La reciente edición de los cursos del joven Heidegger, durante los años 1920–1921 en Freiburg<sup>29</sup>, muestran su interés por la «experiencia fáctica de la vida» (*Faktische Lebenserfahrung*) en el cristianismo primitivo (en san Pablo) y sus evoluciones en san Agustín y Eckhart. Es sabido que Heidegger abandonó sus primeros pasos en la concepción de una fenomenología de la religión<sup>30</sup> y que, al poco tiempo de su incorporación a la Universidad de Freiburg, dejó de lado la tradición cristiana, girando su lenguaje a un pensar anterior al nacimiento de la filosofía occidental, a pesar de que el vocabulario que conservó –es el caso, por ejemplo, de la conocida expresión *Gelassenheit* (abandono)–*gelâ-zenheit*<sup>31</sup>– debe mucho al Maestro Eckhart. Como ha visto Nishitani, la inevitable presencia del nihilismo condujo a Heidegger, y a Nietzsche anteriormente, a buscar su superación en Heráclito. Pero justo ese movimiento de retorno, aunque desde la asunción de un «nihilismo constructivo», hace imposible la restauración del pensamiento. La inevitable fragmentación del saber (religión, ciencia, filosofía), como consecuencia de la voluntad de afirmación del sujeto moderno, ha sepultado la máxima de la primitiva sabiduría cristiana: la metanoia. Para Nishitani, la superación de la «nada relativa» (*relative nothingness*), sobre la que se ha construido el nihilismo europeo, sólo puede ser llevada a término a través de una mirada al pensamiento asiático, en donde la «nada absoluta» (*absolute nothingness*) no se manifiesta como un *horror vacui*, sino que se halla desde los orígenes como único principio de realidad. También la formulación

<sup>28</sup> Cf. Beierwaltes 1972, pág. 8, n. 14.

<sup>29</sup> Heidegger 1995.

<sup>30</sup> Pöggeler 1984, págs. 149–178.

<sup>31</sup> Caputo 1996.

eckhartiana, con toda su radicalidad (*Nîm din selbes war*<sup>32</sup>), presentaba una idea semejante de la realidad. La recuperación del pensamiento, sin embargo, no puede producirse en un retorno, sino en su total ocaso en la nada relativa, pues en el «fondo sin fondo» del que hablaba el Maestro Eckhart hallará su contrario: la nada absoluta.

Son numerosos los estudios comparativos que se han realizado a propósito del pensamiento eckhartiano, desde comienzos de siglo, coincidiendo con el descubrimiento de esta figura singular en Alemania y con el desarrollo de la historia de las religiones<sup>33</sup>. A pesar de los muchos puntos de coincidencia<sup>34</sup>, incluso a partir del análisis de palabras de común raíz indoeuropea<sup>35</sup>, o de las sutilidades de conceptos como trascendencia o panteísmo, el nihilismo religioso de Eckhart y del buddhismo Zen comparten la idea de liberación absoluta, centrada en Eckhart en la *mors mystica* («ruego a Dios que me vacíe de Dios») y en el Zen, a partir de la «Gran muerte», como una conversión radical del espíritu<sup>36</sup>. La más importante reflexión, en nuestros días, se debe a los trabajos ininterrumpidos en las últimas décadas del profesor Alois M. Haas<sup>37</sup>, que, superando los contextos estrictamente doctrinales de las tradiciones religiosas, se ha centrado en el aspecto de la «paradoja mística» en relación con el lenguaje de la poesía cristiana y Zen, recuperando asimismo para la tradición europea figuras como san Juan de la Cruz, Tauler y Suso, estos últimos discípulos del Maestro alemán. La poesía se sitúa en un marco extrarreflexivo, en el que la violencia con que el lenguaje somete a las palabras trasciende los límites de la razón, porque es la lógica del «sin porqué» (*sunder warumbe*), como la rosa de Angelus Silesius que el poeta Paul Celan recoge en su poesía titulada «Psalm» (Salmo): «Ein Nichts / waren wir,

<sup>32</sup> Haas 1971.

<sup>33</sup> Las bibliografías más completas hasta el presente son: Zum Brunn y Libera 1983, págs. 221–234; Largier, en *Eckh. The.*, págs. 185–204.

<sup>34</sup> Ueda (1965), como Suzuki, ponía en entredicho la asociación de «mística» y meditación Zen.

<sup>35</sup> Otto 1971.

<sup>36</sup> Sobre este aspecto véase el libro fundamental de Tanabe (1986), en donde se hace una comparación de la metanoia evangélica y la conversión (*zange*) en la perspectiva del buddhismo Shin (de la Tierra Pura).

<sup>37</sup> Haas 1996, págs. 154–188.

sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die / Niemand-rose» («Una nada fuimos, somos, seremos, / floreciendo: rosa de nada, de nadie»<sup>38</sup>). La voluntad de desapropiación de un lenguaje siempre en exilio de sí mismo no ha dejado de interesar a la filosofía<sup>39</sup>, pero en la radicalidad de su expresión hay que ir a buscarlo en el arte, la literatura y la música del siglo XX<sup>40</sup>. Desde un estudio de estas formas de negación y abstractas de la estética occidental es posible, una vez realizado el exilio del alma en Oriente, retornar a casa ennoblecidos.

Amador Vega Esquerra  
Barcelona, otoño de 1997

<sup>38</sup> Versión de José Ángel Valente, en *Rosa cúbica* n° 15-16, Barcelona 1987, pág. 11.

<sup>39</sup> Derrida 1997, págs. 13-58.

<sup>40</sup> Es todavía importante el ensayo de Coomaraswamy (1934) sobre el arte en Eckhart; para una recepción en el arte abstracto moderno, Vega 1996; en la novela de R. Musil, Romani 1990; para las composiciones de J. Cage véase *Voici*, págs. 429-453.

## Nota a la presente edición

La selección y traducción de los sermones y tratados está hecha sobre el texto en *mittelhochdeutsch* (alto-medio alemán) de la edición crítica de Josef Quint: Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, realizada con el concurso de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (W. Kohlhammer, Stuttgart): vol. I (1958) 1986; vol. II (1971) 1988; vol. V (1963) 1987; los últimos cuatro sermones, también sobre el texto establecido por Quint, son de la edición revisada por Largier, Meister Eckhart, *Werke*, 2 vols., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1993. El poema («El grano de mostaza») se ha traducido de la edición de K. Ruh 1989; los «Proverbios y leyendas del maestro Eckhart», de *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, vol. 2, Meister Eckhart, a cargo de F. Pfeiffer, Scientia Verlag Aalen, Leipzig (1857), 1991, 595-627; la Bula de Juan XXII de Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* (1979). Nuestra traducción se ha contrastado siempre con la versión al alemán moderno del propio Quint, que forma parte de la edición crítica citada; de algunos textos existe ya una traducción en castellano (*Tratados y sermones*, ed. Ilse M. de Bruger, Edhasa, Barcelona 1975) y otra en catalán (*Obres escollides*, ed. J. Batalla, Laie, Barcelona 1983). Cuando se han consultado otras traducciones, se indica al comienzo de cada nota a los diferentes sermones u escritos (véase «Siglas y abreviaturas», en donde constan las referencias bibliográficas a las obras de Eckhart). Excepto en pocos casos (Dios, Hijo, Espíritu Santo) se ha optado por las minúsculas cuando el texto se refiere a la divinidad (deidad, uno, ser, él, aquél). He procurado respetar el ritmo del *mittelhochdeutsch*, con la intención de mostrar el arcaísmo de la lengua alemana en sus orígenes especulativos, a pesar de que en algunos casos el discurso presente ciertas dificultades, como cuando se hace uso del vocativo indistintamente en singular y en plural; no podemos olvidar que se trata de textos surgidos de forma inmediata de una tradición oral viva, cuyo ejemplo más claro es el diálogo entre maestro y discípulo. Las referencias internas en nuestro texto van señaladas, normalmente, entre paréntesis, haciendo

## El templo vacío

*Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes.*

*Matthaei* [Mt 21, 12]

- 5 Leemos en el santo Evangelio que Nuestro Señor fue al templo y echó de allí a los que compraban y vendían, y a los otros, que tenían comercio de palomas y cosas similares, les dijo: «¡quidad eso de ahí!» [Jn 2, 16]. ¿Por qué Jesús echó a los que compraban y vendían y a los que ofrecían palomas les ordenó que las quitaran de en medio? No dijo sino que quería tener el templo vacío, exactamente como si hubiera dicho: «tengo derecho sobre ese templo y quiero estar solo y dominar en su interior». ¿Qué ha querido decir? El templo, en el que Dios quiere dominar según su voluntad, es el alma del
- 10 hombre, que ha formado y creado exactamente a su semejanza, según leemos que Nuestro Señor dijo: «¡hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!» [Gn 1, 26]. Y eso es lo que ha hecho. Tan semejante a sí mismo ha hecho el alma del hombre que ni en el reino de los cielos, ni entre todas las magníficas criaturas de la tierra que Dios ha creado de forma maravillosa, no hay ninguna que se le asemeje tanto como el alma del hombre. Ésa es la razón por la que Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él. Por eso le agrada mucho ese templo, que le es tan semejante, y se encuentra tan bien en su interior cuando está solo.
- 15
- 20
- 25 Ahora ¡prestad atención! ¿Quiénes eran las gentes que allí compraban y vendían, y quiénes son todavía? ¡Escuchadme bien! Aquí sólo quiero predicar sobre la gente de bien. Esta vez, no obstante, voy a mostrar quiénes eran y todavía son los
- 30 mercaderes que compraban y vendían, a quienes Nuestro Señor echó a golpes y expulsó; y esto lo sigue haciendo hoy con los que compran y venden en el templo: no quiere dejar ni

uno solo dentro. Mirad, mercaderes son todos aquellos que se preservan de los pecados graves y a quienes les gustaría ser gente de bien y hacer buenas obras para agradar a Dios, como ayunar, velar, rezar y cosas por el estilo; todo tipo de obras buenas, y las cumplen con el fin de que Nuestro Señor les dé algo a cambio o que Dios haga algo por ellos que sea de su agrado: todos ellos son mercaderes. Esto hay que entenderlo en un sentido burdo, pues quieren lo uno para dar lo otro y así comerciar con Nuestro Señor. En ese tipo de negocio se engañan. Pues si ofrecieran todo lo que poseen y cumplieran con todo lo que pueden por amor de Dios, si lo dieran y lo hicieran absolutamente todo por su amor, en modo alguno estaría Dios obligado a darles nada, a no ser que quisiera hacerlo gratuitamente. Pues lo que son, lo son gracias a Dios, y lo que tienen, lo tienen por Dios y no por sí mismos. Por eso Dios no les debe absolutamente nada a causa de sus obras y ofrendas, a menos que quiera hacerlo en virtud de su gracia; pues aquéllos nada dan de lo que es suyo, ni actúan por sí mismos, tal como el Cristo mismo dice: «fuera de mí nada podéis hacer» [Jn 15, 5]. La gente que quiere negociar así con Nuestro Señor es muy torpe y apenas conoce nada de la verdad, o bien poco. Por eso Dios los echó a golpes y expulsó del templo. La luz y las tinieblas no pueden permanecer juntas. Dios es la verdad y una luz en sí misma. Si, por tanto, Dios entra en ese templo, expulsa la ignorancia, que son las tinieblas, y se revela a sí mismo en luz y verdad. Una vez reconocida la verdad, no hay lugar para los mercaderes, pues la verdad no necesita ninguna mercancía. Dios no busca lo suyo; en todas sus obras está vacío y libre y las cumple con verdadero amor. De forma muy parecida actúa el hombre, que está unido a Dios; también él está vacío y libre en todas sus obras y sólo actúa para agradar a Dios y no busca lo suyo, y Dios obra en él.

Aún digo más: en la medida en que el hombre busca en todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, en eso es igual a los mercaderes. Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente

por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada. Si actúas así, tus obras serán espirituales y divinas, los comerciantes serán expulsados del templo, de una vez por todas, y Dios estará dentro solo, pues ese hombre [ya] no piensa más que en Dios. Mirad, es así como el templo está vacío de todos los mercaderes. Mirad, el hombre que no se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor de Dios, es verdaderamente libre y en todas sus obras está vacío de cualquier mercancía y no busca lo suyo, de la misma manera que Dios está vacío de todas sus obras y es libre y tampoco busca lo suyo.

También he explicado que Nuestro Señor dijo a los que ofrecían palomas: «quítad eso de ahí». No los echó ni increpó mucho, sino que les habló con bastante amabilidad: «quítad eso de ahí», como queriendo decir: «eso no es [precisamente] malo, pero comporta impedimentos de cara a la verdad pura». Todos ellos son buena gente, que cumplen con sus obras únicamente por amor a Dios y no buscan en ellas ningún beneficio, y, sin embargo, las hacen con apego a lo propio, al tiempo y a la cantidad, al antes y al después. En esas obras reside la dificultad de cara a la [consecución de la] verdad suprema: deberían ser libres y vacíos como libre y vacío es Nuestro Señor Jesucristo, quien en todo tiempo, sin cesar y fuera del tiempo, se concibe de nuevo a sí mismo de su Padre celestial y en el mismo ahora y sin cesar, lleno de gratitud, nace de nuevo, perfecto, en la altura paterna, con igual dignidad. De la misma manera debería ser el hombre que quisiera concebir la verdad suprema y vivir en ella, sin un antes ni un después y sin obstáculo por causa de las obras o las imágenes que haya podido llegar a entender; [debería estar] vacío y libre, concibiendo de nuevo el don divino en aquel ahora y volviendo a darle nacimiento sin obstáculo en la misma luz, lleno de amor, en Nuestro Señor Jesucristo. De esta manera las palomas se habrían marchado, es decir, los obstáculos y el apego por causa de las obras, que de otro modo son buenas, y en las que el hombre no busca lo suyo. Por eso Nuestro Señor habló con

mucha bondad: «quitad eso de ahí», como queriendo decir: «está bien, pero acarrea dificultades consigo».

110 Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir de los atributos personales y de la ignorancia, entonces  
115 brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado. En verdad, nadie es igual a ese templo, sino el Dios increado. Todo cuanto es inferior a los ángeles, en modo alguno se le iguala. Incluso los  
120 ángeles más excelsos se asemejan a ese templo del alma noble sólo hasta cierto punto, pero no totalmente. Su relativa semejanza con el alma se dice con respecto al conocimiento y al amor. Pero se les ha puesto un límite, más allá del cual no pueden ir. El alma, por el contrario, puede ir más allá. Si el alma  
125 de un hombre que todavía vive en la temporalidad fuera igual al ángel más alto, libremente podría llegar mucho más alto que el ángel, a cada instante de nuevo y sin medida, es decir, sin modo, por encima del modo de los ángeles y de todo intelecto creado. Sólo Dios es libre e increado e igual al alma, según  
130 la libertad y no según lo increado, pues ella ha sido creada. Cuando el alma alcanza la luz sin mezcla, entonces penetra en su nonada, tan lejos de su ser creado que no puede regresar de ninguna manera por fuerza propia a su ser creado. Y Dios, a causa de su ser increado, sostiene su nonada y la contiene en su ser. El alma se ha arriesgado a ser anonada y no puede,  
135 por sí misma, retornar a sí misma; tan lejos se ha marchado antes de que Dios la haya sostenido. Esto debe ser necesariamente así. Por eso, como dije anteriormente, «Jesús entró en el templo y echó a los que allí compraban y vendían, y a los  
140 otros dijo: quitad eso de ahí». Sí, mirad, ahora tomo la palabra: «Jesús entró y se puso a decir: sacadlo afuera, y ellos lo hicieron». Mirad, allí no había nadie más que Jesús y empezó a hablar en el templo. Mirad, eso lo debéis tomar por verdadero: si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla, como si no estuviera en su casa, pues tiene invitados extraños con los que aquélla habla. Para que Jesús hable en el alma, debe estar sola y callada,

145 si quiere oír hablar a Jesús. ¡Ah! entonces él entra y empieza a hablar. ¿Qué dice el Señor Jesús? Dice lo que él es. ¿Pero qué es él? Él es un Verbo del Padre. En ese mismo Verbo, el Padre se habla a sí mismo; dice toda la naturaleza divina y todo lo que Dios es, tal como él lo conoce; y él lo conoce tal como él es. Y dado que él es perfecto en su conocimiento y en su poder, también es perfecto en su decir. Al decir el Verbo, se  
150 dice a sí mismo y todas las cosas en otra persona, y le da al Verbo la naturaleza que él mismo tiene, y en el mismo Verbo dice todos los espíritus dotados de intelecto, siendo semejantes a ese mismo Verbo según la imagen, en la medida en que ese Verbo permanece en el interior, y no siendo semejantes al Verbo, en la medida en que ilumina hacia el exterior, puesto que cada espíritu es para sí mismo; pero esos espíritus han adquirido la posibilidad de obtener por la gracia una semejanza con ese mismo Verbo. Y ese mismo Verbo, tal como es en sí mismo, el Padre lo ha dicho completamente; el Verbo y todo lo que está en el Verbo.

160 Habiendo hablado el Padre de esta manera, ¿qué dirá, pues, Jesús en el alma? Como he dicho, el Padre dice el Verbo y dice en el Verbo, y nada más; pero Jesús dice en el alma. La forma de su decir es que él se revela a sí mismo, así como todo lo que el Padre ha dicho en él, según el modo en que el espíritu es capaz de recibirlo. Él revela la soberanía paterna en el espíritu, con la misma fuerza inconmensurable. Cuando el espíritu recibe dicha fuerza en el Hijo y por el Hijo, él mismo se hace potente en cualquier evento, en todas las virtudes y en toda la pureza perfecta, con el fin de que ni amor, ni sufrimiento, ni nada que Dios haya creado en el tiempo, pueda estorbar al hombre, sino que permanezca con poder en el interior, como en una fuerza divina frente a la cual todas las cosas son pequeñas e impotentes.

175 Por otro lado, Jesús se revela en el alma con una sabiduría infinita, que es él mismo, en cuya sabiduría el Padre se conoce a sí mismo con toda su soberanía paternal, así como conoce a ese mismo Verbo que es también la sabiduría misma, y todo lo que se halla en su interior, el Padre lo conoce como uni-

180 dad. Cuando esta sabiduría se une al alma, toda duda, todo error y oscuridad desaparecen de ella por completo y el alma se instala en una luz clara y pura, que es Dios mismo, como dice el profeta: «Señor, en tu luz se conocerá la luz» [Sal 35, 10]. Allí, Dios es conocido con Dios en el alma: así, con esa  
185 sabiduría, ella se conoce a sí misma y todas las cosas, y esa misma sabiduría, ella la conoce con Dios mismo; y es con esa misma sabiduría con lo que ella conoce la soberanía paternal en la fecundidad de su potencia generadora y la esecidad esencial en su unidad simple y sin diferencia.

190 Jesús se revela también con una dulzura y una plenitud sin medida, que brotan de la fuerza del Espíritu Santo y desbor- dan y fluyen con una plenitud y una dulzura ricas y supera- abundantes en todos los corazones capaces de recibirlas. Cuan- do Jesús se revela con esa plenitud y esa dulzura y se une al  
195 alma, entonces el alma fluye, con esa riqueza y esa dulzura, en sí misma y fuera de sí misma y por encima de sí misma y por encima de todas las cosas con el concurso de la gracia, con po- der y sin mediación, y retorna a su primer origen. Desde en- tonces el hombre exterior obedece al hombre interior hasta su  
200 muerte y queda por siempre en paz al servicio de Dios.

205 Que Dios nos ayude para que Jesús también pueda acudir a nosotros y rechazar y alejar todo obstáculo y hacernos uno, así como él es uno, un solo Dios, con el Padre y el Espíritu Santo, con el fin de que nos hagamos y permanezcamos eter- namente uno con él. Amén.

### La virginidad del alma

*Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II [Lc 10, 38]*

5 He pronunciado primero unas palabras en latín, que están escritas en el Evangelio y que en alemán suenan así: «Nuestro Señor Jesucristo subió a una ciudadela y fue recibido por una virgen, que era mujer» [Lc 10, 38].

10 Ahora prestad atención a esta palabra: quien recibió a Jesús tenía que ser necesariamente virgen. Virgen indica alguien que está vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era. Mirad, ahora podríamos preguntar: ¿cómo puede, el hombre que ha nacido y alcanzado una vida intelectual, quedar vacío de toda imagen como cuando todavía no era? ¿No es cierto que sabe mucho de cuanto son las imáge-  
15 nes? ¿Cómo puede, sin embargo, estar vacío? Ahora atended a la distinción que os quiero comunicar. Si yo fuera en tal forma intelectual que todas las imágenes comprendidas desde siempre por todos, además de las que están en Dios mismo, es-  
20 tuvieran en mí, intelectualmente, y si a pesar de ello yo no sintiera apego por ninguna de ellas, ni hubiera tomado en propiedad nada de ellas, ni en el hacer, ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después; si, antes bien, estuviera en el aho-  
25 ra presente, libre y vacío, por amor de la voluntad divina, para cumplirla sin interrupción, entonces, verdaderamente nin-  
guna imagen se me interpondría y yo sería, verdaderamente, virgen como lo era cuando todavía no era.

30 Que el hombre sea virgen, sin embargo, no le priva en ab- soluto de las obras que ha realizado; nada le impide ser virgi-  
nal y libre, sin impedimento alguno frente a la verdad supre-  
ma, de la misma manera que Jesús está vacío y es libre y virginal en sí mismo. Como dicen los maestros, sólo lo seme-

110 perior, en la que Dios brilla al descubierto; en esa facultad no  
 entra nada sino Dios y dicha facultad se halla siempre en Dios.  
 Y por eso, si el hombre tuviera que tomar todas las cosas de  
 esa facultad, no las tomaría en cuanto que son cosas, sino en  
 cuanto cosas que son en Dios. Y por eso debería vivir el hom-  
 bre siempre en esa facultad, pues todas las cosas se hallan por  
 igual en esa facultad. Si el hombre habitara por igual en todas  
 las cosas y las tomara en la medida en que son iguales en Dios,  
 115 y si ese hombre poseyera allí todas las cosas, tomaría de ellas  
 lo más grosero y las tomaría así, llenas de deseo y agradables.  
 Según esa forma las posee todas allí, pues Dios no puede se-  
 gún su propia naturaleza hacer otra cosa que darte todo lo que  
 ha creado y a sí mismo. Y por eso es dichoso el hombre que ha-  
 bita siempre en esa facultad, pues él mora siempre en Dios.  
 120 Que Nuestro amado Señor Jesucristo nos ayude, para que  
 podamos morar en todo momento en Dios. Amén.

## La imagen de la deidad impresa en el alma

*Eratis enim aliquando tenebrae* [Ef 5, 8]

5 San Pablo dice: «Porque erais un tiempo tinieblas; mas  
 ahora luz en Dios» [Ef 5, 8].

Los profetas que caminaban en la luz conocieron y encon-  
 traron la verdad oculta bajo la inspiración del Espíritu Santo.  
 Por eso a veces fueron movidos a volcarse hacia fuera y a ha-  
 blar de las cosas que conocieron para nuestra bienaventuran-  
 za, de modo que nos enseñaran a conocer a Dios. Y otras ve-  
 ces les sucedió que enmudecieron, de manera que no podían  
 hablar, y de ello fueron culpables tres cosas.

En primer lugar, el bien que conocieron y vieron en Dios  
 fue tan grande y estaba tan oculto que no se podía reflejar en  
 15 su entendimiento, pues todo lo que se podía reflejar en él era  
 tan desigual a lo que ellos veían en Dios y tan falso frente a la  
 verdad que callaron y no quisieron mentir. En segundo lugar,  
 todo lo que vieron en Dios fue tan grande y tan noble que no  
 obtuvieron ni imagen ni forma para hablar de ello. La tercera  
 causa por la que enmudecieron es que miraron en la verdad  
 20 oculta y encontraron en Dios el secreto inefable. Otras veces  
 sucedió que pudieron volcarse hacia fuera y hablar, pero a  
 causa de la semejanza con la verdad cayeron en la burda ma-  
 teria y quisieron enseñarnos a conocer a Dios con las cosas ba-  
 25 jas de la criatura.

Ahora bien, Pablo dice: «Porque erais un tiempo tinieblas;  
 mas ahora sois luz en Dios». *Aliquando*, para quien pueda ave-  
 riguar en profundidad esta palabra, quiere decir lo mismo que  
 «un tiempo» y significa el tiempo que nos impide la luz, pues  
 nada es tan contrario a Dios como el tiempo; no sólo el tiem-  
 po, significa también un simple apego al tiempo; no significa  
 30 sólo un apego al tiempo, también quiere decir un roce del

tiempo; [pero] no sólo un roce del tiempo, sino también un  
aroma y una fragancia a tiempo, como el perfume, que per-  
manece allí en donde se había colocado una manzana; debes  
entender así el roce del tiempo. Nuestros mejores maestros di-  
cen que el cielo material y el sol, así como las estrellas, tienen  
tan poco que ver con el tiempo que únicamente lo rozan.  
Aquí quiero decir, sobre todo, que el alma ha sido creada le-  
jos, por encima del cielo, y que en su altura y pureza no tie-  
ne nada que ver con el tiempo. A menudo he hablado de la  
acción en Dios y del nacimiento, en el que el Padre engendra  
a su Hijo unigénito y de cuya efusión florece el Espíritu [San-  
to], de manera que el Espíritu [fluye] de ambos y en ese fluir  
surge el alma fluyendo; y la imagen de la deidad está impresa  
en el alma, y en ese fluir y refluir de las tres personas el alma  
es reconducida y de nuevo es [in-]formada en su primera ima-  
gen sin imagen.

Esto es lo que piensa Pablo cuando dice: «pero ahora una  
luz en Dios». No dice «sois una luz», sino «pero ahora una luz»;  
justo lo que he dicho a menudo: quien quiera conocer las co-  
sas debe conocerlas en sus causas. Lo dicen los maestros: las  
cosas están apegadas a su nacimiento, porque allí están correc-  
tamente situadas en el ser de la forma más pura. Pues donde el  
Padre engendra al Hijo, allí hay un ahora presente. En el naci-  
miento eterno, en el que el Padre engendra a su Hijo, el alma  
ha fluido en su ser y la imagen de la deidad queda impresa en  
el alma.

Se discutía en la Escuela, y algunos maestros decían, que  
Dios ha impreso la imagen en el alma de tal forma como quien  
pinta una imagen en la pared y desaparece. Estos maestros fue-  
ron refutados; otros se expresaron mejor y dijeron que Dios ha  
impreso en el alma la imagen permanente, como un pensa-  
miento que permanece en ella, como por ejemplo: hoy deseo  
algo [concreto] y mañana tengo el mismo pensamiento y re-  
tengo la imagen gracias a mi intervención permanente, y de-  
cían que las obras de Dios son perfectas. Si el carpintero fuera  
perfecto en sus obras, no necesitaría de la materia; tan pronto  
como pensara en ella, la casa estaría terminada. Lo mismo su-

cede con las obras en Dios: tan pronto como las piensa son  
concluidas en un ahora presente. Entonces llegó el quinto  
maestro y fue quien se expresó mejor y dijo: no hay devenir en  
Dios, sino sólo un ahora, un devenir sin devenir, un ser de  
nuevo, sin renovación, y ese devenir es su ser. En Dios hay tal  
sutileza que no puede darse renovación alguna. También en el  
alma hay una tal sutileza, tan pura y dulce que no puede darse  
ningún cambio, pues todo lo que es en Dios es un ahora pre-  
sente y sin novedad. He querido hablar de cuatro cosas: de la  
sutileza de Dios y de la sutileza del alma; de la acción en Dios  
y de la acción en el alma, pero me quedaré aquí.

**Dios es un Verbo que se habla a sí mismo**

*Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi, etc.*

*Ecce constitui te super gentes et regna [Jr 1, 9-s.]*

5 «El Señor ha extendido su mano y ha tocado mi boca y me ha hablado» [Jr 1, 9].

10 Al predicar procuro hablar de la separación y de que el hombre debe vaciarse de sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que hay que ser formado, de nuevo, en el bien simple que es Dios. En tercer lugar, que [el hombre] debe recordar la gran nobleza que Dios ha depositado en el alma a fin de que consiga, maravillosamente, llegar a Dios. En cuarto lugar, hablo de la pureza de la naturaleza divina, cuyo resplandor es inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no dicho.

15 San Agustín dice: «Toda la Escritura es vana». Dice alguien que Dios es Verbo, entonces es dicho; pero si alguien dice que Dios no es dicho, entonces es inefable. Pero él es algo; ¿quién puede decir Verbo? Nadie puede hacerlo excepto quien es ese Verbo. Dios es un Verbo que se habla a sí mismo. Donde  
20 siempre está Dios, allí él dice este Verbo; donde nunca está, allí no habla. Dios es dicho y es no dicho. El Padre es una obra que habla y el Hijo un habla que actúa. Lo que hay en mí proviene de mí; aun cuando sólo lo piense, mi palabra lo revela y sin embargo permanece dentro. Así es como el Padre habla,  
25 inefable, al Hijo, y éste, no obstante, permanece en aquél. Esto ya lo he dicho frecuentemente: la salida de Dios es su entrada. Cuanto más cerca estoy de Dios, tanto más Dios se dice en mí. Las criaturas inteligentes, cuanto más salen de sí mismas en sus obras, tanto más entran en sí mismas. Esto no  
30 es así en las criaturas corporales: cuanto más actúan, tanto más salen de sí mismas. Todas las criaturas quieren decir a Dios en sus obras; todas hablan tan aproximadamente como pueden,

pero no lo pueden decir. Tanto si quieren como si no quieren, les guste o no: todas quieren decir a Dios y, sin embargo, él permanece inefable.

David dijo: «El Señor es su nombre» [Sal 67, 5]. «Señor» significa superioridad en el poder; «siervo» significa subordinación. Ciertos nombres son propios a Dios y liberados de todas las otras cosas, como «Dios». «Dios» es el nombre más apropiado a Dios, de la misma manera que «hombre» es el nombre de un ser humano. Un ser humano es siempre un ser humano, sea estúpido o sabio. Séneca dice: «Es lamentable el hombre que no va más allá del hombre». Ciertos nombres indican un atributo de Dios, como «paternidad» y «filiación». Cuando se habla de [un] padre, se piensa [inmediatamente] en un hijo. No puede haber un padre sin un hijo y ningún hijo sin un padre; pero ambos llevan en sí mismos, más allá del tiempo, un ser eterno. En tercer lugar: ciertos nombres indican una atracción hacia Dios y [al mismo tiempo] están vueltos hacia el tiempo. También se nombra a Dios en la Escritura con muchos nombres. Pero yo digo, con todo, que si alguien conoce algo en Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios. Dios está sobre los nombres y la naturaleza. Leemos acerca de un hombre bueno que en su oración suplicaba a Dios y le quería dar un nombre. A lo que un hermano dijo: «Calla, deshonras a Dios». No encontramos ningún nombre que podamos dar a Dios. No obstante, nos son permitidos los nombres con los que los santos lo han nombrado y a quienes Dios ha ungido en sus corazones y vertido sobre ellos luz divina. Y aquí debemos aprender, en primer lugar, cómo debemos pedir a Dios. Tenemos que decir: «Señor, con el mismo nombre que has ungido en tu corazón santo y vertido con tu luz, te pedimos y te alabamos». En segundo lugar tenemos que aprender que no damos a Dios ningún nombre, de tal modo que creyéramos haberlo alabado y honrado necesariamente; pues Dios está más allá de nombres y es inefable.

El Padre habla al Hijo desde todo su poder y en él a todas las cosas. Todas las criaturas son un hablar de Dios. Mi boca habla y revela a Dios y lo mismo hace el ser de la piedra y se

conoce más por el obrar que por las palabras. La obra que realiza la naturaleza superior, desde su más alta facultad, no la puede entender la naturaleza inferior. Si hiciera lo mismo no se hallaría por debajo de ella, sino que sería la misma. Todas las criaturas quieren, en sus obras, repetir lo que dice Dios; no importa lo [poco] que son capaces de revelar. Incluso el que los ángeles supremos asciendan y toquen a Dios, eso da lo mismo en comparación con lo que hay en Dios: como el blanco y el negro. Es muy desemejante lo que las criaturas han recibido [en comparación con lo que hay en Dios], aun cuando querrían expresar tanto como pudieran decir. El profeta dijo: «Señor, tú dices uno y yo entiendo dos» [Sal 61, 12]. Cuando Dios habla en el alma, entonces ella y él son uno; tan pronto [esa unidad] cae, queda separada. Cuanto más ascendemos por nuestro conocimiento, tanto más somos uno en él [el Hijo]. Por eso el Padre habla al Hijo siempre en la unidad y derrama en él todas las criaturas. Todas claman por volver de nuevo [al interior] de donde han fluido. Toda su vida y su ser es un clamor y un ansia por regresar a aquel del que han salido.

El profeta dijo: «El Señor ha extendido su mano» [Jr 1, 9], y con ello quiere decir el Espíritu Santo. Ahora dice: «ha tocado mi boca», y luego dice: «él me ha hablado» [Jr 1, 9]. La «boca» del alma es la parte superior del alma, a ella se refiere y dice: «Ha depositado su palabra en mi boca» [Jr 1, 9]; esto es el beso del alma; la boca ha tocado la boca; allí el Padre engendra a su Hijo en el alma y allí le ha [a ella] dirigido la palabra. Ahora dice: «Verdaderamente hoy te he elegido y te he colocado sobre pueblos y naciones» [Jr 1, 10]. En un «hoy» prometió Dios escogernos, donde no hay nada, donde, sin embargo, hay un «hoy» en la eternidad. «Y te he situado sobre los pueblos», es decir, por encima del mundo entero, del que debes vaciarte; «y sobre las naciones», es decir: todo lo que es más que uno, es demasiado, por tanto debes morir a todo y debes formarte de nuevo en lo alto, donde habitamos en el Espíritu Santo. Para que nos ayude Dios, el Espíritu Santo. Amén.

## El fruto de la nada

*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*

5 Esta palabra, que he pronunciado en latín, la escribe san Lucas *in actibus* a propósito de san Pablo y suena así: «Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía» [Hch 9, 8].

10 Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada.

15 Antes [Lucas] ha explicado cómo una luz súbitamente vino del cielo y lo derribó al suelo [Hch 9, 3]. Ahora date cuenta de que dice: «una luz vino del cielo». Nuestros mejores maestros dicen que el cielo tiene luz en sí mismo y, sin embargo, no brilla. También el sol tiene luz en sí mismo y, con todo, brilla. Las estrellas también tienen luz, aun cuando afluye a ellas. Nuestros maestros dicen: el fuego, en su pureza simple, natural, en su estado superior, no brilla. Su naturaleza es [allí] tan pura que no hay ojo que lo pueda percibir en modo alguno. Es tan sutil y extraño al ojo que, si estuviera aquí abajo junto al ojo, no podría captarlo con la vista. En un objeto  
20 extraño, sin embargo, se le ve bien cuando inflama un pedazo de madera o de carbón.

25 Por la luz del cielo entendemos la luz que es Dios y que ningún sentido humano puede percibir. Por eso san Pablo dice: «Dios habita en una luz inaccesible que nadie ha podido ver» [1 Tim 6, 16]. [Con ello] dice: Dios es una luz a la que no hay acceso. No hay camino hacia Dios. Quien todavía anda en el subir y en el crecer en la gracia y en la luz, ése aún no ha  
30

llegado a Dios. Dios no es una luz creciente, aunque hay que haber llegado a él mediante el crecer. En el crecer no se ve nada de Dios. Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo. Un maestro dice: en Dios no hay ni menos ni más, ni un esto ni un aquello. Mientras estamos de camino no llegamos.

Ahora dice él [Lucas]: «Una luz del cielo le envolvió». Con ello quiere decir: todo lo que era de su alma quedó envuelto. Un maestro dice que en esa luz todas las potencias del alma se elevan y los sentidos externos, con los que vemos y oímos, se intensifican, así como también los sentidos internos, que llamamos pensamientos: es una maravilla lo lejanos e insondables que son. Fácilmente puedo pensar tanto en lo que está allende el mar como en lo que está aquí contigo y conmigo. Pero, en la medida en que todavía busca, el intelecto va más allá de los pensamientos. Anda por todas partes y busca; espía aquí y allí, gana y pierde. Pero por encima de ese intelecto, que [todavía] está buscando, hay otro intelecto, que [ya] no busca [más], que permanece en su ser puro y simple, comprendido en esa luz. Y yo digo que en esa luz todas las potencias del alma se elevan. Los sentidos saltan sobre los pensamientos, pero lo elevados e insondables que son es algo que nadie sabe sino Dios y el alma.

Nuestros maestros dicen, y es una cuestión difícil, que los ángeles no conocen los pensamientos, mientras no penetren y salten al intelecto que busca y el intelecto que busca no salte al intelecto que [ya] no busca, y que más bien es una luz pura en sí misma. Esa luz comprende, en sí misma, todas las potencias del alma. Por eso dice: «La luz del cielo le envolvió».

Dice un maestro: todas las cosas que fluyen no entran en contacto con las cosas inferiores. Dios fluye en todas las criaturas y, sin embargo, ninguna de ellas le toca. No las necesita. Dios confiere a la naturaleza la facultad de actuar, y su primera acción es el corazón. Por eso piensan algunos maestros que el alma se oculta en el corazón y fluye en los otros miembros y los vivifica. Esto no es así. El alma está totalmente en cada uno de los miembros. Si bien es cierto que su primera acción

reside en el corazón. El corazón se halla en el centro, quiere permanecer protegido en torno suyo, de la misma manera que el cielo no sufre ninguna influencia extraña ni recibe nada de nada. Más bien tiene todas las cosas en sí mismo; llega a todas las cosas, pero él no es tocado por ninguna. Incluso el fuego, tan alto como se halla, no tiene contacto con el cielo.

En la luz que le envolvió [Pablo] fue lanzado al suelo, y se le abrieron los ojos, de forma que con los ojos abiertos veía todas las cosas como [una] nada. Y cuando veía todas las cosas como [una] nada, entonces veía a Dios. Ahora, ¡atención! El alma pronuncia una pequeña frase en el *Libro del amor*: «he buscado en mi lecho, durante toda la noche, a aquel a quien ama mi alma y no lo he encontrado» [Cant 3, 1]. Lo buscaba en el lecho, es decir: para quien permanece allí cogido o pendiente de alguna cosa que está por debajo de Dios, su lecho es demasiado estrecho. Todo lo que Dios ha querido crear es [demasiado] estrecho. Ella [el alma] dice: «Lo he buscado durante toda la noche». No hay noche que no tenga luz, pero está oculta. El sol brilla [también] en la noche, pero está oculto. Durante el día brilla y oculta las demás luces. De la misma manera actúa la luz divina, que oculta todas las luces. Lo que buscamos en las criaturas es todo noche. Es lo que [realmente] opino: lo que buscamos en cualquier criatura es todo sombra y noche. Incluso la luz más sublime de los ángeles, por muy alta que sea, no afecta en nada al alma. Todo lo que no sea la primera luz es oscuridad y noche. De ahí que ella [el alma] no encuentre a Dios. «Entonces me levanté y busqué por todas partes y anduve a través de los espacios vastos y angostos. Allí me encontraron los guardianes —eran los ángeles— y les pregunté si no habían visto a quien ama mi alma», y callaron; quizás no lo podían nombrar. «Cuando avancé un poco más encontré a quien buscaba» [Cant 3, 2-4]. Acerca de lo poco y pequeño que le impedía [al alma] encontrarlo, ya he hablado también: aquel para quien todas las cosas pasadas no son [algo] inferior y [como] una nada, no encuentra a Dios. Por eso dice: «cuando avancé un poco más, encontré a quien buscaba». Si Dios toma forma en el alma y [en ella] fluye, y

[entonces] lo tomas como una luz o como un ser o como un bien, y reconoces alguna cosa de él, eso no es Dios. Mira, es preciso superar lo inferior y separar todos los atributos y co-  
110 nocer a Dios [como] uno. Por eso dice: «cuando avancé un poco más, encontré a quien ama mi alma».

Con frecuencia decimos: «a quien ama mi alma». Pero ¿por qué dice ella «a quien ama mi alma»? Ahora bien, él está muy por encima del alma, y ella no nombró a quien amaba.  
115 Hay cuatro razones por las que no lo nombró. Una razón es que Dios es innombrable. Si hubiera que darle un nombre, habría que pensar en algo concreto. Dios está por encima de todos los nombres; nadie puede ir tan lejos [como] para nombrar a Dios. La segunda razón por la que no se le da ningún nombre es ésta: cuando el alma fluye totalmente de amor en Dios, entonces no sabe de nada [más] que no sea el amor. Se imagina que todas las gentes conocen a Dios como ella [misma]. Se sorprende de que haya alguien que [todavía] conozca otra cosa y no sólo a Dios. La tercera razón es que no tenía suficiente tiempo para nombrarlo. No puede apartarse tanto tiempo del amor; no puede pronunciar otro nombre que no sea amor. La cuarta razón: quizás imaginaba que no tenía otro nombre que amor; con amor pronuncia todos los nombres al mismo tiempo. Por eso dice: «me levanté y busqué por todas partes y anduve a través de los espacios vastos y angostos. [...] Cuando avancé un poco más encontré a quien buscaba».

«Pablo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía.» No puedo ver lo que es uno. Él nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente. De ahí que el clarividente Dionisio, siempre que escribe de Dios, dice: él está por encima del ser, por encima de la vida, por encima de la luz; no le atribuye ni esto ni lo otro y [con ello] quiere decir que él es [un] no sé qué, que está más allá de todo. Si alguien ve alguna cosa, o si algo penetra en tu conocimiento, eso no es Dios, justamente, porque no es ni esto ni lo otro. A quien diga que Dios está aquí o allí, no le creáis. La luz, que es Dios, brilla en las tinieblas [Jn 1, 5]. Dios es una

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

Otra cosa opina cuando dice: «nada veía». Nuestros maestros dicen: cuando alguien conoce alguna cosa de los objetos exteriores, algo interviene en él, por lo menos una impresión. Cuando quiero obtener la imagen de una cosa, por ejemplo de una piedra, entonces atraigo de ella en mi interior lo más tosco; lo extraigo [de ella] hacia fuera. Pero cuando sucede en el fondo de mi alma, allí [la imagen] se halla en lo más alto y noble; no es [nada] sino una imagen [espiritual]. En las cosas que mi alma conoce del exterior, algo extraño penetra [en ella]; por lo que conozco de las criaturas en Dios, allí no entra nada [en el alma] sino sólo Dios, pues en Dios no hay nada sino Dios. Si conozco a todas las criaturas en Dios, [las] conozco [en tanto que] nada. Él [Pablo] vio a Dios, en quien todas las criaturas son nada.

175 Tercera razón por la que nada veía: la nada era Dios. Un maestro dice: todas las criaturas están en Dios como una nada, pues él tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo. Él es un ser que tiene en sí todos los seres. Otro maestro dice que no hay nada por debajo de Dios, por cercano que le sea, en donde no entre algo [extraño]. Otro maestro dice: el ángel se conoce a sí mismo y a Dios sin mediación. Pero si conoce [alguna] otra cosa, entonces penetra algo extraño en él; allí se da

[todavía] una impresión, por pequeña que pueda ser. Si queremos conocer a Dios, tiene que ser sin mediación; no puede penetrar nada extraño. Para conocer a Dios en esa [divina] luz, debe ser incesante y encerrada en sí misma, sin impresión de cosa alguna creada. Entonces conocemos la vida eterna sin mediación.

«Cuando nada veía, entonces veía a Dios.» La luz, que es Dios, fluye hacia fuera y oscurece cualquier [otra] luz. En la [divina] luz en la que Pablo vio, en ella veía a Dios y nada más. Por eso dice Job: «A su veto el sol no se levanta, y pone un sello a las estrellas» [Job 9, 7]. A causa de que él fue arrebatado por aquella luz, no veía nada más [sino a Dios]; pues todo lo que pertenecía a su alma se hallaba preocupado y ocupado con la luz, que es Dios, de manera que no podía percibir nada más. Y esto es para nosotros una buena enseñanza; pues, cuando nos ocupamos de Dios, entonces nos cuidamos poco de las cosas exteriores.

Cuarta razón por la que nada veía: la luz, que es Dios, no tiene mezcla alguna; ninguna mezcla penetra [en ella]. Fue una señal de que veía la verdadera luz, que es nada. Con la luz no quiere decir otra cosa que, con los ojos abiertos, nada veía. Por el hecho de que nada veía, veía la nada divina. San Agustín dice: cuando nada veía, entonces veía a Dios. [San Pablo dice:] Quien nada ve y es ciego ve a Dios. Por eso dice san Agustín: por [el hecho de] que Dios es una luz verdadera y un sostén para el alma y le es más próxima que el alma lo es de sí misma, cuando el alma se aparta de todas las cosas creadas, es necesario que Dios brille en ella y resplandezca. El alma no puede tener ni amor ni temor, sin saber de dónde [procede]. Cuando el alma no se dirige a las cosas exteriores, entonces ha llegado a casa y habita en su luz simple y pura. Allí ni ama ni tiene miedo o temor. El conocimiento es una base y un fundamento de todo ser. El amor [de nuevo] no puede estar ligado a otra cosa que no sea el conocimiento. Cuando el alma es ciega y no ve nada más, entonces ve a Dios y es necesario que así sea. Un maestro dice: en su pureza más alta, el ojo, en donde no tiene color [en sí mismo], ve todos los colores; no sólo

donde está desprovisto de todo color [en sí mismo], sino [también] allí donde está en el cuerpo, [también] allí debe estar desprovisto de color, si se quiere conocer el color. A través de lo que no tiene color se ven todos los colores, aunque estuviera abajo, en los pies. Dios es un ser tan peculiar que lleva en sí a todos los seres. Si Dios tiene que ser conocido por el alma, es preciso que sea ciega. Por ello dice [él]: «veía» la «nada», por cuya luz es toda luz, por cuyo ser es todo ser. De eso habla la amada en el *Libro del amor*. «Cuando avancé un poco más, encontré a quien ama a mi alma» [Cant 3, 4]. Lo «poco» sobre lo que avanzó eran todas las criaturas. Quien no las rechaza no encuentra a Dios. Ella [la amada] da también a entender: por pequeño y puro que quiera ser aquello a través de lo que conozco a Dios, debe quedar fuera. Si tomo la luz, que es Dios, verdaderamente, y afecta a mi alma, no es correcto: tengo que tomarla [allí] en donde brota. La luz que brilla sobre el muro, podría verla de forma incorrecta, si no dirigiera mi ojo allí donde brota. Y aun cuando la tome allí, debo permanecer libre de ese brotar; debo tomarla tal cual es, sostenida en sí misma. Incluso entonces no es correcto; no debo tomarla, ni donde afecta, ni donde nace, ni donde brota, ni sostenida en sí misma, porque todo eso es un modo [del ser]. A Dios hay que tomarlo en tanto que *modo sin modo* y en tanto que *ser sin ser*, pues no tiene ningún modo. Por eso dice san Bernardo: «Quien a ti, Dios, quiera conocerte, debe medirte sin medida».

Rogamos a Dios que podamos alcanzar aquel conocimiento que es absolutamente sin modo y sin medida. Que Dios nos ayude. Amén.

### La montaña verde

*Videns Iesus turbas, ascendit in montem, etc.* [Mt 5, 1]

5 Leemos en el Evangelio que «Nuestro Señor dejó a la muchedumbre y subió a la montaña. Allí despegó sus labios y enseñó acerca del reino de Dios».

10 «Y enseñó.» San Agustín dice: «quien enseña ha establecido su silla en el cielo». Quien quiera comprender la doctrina de Dios debe superarse y elevarse por encima de todas las cosas que tienen extensión: debe separarse de ellas. Quien quiera entender la doctrina de Dios debe recogerse y encerrarse en sí mismo y separarse de toda preocupación y fracaso y de la agitación de las cosas inferiores. Debe superar las potencias del alma, tan numerosas y tan ampliamente divididas, tanto si se hallan en el pensamiento como si el pensamiento, cuando actúa en sí mismo, obra maravillas. Incluso debe superar este pensamiento, para que Dios hable en todas las potencias sin división.

20 En segundo lugar: «subió a la montaña», lo cual quiere decir que Dios mostró la altura y dulzura de su naturaleza, en la que necesariamente sobra todo lo que es criatura. Allí, el hombre no sabe de nada que no sea Dios y él mismo, en la medida en que él es una imagen de Dios.

25 En tercer lugar: «subió a la montaña» muestra su altura —lo que está alto es cercano a Dios— y señala las potencias que son tan próximas a Dios. Nuestro Señor tomó consigo en una ocasión a tres de sus discípulos y los condujo sobre una montaña y resplandeció en su presencia en la misma claridad del cuerpo que tendremos en la vida eterna [cf. Mt 17, 1-2].  
30 Nuestro Señor dijo: «Acordaos cuando os hablé, no visteis ni imagen ni semejanza». Cuando el hombre abandona «la muchedumbre», Dios se da al alma sin imagen ni semejanza. To-

das las cosas [por el contrario] son conocidas por imagen y semejanza.

35 San Agustín enseña sobre tres tipos de conocimiento. Uno es corporal: recibe las imágenes, como el ojo; ve y toma las imágenes. El segundo es espiritual, pero recibe imágenes de las cosas corporales. El tercero es interior en el espíritu, y conoce sin imágenes ni semejanzas, y dicho conocimiento es semejante al

40 de los ángeles.  
El dominio superior de los ángeles se divide en tres partes. Un maestro dice: el alma no se conoce sin semejanzas; el ángel, sin embargo, se conoce a sí mismo y a Dios sin semejanzas. Quiere decir: Dios se da, en lo alto, en el alma, sin imagen y sin semejanza.

45 «El subió a la montaña y se transfiguró en presencia de ellos» [Mt 17, 1-2]. El alma debe ser transfigurada e impresa en la imagen, y retornar a la imagen que es el Hijo de Dios. El alma es formada según Dios; pero los maestros dicen que el

50 Hijo es una imagen de Dios y el alma es formada según la imagen [cf. Sab 2, 23]. Digo todavía más: el Hijo es una imagen de Dios por encima de la imagen; él es una imagen de su deidad oculta. El alma es formada según la imagen que el Hijo es de Dios y en la cual el Hijo es imaginado. De lo mismo

55 que recibe el Hijo recibe también el alma. Incluso cuando el Hijo fluye del Padre, el alma no queda suspendida; está por encima de toda imagen. El fuego y el madero son uno y, sin embargo, están lejos de la unidad. Sabor y color se hallan unidos en una manzana y están lejos de la unidad. La boca percibe el gusto y a ello el ojo no puede contribuir; el ojo percibe el color, de lo que la boca no sabe nada. El ojo quiere luz, pero el gusto permanece en la oscuridad. El alma no sabe más que de lo uno, está por encima de la imagen.

60 El profeta dice: «Dios quiere conducir a su rebaño a un prado verde» [cf. Ez 34, 11-ss.]. La oveja es simple; así de simples son aquellas gentes que están sumidas en lo uno. Un maestro dice que no se puede conocer la revolución de los cielos tan bien como en los animales simples, que experimentan de forma simple el influjo del cielo, y como los niños, que no tienen un sen-

70 tido propio. La gente sabia y con sentido es constantemente llevada a las cosas exteriores en su multiplicidad. «Nuestro Señor ha prometido pacer a su rebaño sobre la montaña en una hierba verde» [Ez 34, 13-14]. Todas las criaturas verdean en Dios. Todas las criaturas fluyen en primer lugar de Dios, y después a través de los ángeles. Aquello que no tiene la naturaleza de nin-

75 guna criatura, tiene en sí mismo la impresión de todas las criaturas. El ángel tiene en su naturaleza la impresión de todas las criaturas. Lo que la naturaleza del ángel puede recibir ya lo tiene él en sí mismo plenamente. Lo que Dios puede crear lo llevan los ángeles en sí mismos, porque no han sido desposeídos de la perfección que poseen otras criaturas. Pero ¿de dónde le viene esto al ángel? De que está cerca de Dios.

San Agustín dice: lo que Dios crea fluye a través de los ángeles. En lo alto todas las cosas son verdes. En lo alto de la montaña todas las cosas son verdes y nuevas; pero si caen en la temporalidad, entonces empalidecen y pierden el color. En el nuevo verde de todas las criaturas, allí quiere Nuestro Señor apacentar a sus ovejas. Todas las criaturas que están en aquel verde y en aquella altura, como lo están en los ángeles, son más agradables al alma que todo lo que está en este mundo. Tan desigual como el sol frente a la noche, lo es la más ínfima criatura, tal como está allí, frente a todo el mundo.

Por eso, quien quiera comprender la doctrina de Dios tiene que ascender a esa montaña, allí Dios completará la doctrina en los días de la eternidad, en los que hay una luz perfecta. Lo que yo conozco en Dios es la luz; pero lo que afecta a la criatura es la noche. Sólo hay verdadera luz allí donde la luz no toca a las criaturas. Lo que se conoce tiene que ser luz. San Juan dice: «Dios es una luz verdadera, que brilla en las tinieblas» [cf. Jn 1, 5 y 9]. ¿Qué son las tinieblas? En primer lugar, que el hombre no participe o dependa de nada y sea ciego y no sepa nada de las criaturas. También he dicho muchas veces: quien quiera ver a Dios tiene que ser ciego. En segundo lugar: Dios es una luz que brilla en las tinieblas. Él es una luz que ciega. Eso significa una luz de tal tipo que es incomprendible; es infinita, es decir, que no tiene fin, nada sabe de

un final. Esto quiere decir que ciega el alma, para que no sepa nada y no conozca nada. Las terceras tinieblas son las mejores de todas y significan que en ellas no hay ninguna luz. Un maestro dice: el cielo no tiene ninguna luz, es demasiado alto para ello: no ilumina, ni es frío ni caliente en sí mismo. Así también pierde el alma, en dichas tinieblas, toda luz; escapa a todo lo que pueda llamarse calor o color.

Un maestro dice: lo mejor con lo que Dios quiere dar su promesa es la luz. Un maestro dice: el buen gusto de todo lo que se desea debe ser llevado al alma por la luz. Un maestro dice: nada es tan puro que pueda alcanzar el fondo del alma sino sólo Dios. Quiere decir: Dios brilla en las tinieblas, en donde el alma escapa a toda luz; en sus potencias recibe luz, dulzura y gracia, pero en el fondo del alma no puede penetrar más que el Dios puro. Que de Dios fluye el Hijo y el Espíritu Santo es algo que recibe el alma en Dios; pero lo que por otro lado fluye en luz y dulzura, eso lo recibe sólo en sus potencias.

Los mejores maestros dicen que las potencias del alma y el alma misma son totalmente uno. El fuego y la luz [del fuego] son uno, pero cuando penetra [el fuego] en el intelecto, penetra en una naturaleza distinta [de la luz]. Cuando el intelecto emerge fuera del alma, penetra como en otra naturaleza. En tercer lugar: hay una luz sobre las luces en donde el alma escapa a todas las luces «en las montañas de lo alto», en donde ya no hay más luz. En donde Dios irrumpe en su Hijo, allí el alma no permanece suspendida. Se tome a Dios en cualquier lugar en donde irrumpa, allí el alma no permanece suspendida; está muy por encima de toda luz y [todo] conocimiento. Por eso dice [Ezequiel]: «Quiero liberarlas y reunir las y conducir las a su país y allí quiero llevarlas a un prado verde». «En la montaña despegó sus labios.» Un maestro dice: aquí Nuestro Señor despegó sus labios; nos enseña con la Escritura y las criaturas. San Pablo insiste: Dios nos ha hablado en su Hijo unigénito, en él debo conocer todo en Dios, desde el menor hasta el mayor [cf. Heb 1, 2 y 8, 11].

Que Dios nos ayude a permanecer apartados de lo que no es Dios. Amén.

## El enviado

*Ecce mitto angelum meum* [Mal 3, 1]

Esto está escrito en el Evangelio y en alemán quiere decir: «Mirad, yo os envío a mi ángel».

En primer lugar hay que saber qué es un ángel, pues un escrito dice que debemos ser semejantes a los ángeles. Un maestro dice que el ángel es una imagen de Dios. Otro dice que ha sido formado según Dios. Un tercero dice que es un espejo puro que tiene y lleva en sí mismo la semejanza con la bondad divina y la pureza divina del silencio y de la ocultación de Dios, tanto como es posible. Y de nuevo uno dice que es una pura luz inteligible, separada de todas las cosas materiales. Debemos llegar a ser semejantes a esos ángeles. Todo el que conoce debe conocer en una luz que está en el tiempo, pues, lo que siempre pienso, lo pienso en una luz que está en el tiempo y es temporal. El ángel, sin embargo, conoce en una luz que está más allá del tiempo y es eterna. Por eso él conoce en un ahora eterno. Pero el hombre conoce en un ahora del tiempo. Lo más bajo de todo es el ahora del tiempo. Si haces desaparecer el ahora del tiempo, entonces estás en todas partes y tienes todo el tiempo. Ser eso o lo otro no significa ser todo, pues, mientras soy o tengo eso o lo otro, no soy todo, ni tengo todo. Apártate de ser esto o lo otro o de tener esto o lo otro, entonces serás todo y tendrás todo; y de la misma manera, si no estás ni aquí ni allí, entonces estás en todas partes. Y así, pues, si no eres ni esto ni aquello, entonces eres todo. El ángel es y actúa también inteligiblemente en su lugar y constantemente está en contemplación y el objeto de ésta es el ser inteligible. Por eso su ser está muy lejos de todas las cosas materiales. Está alejado de toda multiplicidad y número.

Queremos decir algo más sobre la palabra que él dice: «Yo

envío». Un escrito silencia la palabra «yo» [Lc 7, 27], pero el otro dice la palabra «yo» [Mal 3, 1]. El profeta dice: «Yo os envío a mi ángel»; pero el evangelista silencia la palabra «yo» y dice: «Mirad, os envío a mi ángel». ¿Qué significa que un escrito silencia la palabra «yo»? En primer lugar se refiere a la inefabilidad de Dios, que Dios es innombrable y que está más allá de toda palabra en la pureza de su fondo, en donde Dios no puede contener ninguna palabra ni discurso, en donde es inefable e indecible para todas las criaturas. Por otro lado quiere decir que [también] el alma es inefable y sin palabras; cuando se la comprende en su propio fondo, entonces es indecible e innombrable y allí no puede tener ninguna palabra, pues allí está más allá de todo nombre y palabra. Eso quiere decir cuando es silenciada la palabra «yo», pues allí no encuentra ni palabra ni discurso. La tercera significación es que Dios y el alma se hallan tan unidas que Dios no puede tener nada propio a través de lo cual él pudiera estar separado del alma o ser otra cosa, y por eso [el evangelista] no puede decir «yo envío a mi ángel», de manera que él fuera otra cosa frente al alma. Pues si él hubiera dicho «yo», habría querido decir otra cosa frente al alma. Por esta razón se silencia el nombre «yo», porque él y el alma están unidos, a fin de que Dios no pueda tener nada propio, de manera que de Dios no puede ser dicho ni algo ni nada que muestre diferencia o alteridad.

Por otra parte, cuando el escrito dice «yo», significa en primer lugar el ser esencial, que sólo Dios es; pues todas las cosas son en Dios y por él; fuera de él y sin él nada hay en verdad: pues todas las criaturas son algo inferior y una pura nada frente a Dios. Por eso, lo que en verdad son, lo son en Dios y por eso, en verdad, sólo Dios es. Y así la palabra «yo» significa entonces la esiedad de la verdad divina, pues el «yo» es el testimonio de algo. Por eso da testimonio de que sólo él es. Por otro lado quiere decir que Dios es inseparable de todas las cosas, pues Dios está en todas las cosas de manera más íntima que ellas lo son para sí mismas. De esta manera Dios es inseparable de todas las cosas. Así debe ser el hombre inseparable de todas las cosas, es decir: que el hombre no sea nada en sí

mismo y esté absolutamente separado de sí mismo; de esta manera es inseparable de todas las cosas y es todas las cosas. Pues mientras que no eres nada en ti mismo, eres todas las cosas e inseparable de ellas. Por eso, mientras eres inseparable de todas las cosas, eres Dios y todas las cosas, pues la deidad de Dios depende de su ser inseparable de todas las cosas. Por eso el hombre que es inseparable de todas las cosas toma la deidad allí en donde Dios mismo toma su deidad. En tercer lugar, la palabra «yo» se refiere a una cierta perfección del nombre «yo», pues no hay nombre propio; está en lugar de un nombre y de la perfección de un nombre y significa una inmutabilidad e imperturbabilidad, y por eso muestra que Dios es inmutable e imperturbable y tiene una estabilidad eterna. En cuarto lugar se refiere a la pureza desnuda del ser divino, que es desnuda sin ningún añadido. Pues la bondad y la sabiduría y todo lo que se puede decir de Dios, todo eso es añadido al ser puro de Dios; pues todo añadido da lugar a un ser ajeno frente al ser. Y así la palabra «yo» se refiere a la pureza del ser de Dios, que en sí misma es sin añadidos que crean extrañeza y lejanía.

Ahora queremos seguir hablando de los ángeles; tal como antes dije, eran una imagen de Dios y un espejo que en sí mismo contiene, en la medida de lo posible, semejanza de la bondad y pureza de silencio y de la ocultación de Dios. Ahora debemos ser semejantes al ángel, y de la misma manera ser una imagen de Dios, pues Dios nos ha creado a imagen de sí mismo. El maestro que quiere hacer una imagen del ser humano no la hace según Konrad o Heinrich. Si hiciera una imagen según Konrad o Heinrich, no tendría la intención de reproducir al ser humano, sino a Konrad o Heinrich. Por el contrario, si hiciera una imagen de Konrad, no tendría como referencia a Heinrich; pues, si pudiera y fuera capaz, reproduciría a Konrad según él mismo y absolutamente semejante a él. Ahora bien, Dios tiene esa capacidad y ese poder; es la razón por la que te ha hecho completamente igual a él y como imagen de sí mismo. Pero semejante a él indica alguna cosa de extraño y lejano. Ahora bien, entre el hombre y Dios no hay na-

da extraño ni lejano, razón por la que no le es semejante, sino completamente idéntico y el mismo que él es absolutamente.

- 110 No sé más ni puedo; con ello este sermón toca a su fin. Antes, mientras venía, pensaba que el hombre debería estar en su anhelo tan separado de sí mismo que no debería pensar en nadie ni en nada que no fuera la deidad en sí misma, ni tan siquiera en la bienaventuranza, ni en esto ni en lo otro, sino en
- 115 Dios como Dios y la deidad en sí misma; pues todo aquello en lo que piensas es un accidente de la deidad. Por eso separa todo añadido de la deidad y tómala desnuda en sí misma. Que Dios nos ayude a conseguirlo. Amén.

### Marta y María

*Intravit Iesus in quoddam castellum, etc.* [cf. Lc 10, 38-40]

- 5 San Lucas escribe en el Evangelio que Nuestro Señor Jesús se dirigió a una pequeña ciudad; allí lo recibió una mujer, llamada Marta, que tenía una hermana llamada María; ésta se sentó a los pies de Nuestro Señor y escuchaba sus palabras; Marta, sin embargo, andaba de un lado para otro y servía al Cristo amado.
- 10 Tres cosas hicieron sentarse a María a los pies de Cristo. Una fue que la bondad de Dios había abrazado su alma. La segunda fue un deseo inexpresable; deseaba y no sabía el qué y quería sin saber el qué. La tercera fue el dulce consuelo y felicidad que tomaba de las palabras eternas que salían de la boca de Cristo.
- 15 También a Marta le empujaban tres cosas a andar de un lado para otro y a servir a Cristo. La primera era la edad adulta y un fondo [de su ser] bien ejercitado hasta el extremo; por lo que pensó que nadie como ella estaba tan bien preparada para la actividad. La segunda era una sabia comprensión que sabía ordenar bien la acción exterior hasta lo más extremo que el amor exige. La tercera fue el alto rango del amado huésped.
- 20 Los maestros dicen que Dios se halla a la disposición de cada ser humano para su satisfacción discursiva y sensible, hasta el más alto grado que él desee. Que Dios nos satisfaga según el intelecto, así como según la sensibilidad, puede [muy bien] constatarse en los queridos amigos de Dios. La satisfacción según lo sensible, es decir, que Dios nos dé consuelo, gozo y contento, estar así cuidado, aleja a los queridos amigos de Dios de los sentidos inferiores. Pero la satisfacción intelectual es según el espíritu. Hablo de la satisfacción espiritual, cuando la cima más alta del alma no se inclina por causa de las alegrías y
- 25
- 30

Granum sinapis / El grano de mostaza

I

In dem begin  
hô uber sin  
ist ie daz wort.  
ô rîcher hort,  
dâ ie begin begin gebâr!

ô vader brust,  
ûz der mit lust  
daz wort ie vlôz!  
doch hat der schôz  
daz wort behalden,  
das ist wâr.

II

Von zwên ein vlût,  
der minnen glût,  
der zweier bant,  
den zweien bekant,  
vlûzet der vil sûze geist  
vil ebinglîch,  
unscheidelîch.  
dî drî sîn ein.  
weiz du waz? nein.  
iz weiz sich selber aller meist.

En el principio,  
más allá del sentido  
es siempre el Verbo.  
¡Oh rico tesoro,  
donde el principio engendra  
al principio!  
¡Oh corazón paterno,  
del que con gozo  
sin fin fluye el Verbo!  
Aunque aquel seno  
el Verbo en sí mantiene,  
en verdad es así.

De los dos un río,  
de amor el fuego,  
de los dos el lazo,  
a los dos conocido  
fluye suave el espíritu  
muy semejante,  
inseparable.  
Los tres son uno.  
¿Sabes qué? No.  
Sólo él se sabe todo.

## III

Der drîer strik  
 hat tîfen schrik,  
 den selben reif  
 nî sin begreif:  
 hîr ist ein tûfe sunder grunt.  
 schach unde mat  
 zît, formen, stat!  
 der wunder rink  
 ist ein gesprink,  
 gâr unbewegit stêt sîn punt.

## IV

Des puntez berk  
 stig âne werk,  
 vorstentlichkeit!  
 der wek dich treit  
 in eine wûste wunderlîch,  
 dî breit, dî wît,  
 unmêzik lît.  
 dî wûste hat  
 noch zît noch stat,  
 ir wîse dî ist sunderlîch.

## V

Das wûste gût  
 nî vûz durch wût,  
 geschaffen sin  
 quam nî dâ hin:  
 us ist und weis doch,  
 nimant was.

De los tres el nudo  
 es profundo y terrible,  
 de aquel contorno  
 no habrá sentido:  
 allí hay un abismo sin fondo.  
 ¡Jaque y mate  
 al tiempo, a las formas, al lugar!  
 El maravilloso anillo  
 es un brote,  
 inmóvil es su centro.

El punto es la montaña  
 a escalar sin acción.  
 ¡Inteligencia!  
 El camino te conduce  
 a un maravilloso desierto,  
 a lo ancho y largo,  
 sin límite se extiende.  
 El desierto no tiene  
 ni lugar ni tiempo,  
 de su modo tan sólo él sabe.

El desierto, ese bien  
 nunca por nadie pisado,  
 el sentido creado  
 jamás allí ha alcanzado:  
 es y nadie sabe qué es.

us hî, us dâ,  
 us verre, us nâ,  
 us tîf, us hô,  
 us ist alsô,  
 daz us ist weder diz noch daz.

## VI

Us licht, us clâr,  
 us vinster gâr,  
 us unbenant,  
 us unbekant,  
 beginnes und ouch endes vrî,  
 us stille stât,  
 blôs âne wât.  
 wer weiz sîn hûs?  
 der gê her ûz  
 und sage uns, welich sîn  
 forme sî.

## VII

Wirt als ein kint  
 wirt toup, wirt blint!  
 dîn selbes icht  
 mûz werden nicht,  
 al icht, al nicht trîb uber hôr!  
 lâ stat, lâ zît,

ouch bilde mît!  
 genk âne wek  
 den smalen stek,  
 sô kums du an der wûste spôr.

Está aquí y está allí,  
 está lejos y está cerca,  
 es profundo y es alto,  
 en tal forma creado  
 que no es esto ni aquello.

Es luz, claridad,  
 es todo tiniebla,  
 innombrado,  
 ignorado,  
 liberado del principio y del fin,  
 yace tranquilo,  
 desnudo, sin vestido.  
 ¿Quién conoce su casa?  
 Salga afuera  
 y nos diga cuál  
 es su forma.

Hazte como un niño,  
 ¡hazte sordo y ciego!  
 Tu propio yo  
 ha de ser nonada,  
 ¡atraviesa todo ser y toda nada!  
 Abandona el lugar, abandona  
 el tiempo,  
 ¡y también la imagen!  
 Si vas sin camino  
 por la senda estrecha,  
 alcanzarás la huella del desierto.

Ô sêle mîn  
 genk ûz, got in!  
 sink al mîn icht  
 in gotis nicht,  
 sink in dî grundelôze vlût!  
 vlî ich von dir,  
 du kumst zu mir.  
 vorlîs ich mich,  
 sô vind ich dich,  
 ô uberweselîches gût!

¡Oh alma mía,  
 sal fuera, Dios entra!  
 Hunde todo mi ser  
 en la nada de Dios.  
 ¡Húndete en el caudal sin fondo!  
 Si salgo de ti,  
 tú vienes a mí,  
 si yo me pierdo,  
 a ti te encuentro.  
 ¡Oh Bien más allá del ser!

### Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart

Éste es el Maestro Eckhart,  
 a quien Dios jamás ocultó nada

El Maestro Eckhart dice en un sermón: la obra que Dios realiza en un alma divinamente amorosa, que encuentra pura, desnuda y separada, y en la que puede engendrarse espiritualmente, le da más alegría que cualquier obra que jamás haya realizado en todas las criaturas, y es una obra más noble que cuando creó todas las cosas de la nada.

Se le preguntó, entonces, qué quiere decir que esa obra dé tanta alegría a Dios. Respondió que Dios no tiene ninguna criatura, con una facultad tan vasta como el alma, en la que él pueda fluir con su potencia y con el fondo de su ser plenamente como en la obra por la que se engendra espiritualmente en el alma.

Se le preguntó: ¿qué es el nacimiento de Dios? Y dijo que el nacimiento de Dios en el alma no es otra cosa que el revelarse de Dios al alma, en un nuevo saber y en un nuevo modo.

Entonces se le preguntó si la mayor bienaventuranza del alma reside en la acción por la que Dios se engendra espiritualmente en ella. Y respondió: sólo esto es verdad: que Dios tiene mayor gozo en esa obra que en todas las que ha realizado en las criaturas, en el cielo y sobre la tierra; mientras que el alma es más feliz a causa de las obras por las cuales se vuelve a engendrar en él. Pues cuando Dios se engendra en ella, no la hace plenamente bienaventurada, es más, lo que la hace bienaventurada es seguir con amor y alabanza al saber en el que ha sido engendada al volver al origen del que ha nacido ese saber; y en su común origen, ella se sostiene sobre lo que es de él y se despoja de lo que es de ella; y allí no es bienaventurada a causa de lo suyo, sino más bien de lo de él.

El Maestro Eckhart dice: el hombre que tiene amor divino y palabras