

I. INTRODUCCIÓN

En la moral y el derecho se plantea el problema de la obediencia: no sólo a quién obedecer, hasta qué punto y en qué situaciones, sino la racionalidad y legitimidad de la autoridad, los límites de su acatamiento y entrega. En principio, pareciera que en la religión no existen estos cuestionamientos, porque *la fe es ciega*: la fe se dirige a lo inconmensurable e imposible; por eso está más allá de toda obediencia formal.

Estas dos formas de someterse al mandato y respeto a la autoridad permiten distinguir entre dos tipos de obediencia: la religiosa y la normativa (sea trágica o institucional). En el primer tipo de obediencia, el deber de creer es absoluto y supremo; mientras que en el segundo no hay un deber o sometimiento absoluto, y existe la posibilidad de contravenir el mandato.¹ Un ejemplo del primer tipo de obediencia se encuentra en el Génesis, cuando Iahvé ordena a Abraham sacrificar a su hijo² (el hijo de la promesa, lo más esperado y deseado, lo que más ama en el mundo Abraham). Éste no pregunta por qué; simplemente se dirige en *silencio* al monte Moriá en compañía de Isaac a cumplir la orden. Kierkegaard interpreta en *Temor y temblor*³ el silencio de Abraham como la supresión religiosa de la ética normativa, pues acatar el mandato de Iahvé y sacrificar a su hijo anula el deber ético de no matar y amar al prójimo. Abraham rehúsa el deber moral cuando antepone la voluntad divina, y con ello establece la pree-

¹ Joas, Hans, *Die Entstehung der Werte*. 10. Werte und Normen: Das Gute und das Rechte. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main 1997, pp. 252 y ss.

² Génesis 22,1

³ Kierkegaard, Soren, *Furcht und Zittern*. Zweitausendeins Verlag. Frankfurt am Main 2000, 140 pp.

minencia de lo religioso sobre lo ético. El mandato “sacrifica a tu amado hijo” invalida el segundo y quinto mandamientos de la ley de Moisés, que representan el sentimiento natural de no cometer violencia y amar.⁴

Para Kierkegaard, la relación con el Absoluto cancela la posibilidad de establecer una relación (ética) con el semejante, porque la experiencia de Dios no abre el hombre a los hombres, sino lo encierra en el silencio y soledad de la obediencia a lo ominoso trascendente. Dios es tan avaricioso que no admite a ningún otro al lado suyo; por ello, aísla al hombre demandando para sí todo su amor, incluso el amor de aquellos a quienes también debería amar.

La obediencia o desobediencia conectan de lleno con el orden y el desorden: el primero, propiciando la vida; el segundo, imposibilitándola. Lo que alude al tema de la violencia, porque el derecho y la moral tienen como misión acabar con ella y posibilitar la vida en paz y tranquilidad, si bien al suprimirla la evocan.⁵ Existe la violencia pese al derecho y la moral, e incluso fustigada por ellos (*i. e.*, en forma de castigo). En razón de ello, comúnmente se distinguen dos tipos contrapuestos de violencia: la violencia *fundadora* y la *conservadora*, judía y griega, respectivamente. La primera es religiosa, y la segunda, filosófica: la primera, pretende fundar una *nueva ética más allá de la ética*; la segunda, conservar el orden existente junto con la violencia emanada de la misma (desobediencia/castigo). La violencia divina es fundadora: impone su voluntad sobre toda otra para crear el orden que posibilita la vida. Esa primera voluntad es inexplicable, porque es anterior a cualquier justificación y adhesión. Su violencia reside en imponerse absolutamente y sin consenso ni dilucidación. De allí que no se pueda justificar el mandamiento supremo, *ama-a-Dios-sobre-todas-las-cosas*, y que el ámbito religioso sobrepase el

⁴ La pregunta acuciente para Kierkegaard: ¿por qué Abraham guarda silencio, por qué no habla a su hijo durante todo el trayecto?

⁵ Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, c. VII: *Verletzende Gewalt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 2006, pp. 174-192.

ético-humano y lo anule. La otra violencia es protectora del orden social. Ciertamente, todo derecho y moral (de inspiración religiosa, natural o positiva) están allí para erradicar la violencia, pero sin conjurarla terminantemente, porque les es necesaria para castigar y preservar el orden racional consensuado. Su misión es reducir la multitud de voluntades a una sola, demandando fidelidad a la ley (universal), sin reparar en la (minus-) valía de lo individual-concreto.

Esto plantea los siguientes problemas: por un lado, ¿se debe una obediencia absoluta al mandamiento de Dios?, o de otro modo: ¿es la relación con la ley de Dios (o según la moral religiosa y derecho canónico) una relación tajante, por encima del prójimo? Por otro lado, ¿es el deber ético reductible a normas generales (ética kantiana⁶) que implican la obediencia ciega? Si es así, entonces: ¿está la acción ética aislada del aquí y ahora (así como del prójimo concreto) o permite su ejercicio la ponderación de obedecer o desobedecer según cada caso particular?⁷

En la antigüedad clásica griega, Sócrates descartó la posibilidad de la desobediencia a la ley (*Critón* 49a y 51), incluso en caso de una injusticia, porque en ello veía la disolución del orden social.⁸ Por ello, en la *Apología* afirmó: “Yo, atenienses, os apre-

⁶ Kant enuncia tres críticas contra la mística: 1) la imposibilidad (por contradictoria) de una experiencia más allá de los sentidos, 2) la repercusión negativa sobre la razón práctica (al ser producto de la gracia divina) y la sobrevaloración de la facultad emotiva sobre la racional (libertad/racionalidad). Véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Zweiter Abschnitt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1983, pp. 75 y ss. Y sobre el imperativo categórico, véase Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft. Erster Teil: Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 125 y ss.

⁷ Löwenthal, Leo, *Falsche Propheten. Teil 2. Studien zum Autoritarismus. Individuum und Terror*. Shurkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main, 1982, pp. 161 y ss.

⁸ Sobre el tema de devolver injusticia por injusticia, véase Platón, *Georgias* 469b: “¿Preferirías tú, más bien, padecer injusticia que cometerla? En verdad que, puesto en esa alternativa, no me gustaría verme obligado a elegir entre cometer injusticia o padecerla. Pero si tengo que hacerlo, prefiero sufrir la in-

cio y os quiero, pero voy a obedecer más al Dios (autoridad/ley) *que a vosotros...*" (*Apología* 29d). Sus contemporáneos, los sofistas (*v. gr.*, Protágoras, Teeteto 152a y Georgias, *Contra los matemáticos* VII, 84), pensaron distinto y cuestionaron la validez del orden legal (universal), asentando la posibilidad de la desobediencia civil. Con estas dos opiniones enfrentadas, el principal problema de Platón consistió, por un lado, en argumentar contra los sofistas y a favor del respeto a la ley, y por otro, resolver el enigma planteado por la condena de su maestro, a saber: ¿cómo pudo la ley haber condenado injustamente al hombre más justo de Atenas?

Su solución se encuentra en la *República*, donde Platón argumentó que el orden social es justo porque conduce al bien (*Rep.* IV 420b-c). De esta manera, el sometimiento a la ley no puede ser ciego, sino consciente y reflexivo (del fin al que conduce la obediencia). También por ello no puede cualquiera dirigir los destinos de la ciudad, sino solamente aquellos que entienden el porqué del mismo (*Rep.* IV 443d-e). En el bien se revela la justicia del orden que impone la ley, orden que implica obediencia y sometimiento, pero no a un precepto o persona, sino a la autoridad de la razón; y así como el hombre que domina sus pasiones y las somete a la dirección de la razón es capaz de dirigir su vida, de la misma manera puede hacerlo con la ciudad. La analogía de la ciudad con el cuerpo muestra que para Platón no hay una obediencia ciega o mecánica, porque implica, primero, el sometimiento a la razón, y porque se justifica en el bien que procura (*i. e.*, un bien cognitivo). La obediencia tampoco significa para el filósofo renuncia a la libertad, sino autonomía frente a los deseos corporales y obediencia a la razón. Con ello, Platón abre un resquicio al derecho a la desobediencia y disenso frente a la ley, cuando ésta no procura un orden justo que desemboque en el bien supremo y/o esté auspiciada por una tiranía (*Rep.* I, 347c-e).

justicia que cometerla". Véase también el comentario de Rodolfo Mondolfo, en *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 122-124.

El otro afluente de la cultura occidental, el judeocristiano, considera que es deber fundamental de todo creyente, para hacerse digno de la alianza con su creador, el temor u obediencia a Dios, que en el Antiguo Testamento representa un deber absoluto, como el de Abraham, de sacrificar al hijo amado. Y si bien es cierto que el Nuevo Testamento agrega el convencimiento (o conciencia) de la justicia de la ley (que desplaza el sometimiento ciego o irreflexivo), no menos cierto es que Jesucristo entendió su vida como la realización de la voluntad del Padre. Por ello, san Pablo resumió el camino de la salvación como obediencia a Cristo hasta la muerte. Sus palabras, “cada cual sométase a la autoridad de su superior” (Rom 13, 1), constituyen una fórmula simple para devenir un buen cristiano. Por eso, desde Pablo se desarrolló en el cristianismo una teología de la obediencia, que recibió todo su calado en el pensamiento de san Agustín.⁹ Con él se convirtió la obediencia en la condición de posibilidad de la virtud moral, porque en la obediencia el hombre estrecha su vínculo con Dios y establece la jerarquía y el grado de sometimiento a la autoridad: frente al padre, rey o Iglesia, la obediencia al padre se somete a la del Estado, y la del Estado a la de la Iglesia.

Sin embargo, la historia reveló que esta simpleza teórica dejaba sin responder la cuestión principal sobre la legitimidad de la autoridad (*i. e.*, de la *hierocracia eclesiástica*).¹⁰ Por ello, surgieron muchos críticos y disidentes a lo largo de la historia del cristianismo, que recibieron el nombre genérico de herejes, y a quienes en la Alta Edad Media se unirían los místicos.¹¹ Ambos consti-

⁹ Véase, por ejemplo, *Ciudad de Dios*, libro II, c. XXII. Allí se refiere san Agustín al gobierno justo, en contraposición al gobierno de la Roma pagana y su “lógica” decadencia. El gobierno justo es aquel donde se gobierna con la ley divina y donde el súbdito se somete a la misma de manera absoluta.

¹⁰ La *hierocracia eclesiástica* refiere al *dictatus Papae* o plan político-religioso del papa Gregorio VII (1073-1085), que tenía como finalidad la concentración del poder espiritual y civil en las manos del pontífice, para así convertirse en soberano absoluto (reforma gregoriana).

¹¹ Mística como disidencia fue propuesta por varios autores, como el filósofo Ernst Bloch e historiadores como José Luis Romero, quien presenta la mística

tuyeron un mentís a la legitimidad y sometimiento absoluto a la autoridad eclesiástica, lo que reanimaría en el futuro el problema del derecho a la desobediencia y disentimiento, con base en la libertad del individuo y superioridad de su conciencia moral.

Eckhart fue, a la vez que un maestro de la vida espiritual, un teólogo y filósofo excepcional. Su misión no era simplemente la de encauzar un movimiento de protesta, sino ofrecer una fundamentación racional de la unidad del hombre con Dios y de la pobreza como camino de santificación. Lo primero había dado pie en el siglo XIII a posturas panteístas incompatibles con la doctrina; lo segundo, se manifestaba en movimientos populares de protesta (movimientos heréticos), que criticaban severamente la opulencia y riqueza desmedida del alto clero. Aunque la objeción de conciencia y/o desobediencia civil se ubicaba en la razón práctica antes que teórica (en la lid con la autoridad clerical específicamente); sin embargo, la recta conciencia moral se definía por su unidad con Dios; por eso, ambos temas eran en los siglos XIII-XIV convergentes.

En lo sucesivo se analizará la forma en que lidió Eckhart con uno y otro tema para ofrecer su postura como religioso y teórico de la moral, como patrocinador de la rebelión o, por el contrario, sumisión de grupos heréticos, como las beguinas y los begardos.¹²

como una crítica a la Iglesia institucionalizada, y por eso de la mano de la herejía (véase su libro *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 157 y ss.). O Gerald G. Walsh, S. J., quien presenta a la mística como crítica al exceso de racionalismo escolástico (véase su libro *Humanismo medieval*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1943, pp. 118 y ss.). Por último, Alfred Läßle, quien en su libro *Ketzer und Mystiker* (München, Delphin Verlag, 1988) hace ver cómo los místicos muchas veces fueron considerados como herejes.

¹² Hablar de objeción de conciencia y desobediencia civil en el pensamiento del maestro Eckhart no es un anacronismo, porque éstas dos son figuras jurídicas que no se inventaron en el siglo XIX con las reflexiones de comunistas y anarquistas contra el Estado, ni tampoco se deben al norteamericano Henry David Thoreau y su actitud levantisca, que lo llevó a no pagar impuestos en 1846. Ambas han existido siempre como reacción al ejercicio vertical y unilateral del poder, sordo al clamor de súbditos y agremiados, rígido en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

II. HEREJES Y MÍSTICOS

¿Quiénes ejercen una mayor fascinación hoy día?, ¿los herejes o los místicos? Aunque en este siglo XXI existe un gran interés por la mística (sobre todo la oriental y la de tipo *new age*), se puede anticipar la respuesta a favor de los herejes, sin necesidad de levantar una encuesta de opinión. Las razones son variopintas, como el alejamiento actual respecto de la espiritualidad mística de antaño, su carencia de un perfil definido, su transmisión en libelos de beatería decimonónica, su discurso encriptado, su validez puramente individual. Mientras que los herejes gozan de cierta actualidad por su afinidad con los disidentes y críticos al sistema, ya que antaño como hogaño los herejes y revolucionarios hallaron valor para criticar y denunciar a las instituciones, a las personas y a las ideas dominantes, buscando cambiar las cosas para todos. Si es verdad —como dice Peter Berger—¹³ que no existe una socialización perfecta, entonces cada uno de nosotros tiene algo de hereje o rebelde, porque opone al poder de la autoridad su opinión crítica y ejerce resistencia a la sumisión total.

Los herejes de antaño lucharon a riesgo de perder su propia vida y con toda la fuerza de su corazón por aquello que consideraron verdadero, y que durante mucho tiempo había sido callado, reprimido u olvidado, como fue el caso de Jan Hus, quien el 4 de mayo de 1415 fue conducido a la hoguera dispuesta a la entrada de la ciudad de Constanza por sus críticas a la Iglesia. Tampoco puede olvidarse a las innumerables víctimas de la persecución de la secta de los albigenses, valdenses, hermanos del libre espíritu, beguinas y begardos, o a las víctimas de las purgas inquisitoriales, que tanto se asemejan a los movimientos de resistencia obrero-estudiantil del siglo XX. La fascinación que despiertan los herejes se explica por su semejanza con los lu-

¹³ Muchos autores han analizado los límites de la socialización, como en el caso de la psicología con el *Malestar en la cultura*, de Sigmund Freud, o en la sociología de Peter Berger. Véase Berger, Peter, *El dosel sagrado. Una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos, 1998, 258 pp.

chadores sociales del presente, que, apelando a su conciencia, resisten a la autoridad.

Además, la imagen del hereje en nuestro tiempo goza de un contorno claro y asible, mientras que la figura del místico yace desdibujada en la penumbra pese a sus llamativos éxtasis y visiones. Su espiritualidad religiosa descansa en una concepción de vida ajena a la moderna, aderezada con prejuicios de todo tipo, que —como diría Martin Buber—¹⁴ en gran medida se deben al “ocaso de la fe”, y que lo hace aparecer como un ser de otra galaxia. Los libros sobre mística informan muy poco sobre sus protagonistas, y su interés responde, la mayoría de las veces, a la mojigatería o sentimentalismo exacerbado (sin contar el deseo de huida del mundo), producto de un nostálgico sentimiento por *el mundo de ayer*.

Sin embargo, y más allá de las discrepancias, ambos persiguieron en la historia la misma meta, aunque no haya sido de manera consciente o concertada. En ambos pulsa la necesidad de salir de la estrechez del sentir, vivir y pensar de su época.

1. *Disidencia y locura*

Místicos y herejes se mueven lejos del punto medio donde está el religioso tradicional, administrador de sacramentos y perdones. Ambos se miden con una vara excepcional a la manera de los profetas del Antiguo Testamento, que muchas veces aparecían como poseídos por locura o demencia. Digna de mención es la apreciación que hacen de ellos las autoridades eclesiásticas, porque mientras se tolera al místico en razón de que su vida no representa un riesgo de perturbación o alboroto por su mismo aislamiento y soledad, que lo aleja del interés prosaico, la reacción frente al hereje es violenta, pronta y fuerte. Siempre han temido las autoridades eclesiásticas a un efecto en cadena causada

¹⁴ Buber, Martin, *Das Problem des Menschen. Versuche unserer Zeit*, München, Gütersloher Verlag, 2007, pp. 81 y ss.

por las críticas que nutren el movimiento herético. Los herejes están apremiados por su conciencia a denunciar, cuando el místico recomienda callar; ambos dicen *aquí estoy, no puedo hacer otra cosa; ¡Dios me asista!*

Desde la perspectiva de la Iglesia, el hereje es un rijooso divulgador de errores dignos de excomunión; mientras el místico, con su lenguaje menos estridente y más introvertido, pasa desapercibido, no obstante que disponga de la capacidad para la contemplación divina sin necesidad de intermediarios o demostraciones teóricas. Para el hereje, el mercado y la plaza pública son sus sitios de encuentro; para el místico, la celda del monasterio o el tabernáculo de la capilla. A su modo, ambos son fuente y fermento de intranquilidad: con la rápida y violenta intervención se cree posible sofocar al hereje y restablecer la tranquilidad dentro de la grey. Mientras que con la tolerancia se cree actuar tácticamente para que el místico no sea un ejemplo de vida religiosa. Puede ser que el hereje sea más activo e intelectual, y que el místico sea más pasivo y emocional, pero ciertamente ambos actúan al margen de las convenciones institucionales. Solamente donde la religión se vive con pasión surgen el hereje y el místico. Ambos son fuente de preocupación, porque abren nuevos horizontes a la fe.

2. *La seducción de la locura*

Agustín de Hipona¹⁵ advirtió del peligro de las herejías (y de los herejes), al declarar: “No creas que surgen de almas mezquinas, porque solamente grandes hombres son capaces de concebir opiniones heréticas”.

Pero también les guardaba respeto debido a su celo religioso, más cerca de Dios que aquellos cuya devoción se supeditaba a arreglos y convenciones ajenos a la fe. Por ello, no es justo suponer en el hereje falta de fervor o pura arrogancia y charlatanería

¹⁵ Aurelio, Agustín, *Enarraciones sobre los salmos. Obras de san Agustín*, t. XIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1964, pp. 3 y ss.

o ignorancia del dogma. Se precisa de una inteligencia robusta para concebir una crítica y doctrina persuasiva y demoleadora. Doctrinas heréticas surgen de la santa ira o del grito de congoja y malestar por aquello que sucede dentro de la Iglesia. Su reacción rebelde acusa un espíritu de responsabilidad y preocupación por la recta comprensión de las escrituras. Vistas bien las cosas, el hereje es la figura opuesta al empleado eclesiástico que piensa y dice siguiendo a la autoridad, incluso cuando alberga opiniones contrarias.

El hereje existe como desertor o disidente de una forma establecida de pensamiento, y germina gracias a su conciencia crítica que padece por la disolución, alejamiento de Dios y ocultamiento de la verdad. El hereje justifica su rebeldía en el deber de todo creyente de atender primero a su conciencia (único fundamento legítimo de su conversión) antes que a la autoridad. Si esto es admisible casi para cualquiera, entonces ¿por qué la institución y sus miembros todos no ven las cosas igual? Primero, porque actúan presionados por una conciencia especial, que impide ser indiferente ante el desarreglo institucional y la descomposición moral. Segundo, porque “el espíritu de Dios sopla por doquier y otorga a cada cual según su propio designo” (1 Corintios 12, 11); o sea: ¡es su destino! Toma su cruz y cumple su misión encomendada (Mt 16, 24). Si está dispuesto a asumir daños y persecuciones es porque está seguro de su verdad. Su intención primera no es la destrucción, sino la renovación, el servir a algo más elevado.

Además, no hay que olvidar que muchas veces las ideas heréticas han sido posteriormente rehabilitadas por la Iglesia institucional, como en el caso de Eckhart y de Galileo o de Juana de Arco, quien fue acusada el 30 de mayo de 1431 por idolatría, apostasía, blasfemia, brujería, etcétera, y, sin embargo, el 16 de mayo de 1920 fue rehabilitada y posteriormente canonizada por Benedicto XV. Esto indica que la autoridad se equivoca, y que por eso requiere de circunspección.

Cualquier hereje de la cristiandad ha hecho suyas las palabras de Pablo y su idea de *sufriamiento reparador*, que se encuentra

claramente expresado en la carta a los colosenses (1, 24): “Ahora me alegro de mis sufrimientos por ustedes, y en mi carne, completando lo que falta de las aflicciones de Cristo, hago mi parte por Su cuerpo, que es la Iglesia”.

Aunque, por una parte, el hereje crea que el dolor redime y no tema a las represalias, vale preguntar, por otra parte, por qué algunas instituciones no toleran la crítica y persiguen a sus delatores. La respuesta se ha demorado hasta nuestros días, porque si bien los herejes son personas profundamente religiosas, cuyo único pecado es haber llamado a la Iglesia a su renovación y arrepentimiento, la fragilidad de cualquier *sociedad cerrada*¹⁶ (como la Iglesia católica) exige la persecución de sus detractores. Entonces, por un lado, la historia de la herejía es la historia de la pasión sin freno, y, por otro lado, es la historia de la intolerancia, de la infamia y de la ambición de poder.

3. *Místicos*

En el templo de Santa María de Victoria, en la plaza de san Bernardo (Roma), se encuentra la escultura renacentista que Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) esculpió para representar el arrebató místico de la española carmelita santa Teresa de Ávila. La representación en mármol blanco es un poco fúervida: una flecha de amor atraviesa el corazón de la santa conmovida hasta el desfallecimiento. El artista pretendió reproducir lo narrado por Teresa de Ávila en su autobiografía. La intención de esta referencia es percatarse de lo difícil que es acceder a la esencia de la mística, sus visiones y registros, tanto para personas religiosas como de espíritu científico.

Todas las grandes religiones consignan experiencias místicas, tanto en el judaísmo o budismo como en el islam. En el cristianismo, el mismo Jesús de Nazaret, portador de la buena nueva, se presenta como el cimiento de la unidad de Dios con el hombre a

¹⁶ Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, t. II, c. XVII: *Das Rechtssystem und das soziale System*, UTB München, Verlag, 2003, pp. 138 y ss.

través de su encarnación. Y el primer teólogo de la cristiandad, el apóstol Pablo, hace referencia en 2 Corintios 12, 1-5 a su conversión a través de una experiencia mística. Y es él quien define de manera muy simple lo que es la mística: “no vivo más en mí porque Cristo vive en mí” (Gálatas 2, 20).

Por otro lado, Juan el evangelista transmite su visión apocalíptica (Apocalipsis, 1, 1-2) en forma de una revelación de tipo místico:

La revelación de Jesucristo, que Dios le dio, para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto; y la declaró enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan... Estaba yo en el Espíritu en el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz, como sonido de trompeta...

La mística cristiana se encuentra apuntalada en el mismo Nuevo Testamento, y es menester preguntarse si es una experiencia imprescindible o no para el buen cristiano (Ef 4, 13). Todo cristiano es un místico en ciernes, ya que se encuentra en camino del encuentro con Dios; y sin descontar su carácter gratuito, la mística —como dice Metchild von Magdeburg— se puede preparar a través de la negación o renuncia de uno mismo (*kénosis*: Filipenses 2, 5-8).

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

También la mística tiene una historia: no porque consista en el encuentro espiritual con Dios quiere decir que sucede fuera del tiempo y lugar. Sin embargo, varias cosas hacen difícil esa tarea: primero, el místico rara vez hace escuela, como el hereje. Segundo, mientras que el hereje es buen orador, con el silencio culmina

la experiencia mística, y tercero, su experiencia es incomprendible para la mayoría, porque se comunica utilizando metáforas y metonimias, como sucede con Margarita Porète¹⁷ y toda la *mística del amor* inspirada en el *Cantar de los Cantares*.

Aunque la mística es una experiencia individual, posee un carácter social. A diferencia del movimiento herético, la mística no afecta a la comunidad directamente. Y mientras que la herejía es el producto de una conciencia crítica-analítica, la mística termina en el terreno de lo ininteligible o de la teología apofática.

La experiencia mística puede ser o no un determinante de la vida del místico, mientras que para el hereje su misión es inagotable hasta alcanzar el cambio anhelado. El caso ejemplar es el de Bernardette de Soubirou, quien del 11 de febrero al 16 de julio de 1858 gustó de dieciocho apariciones de la virgen en la gruta de Massabielle, en Lourdes, para después, al tomar los hábitos, no experimentar ninguna más.

El hecho de que el hereje defina su vida por su misión renovadora de la Iglesia lo lleva al endurecimiento e intolerancia. Además, siempre es tentador y hasta cierto punto sencillo criticar con la bendición divina... *de uno mismo*, como si la certeza en la decadencia fuera prueba de la verdad absoluta de su misión. Por el lado del místico, su experiencia de la unidad divina no puede eximirlo de su compromiso social. Es necesario que se acredite en su actuar: “por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 15-20). Un ejemplo excesivo es el de Bernardo de Claraval, quien incitó a las cruzadas afirmando que *así lo pedía Dios*. Hoy es inevitable la pregunta de si de verdad Dios deseaba el río de sangre y lágrimas que provocaron las guerras contra los moros intentando recuperar el Santo Sepulcro. Por ello, Pablo presagiaba la confusión de los feligreses y aconsejaba: “...el que piensa estar firme, mire que no caiga” (1 Corintios 10, 12). Por tanto, aunque

¹⁷ Porète, Margarita de, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger*, Berlín, Artemis-Winkler Verlag, 1991, 278 pp. (Hay traducción al español: *El libro de las almas simples*, Madrid, Editorial Siruela, 2005).

Dios habite en el corazón de los hombres y actúe a través suyo, esto no quita que el hombre fracase en su encomienda.

4. *Herejía y mística en la historia*

Ni la mística ni la herejía son casualidades de la historia, sin contacto con el medio y causas determinantes. Ambos fenómenos ocurren dentro de un contexto histórico, social y político. Si en el caso de la herejía son los grandes fenómenos sociales los que la explican, en el caso de la mística son los nimios y personales. Para muchos, es fácil denostar a unos y a otros como orates, desequilibrados mentales, y así negarles seriedad a sus intenciones; por ello, en tanto fenómenos religiosos, ambos se explican solamente echando mano de una sensibilidad especial para los *signos de los tiempos*.

Hildegard von Bingen (1098-1179), la primera mística alemana, afirmaba que su don místico y vidente estaba estrechamente relacionado con su historia personal. Ella escribió:¹⁸

En mi primera formación, cuando estaba en el seno de mi madre, y después, cuando ya fui parida, en ese momento Dios imprimió en mi alma las visiones que refiero... en el tercer año de mi vida, experimenté una luz intensa que por razón de mi juventud no pude expresar. También experimenté desde mi edad más temprana las formas y el significado oculto y maravilloso de la historia.

No pocos tienen dificultad en entender estas declaraciones, porque finalmente el don místico proviene de la gracia inexplicable de Dios. Y si bien Hildegard afirma su temprana disposición para la mística, su don no era algo central en su vida o no vivía exclusivamente para ello.

No se ha observado suficientemente la fuerza que tanto místicos como herejes han recibido de su época, como fue el caso del

¹⁸ Bingen, Hildegard von, *Das Buch der göttlichen Werke (Liber Divinorum Operum)*, Marquain, Hovine Verlag, 1990, pp. 27 y ss.

invento de la imprenta para el movimiento protestante. Incluso en su retórica son *hijos de su tiempo*, porque no pueden más que echar mano de las herramientas lingüísticas y argumentativas disponibles para comunicar sus experiencias e inconformidades. Esto no niega que haya siempre un desnivel entre lo que experimenta el místico y lo que logra comunicar o entre lo que pretende el hereje y lo que consigue reformar.

III. JESÚS DE NAZARET Y SAULO DE TARSO

Es usual hablar de Jesús, el hombre de Nazaret, con muchos apelativos, como el Cristo, el hijo de Dios encarnado o el hijo del hombre, Señor (*kyrios*), hijo de David, Mesías, Salvador, Rabí, profeta, etcétera. Se entiende que estos títulos fueron acuñados desde el movimiento cristiano. Pero desde la perspectiva judía de su tiempo hay uno solo: el de hereje, el del hombre que desconoce las normas religiosas, el Jesús que no cumple el *Sabbath*, que expulsa violentamente a los “vendedores” del templo, el blasfemo que se autonombra mesías.

1. *Palestina en tiempos de la ocupación romana*

La vida y acciones de Jesús se presentan dentro de coordenadas históricas precisas: Palestina, su tierra natal, había sido anexada por Pompeyo desde el año 63 a. de C. al imperio romano, y regía la ley romana. Jesús nació en Belén bajo el gobierno del emperador Augusto, quien gobernó entre el año 31 a. C. y 14 d. C. (Lc 2, 1). En tiempos del procurador romano Poncio Pilatos (de 26 a 36 d. C.) fue juzgado, condenado y muerto en el año 30 o 33. Su muerte por crucifixión tuvo lugar en el monte Gólgota, a las afueras de la ciudad de Jerusalén (Mc 15, 15).

Jesús creció en Galilea, parte norte de Palestina, su lengua fue el arameo, y desde su infancia tuvo noticia de la resistencia judía contra la ocupación romana, porque Galilea era su bastión y semillero. Con seguridad Jesús escuchó sobre la venganza de Publio

Quintilio Varo (famoso por la derrota en Teutoburgo, donde resultó muerto) debido al levantamiento judío después de la muerte de Herodes el Grande, y que consistió en hacer crucificar vivos a dos mil judíos de la resistencia, llamados zelotes, aproximadamente cuando Jesús tenía tres años de edad.

El tema de la ocupación romana era con toda seguridad uno de los más presentes y candentes en la época de Jesús, y los evangelios dejan constancia de ello con la pregunta de los fariseos de si un judío debía pagar o no tributo a los romanos (Mr 12, 13-17 y Lc 20, 20-26). Su respuesta dejó en claro que él no era un integrante del movimiento de liberación zelota. Sin embargo, el Nuevo Testamento no calla la simpatía de Jesús por el movimiento, ya que informa que aceptó dentro de sus doce elegidos a un hombre llamado Simón *el zelota* (Lc 6, 15). Muchos veían en él al liberador de la tierra santa, por lo menos en los primeros meses de su actuar público, y, ciertamente, la misma prédica de Jesús daba pie a esto cuando anunciaba la venida del reino de Dios, lo que permitía suponer una inminente confrontación militar que liberaría al pueblo del yugo romano. La declaración más clara al respecto está en Marcos 1, 15: “el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio”. Esto sólo podía ser entendido en Galilea como el inicio del movimiento libertario. Por eso se entiende que la dilación a tomar las armas causó frustración y decepción entre sus seguidores, viendo en ello un rasgo de indecisión o debilidad en Jesús. Cabe interpretar, por esta y otras razones, que los grupos guerrilleros esperaban una señal de su parte, que nunca llegó, y que por ello lo situaban en otra “trinchera”.

Parece que mientras más tiempo predicaba más se extendía la decepción de sus seguidores, hasta el punto de desaparecer su encanto y su carisma. La deserción de seguidores y simpatizantes lo llevó a preguntar a sus discípulos: “Dijo entonces Jesús a los doce: ¿Queréis acaso iros también vosotros?” (J 6, 67). Y cuando finalmente el entusiasmo se trocó en decepción, el hosanna mudó a “¡crucifiquenlo!” (Mr 15, 13).

Jesús advirtió que para ser entendido debían ser abatidos muchos malentendidos y prejuicios. Esto es claro durante el *sermón de la montaña*, donde predicó “bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí” (Mt 11, 6 y Lc 7, 23).

Finalmente, puede decirse sin temor a error que no sólo Judas traicionó a Jesús, sino todos sus discípulos lo abandonaron en su final. En el momento de su juicio y consumación de la sentencia, Jesús aparece como un alienado, idealista, soñador. La condena a morir en la cruz ha sido considerada por el filósofo de la religión judía, Schalom Ben Chorim,¹⁹ como un error del movimiento del Nazareno; él afirma: “Jesús fue un fracaso trágico debido a su ciego amor a Israel”.

2. Movimientos mesiánicos y liberación de Palestina

El fracaso como libertador de Palestina deparaba a Jesús un olvido inmediato en la historia. Pero en otro orden de ideas, él se convirtió en una piedra en el zapato para los fariseos, saduceos y sumos sacerdotes de la religión judía, quienes ocupaban la cúspide de la ortodoxia y servían de jueces en asuntos de dogma. A oídos del gran Sanedrín había llegado el nombre del nazareno Jesús, quien muy temprano se había convertido en el líder de un grupo que operaba en las márgenes de la ciudad de Cafarnaúm a orillas del mar de Galilea (Mt 4, 13). Sus prédicas y lecciones escandalizaban a los sacerdotes del templo y a otros muchos miembros de la comunidad. Se le acusaba de haber entrado en conflicto con las sentencias de los cinco libros de la Tora, una falta que se consideraba blasfemia y se castigaba con la muerte por dilapidación. A la edad de 33 años fue acusado, apresado y presentado ante el gran tribunal del Sanedrín. Sobre este acontecimiento informan puntualmente los cuatro evangelios: Mt 26, 1-7; Mr 14, 1-2; Lc 22, 47-53; Jn 11, 45-53.

¹⁹ Schalom, Ben-Chorim, *Die Heimkehr. Jesus, Paulus und Maria in jüdischer Sicht. Bruder Jesus: I. N. R. I. oder der Flucht des Gehenkten*, München, DTV/List Sachbuch Verlag, 1967, pp. 156 y ss.

Los protocolos creados a lo largo de muchos siglos y la jurisprudencia acumulada contemplaban casi todos los tipos posibles de herejía. Solamente expertos pueden orientarse en este enjambre legal, y los capaces aseguran que Caifás, el presidente del Sanedrín, fungió como juez y sumo sacerdote haciendo honor a sus conocimientos y habilidades jurídicos.

Jesús tuvo que responder por sus declaraciones heréticas sobre el templo (Mt 26, 61; Mc 14, 58; Jn 2, 19), sobre el *Sabbath* (Jn 5, 9) y por blasfemia (Mc 14, 64). Si uno escucha la sentencia final con los oídos de un experto, como los de Johann Maier,²⁰ entonces las cosas suenan así: “la dirección del juicio fue una obra de arte, porque en innumerables puntos se demostró llevar el proceso de manera concienzuda y equilibrada”. El momento estelar tuvo lugar cuando se le preguntó: “eres tú el mesías, el hijo de Dios, el bien amado”. Y la respuesta fue contundente: “sí, soy yo” (Mc 14, 61-62). En virtud de esto, la sentencia fue unánime: morir en la cruz (Jn 3, 1, y Hechos 5, 34)

Jesús fue condenado por herejía, hecho que no niegan los evangelios. Lo que después sobrevino fue consecuencia del estatus de Palestina sometida a Roma: a los romanos correspondía la jurisdicción penal; el Sanedrín dictaba la sentencia y ésta tenía que ser confirmada y ejecutada por los romanos, por el quinto prefecto de la provincia de Judea, Poncio Pilatos.

La crucifixión de Jesús fue consumada como la de un hombre condenado por herejía y blasfemia; abandonado por sus discípulos, gritó en su desamparo: “Dios mío ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Este grito confirmó al Sanedrín que se trataba de un loco, blasfemo, dejado de la mano de Dios. Lucas (23, 35-36) lo refiere así:

Y el pueblo estaba mirando; y aun los gobernantes se burlaban de él, diciendo: A otros salvó; sálvese a sí mismo, si éste es el Cristo,

²⁰ Maier, Johann, *Jesús von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Eine Bezugnahme auf den Prozess Jesu? Y, Die Hinrichtung Jesu und seiner Jünger bSanh 43a, t. 82*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 217 y ss.

el escogido de Dios. Los soldados también le escarnecían, acerbándose y presentándole vinagre, y diciendo: Si tú eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo. Había también sobre él un título escrito con letras griegas, latinas y hebreas: ESTE ES EL REY DE LOS JUDÍOS.

IV. EL APÓSTOL PABLO

Si al comienzo del siglo XX Albert Schweitzer escribió un gran ensayo sobre la mística del apóstol Pablo, años más tarde, sobre todo después de las dos grandes guerras mundiales y la discusión sobre la posibilidad de una teología posterior al holocausto, los estudios bíblicos no incluyeron más a la mística en sus análisis, y propusieron una interpretación alejada de todo arrebató emocional como fundamento del cristianismo y pauta para interpretar los evangelios.²¹

Actualmente esta postura se ha modificado no sólo respecto al cristianismo y sus textos canónicos, sino también al Antiguo Testamento, lo que ha permitido destacar la devoción mística del judaísmo, anclada en el *Cantar de los Cantares* y renovada permanentemente hasta, por ejemplo, la comunidad del Qumrán y su arte litúrgico, donde en sus cantos ensalza el ascenso del alma a lo largo de la jerarquía celestial. También se ha rescatado al filósofo judío Filón de Alejandría (circa 20 a. C.) y su herencia platónica (principal fundamento teórico de la mística), debido a su gran influjo en el pensamiento de la diáspora y en Saulo de Tarso.

Ciertamente, sería una simplificación imperdonable afirmar que tanto el pensamiento de Pablo como el mensaje del Nuevo Testamento deben ser interpretados en clave mística, aunque no deja de tener razón Schweitzer en que muchos pasajes de las cartas del apóstol permiten semejante interpretación, y que, por ello,

²¹ Reventlow, Graf, Henning, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. c. II: Die typologische Sicht. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 16 y ss.

muchos místicos de la cristiandad se remitieron a él como soporte y alimento de sus arrebatos. A ellos pertenecen sus declaraciones sobre el rapto en el tercer cielo y paraíso, mencionados en su segunda carta a los Corintios (2 Corintios 12, 2-4).

La experiencia mística siempre ha representado un parteaguas en la vida del creyente, no obstante que para Pablo la transformación radical del hombre opera desde y por el bautizo. En su carta a los romanos (Rom 6, 3-5) lo expresa con el paso radical de la vida a la muerte:

¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva. Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección.

La mayoría de los teólogos han interpretado este pasaje como una simple precisión del sentido de la vida cristiana en contraposición a la pagana, como sugiere el teólogo alemán Hans-Christoph Meier, y por ello estas declaraciones no son definitivas para incluir a Pablo dentro de la lista de los místicos. ¿Qué llevó a Schweitzer a cambiar de opinión frente a la habitual de su tiempo? Primero, la conversión del apóstol que operó a través de una experiencia mística (1 Corintios 15, 1-9 y Hechos de los Apóstoles 9, 1-18); segundo, la cercanía del fin de los tiempos, un hecho eminente para Pablo, y que obligaba a pensar la existencia del hombre en términos escatológicos²² (1 Tesalonicenses 4, 15 y Gálatas 4, 4). Y, por último, el concepto mismo de mística, o experiencia de la unidad con Dios, que conlleva un cambio de naturaleza en el hombre (Col 1,9; 2, 9), manifiesto en la carta a los gálatas (Gal. 2, 20) e idea retomada innumerables veces por la

²² En la teología cristiana, el *pléroma* (plenitud) refiere a la encarnación del Verbo y fin del universo (véase Ef 1,23; 3,19.4,13 y Col 1,19; 2,9).

tradición cristiana, a saber: “Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

La tradición mística cristiana, anclada en este pasaje, no es original del Nuevo Testamento: desde el Antiguo Testamento, la proximidad del fin de los tiempos estuvo acompañada del recibimiento del espíritu divino (Joel 3, 1-3). Y en el Nuevo Testamento, no solamente Pablo insiste en el derramamiento de Dios en el corazón de los hombres (Ro 5,5), sino también en los Hechos de los Apóstoles se consigna esta misma creencia (Hechos de los Apóstoles 2, 17). Para Pablo, esto sucedería en los albores del fin de los tiempos, lo que le llevó a vivir en una tensión entre esperanza y consumación, preludio y terminación, que transformaba todo el sentido de la existencia humana sin necesidad de una experiencia mística particular.

Entonces, si bien la experiencia mística no deviene para Pablo baladía frente al bautizo y la proximidad del fin de los tiempos, que transforman al individuo y comunidad en templo de Dios (1 Corintos 3, 16 y 6, 19), él no recomendó hacer el “camino a Damasco” para experimentar el arrebató divino. Y, ciertamente, para cualquier creyente la situación humana cambia gracias a Cristo, porque su advenimiento significa que el hombre en lugar de deambular extraviado sea salvado (1 Corintos 2, 15), y en lugar de bregar en tinieblas reciba la luz (Tesalonicenses 5, 4-5).

Esto de ninguna manera cancela la posibilidad de la interpretación mística. Tan es así que se acepta sin discusión la figura acuñada por Pablo del *cuerpo místico de Cristo* como unión de toda la Iglesia o comunidad de creyentes (1 Corintos 12, 11-12). Esta imagen sirve para explicar cómo los distintos dones del Espíritu Santo, esparcidos entre la comunidad, se complementan y forman una unidad, y también explica el que Pablo pueda ser interpretado como místico y teólogo de la mística, porque muchos de sus lectores se inspiraron en él para desarrollarla con base en el *cuerpo místico* de Cristo, pero, sobre todo, por el énfasis que hizo de la

cruz como símbolo del sacrificio y negación del yo. La cruz sobre la que Pablo dijo “es una molestia y necesidad” (1 Corintios 1, 18 y 23), porque la cruz, como inmolación del yo, contradice todo anhelo humano. Y Pablo la concibe como un *liberarse de...* o no sucumbir a la presión o exigencias de los sentidos (Ro 7, 13-17).

El creyente es crucificado con Cristo; por ello, la muerte del *yo* encuentra en la mística, eco y resonancia como camino a la unidad. La negación de uno mismo se consume en el momento en que se trascienden todos los límites impuestos y caen todas las ataduras (Filipenses, 2, 8). Bien entendido, la cruz obtiene en Pablo en los místicos su significado propio en la medida en que se le apareja a la resurrección (1 Corintios 15, 21). La muerte en la cruz lleva a la resurrección en Cristo, así como a las paradojas del cristianismo: muerte que lleva a la vida, dolor que es alegría, autoafirmación que es lejanía y negación que es cercanía.

Todo lo que sea sufrimiento autoinfligido (*v. gr.* castidad, ayuno, vigilia) cobrará sentido desde aquí y conducirá en la historia de Occidente a la oposición entre cuerpo y espíritu (Gálatas 5, 16), exacerbado por los gnósticos y criticado por Nietzsche como la torcida *moral del resentimiento*.

V. MEISTER ECKHART, MÍSTICO Y HEREJE

Puede decirse que al comienzo de la historia del cristianismo se encuentra el hombre Jesús de Nazaret, acusado y ejecutado de herejía y blasfemia contra Iahvé. Jesús, el hereje, encabeza una Iglesia que siempre ha sido atormentada en su paz por inconformes y disidentes, cuya trayectoria personal los sitúa cerca de la de su fundador.

En los albores del cristianismo, hereje fue aquel que a juicio de la Iglesia estaba en un error doctrinal por entender las escrituras sagradas de una manera distinta a la enseñada por la ortodoxia. Esta descalificación entrañaba la tropezosa consolidación de la doctrina eclesiástica a lo largo de los primeros siglos, pero cuando la Iglesia se consolidó como la principal institución del

medieval y ambicionó el poder político,²³ entonces los herejes se revelaron como disidentes clericales que atacaban el extravío del clero. Por ello, los motivos de los movimientos heréticos no fueron de carácter puramente religioso, porque los herejes, además de ufanarse de vivir auténticamente el mensaje de Cristo, criticaban a la institución clerical y sus aptitudes para interceder por los hombres ante Dios.

Los herejes constituyeron siempre un problema para la Iglesia debido a la advertencia hecha principalmente por san Pablo en la segunda carta a los Corintios (2 Corintios 11, 13-14), ya que encarnaban a las raposas en la viña del señor (Cantares 2, 15) o, como se dijo en el Nuevo Testamento, a los “lobos con piel de ovejas” (Mt. 7, 15 y 24, 11; Hechos 20, 29); entonces, las mismas enseñanzas bíblicas prevenían contra la presencia de herejes entre los hombres de buena fe.

La lista y clasificación de las herejías quedó constituida desde principios del cristianismo gracias a las descripciones de los apologetas y padres de la Iglesia para identificar y atacar a donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos, adamitas, montanistas, etcétera. Esta tipificación temprana de las herejías sirvió a lo largo de toda la Edad Media con el mismo fin de identificar y perseguir a los grupos heréticos, pero eliminando en el transcurso de la historia las diferencias que había entre los antiguos y los nuevos herejes, entre los errores doctrinales y las críticas al clero.

A partir del siglo XII, cuando cunden los movimientos heréticos en Europa occidental, se catalogan más pormenorizadamente las nuevas formas de herejía en vista a los nuevos movimientos sociales, que no son del todo heréticos-doctrinarios, sino antes bien constituidos por disidentes clericales y sociales. Y no será sino hasta la Reforma protestante del siglo XVI cuando la

²³ Generalmente, la consolidación del poder de la Iglesia se materializa durante el papado de Inocencio III (1161-1216) y la creación de la Inquisición medieval (1231). Véase Pernoud, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*, c. VI: *die Heiligen und die Macht*, Austria, Tosa Verlag, 2004, pp. 201 y ss., y 205 y ss.

valoración de los herejes y las herejías se transformen y pasen a ser considerados como la expresión auténtica del espíritu religioso cristiano.

Todos los herejes y sectas condenados reclamaban ser la expresión pura y exacta de la espiritualidad cristiana, y todos constituyeron, sin lugar a duda, un peligro a la hegemonía espiritual de la Iglesia institucionalizada. Sin embargo, no se percibe una liga entre todos los herejes que recorrieron Europa en razón de su preparación y extracción social, porque los había campesinos, como también del alto clero; por eso, no es posible ver en esos movimientos heréticos el producto homogéneo de protestas populares o eclesiásticas. Frente a esto, vale preguntar cómo se puede aclarar que estos herejes, independientemente unos de los otros, se hayan levantado contra la Iglesia y su doctrina más o menos al mismo tiempo y hayan incurrido en las mismas faltas doctrinales sin disponer de alguna organización o denominador común.

El problema se complica si incluimos a la mística, que tuvo su aparición paralelamente a las herejías de corte social, como los valdenses, hermanos del libre espíritu, beguinas y begardos. Porque si se juntan estos dos fenómenos, entonces se ve que no sólo las circunstancias sociales explican su surgimiento, sino además el aumento de la conciencia social en busca de alternativas a las propuestas de la Iglesia institucionalizada, y así desahogar los problemas sociales en el *otoño de la Edad Media* como la enorme pobreza urbana, la falta de libertad dentro del opresivo orden feudal y la incapacidad de la escolástica tardía para captar el *sino de los tiempos*. Desde aquí, una figura como la del maestro Eckhart aparece como el parteaguas que abandona la escolástica para reflexionar sobre los problemas sociales y ofrecer así una solución al margen de las autoridades (sean eclesiásticas o civiles). De esta forma, su vida representa un ejemplo de insubordinación frente al canon.

Eckhart cobró celebridad a lo largo del tiempo tanto por su espiritualidad mística como por las delaciones de herejía. En él se

verifican las dos personalidades rebeldes de su tiempo que optaban por una nueva alternativa espiritual y social.

VI. VIDA Y OBRA DEL MAESTRO ECKHART

Cuando se ingresa al *templo del predicador* en el centro histórico de la ciudad de Erfurt, donde trajinó el maestro Eckhart, el visitante es inmediatamente sobrecogido por este recinto sagrado debido al plano de su construcción gótica, el inabarcable sendero de columnas, los haces de luces y sombras filtrados desde sus inmensos vitrales laterales y el altísimo techado. El *templo del predicador* fue construido en 1280, y respira la grandeza medieval misma que encontramos en el pensamiento del maestro Eckhart,²⁴ cuyas reflexiones resultan hoy día relevantes tanto para cristianos de toda índole (católicos o protestantes) como para creyentes de otras religiones (budistas, judíos o musulmanes) y agnósticos; por ello, puede afirmarse que su pensamiento está revestido de un carácter ecuménico,²⁵ imposible de capturar por entero en este y otros trabajos de investigación.

²⁴ La obra de Eckhart será citada según la edición crítica de la *deutscher Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart 1936 y ss. La *Obra latina*, (LW) editada entre otros por J. Koch en cinco tomos: t. I: *Prologi, Expositio libri Genesis, Libri parabolarum Genesis*; t. II: *Expositio libri Exodi, Sermones et lectionis super Ecclesiasticis, Expositio libri Sapientiae*; t. III: *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*; t. IV: *Sermones*; t. V: *Collatio, Quaestiones, Parisienses, Sermo Augustini Parisius habitus, Tractatus super oratione Dominica*. La *Obra alemana* (DW), editada completamente J. Quint, en cinco tomos (sermones y tratados): t. I: *Predigten n. 1-24*; t. II: *Predigten n. 25-59*; t. III: *Predigten n. 60-86*; t. IV: *Restlichen Predigten*; t. V: *Tractaten: Buch der göttlichen Tröstung, Vom edlen Menschen, Rede der Unterweisung, Von Abgeschlossenheit*.

²⁵ El carácter ecuménico de la obra de Eckhart no solamente está dado porque en la edición crítica de su obra participaron tanto católicos como protestantes (v. gr., Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiss, etcétera.) sino, además, porque ha interesado tanto a filósofos de izquierda y derecha, como Ernst Bloch (*Prinzip Hoffnung*) y Alfred Rosenberg (Mythus des 20. Jahrhunderts), como también a religiosos de otras confesiones, como a Daisetz Taitaro Suzuki. Este último tiene un libro sobre la comparación entre budismo y el maestro Eckhart. Véase Daisetz Taitaro Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christli-*

En contraposición a la abundancia de sus ideas están los pocos datos fidedignos sobre su vida. Sin embargo, gracias al trabajo del gran investigador alemán Josef Koch²⁶ podemos establecer un perfil biográfico desde la segunda mitad del siglo XIII a la primera del XIV. Por él sabemos que Eckhart nació cerca de 1260, en un tiempo de catástrofes naturales (desertificación de la tierra por la tala inmoderada) e inestabilidad social debido a la gran hambruna de 1315-1318 y crisis del feudalismo, la disputa por las investiduras entre el poder civil y religioso una vez consolidada la monarquía pontificia, lo que llevó a la destrucción de la casa de los Hohenstauffer (por lo que de 1256 a 1273 no hubo emperador) y al llamado *cautiverio de Babilonia* del papado en la ciudad francesa de Avignon entre 1309 y 1377.²⁷

El año y lugar de nacimiento de Eckhart no se conocen con certeza, pero los sermones de Eckhart en París, en honor a san Agustín, ofrecen uno de los pocos indicios sobre su vida; allí se dice: “este sermón fue predicado por el maestro Eckhart de Hochheim”,²⁸ lo que plantea el primer problema para los expertos: ¿qué significa “de Hochheim”? ¿Es el lugar de nacimiento o una referencia a su nombre y estirpe familiar? Si es lo primero, puede especularse sobre el lugar de nacimiento. En Alemania hay dos lugares que poseen ese nombre en Turingia: uno cerca de Erfurt y otro cerca de Gotha; pero no hay indicio de cuál de los dos sea el mentado. Por otro lado, si con Hochheim no se refiere al lugar de nacimiento sino al linaje familiar —como sugiere la investigadora Erika Albrecht—,²⁹ entonces Eckhart pertenecería a la nobleza (cuestión disputada, porque *von Hochheim* a nobleza

che und buddhistische Mystik. Meister Eckhart und der Buddhismus, Ullstein Sachbuch, Frankfurt am Main 1991, pp. 13 y ss.

²⁶ Koch, Josef, “Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart”, en Josef Koch, *Kleine Schriften*, t. I, Roma 1973, pp. 247-347.

²⁷ Sobre el contexto histórico en general, véase, Horst, Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München, C. H. Beck, 1989, pp. 121 y ss.

²⁸ Meister Eckhart, *Obra latina* (LW) V, 99, 5.

²⁹ Albrecht, Erika, “Zur Herkunft Meister Eckharts”, en *Amtsblatt der Ev-Luth Kirche in Thüringen*, 31, Jena 1978, pp. 28-34.

no obliga). La indefinición permanecerá, y lo único cierto es que Eckhart nació en Turingia, y que muy joven ingresó en el monasterio de la orden fundada por Domingo de Caleruega, reconocida por el papa Honorio III en 1216 como nueva orden mendicante. Esta orden definió su carisma a través del estudio y la predicación misionera, pero en 1232 recibió una nueva encomienda del papa Gregorio IX para hacerse cargo de la Inquisición, lo que significó que sus agremiados solamente responderían ante al papa (y no al obispo), y que siempre habría un monje dominico como consejero papal, lo que confería a la orden de predicadores un enorme poder e influencia.

En 1229 arribaron los dominicos a Turingia para fundar un cenobio cerca de la Iglesia de San Pablo. Gracias a su benefactor, el conde Elger von Hochheim, se adquirió un terreno, y el monasterio pudo ser consagrado por el obispo Sigfrido III en 1230. En este lugar fue donde ingresó Eckhart, quien desde un principio fue reconocido por su talento y dedicación, lo que le predispuso a una gran carrera académica y administrativa.

En 1277, Koch calcula que Eckhart fue enviado a París para dedicarse al estudio de las siete artes liberales (*trivium et quadrivium*). En ese tiempo pudo haberse encontrado con el famoso Sigerio de Brabante (1240-1284), comentarador de Aristóteles y representante del averroísmo latino. Koch apostilla que si bien los años de enseñanza del famoso maestro ya habían concluido (de 1265 a 1276), no por eso hay que descartar su influencia. Para 1280 comienza Eckhart su estudio de teología en el Estudio General de su orden en la ciudad de Colonia. Allí sí debió con certeza encontrarse con Alberto Magno, quien desde 1248 enseñaba las novedosas ideas del recién descubierto Aristóteles. No cabe duda de que sus reflexiones persistieron en la obra de Eckhart, aunque no haya sido discípulo suyo por mucho tiempo, ya que el doctor universal murió en noviembre de 1280.

En 1293-1294 se halla nuevamente en París como *Bakkalareus*, lo que significaba leer y comentar las sentencias de Pedro Lombardo. En 1294 regresa a Erfurt, donde probablemente reci-

be la encomienda de parte de Dietrich von Freiberg (1250-1310), provincial de los dominicos en la región, para asumir el puesto de vicario de Turingia. Esto significaba convertirse en delegado plenipotenciario del provincial general dentro del territorio de Turingia, además de asumir la tarea de prior del convento de Erfurt. Koch calcula que en este tiempo fue cuando escribió su primera obra *Pláticas de la instrucción*.³⁰ lo que debió haber sido antes de 1298, porque posterior a ese año la orden de los dominicos, en el capítulo general de 1298 celebrado en Metz, separó los cargos de vicario y de prior, ya que un cargo reclamaba la presencia constante, y el otro, la itinerancia como visitador de conventos y monasterios. Las *Pláticas de la instrucción* fueron sostenidas frente a jóvenes novicios interesados por problemas de ética religiosa en el *templo del predicador* en Erfurt. En 1300 finalizó Eckhart el priorato, porque ese año —consigna Koch— en el capítulo general de la orden, celebrado en Marsella, relevó a todos los priores de la provincia teutona de su cargo.

En 1302-1303 se encuentra Eckhart nuevamente en París, para adquirir el título de *magister actu regens* en la Facultad de Teología. Como tal, adquirió la facultad de leer e interpretar la Biblia. Es de tomar en cuenta que en ese tiempo también redactó parte de sus comentarios a las Sagradas Escrituras.

De 1310 a 1311, Eckhart asumió el cargo de provincial de su orden en la recién fundada provincia de Sajonia. Koch llega a esta conclusión porque la orden había dispuesto, en su capítulo general celebrado en la ciudad de Besançon en 1303, dividir las provincias más grandes, como la enorme provincia de teutonia, para ofrecerles mejor atención a sus feligreses. Así es como surgió la provincia de Sajonia, con su sede en Erfurt. Ésta, por un lado, abarcaba de Stralsund hasta Hamburgo, y, por otro, de Meissen hasta Holanda; una enorme región poblada por 47 conventos.

³⁰ También traducido al español como “Pláticas instructivas”. Véase *Rede der Unterweisung*, obra alemana (DW), t. V. Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.

La tarea de Eckhart era la de ofrecer atención espiritual a todos los conventos y monasterios existentes y crear otros nuevos, lidiar con los señores feudales, además de otros asuntos diversos, responsabilidad de todo provincial, como celebrar el capítulo provincial cada año: en 1303, el de Erfurt, en 1304 el de Halberstadt, en 1305 el de Rostock, en 1306 el de Halle, en 1307 el de Minden, en 1308 el de Seehausen, en 1309 el del Norte, y en 1310 el de Hamburgo. También como provincial debía tomar parte en los *capítulos generales* de la orden, como el de Toulouse en 1304, el de Strassburg en 1307, el de Piacenza en 1310. Koch menciona que en el capítulo general de Strassburg fue nombrado Eckhart vicario general, o sea, representante del general de la orden (en ese tiempo es Almerico de Piacenza), cargo investido con el poder de llevar a cabo reformas en su provincia y en la vecina de Bohemia.

Es de suponer que Eckhart, como provincial, y teniendo que cumplir con celo y cautela todas estas tareas, disponía de poco tiempo para escribir obra teológica alguna. El resultado de su desempeño dedicado y responsable fue haber sido nombrado en el capítulo general de la orden, celebrado en Speyer en 1310, provincial de la orden en toda la provincia de teutonia confiada a los dominicos. Sin embargo, la acción detectivesca de Koch nos dice que el capítulo general de Nápoles de 1311 no confirmó el nombramiento, porque se le requería en París para desempeñarse como docente, debido a la exigencia de enviar a la famosa universidad a los mejores profesores y mantener así la delantera en la puja y competencia existente entre las órdenes de dominicos y franciscanos. De esta manera, Eckhart se convirtió en *magister ad legendum*.

El ocupar por segunda vez la plaza de docente reservada a profesores no franceses era una gran distinción para Eckhart, honor que solamente disfrutó antes de él su hermano de orden, santo Tomás de Aquino (éste estuvo en París de 1269 a 1272). En este tiempo emprendió Eckhart la redacción de su inconcluso

Opus tripartitum,³¹ además de continuar sus comentarios a las escrituras sagradas.

¿Cuánto tiempo estuvo esta vez en París Eckhart? Koch no lo sabe con seguridad, solamente que no volvió a Erfurt, como era costumbre, sino que fue enviado a Strassburg, donde trabajó de 1314-1322. Allí fue vicario del general de la orden (primero de Beregar de Landoras y después de Herveus Natalis). Su tarea era ayudar a desahogar el trabajo del provincial, pero sin estar sometido a él, sino gozando de autoridad y autonomía. Sus diligencias lo llevaron a viajar a los conventos para predicar e instruir a las beguinas, *i. e.*, cuidado espiritual de los conventos de mujeres (beguinas) de la provincia de teutonia. Interesante es saber que esta encomienda la recibió directamente del papa Clemente IV (1265-1268), ya que la proliferación desmedida y sin permiso de la Iglesia de los conventos beguinos era vista como un problema grave. El mismo papa fue quien consideró conveniente que fueran clérigos instruidos los que tomaran la responsabilidad. Estos religiosos tenían que predicar y asistir espiritualmente a las feligresas en lengua vulgar, porque ellas no tenían el conocimiento del latín, aunque el latín fuera la herramienta natural para tratar temas teológicos. Es durante este tiempo, y a raíz de esta situación, que Eckhart redacta sus sermones en alemán, además de sus principales tratados, como el *Libro del consuelo divino*³² y *Sobre el hombre noble*.³³

³¹ El *opus tripartitum* (la obra en tres partes) está constituido por el *opus propositionum*, el *opus quaestionum* y el *opus expositionum* (*i. e.*, Génesis, Éxodo, Sabiduría y evangelio según san Juan, más dos sermones sobre el Eclesiástico). Hasta nuestros días se discute por qué Eckhart nunca terminó su *Opus tripartitum* (de hechura enteramente escolástica) a partir de dos hipótesis: una, no tuvo tiempo debido a sus múltiples tareas y posterior condena; otra, más interesante, no le interesó continuar con una obra típica escolástica después de su experiencia religiosa con las beguinas. Véase Dempf, Alois, “Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker”, en Nürnberg, Siegfried Behn (ed.), *Der Beständige Aufbruch*, 1959, pp. 171-178.

³² *Libro del consuelo divino* (*Buch der göttlichen Trostung*), obra alemana (*DW*), t. V. Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.

³³ *Del hombre noble* (*Vom edlen Menschen*). obra alemana (*DW*), t. V. Stuttgart, Deutsche Forschungsgemeinschaft, 1936.

Koch supone que Eckhart, además de atender a las beguinas, continuó con su tarea docente en Strassburg. Si bien no hay pruebas concluyentes de ello, la probabilidad se sustenta para Koch en que fue allí donde conoció a sus dos famosos discípulos Juan Taulero y Enrique Susón.

Más tarde, el general de la orden, Herveus Natalis (1323), y si no él su sucesor Barnabas Cagnoli, envió a Eckhart en 1324 a Colonia para hacerse cargo de la dirección y docencia del estudio general de la orden de los predicadores. Allí tenía la responsabilidad de instruir a treinta estudiantes, contando con la ayuda del lector Nicolás de Strassburg, quien además ocupaba la función de vicario y visitador del general de la orden en la provincia de Teutonia, y quien por ello más tarde decidiría sobre la corrección dogmática de Eckhart.

Los estudiantes del estudio general provenían principalmente de la misma comarca, o sea, Teutonia; pero no era de extrañar que también se encontraran a otros estudiantes provenientes de Polonia, Sajonia, Bohemia, Hungría y hasta de la Anglia. Koch concluye esto a partir del reglamento mismo de los dominicos, que permitía enviar a dos o tres estudiantes a una provincia vecina para su preparación. Como cesionario de Alberto Magno y como docente, predicador y mentor, Eckhart poseía enorme influencia y el deber de estar al corriente de todos los asuntos teológicos y clericales, que debían de ser muchos tomando en cuenta la presencia en esa ciudad de los estudios generales de las tres órdenes mendicantes.

Durante su dirección de los estudios generales, Enrique II de Virneburg ocupaba el puesto de arzobispo de Colonia, famoso por haber combatido con toda energía los movimientos heréticos de su tiempo, al considerarlos un tumor maligno que amenazaba la salud de la Iglesia. Él fue quien en 1326 abrió un proceso inquisitorial contra Eckhart, único iniciado contra un renombrado profesor de teología en toda la Edad Media. Este proceso inquisitorial no sólo muestra que cualquiera estaba expuesto a la sospecha y persecución, sino además que quien caía en sus redes no escapaba nunca. La acusación del arzobispo contra Eckhart

era por haber diseminado doctrinas heréticas. Prevenido de las intenciones incriminatorias del arzobispo, el lector, visitador y vicario Nicolás de Strassburg se anticipó e inició un proceso inquisitorial contra su superior, Eckhart, ya que deseaba llevar él mismo el proceso para que no cayera en manos de sus enemigos, y así poder eximirlo de cualquier acusación, además de que era su responsabilidad vigilar por la rectitud dogmática de sus feligreses y pares. El arzobispo no se apaciguó por el proceso iniciado por Nicolás de Strassburg contra Eckhart y continuó con el suyo propio, e incluso inculpó más tarde al mismo Nicolás por haber obstaculizado a la Inquisición en su investigación contra Eckhart.

¿Cómo se explica la persistencia de los ataques contra Eckhart por parte del arzobispo? Sus intenciones nunca fueron recogidas por escrito alguno, y por ello permanecerán en la opacidad; solamente se puede especular al respecto. Una razón parece haber sido la dificultad de las beguinas para entender las enseñanzas y prédicas del maestro, especialmente respecto a la unidad del hombre con Dios. Las desfiguraciones y tergiversaciones que hicieron ellas, sumadas a las mismas expresiones de Eckhart, audaces y difíciles de entender para quien no contara con una preparación teológica sólida, lo convirtieron en sospechoso de herejía.

Se sabe bastante sobre la forma como transcurrió el proceso, porque se han conservado las preguntas y respuestas de los acusadores y del acusado. También, porque los especialistas poseen el *escrito de defensa*³⁴ redactado por Eckhart y enviado a sus acusadores en 1326 (y descubierto en la biblioteca estatal de Soester en 1923 y editado por Augustinus Daniels en Münster). En él, Eckhart rechaza todas las acusaciones de herejía, pese a que reconoce haber hablado de cosas elevadas con un lenguaje inusual, “porque no se puede hablar de cosas elevadas e inusuales sin utilizar palabras desacostumbradas y arriesgadas”.³⁵ Su justificación

³⁴ Escrito de defensa (*Rechtfertigungsschrift*) de 1326, editado por Augustinus Daniels, Münster, 1923, 68 pp. Hay otra edición de Otto Karrer y Herma Piesch (autores de la traducción y prólogo), Erfurt, 1927, 172 pp.

³⁵ Meister Eckhart, *DW* V, 60, 25-61, 12.

fue desoída por sus jueces y enemigos, debido a la envidia acumulada en vista del gran prestigio como predicador del pueblo y por su celo dentro de la orden.

En 1327 apeló Eckhart a ser oído por el papa, porque ése era su derecho como dominico, y, por lo tanto, los jueces de Colonia no tenían competencia para juzgarlo (como ya había hecho mención en su *escrito de defensa*). Eckhart solamente estaba dispuesto a responder ante el papa en la ciudad de Avignon o ante la Universidad de París.³⁶ Esta apelación fue respaldada por otros profesores y clérigos de otras congregaciones, debido al alto cargo, fama y carisma personal de que gozaba.

El 13 de febrero de 1327, Eckhart se dirigió con un sermón a la feligresía. Se conserva este escrito porque él mismo se lo confió a su cófrade, Conrado de Halberstadt, tanto en lengua latina como alemana, con el fin de que fuera entendido por todos (clérigos y pueblo en general). Allí afirmaba Eckhart haberse empeñado en evitar la herejía, y advertía que de haber algo disonante o chocante en sus predicaciones y enseñanzas (y se pudiera demostrar su incorrección), pues entonces se desdecía de ellas arrepentido y penitente. En este sermón público, Eckhart aprovechó para recordar que muchas veces fue malentendido por su audiencia. Finalmente, el tribunal de Colonia desechó su apelación al papa; no obstante, Eckhart se puso en camino hacia Avignon para solicitar una audiencia papal. Lo acompañaban el provincial Enrico de Cigno (provincial de 1326 a 1331) y tres lectores de la provincia de Teutonia. Con esto, el proceso iniciado en Colonia tuvo que ser continuado en Avignon: de las 150 tesis señaladas como heréticas, permanecieron vigentes 28, algo usual, aunque 28 tesis seguían siendo un número elevado, porque abarcan toda la obra y pensamiento de Eckhart. Gracias a que se conservó el dictamen

³⁶ Desde 1174, con Celestino III, pero, sobre todo en 1200, después de un enfrentamiento sangriento entre estudiantes y soldados del rey Felipe Augusto, éste otorgó a los estudiantes y maestros de París el privilegio solemne de tenerlos bajo su protección personal. Véase Weber, Wolfgang, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002, pp. 174 y ss.

final de los peritos en una copia en el Vaticano, Koch puede informarnos con toda certeza que la comisión teológica condenó las 28 tesis por heréticas.

Eckhart murió durante su proceso en Avignon. El arzobispo de Colonia tuvo que informarse directamente en la sede del papado en su “cautiverio de Babilonia”, Avignon, sobre el resultado del proceso. La respuesta del papa Juan XXII³⁷ dirigida al arzobispo Enrique II von Virneburg se ha conservado. La carta está fechada el 30 de abril de 1328, y de ella se desprende que Eckhart ya no estaba con vida, lo que ofrece una posible fecha de su deceso, a saber: ¡antes del 30 de abril de 1328! El fallo definitivo del proceso fue vertido en la *bula In agro dominico* de Juan XXII el 27 de marzo de 1329. La bula está redactada en un tono más moderado que el del dictamen de los teólogos de la comisión inquisitorial. La diferencia de tono se debe —según Koch— a la influencia de Guillermo Petri Godinos perteneciente al colegio cardenalicio, y quien pudo haber conocido personalmente a Eckhart durante sus dos estancias en París, la de 1293-94 y la de 1302-03. La bula condena las primeras quince tesis (o artículos) y las dos últimas (aunque deja abierta la cuestión sobre si las dos últimas eran de su autoría). El resto de los artículos son catalogados como sospechosos de herejía o muy arriesgados o malsonantes, pero —se indica— podrían con ayuda de muchas aclaraciones y añadidos estar en arreglo con la doctrina católica.

El texto completo de la *bula In agro dominico* de Juan XXII de marzo 27 de 1329 fue editado por H. Denifle en *Archivo de Literatura e Historia de la Iglesia en la Edad Media*.

A nadie pasa desapercibido la audacia excesiva del maestro alemán al tratar temas espinosos, y que justificaba la alerta de las autoridades eclesiásticas, sobre todo cuando el destinatario era la simple grey.³⁸ Sin embargo, no se puede soslayar la peculiaridad

³⁷ Juan XXII fue el segundo papa del pontificado de Avignon entre 1316-1334.

³⁸ Para Konrad Weiss, editor de la obra latina, sí existían razones para condenar a Eckhart debido a su lenguaje, a los temas y a sus destinatarios. Véase

de la bula papal, porque de ninguna manera capta su intención teológica y su espiritualidad. Eckhart siempre estuvo convencido de no contrariar la doctrina de la Iglesia; no obstante, sus escritos sobre la pobreza y la apertura y grandeza de la unión con Dios lo llevó al límite de lo tolerado y autorizado por la Iglesia y a despertar las alarmas de la Inquisición.

La bula *In agro dominico* asienta que Eckhart se desdijo de sus afirmaciones y aceptó la sentencia inquisitoria. ¿Cómo se puede entender este desistimiento cuando se sabía inocente y cuando había despreciado al jurado de Colonia y apelado al papa como su único juez? ¿Y cómo pudo aceptar la probidad del juez Juan XXII si era conocida su corrupción y la de toda su “corte babilónica”? Entonces: ¿admitió Eckhart soslayadamente su gazapo herético? Si no fue así, y el miedo a la hoguera no amilanó al maestro, tal vez la respuesta se encuentra, primero, en la idea rectora de su pensamiento y tema recurrente de sus sermones, a saber: el desasimiento y renuncia al propio yo, donde pretendió fundamentar una nueva ética religiosa, y segundo, en la idea de hereje (y místico) de los siglos XII y XIII, que no se oponía a la doctrina, sino a la autoridad clerical.

Este es el punto primordial en este trabajo para entender la objeción de conciencia y/o desobediencia civil que pudo haber ejercido y propuesto, porque ambas han existido siempre como reacción al ejercicio vertical y unilateral del poder, sordo al clamor de súbditos y agremiados, rígido en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

VII. LA INTENCIÓN DEL MAESTRO ECKHART

Conocer la mentada cronología de Eckhart ofrece el fundamento para ordenar el desarrollo de su obra y pensamiento, y así en-

“Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartchen Mystik”, en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, Grünewald, München, Keiser, 1980, pp. 103-120.

tender por qué primero, como maestro de teología, afirma algo y después, como maestro de la vida religiosa, algo distinto.

Este desarrollo despliega una idea recurrente: el de la unidad del hombre con Dios, propuesta desde la filosofía neoplatónica. Lo que significó una vuelta a las ideas de Plotino, Jámblico, Proclo, Dionisio areopagita, Duns Escoto Erigena, y sobre todo san Agustín. Unidad (de y con Dios) expuesta de manera muy distinta a como sucedió en el Renacimiento italiano —con Marsilio Ficino, por ejemplo, y la escuela de Florencia— porque el neoplatonismo en Eckhart se halla al servicio de la teología cristiana, y no de una visión panteísta cualquiera.

Eckhart dista de ser un “lobo estepario”; más bien se le encuentra enlistado dentro de una serie de maestros de los cuales el más cercano a su tiempo fue su mentor Dietrich von Freiberg, y no muy lejos Alberto Magno, Ulrico von Strassburg y Berthold von Moosburg. Estos pensadores de la escolástica medieval fundieron las ideas neoplatónicas con la terminología aristotélica, proveyendo así a la lengua vernácula y latina de expresiones nuevas para calificar la experiencia religiosa.

La intención de Eckhart (en tanto místico y filósofo de la unidad) de explicar el camino del hombre a la unidad con Dios como su meta natural (*i. e.*, el hombre está por naturaleza posibilitado por su intelecto para volver a Dios)³⁹ es evidente en toda su obra, donde es presentada con originalidad a través del cuño de dos conceptos fundamentales: *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*, *i. e.*, imperturbabilidad y desasimiento o abandono de todo lo terrenal, hasta llegar a la renuncia de uno mismo⁴⁰ y de Dios⁴¹ (¡dejar a “Dios” para llegar a Dios!).⁴²

³⁹ Expositio s. Evangelii sec. Johannem, n. 2, *LW* III, 4, 4-6.

⁴⁰ Sermón 32, *DW* II, 303 y ss., con base en Mateo 16,24: “Entonces Jesús dijo a sus discípulos: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”.

⁴¹ *Er sol alsô ledic sîn allez wizzenes, daz er nith enwizze noch enbekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mër, er soll ledic sîn alles des bekennenes, daz im lebende ist.* Meister Eckhart, sermón 52, *DW* II, 494, 8-495, 1.

Con ello procuró Eckhart un linaje de pensadores que incitaron a la conversión moral a través de la *imitación de Cristo*, expresión desacostumbrada para el propio Eckhart (ya que él prefería expresiones como “desasimiento”, “renuncia” o “pobreza de espíritu”), pero que más tarde utilizarían profusamente los teólogos alemanes hasta cristalizar en la famosa obra de Tomás de Kempis (1380-1471) y la *devotio Moderna*.⁴³

Esta prédica moral a través de la *imitación de Cristo* (o devenir imagen divina) se gesta en la tradición de la *mística de la Cruz* de Bernardo de Claraval (1090-1153), y es patente cuando Eckhart hace referencia a las dificultades, penas y dolores para llegar a la unidad con Dios. Sin embargo, el sufrimiento (*Leiden*) al que hace referencia Eckhart debe ser entendido como “dificultad intelectual”, y hay que situarlo lejos del sufrimiento corporal propio de la mística de la cruz.⁴⁴ Por ello, Eckhart animó tanto a místicos como Juan Taulero (1300-1361), Enrique Susón (1300-1366), Tomás de Kempis (1380-1471) y Angelus Silesius (1624-1677) como a pensadores ajenos a la experiencia mística, como Nicolás de Cusa (1401-1464).

No se necesita ser muy suspicaz para suponer que el pensamiento del maestro fue una consecuencia de sus experiencias religiosas y responsabilidades administrativas, lo que se funda-

⁴² Idea presente en la beguina francesa Margarita de Porète (¡y en san Pablo, Rom 9,3!), quien fue llevada a la hoguera por la Inquisición en París el 10 de junio de 1310. Véase su libro ya citado: Porète, Margarita, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger*, Berlín, Artemis-Winkler Verlag, 1991, 278 pp.

⁴³ La tradición de la *Devotio moderna* (XIV-XV), presente en toda la región alemana y de los países bajos, tiene su origen en los movimientos religiosos de las *hermanas y hermanos de la vida común* (Tomás de Kempis), quienes deseando superar las limitaciones racionalistas de la filosofía escolástica y la estricta normativa litúrgica, se inspiraban en los escritos del maestro Eckhart, distribuidos de forma subrepticia después de su condena. Véase Lücker, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, E. J. Brill, 1950, 175 pp.

⁴⁴ Sobre el dolor y su acción purificadora, véase Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001, pp. 55 y ss.

menta en la siguiente cita: “si pudieran entender con mi corazón, entonces comprenderían lo que digo; porque todo esto es verdad y la verdad se muestra”.⁴⁵ Sin embargo, aunque Eckhart deseaba hablar de la unidad con Dios en un idioma simple (debido a las beguinas) y echando mano de ejemplos de la vida diaria, su pensamiento teológico es de una extremada sutileza y complejidad. Esta complejidad se debe a dos cosas: a la evolución de sus ideas dentro del ámbito académico versus misionero, y a la metafísica de la unidad misma.⁴⁶

VIII. LAS DIFICULTADES DEL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Primero: el pensamiento de Eckhart se enmarca en la llamada *filosofía cristiana*, o sea, dentro de la intención de entender las escrituras con la ayuda de la filosofía.⁴⁷ La prueba más clara de ello es su comentario al evangelio de san Juan, una sesuda reflexión filosófica sobre el mensaje evangélico. Por ello —dice Heribert Fischer—⁴⁸ el pensamiento de Eckhart es *filosofía-teológica*. Es nece-

⁴⁵ “Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst”, en *Meister Eckhart*, Sermón 2, *DWI*, 41, 5-7, 437.

⁴⁶ Estas paradojas del pensamiento de la unidad están expuestas lúcidamente por Beierwaltes. Véase Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 38 y ss.

⁴⁷ Así lo expresó el mismo Eckhart; al principio de su comentario al evangelio de san Juan lo expresa (LW III, 4, 4-6), y así se sigue entendiendo. Sobre el concepto de filosofía cristiana véase encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, y Gilson, Étienne, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 15. En la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, se dice. “Por último, también pertenece a las ciencias filosóficas, defender religiosamente las verdades enseñadas por revelación y resistir a los que se atrevan a impugnarlas. Bajo este respecto es grande alabanza de la filosofía el ser considerada baluarte de la fe y como firme defensa de la religión”. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.

⁴⁸ Fischer, Heribert, *Meister Eckhart*. Herder, Freiburg, Karl Alber, 1974, pp. 28 y ss.

sario agregar —con Hermann Kunisch—⁴⁹ que este pensamiento es más que una simple disquisición filosófica, porque involucra a la experiencia religiosa, inspirada en la teología bíblica, estructurada de manera cristológica y expresada con términos filosóficos, y que puede resumirse así: “el nacimiento de Dios en el alma del hombre a través de la renuncia y el desasimiento” (*kénosis*; Filipenses 2, 5-8).

Pese a la exigencia de anteponer la experiencia religiosa al entendimiento filosófico puro, la metafísica de la unidad entraña siempre una paradoja, porque pretende aprehender filosóficamente aquello que se encuentra más allá de las palabras; por ello, considerar el aspecto místico implica preguntarse por la relación de la experiencia con el lenguaje (y su necesaria hermenéutica), tanto en las tradiciones más importantes de su tiempo como en las corrientes filosóficas del nuestro.⁵⁰

Segundo: un precedente histórico que sirve para entender a Eckhart es la declaración de Empédocles,⁵¹ quien afirmó —como refieren Aristóteles y Teofrasto— que el conocimiento tiene lugar gracias a lo que es igual, y la imposibilidad del mismo a lo que es desigual. La igualdad entre lo que es y lo que se piensa es una clara referencia a la *teoría de la verdad por correspondencia* entre lo pensado y lo existente. Y —agregaba Empédocles— si es posible pensar (conocer) a Dios es porque las almas son de naturaleza divina.

Eckhart en consonancia escribió: “Nû sint alliu dinc glích in gote und sint got selber” (Sermón 12, *DWI*, 199, 1-3, 477),⁵² y en su tratado *Del consuelo divino*:

⁴⁹ Kunisch, Hermann, “Offenbarung und gehorsam”, en *Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 104 y ss.

⁵⁰ Ohlig, Karl, Heinz, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Herder, Darmstadt 2002, pp. 291 y ss. Además, puede consultarse el texto clásico en nuestro país de Martin Heidegger sobre los estudios de mística medieval, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 170 y ss.

⁵¹ Empédocles de Agrigento (495-444 a. C.), § 154 y ss., en *Die Vorsokratiker*, vol. II, Stuttgart, Reclam Verlag, 1976, pp. 143 y ss.

⁵² “Todas las cosas son iguales en Dios; son Dios mismo” (T. d A.).

Bî dem willen des mannes (Joh. 1,13) meinet sant Johannes die hoehsten krefte der sêle; der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abgescheiden von zît und von stat und von allem dem, daz ze zît und stat kein zuoversiht hât oder smak, die mit nihte niht gemeine enhânt, in den der mensche nâh gote gebildet ist, in den der mensche gotes gelehnte ist und gotes sippe. Und doch wan sie got selben niht ensint und in der sêle geschaffen sint, müezen sie ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet und in gote und ûz gote geborn werden, daz got alein vâter sî; wan alsô sint sie ouch gotes süne und gotes eingeborn sun (*DWV*, 11, 5-14).⁵³

Pero como dijo esto, Eckhart también afirmó lo contrario: “Gîlchnisse ist, daz niht an gote enist” (sermón 13, *DWI*, 216, 4, 481);⁵⁴ conclusión:

...lo que tiene tiempo, lugar y ser no descansa en Dios, él está por encima. Dios está en todas las creaturas en tanto éstas tienen ser y Dios está más allá (de ellas), Dios está en las cosas y a la vez está más allá de ellas. Lo que está en todas las cosas tiene por necesidad que estar más allá de ellas (sermón 9, *DWI*, 142, 9-143, 4 462).

“Igualdad” es un término relacional que le sirve a Eckhart para hablar del hombre frente a Dios, porque este concepto preserva la diferencia en la coincidencia.⁵⁵ Ciertamente, el hombre

⁵³ “Con la voluntad del hombre tiene en mente san Juan la máxima fuerza del alma, que por su naturaleza y sus obras no tiene nada en común con la carne, y permanece en la pureza del espíritu, libre de tiempo y de espacio, y de todo aquello que pertenece o tiene sabor al tiempo y al espacio. Con nada de eso tiene algo en común, porque es aquello que ha sido formado a semejanza de Dios, y por lo que el hombre es de la especie y estirpe divina. Y en lo que el alma no tiene de común con Dios y ha sido creado, de todo aquello tiene que despojarse el alma para que sea transformada en Dios y sea parida como Dios, para que Dios solamente es el padre. De esta forma es como ustedes llegarán a ser hijos de Dios y paridos como hijos de Dios”. (T. d A.)

⁵⁴ “No existe igualdad con Dios” (T. d. A.)

⁵⁵ Sobre la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en Eckhart, véase *LW* II, *Expositio libri Sapientiae*. Y el mismo tema, pero en Ni-

tiene que llegar a ser como Dios por razones morales (*imitación de Cristo*), pero también por razones epistemológicas y ontológicas: morales, porque se trata de la salvación humana; epistemológicas, porque sólo cuando hay igualdad hay conocimiento de Dios (amor y salvación), y ontológicas, porque debe haber algo (*scintilla animae*)⁵⁶ en el hombre que le permita y vuelva digno de este conocimiento. La armonía de estas tres esferas deriva directamente de la *doctrina de los trascendentales*, que identifica a Dios con el bien, la verdad y el ser.⁵⁷

Tercero: por otro lado, en sus sermones en lengua vernácula, Eckhart asienta: “nadie puede decir lo que sea Dios. Ni siquiera todas las creaturas juntas pueden expresar lo que sea Dios, porque ellas no son capaces de captar o expresar nada de lo que él es”.⁵⁸ Esto se encuentra en oposición a santo Tomás⁵⁹ y Roger Bacon,⁶⁰ y en coincidencia con san Agustín. Los primeros proponían un ascenso cognitivo partiendo de la experiencia del mundo hasta llegar a Dios, mientras el segundo, una concepción de Dios para el que el hombre no tiene palabras adecuadas. San Agustín había dicho: “lo que se dice de Dios no es verdad; y lo que no se dice de él, es verdad... Lo que uno dice que Dios es, eso precisamente no es él; lo que uno no dice de él, eso es él...”⁶¹

colás de Cusa, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 35 y ss.

⁵⁶ Meister Eckhart, sermón 13, *DWI*, 220, 4-7. Hay muchas expresiones como *imago*, *scintilla*, *synderesis*, *abditum* y otras semejantes.

⁵⁷ Sobre la doctrina de los trascendentales, véase Kurt, Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, pp. 13 y ss.

⁵⁸ Meister Eckhart, sermón 9, *DWI*, 142, 9-143, 4, 462.

⁵⁹ Sobre santo Tomás de Aquino y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Jahrhundert Schöningh 1977, pp. 287 y ss.

⁶⁰ Sobre Rogerio Bacon y el problema del conocimiento, véase Fernand van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Schöningh, 1977, pp. 336 y ss.

⁶¹ Eckhart, citando a san Agustín, en *DWI*, 330.

Por añadidura, esta postura representa un mentís a la teoría de la verdad por correspondencia, ya que niega que para toda verdad y conocimiento haya la adecuada relación entre experiencia y lenguaje.

El *Aristóteles cristiano*⁶² de Tomás de Aquino (1224-1274) discurría “de abajo hacia arriba” (*i. e.*, de las criaturas a Dios) en lugar “de arriba hacia abajo” (*i. e.*, de Dios a las criaturas), lo que permitía una revaloración del estudio de la naturaleza —urdida por Roger Bacon (1214-1294)—, así como concebir a las criaturas todas —el cosmos— como prueba de la existencia divina y medio para llegar a su conocimiento. Para el conocimiento de lo creado, el hombre dispone de una *máxima fuerza del alma* (*scintillia animae*), gracias a la cual supera la diversidad y accede a la unidad. Un conocimiento sui géneris, porque está más allá de las palabras, y porque procede de una fuerza cognitiva distinta de aquella necesaria para orientarse en el mundo. Por ello —para Eckhart—, epistemología, racionalidad y ontología deben ser entendidas desde la teología, porque el mundo de la experiencia sensible no agota el ser —como bien señala Kunisch—,⁶³ y si la verdad escapa al entendimiento, entonces solamente es aprehensible mediante la *razón* (*i. e.*, *scintillia animae*). Debido a ésta, el hombre se encuentra determinado a trascender la diferencia (*Unterschiedenheit*) en la unidad (*Ununterschiedenheit*) con Dios.⁶⁴

¿El mundo se opone a Dios para Eckhart? En principio, no; porque el conocimiento se inicia a partir de las cosas, se descubre la insuficiencia del entendimiento para seguir adelante (hasta

⁶² La denominación “Aristóteles cristiano” es una paráfrasis al título y tema del libro de Endre v. Ivánka *Plato Christianus*, que trata sobre la recepción del platonismo por los padres de la Iglesia y su utilización para explicar los misterios de la fe. Esto mismo sucedió más tarde con el estagirita. Véase Ivánka, Endre, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990, p. 496.

⁶³ Kunisch, Hermann, “Offenbarung und Gehorsam”, en *Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960, pp. 160 y ss.

⁶⁴ Esta es la coincidencia de los opuestos (*Ununterschiedenheit der Unterschiedenen*) en el Maestro Eckhart, véase *LW II, Expositio libri Sapientiae*.

Dios) y se arriba a la *docta ignorantia*⁶⁵ (al descubrir la insuficiencia del entendimiento). Se continúa el conocimiento apoyado en la razón (*scintillia animae*), hasta arribar a la unidad y conocimiento de Dios. Este último trecho no se traspone simplemente con el esfuerzo y ambición cognitiva, sino que es necesaria una *purga moral*. Por ello, el conocimiento no se deslinda de la moral, incluso la moral posee primacía sobre el conocimiento, porque el conocimiento (de Dios) se alcanza a través de una vida proba (de renuncia al mundo y al yo) y no a través de la sola ambición científica y avidez de dominar al mundo. Sin embargo, el conocimiento del mundo es necesario porque permite reconocer su insuficiencia.

Si alguna vez escuchó Eckhart en París a Sigerio de Brabante, sus lecciones averroístas dejaron huella en su pensamiento, porque de algún modo roza tangencialmente la *doctrina de la doble verdad*⁶⁶ en la simbiosis entre moral y conocimiento, así como la disfunción entre teología y filosofía. Para Eckhart, el poder divino garantiza el conocimiento y la racionalidad del mundo, presente en el hombre como razón o *scintillia animae*. Por ello, ni el orden natural ni el entendimiento humano (como tampoco la Iglesia o los sacramentos⁶⁷) procuran por sí mismos la unión mística.

⁶⁵ Sobre la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y Eckhart, véase Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Eimen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973, pp. 155 y ss.

⁶⁶ En este siglo XIII, en la Universidad de París se enseñó la obra de Aristóteles, pero a través de los comentarios de Averroes, quien consideraba que el mundo era eterno, el alma de cada hombre no era inmortal y, sobre todo, que existían dos verdades: la teológica (de la fe) y la filosófica (de la razón). Todas estas ideas fueron condenadas, y sus seguidores, expulsados de la Universidad.

⁶⁷ Más allá de la interpretación religiosa se encuentra la —ya mencionada— interpretación sociológica de la mística como una forma de oponerse al exceso de racionalidad escolástica, por un lado, y a la “omnipresencia” y control de la autoridad eclesiástica, por otro. En este sentido véase la obra del marxista Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung* (1972) y *Experimentum Mundi* (1974), donde menciona a Eckhart de manera explícita como un cabecilla de la oposición antifeudal en el siglo XIII y a toda la mística alemana como un movimiento de crítica a la Iglesia institucionalizada mediante la propuesta de una vía directa a Dios prescindiendo de los clérigos. Ernst, Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, p. 286.

¿Habría entonces un *averroísmo latino* en Eckhart o una oposición entre creer y conocer (fe y conocimiento)? ¿Qué utilidad podría tener el conocimiento del mundo para el conocimiento de Dios? Primero; habría oposición si, y solamente si, el entendimiento obnubila la razón, no se reconoce con humildad su insuficiencia, no se asume la *docta ignorantia* y no se despeja la razón mediante el ejercicio de la purificación y renuncia.⁶⁸ Segundo, la utilidad del conocimiento del mundo reside para Eckhart en su beneficio para la subsistencia diaria y en erigir un camino hacia la *ignorantia docta*.⁶⁹

Es a partir de aquí que la terminología de Eckhart comienza a ser “peligrosa” y “arriesgada”; o sea, cuando usa expresiones como *posibilidad de lo imposible*, *coincidencia de los contrarios*, *conocimiento convergente con la ignorancia*, para luego arribar al *conocimiento sin palabras*, *salvación de uno mismo a través de la negación del yo*, *búsqueda de Dios negando a Dios*, etcétera. Hay que resaltar que este conocimiento de Dios ocurre fuera de la mazmorra de la racionalidad elitista, académica,⁷⁰ aquella que se conforma con lo pensado, es-

⁶⁸ Existe una diferencia entre la *docta ignorantia* y la postura de los *antirracionales* opuestos al uso de la filosofía “pagana” para entender los misterios de la fe cristiana. Es necesario recordar que en el siglo XI tuvo lugar la polémica entre los llamados *dialecticos* y *antidialécticos*, i. e., entre aquellos a favor del uso de la razón (filosofía) para dilucidar el sentido de las escrituras bíblicas y aquellos en su contra, porque consideraban la razón como contrapuesta a la autoridad sagrada. Entre los antidialécticos se menciona al cardenal Pedro Damián (1007-1072), quien rechaza el uso de la razón y los métodos de la dialéctica, ya que para él era el mismo diablo quien inspira a las ciencias humanas. Véase Verweyen, Josef, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin, De Gruyter, 1921, pp. 127 y ss.

⁶⁹ Sobre este tema, véase Wackerzapp, Herbert, “Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen”, *Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff Verlag, 1962, 176 pp. Y del mismo obispo de Cusa, véase Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia (lateinisch-deutsch)*, t. I. Kapitel I, *Das Wissen als Nichtwissen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979, pp. 7 y ss.

⁷⁰ En su libro *Y Dios se hizo hombre* (compendio de sermones pronunciados en la catedral de München con motivo de la Navidad) Ratzinger se pregunta insistentemente por qué los Reyes Magos llegan al último para adorar al niño Jesús. Y responde que los “Reyes Magos” son los representantes del saber humano, quienes no aprehenden sino con dificultad que la *Buena Nueva* está más allá de la

pecie de hechura de las necesidades humanas, en contraposición a la apertura a lo esencial. Eckhart afirma: “no hay que conformarse con un dios pensado, sino con uno esencial”,⁷¹ de donde se deduce una oposición entre la concepción platónica y aristotélica del conocimiento, de la forma y de la materia.⁷²

Con esto, contrapone Eckhart el “Dios de la experiencia religiosa” al “Dios de los intelectuales y filósofos”, y resalta la oposición entre el *maestro de teología escolástica* y el *maestro de la religiosidad viva* (de las beguinas y de la feligrésía toda). Eckhart repetirá la queja a los hombres que hacen de Dios un objeto de sus deseos y de sus necesidades, un Dios *humano, demasiado humano*; e insiste en que Dios no sea la proyección de esquemas (*i. e.*, de reglas y normas rígidas) o ideales humanos. “Y algunas personas desean véase a Dios con los ojos con los que miran a una vaca, y aman a Dios, como si éste fuera una vaca” (sermón 16b, *DW I*, 274, 1-6, 494).

Eckhart propone un Dios que se vive en la *soledad y el silencio*, donde el hombre y la multiplicidad se han reducido a nada. “La palabra verdadera y eterna será pronunciada en la soledad, allí donde el hombre ha destruido y aniquilado su mismidad y multiplicidad” (sermón 4, *DW V*, 434).

IX. MAESTRO ECKHART MÍSTICO

En principio, parecería natural considerar a Eckhart como padre de la mística alemana. Sin embargo, el historiador de la filosofía, Kurt Flasch, sorprendió con su interpretación de Eckhart al sa-

compreensión humana. Aceptar esto cuesta trabajo, e implica deponer la arrogancia académica. ¡Por eso llegan al último!, al contrario de las almas simples y humildes de los pastores. Véase Ratzinger, Joseph, *Y Dios se hizo hombre*, Madrid, Encuentro, 2012, pp. 61 y 62.

⁷¹ Pláticas de la instrucción (*Rede der Unterweisung*), *DW V*, n. 6, 205, 5-8, 510.

⁷² Respecto a las críticas a las doctrinas aristotélicas, véase Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

carlo del catálogo de místicos medievales y presentarlo como un pensador escolástico tradicional.⁷³ Esta afirmación la sustentó en los antecedentes filosóficos e históricos, porque su obra *Opus tripartitum* pertenece claramente a la escolástica del siglo XIII. En ella, el tema y planteamiento de los problemas, así como la metodología utilizada, justificaban esta interpretación. Además, Flasch alegó que Eckhart no fue un monje dominico cualquiera, sino un académico excepcional que ocupó en dos ocasiones la cátedra reservada a los dominicos en la Universidad de París. Ciertamente, Flasch asume la tesis excluyente entre escolástica y mística, por lo que si Eckhart muestra un perfil escolástico, no puede ser a la vez considerado como místico. ¿Qué tanta razón lleva en esto Flasch?

Primero, hay que volver a decir que la postura filosófica de Eckhart está embebida del neoplatonismo, que en el llamado *otoño de la Edad Media* vio su renacer en el siglo XIII a la par del descubrimiento y difusión de los textos aristotélicos. En su tiempo también se discutían las tesis de los filósofos árabes y judíos, como Avicena, Averroes y Maimónides. Su maestro directo, Dietrich von Freiberg (1250-1310), fue un neoplatónico que difundió la tesis sobre la universalidad del intelecto, que halló tanto en los textos aristotélicos como en los de los árabes. Averroés, por ejemplo, concibió que cada persona era la individualización del intelecto universal (o intelecto agente) a fin de explicar la conjunción de lo universal con lo particular. Dietrich von Freiberg (y Eckhart) retomó esta idea y le dio un giro teológico-cristiano para explicar la forma como la divinidad está presente como imagen individualizada en el alma del hombre.

Segundo; en su primera estancia en París, Eckhart redactó un conjunto de ensayos llamados *Cuestiones parisienses*, donde el asunto a dirimir era saber si Dios existe porque piensa o piensa porque existe. Esta discusión sobre la primacía del intelecto no pretendía reducir el ser a la razón (a la Descartes), sino mani-

⁷³ En varias de sus obras lo afirma Flasch, pero sobre todo en Flasch, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der "deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, Beck Verlag, 2006.

festar que Dios es algo dinámico, como el intelecto o la acción de pensar, y no estático, como el ser. Cuando vuelve a Erfurt, retoma el tema de Dios y lo desarrolla en su ambiciosa obra (y de enormes proporciones de haber sido concluida) el *Opus tripartitum*. Esta obra en tres partes fue concebida a la manera tradicional escolástica, y consistía en una primera parte de los planteamientos (*opus questionum*), otra de los comentarios (*opus expositionum*) y una última de las soluciones y/o propuestas (*opus propositionum*). De todo el plan de la obra se conserva solamente el prólogo de la última parte, la exposición del último libro del Génesis y el comentario al evangelio de san Juan. En esta obra, Eckhart madura su idea sobre Dios, pero de una manera totalmente distinta a como lo había hecho en las cuestiones de París: no trata a Dios como inteligencia ni se plantea su posible primacía respecto del ser, sino establece la diferencia radical entre el creador y sus creaturas, de tal manera que éstas participan del ser y dependen ontológicamente de él según atribución analogada, y no de manera proporcional. Obviamente, esta radical diferencia es el resultado de su neoplatonismo, que anula la jerarquía del ser, y al no haberla, tampoco existe un acceso progresivo al conocimiento de Dios (como en santo Tomás), sino solamente uno directo a través de la experiencia mística. Esta postura convenía con la de Pseudo Dionisios, y permitía, más allá de Kurt Flasch, salvar la oposición entre mística y filosofía, o entre la obra latina y alemana del maestro Eckhart.

En la obra latina, en su comentario al libro de Moisés (Génesis 1, 26), presenta Eckhart esta diferencia radical entre el ser del hombre y Dios; al ser creado, no le corresponde el ser más que de manera analogada. Y cuando el hombre reconoce su dependencia, entonces se une a él. De esta manera, lo que aparece como óbice infranqueable entre el hombre y Dios no es sino un “malentendido”. La experiencia mística representa un salto cognitivo (estoicismo medieval), que se produce al descubrir el fundamento o la imagen de Dios en la propia alma; así se desarrolla la conciencia moral del hombre y se conoce a Dios.

Esto lo expresó Eckhart conforme al canon escolástico en su obra latina y lo desarrolló sobre todo en forma poética-metafórica en sus sermones en alemán. Las metáforas que utiliza Eckhart para exponer la manera como la creatura fluye de Dios y depende de él para su existencia son tomadas de Dionisos areopagita (chispa, luz divina). La *chispa divina* conecta al hombre con Dios y permite aclarar la dependencia ontológica que tiene respecto de su creador (*cf.* *Vom Edlen des Menschen*, DW 5).

Todo esto se aviene con la palabra sagrada del Génesis 1, 26, donde se declara el deseo de crear al hombre a imagen divina. Sin embargo, esta imagen se encuentra en el hombre velada por su interés mundano. Cuando el hombre renuncia a su mundanidad (*i. e.*, renunciar a todo cuanto desea, sabe y posee), vuelve purificado al origen y reconoce en sí su auténtico ser, su sustento o fundamento: Dios. Para explicar esto, Eckhart utiliza la imagen del *nacimiento de Dios en el alma del hombre*, que, al contrario de la de luz o chispa, le sirve para explicar el proceso cognitivo como uno dinámico.

Ciertamente que esta imagen le fue útil a Eckhart para instruir a las beguinas, incluyendo en el proceso de conversión su corporeidad o capacidad procreadora, porque, como refiere Huizinga en su famoso ensayo sobre el otoño de la Edad Media,⁷⁴ en el siglo XIII la mujer era ante todo maternidad.⁷⁵ Quienes de entre ellas se decidieran a vivir en retiro espiritual, seguirían pariendo (en espíritu) a la manera como lo hizo la madre de Dios (sermón 2 DW I, 24 7- 25, 2). Al acto de parir le precede el de concebir, que en el ámbito espiritual representa la purificación de todo aquello que aleja al hombre de Dios. Esto significa en sentido agustino

⁷⁴ Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2016, pp. 103 y ss.

⁷⁵ Por ello, el caballero no tiene qué protegerla de su apetito sexual (carece de él), sino de la amenaza lasciva del mismo caballero (instinto puro); al reprimirse, el caballero materializa el *ideal caballeresco* y da cabida al *amor cortés*. Véase al respecto el ensayo clásico de Denis de Rougemont, *El amor en Occidente*, Barcelona, Kairos, 2002, 440 pp.

purgar el pecado original o la tendencia a ocuparse exclusivamente de subsistir. La purificación consiste en no-desear, no-saber, no-tener (sermón 52 *DW II*, 488).

La metáfora del nacimiento de Dios en el alma del hombre se encuentra en consonancia con la teología de Bernardo de Claraval, inspirada en el *Cantar de los Cantares*. Lo que permitió a Eckhart, como antaño a Bernardo de Claraval, ordenar la teología de la historia sagrada dentro de la biografía personal de cada creyente: así como Cristo nació de una mujer y con ello dio lugar al proceso histórico de la redención humana, así también el hombre comienza su redención personal cuando permite el alumbramiento de Dios en su alma. El nacimiento de Dios en el alma significa el propio renacer del hombre (a la manera de Metchild von Magdeburg). Eckhart, como toda la mística alemana, no confirió importancia a la historia fuera de registrar el suceso de salvación del hombre. No hay una teoría de la historia como sí la hay en Buenaventura (1221-1274) o en Joaquín de Fiore (1135-1202), porque la importancia de la historia es simplemente la de testimoniar un suceso que debe verificarse en el alma del hombre para unirse a Dios. Además, el nacimiento de Dios ocurre no una vez (como en la historia), sino permanentemente en cada hombre cuando éste busca la unidad.

Por las exigencias mismas de su audiencia, y de los lugares y situaciones diversas de sus alocuciones, no se le puede exigir a Eckhart en sus sermones alemanes la coherencia de un escolástico estricto. Eckhart cambia constantemente de imágenes, metáforas y formas de hablar. Algunas veces habla de fuerza interior del alma; otras, de luz o chispa divina, imagen de Dios o fundamento del alma (sermón 2, *DW I* 39, 24). Unas veces afirma que el nacimiento ocurre una sola vez, y otras dice que muchas. Por ello, Eckhart no puede ser juzgado ni con los criterios válidos para un escolástico tradicional ni con aquellos utilizados para con un filósofo contemporáneo. Lo que no significa que carezca de estructura su pensamiento. Eckhart dice:

Cuando predico, hablo de la *Abgeschiedenheit* y acerca de que el hombre debe convertirse en uno pobre renunciando a sí mismo y a las cosas. En segundo lugar, hablo de que el hombre debe ser re-formado en el bien simple que es Dios. Tercero, hablo de la máxima nobleza imaginable, que es Dios y que Dios puso en el hombre con el fin de que éste pudiera retornar a su creador. En cuarto lugar, hablo de la pureza de la naturaleza divina que lo hace uno e inexpresable para el hombre (sermón 53, *DW II*, 528, 5; 529, 2).

La ascensión del alma a Dios (unidad mística) la expuso Eckhart a la manera neoplatónica como un proceso cognitivo en donde se desatiende a las cosas materiales para contemplar lo esencial y permanente. En términos religiosos esto se expresó en la tradición medieval como una purificación, seguida de la iluminación y culminada en la unión. Por otro lado, la creencia de que Dios está en el interior del alma del hombre es de hechura hebrea y agustina, así como entender la unión como un volver al origen. Por último, en su doctrina del pecado (original), Eckhart se centra en la actitud del *hombre exterior* (2 Corintios 4, 16) y su inclinación a satisfacer el bajo vientre. Librarse del mal, de la tentación y del demonio, no significa otra cosa que dejar de preocuparse por las cosas mundanas, resumidas en el ansia de saber, querer y poseer.

Con todo esto no se puede ocultar cierto recelo respecto a que para Eckhart el hombre alcanza la unidad con Dios sin necesidad de los sacramentos y las instituciones eclesiásticas: ¿dónde está el demonio en su teodicea, dónde la relevancia de la confesión, el perdón y el arrepentimiento, dónde la institución sacerdotal y sacramental, dónde la gracia divina? Pareciera que todo ello es superfluo y prescindible. Este problema adquirió una dimensión histórica en sus nutridos seguidores: por un lado, su discípulo directo, Juan Taulero⁷⁶ (1300-1361), intentó disipar las

⁷⁶ Tanto Eckhart como su discípulo Taulero fueron citados reiteradamente por reformadores de la envergadura del inglés John Wyclif (132-1384) y el checo Jan Hus (1370-1415), ambos a su vez precursores de la Reforma protestante de Martín Lutero en 1521. Véase Tauler, Johannes, "Sermón de la *Abgeschieden-*

sospechas de deslealtad de Eckhart a través de acentuar el aspecto dogmático y clerical de su pensamiento. Por otro lado, la *devoción moderna*, en sentido contrario a Taulero, aprovechó a Eckhart para invalidar la importancia de los sacramentos e instituciones eclesiásticas, lo que sentó un precedente para el reformador Martín Lutero, quien redujo los sacramentos y reformó el sacerdocio a través de extenderlo a todos los feligreses y convertirlo en universal.⁷⁷

Para dirimir la cuestión sobre lealtad o deslealtad (sumisión o desobediencia) de Eckhart es necesario aceptar, primero, su apoyo en las escrituras y en los principales maestros de la teología, donde san Agustín, su doctrina del pecado original y del mal como menoscabo, sobresalen. Segundo, a partir de allí, hay que advertir su compromiso con la sagrada escritura antes que con las instituciones. Y, finalmente, advertir la inversión que hace del relato bíblico, donde en lugar de comenzar por Dios (o por sus representantes consagrados) lo hace por el hombre común, centrándose en su conducta, para desde allí constatar que el mal no refiere a un demonio o carencia ontológica, sino a una actitud humana, en principio no determinada por la voluntad, sino por su condición de creatura volcada al exterior.

También hay que reconocer la dificultad que deparan sus sermones en alemán; porque Eckhart introdujo palabras al alemán con el fin de explicar el proceso de unidad con Dios, lo que constituyó un hito en su época.⁷⁸ Estas palabras gozan ahora de significado distinto, y por ello una interpretación apresurada

heit”, en *Mystische Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*, München Eugen Diedireschs Verlag (Gelbe Reihe), 1993, p. 201.

⁷⁷ Dentro de este contexto histórico amplio, y no sólo limitado a los movimientos populares heréticos de los siglos XIII y XIV, es que se puede considerar el pensamiento de Eckhart como una justificación de la objeción de conciencia y desobediencia civil. Véase Lücker, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die devotio moderna*, Leiden, Brill Verlag, 1950, 15 pp.

⁷⁸ Dietrich von Freiberg ya había predicado en alemán (lo que en el siglo XII representó un conflicto con la Iglesia para Pedro Valdo y sus seguidores), pero no se conserva uno solo de sus sermones.

puede distorsionar su sentido original. Las palabras más importantes son las ya mentadas *Abgeschiedenheit* y *Gelassenheit*. La primera puede ser entendida en su sentido actual, como renuncia del saber, querer y tener. Con la segunda se refiere Eckhart a volverse dentro de uno mismo, al retiro espiritual (desasimiento), que abandona el mundo (o lo mundano) y se concentra en el interior del alma. Sin embargo, ambos términos aclaran la condición humana en estado de gracia, pero no como naturaleza caída. Para ello es necesario un término más: *Bild* o imagen.

Aquello que evita que el hombre llegue a Dios es su “condición de creatura” (material), lo que recuerda a las doctrinas heréticas de gnósticos y albigenses. Sin embargo, Eckhart nunca comulgó con ninguno de los dos, y la prueba reside en el uso del término *Bild* o imagen. Porque para hablar de la naturaleza caída del hombre, Eckhart se centra en este término (*Bild*, imagen, representación o idea del mundo), y recomienda al hombre deshacerse de todos sus *Bilder* (imágenes), para no guiarse a través de ellos. Ésta es una idea neoplatónica sobre la realidad material como imagen o sombra de la realidad verdadera, e involucra una nueva actitud moral lograda a través de la vida monacal (responsable históricamente de la mística, tanto en la Iglesia ortodoxa como occidental). La vida en reclusión conventual gozaba de estima entre las beguinas y el mismo Eckhart, que como monje dominico la practicaba viviendo en pobreza y caridad (*DWV*, 433, 1-9).

Ciertamente, Eckhart extrema la importancia de la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit* al elevarlas a la altura de máximas virtudes morales, porque gracias a ambas se logra la divinización del hombre (Lc 20, 36). De la misma manera, las imágenes o *Bilder*, que impiden al hombre su divinización, tienen un peso desproporcionado, porque simplifican la relevancia del mal y el pecado. La doctrina eckhartiana sobre el mal consiste en dejarse guiar a través de las imágenes del mundo creadas por la naturaleza caída del hombre. Lo que significa una fijación al ego y sus necesidades pedestres, que sólo se resuelve a través de la *Gelassenheit* y de la *Abgeschiedenheit*.

El nivel de renuncia está expresado en el sermón 52 (*DW II*, 491, 4-6), donde, además de cancelar todo deseo, saber y tener, es necesario acabar con cualquier imagen (*Bild*) de Dios. Entonces, el alma se convierte en una “virgen” al purificarse y vaciarse del mundo, lo que solamente es posible de expresar en forma negativa.

El momento de la unidad del hombre con Dios se mide por los actos caritativos frente a otros hombres y no por el éxtasis o arrebatado alcanzado. Esto lo expresa en el sermón 86 (*DW III*, 491, 9f), donde reinterpreta el pasaje de Lucas 10 (38-42), que tradicionalmente promovía la figura de la María contemplativa en detrimento de la Marta activa. Para Eckhart es lo contrario: Marta es superior a María, quien representa un estado inferior y pasivo previo a Marta. Para Kurt Flasch, seguramente su preferencia por la vida activa lo apartaría de la mística, aunque más bien lo suma y lo colma.

X. CLAVES PARA ENTENDER AL MAESTRO ECKHART

Si la teología de Eckhart ha levantado una ola de cuestionamientos (en sus días y en los nuestros) entre sus críticos respecto a sus afirmaciones e intenciones, esto se debe a que las distintas interpretaciones no consideran la evolución de su pensamiento, sino que simplemente intentan reconstruir un *sistema filosófico puro*,⁷⁹ que tropieza a cada paso con despropósitos y barbaridades. Por ejemplo, en 1976 aparecieron dos estudios sobre el pensamiento de Eckhart (uno independiente del otro) que llegan a conclusiones opuestas. Por un lado, Karl Albert⁸⁰ tomó como punto de partida la afirmación central de su *Opus tripartitum* (1311-1313), a saber: *Esse est Deus*. Esta afirmación es allí fundamental, y significa que para Eckhart

⁷⁹ *Reconstruir...*, porque Eckhart mismo no terminó su *Opus tripartitum*, y porque su obra se extravió al momento de haber sido prohibida por la Inquisición y, hoy día, paulatinamente redescubierta y estudiada críticamente, es *reconstruida* por la Deutsche Forschungsgemeinschaft.

⁸⁰ Albert, Karl, *Eckharts Thesen vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken, Aloys Henn Verlag, 1976, 275 pp.

la esencia divina es el ser. Además, para Albert significa que el monje dominico transitó con esta afirmación de la metafísica de la unidad a la metafísica del ser; o sea, de la concepción neoplatónica-agustina a la aristotélica-tomista. Para Albert, las ideas vertidas en las *cuestiones de París* (1302-1303) son completamente abandonadas en el *Opus tripartitum*, mientras que para Ruedi Imbach⁸¹ son las ideas determinantes en toda su concepción teológico-filosófica, a partir de las cuales el maestro asentó la superación de lo diferenciado (*Unterschiedenheit*) en lo indiferenciado (*Ununterschiedenheit*) a través de la primacía del pensar sobre el ser: *i. e., Deus est intelligere.*

Si se acepta a pie juntillas la interpretación de Karl Albert, y la de Ruedi Imbach, se obtiene un sistema teológico-filosófico plagado de desatinos y contradicciones, tal como ya lo había anotado en 1857 Franz Pfeiffer.⁸² Ciertamente, ambos trabajos cuentan con referencias sólidas a la obra de Eckhart, y nadie se atrevería a dudar de su seriedad. La pregunta es: ¿quién refiere mejor la intención del pensamiento de Eckhart? Como respuesta se puede proponer un estudio histórico-genético que muestre el desarrollo de su pensamiento y disipe la oposición entre las interpretaciones. Josef Quint fue quien sugirió este camino, y por ello advertía que hasta que no fuera editada la obra de Eckhart por completo (en su versión crítica) y no se supiera la datación de cada texto, no habría forma de decidir entre interpretaciones opuestas, y no se sabría qué fue lo que pensó y predicó. La interpretación histórica no sólo dejaría al descubierto cómo fueron madurando sus ideas, sino a la vez establecería con mucho perogrullo que el pensamiento de Eckhart ocurrió en un tiempo y lugar. Resumiendo: estudiar la obra de Eckhart históricamente significa no sólo entender el desarrollo de sus concepciones, sino los acontecimientos que influyeron en su edificación.

⁸¹ Imbach, Ruedi, *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestiones Meister Eckharts*. Freiburg, Universitäts Verlag, 1976, 307 pp.

⁸² Pfeiffer, Franz, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. II, *Vorwort*. Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig, Verlag, 1857, pp. VII-XV.

Contexto teórico de la obra del maestro Eckhart

Como se vio al inicio de este trabajo, Josef Koch,⁸³ en los años 1959-1960, intentó compilar todos los datos biográficos conocidos del maestro. Y en 1964, la investigación de Ludwig Höld⁸⁴ aportó los primeros datos académicos que influyeron en su pensamiento.

Höld refiere el jaleo de los intelectuales de París entre 1276-1286, y que Eckhart presenció en 1277,⁸⁵ y al que hizo alusión en su *Escrito de defensa* de 1326, sobre la doctrina de la forma en Tomás de Aquino: por indicación del papa Honorio IV se ordenó a los maestros de teología de París, revisar la fidelidad de la doctrina de la forma en la obra del aquinante. ¿Qué problemas había con la misma y cómo afectó a Eckhart? Antes de responder, vale la pena resaltar que en ese entonces el ambiente cultural y académico no estaba determinado por las disputas entre Buenaventura y Tomás de Aquino,⁸⁶ sino por Enrique de Gante, perteneciente

⁸³ Hasta ahora no hay un estudio sobre la vida de Eckhart que supere al realizado por J. Koch, véase Koch, Josef, “Kritischen Studien zum Leben Meister Eckhart”, en *Josef Koch Kleine Schrieften*, Band 1, Roma 1973, pp. 247-347.

⁸⁴ Höld, Ludwig, “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik* 39 (1964), pp. 168-196.

⁸⁵ A finales del siglo XIII tuvo lugar un intento descomunal para frenar la investigación y trabajo intelectual. A partir de 1270 y luego en 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó ciertas posiciones doctrinales que repercutieron en muchas universidades de la cristiandad occidental, porque su *Syllabus* fungió como un catálogo de errores pronunciados por ciertos investigadores universitarios, a saber: *la teología se funda en fábulas* (error 152), *la continencia sexual no es una virtud* (error 156), *la ley cristiana es un obstáculo para la ciencia* (error 175). Las condenas de 1270 y 1277 apuntan sobre todo contra la tendencia a tratar todo racionalmente. Estas son las fechas de la condena de los escritos de Aristóteles (y los “aristotélicos” medievales como Tomás de Aquino y sus “tendencias averroístas”).

⁸⁶ Sobre la disputa entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, el papa Benedicto XVI dijo lo siguiente: Hoy quisiera continuar reflexionando sobre algunos aspectos de la doctrina de san Buenaventura que, junto a Santo Tomás de Aquino, contemporáneo suyo, representan la cima del pensamiento cristiano en la Edad Media y su diálogo fecundo entre fe y razón. Para Santo

al clero secular, y cuyas disputaciones, cuestiones y docencia gozaban de enorme prestigio y reconocimiento. Por ello, el neoplatonismo agustino de Eckhart, heredado por Enrique de Gante, no debe pasar desapercibido, incluso cuando el neoplatonismo eckhartiano sea de otra naturaleza. A partir de esas ideas, Eckhart desarrolló toda una *pedagogía de la salvación* dentro del neoplatonismo cristiano, así como le fue enseñado por Alberto Magno y, sobre todo, Dietrich von Freiberg.⁸⁷

Eckhart fue en cuerpo y alma maestro de la vida espiritual, incluso como prior y docente se esforzó en la renovación de la conciencia religiosa a través del *conocimiento del Dios vivo*, donde no debe haber una idea de Dios, sino una experiencia de Dios.

Ese verdadero poseer a Dios tiene lugar en el ánimo del creyente, en el interior de su espíritu, ocurre con una vuelta y anhelo de Dios. De ninguna manera en un estar evocándolo permanentemente con el pensamiento, porque eso sería para la naturaleza

Tomás, en la Teología prevalece el aspecto intelectual, pues al conocimiento de Dios sigue el obrar según su voluntad, hacer el bien. san Buenaventura, sin oponerse eso, al conocer y al obrar añade la contemplación, que es el afecto provocado al encontrar a quien amamos. Sin renunciar en teología al comprender con la mente, no se detiene en la simple satisfacción del saber, pues se busca siempre conocer mejor al amado y amarlo cada vez más. Así, el primado del amor es determinante, porque el último destino del hombre es, a fin de cuentas, amar a Dios. De este modo, san Buenaventura trata de convencer a sus coetáneos, no solamente con la palabra, sino con toda su vida, y prospecta un “itinerario de la mente hacia Dios” que supone el camino de la razón, pero la trasciende en el amor. Es un itinerario que no puede plasmarse en un ordenamiento jurídico, porque es siempre un don de Dios que ayuda al creyente a acercarse cada vez más a Él. Y, en este acercamiento, habrá un momento en que la mera razón ya no puede véase más, pero donde el amor sigue vivo, dando claridad ante el misterio insondable de Dios. Véase <https://rsanzcarrera.wordpress.com/2010/03/18/benedicto-xvi-san-buenaventura-junto-a-santo-tomas-de-aquino-representan-la-cima-del-pensamiento-cristiano-en-la-edad-media-y-su-dialogo-fecundo-entre-fe-y-razon/>

⁸⁷ Ciertamente, debe ser investigada más a fondo la relación literaria y doctrinal de Alberto Magno y Dietrich von Freiberg en la obra de Eckhart, como lo sugiere Loris Sturlese en su libro *Die deutsche Philosophen im Mittelalter. Einleitung*, München, C. H. Beck Verlag, 1993, pp. 9 y ss.

humana imposible o muy difícil y, sobre todo, eso no sería lo mejor. Porque el hombre no ha de conformarse con la concepción y evocación mental de Dios, ya que cuando cesa el pensamiento y evocación, cesa también la adherencia a Dios. Uno debe tener un Dios esencial, que sea más elevado que los mismos pensamientos humanos y todas las creaturas. Ese Dios no cesa y a él debe volverse el hombre con toda la fuerza de su voluntad (Pláticas de la instrucción, *DW V*, n. 6, 510)

Ésa fue siempre su enseñanza y el centro de su didáctica religiosa; ésa fue su intención rectora a lo largo de su reflexión y apostolado. Hay que recordar que Eckhart, ya como graduado de París, volvió a Erfurt en 1294 y asumió los cargos de vicario y de prior en el convento de Erfurt, y que como tal sostuvo las famosas *Pláticas de la instrucción* (*Rede der Unterweisung*) ante sus pupilos. Ésta fue su primera obra sobre didáctica espiritual, y fue, en un doble sentido, determinante para sus escritos posteriores, porque siempre prevalecieron los mismos intereses didáctico-espirituales y los mismos temas y preocupaciones teológicos. Entonces, el neoplatonismo de la escuela de los dominicos (comenzando por Alberto Magno y sus discípulos Ulrico de Strassburg y Berthold von Moosburg), constituye el horizonte de interpretación de las ideas de Eckhart.

Por ello, Eckhart no comparte la opinión de Tomás de Aquino y la escuela de dominicos aristotélicos sobre la manera como el espíritu humano llega a la plenitud a través de la tensión entre acto y potencia. Tampoco adopta el sentido limitado de *forma* (como lo usa el estagirita en la teoría causal),⁸⁸ porque el maestro dominico le adjudica un sentido radical, más allá de su inherencia a la cosa, a la experiencia sensible y a la abstracción conceptual. El concepto neoplatónico de forma no hace diferencia entre causa formal y causa final, así como entre causa formal y causa material, porque eso llevaría a una diferenciación irreconciliable entre sujeto y objeto, insuperable para cualquier experiencia de

⁸⁸ Aristóteles, *Metafísica*, I, c. 3, 983a, 24-33.

unidad mística. Eckhart tampoco acepta el hilemorfismo aristotélico-tomista, porque en él la forma anula la materia.⁸⁹

Si Eckhart hubiera adoptado las doctrinas del acto y la potencia, de la causalidad (formal/final) y del hilemorfismo aristotélico, nunca hubiera podido concebir y explicar la experiencia mística o unidad del hombre con Dios. La doctrina del acto/potencia anula la importancia de la gracia; la teoría de la causalidad separa la naturaleza (humana) de su finalidad y el hilemorfismo anula la materia como algo deleznable. Eckhart se volvió muy crítico frente a la diferencia entre gracia y naturaleza, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino la colma: “Deja a Dios actuar en ti y no te ocupes si Dios actúa con la naturaleza o de manera sobrenatural, porque ambas son una. Qué te importa cómo él actúa en ti o en algún otro. Él ha de actuar cómo y en la manera que mejor le parezca”.

Por ello, en lugar de la ética de la virtud aristotélico-tomista, coloca Eckhart la ética de la *Gelassenheit* y de la *Abgeschiedenheit* (de la imperturbabilidad y el desasimiento).⁹⁰ Eckhart anula la fijación a cualquier obra virtuosa, ya que persigue la libertad del hombre; *i. e.*, el hombre libre de sí mismo. Y coherentemente, ofrece instrucciones sobre la gracia, la penitencia y el perdón; porque el verdadero arrepentimiento no reside en suprimir el pasado, ya que el haber errado constituye un paso aún más grande al perdón de Dios, y la compasión de Dios es aún más grande si

⁸⁹ La materia aristotélica tiene un sentido negativo, porque *per se* es incognoscible, sólo aporta un principio de individuación, y porque moralmente es deleznable (tiende a la concupiscencia e insumisión frente a la razón). Ahora bien: si el Dios cristiano creó también la materia, ésta no puede ser algo negativo y deleznable; por ello, la resurrección es también del cuerpo. Véase Heimsoeth, Heinz, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965, pp. 60 y ss.

⁹⁰ Nada más alejado de esta ética de la libertad por desasimiento y renuncia que una ética de la virtud caballeresca que pone en el centro de la atención y reconocimiento al individuo. Véase Grundmann, Herbert, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Hamburg, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1933, pp. 243-267.

grande es la culpa del pecador. “Y por ello, porque Dios de alguna manera quiere que yo haya pecado, por ello mismo yo no deseo no haber pecado, ya que de esta manera se hace la voluntad de Dios en la tierra, ya sea en una obra mala «como en el cielo», tanto como en el comportamiento del justo”. (*El libro del consuelo divino*, DW V, 2, 30-35).

Eckhart no minimiza la desgracia del pecado: por ninguna razón del mundo debió el hombre haber cometido el más pequeño pecado. Sin embargo, Eckhart cree e instruye a sus hermanos en que el verdadero arrepentimiento no reside en un vistazo abático al pasado, sino en la apertura a la presencia de Dios.

Para dejar claro las discrepancias con el pensamiento aristotélico-tomista, se expondrá más ampliamente la ética del maestro Eckhart, sobre todo en lo concerniente a la *Gelassenheit* y a la *Abgeschiedenheit* (imperturbabilidad y desasimiento), porque para Eckhart lo importante es el distanciamiento o abandono del yo y del mundo, y de todo aquello que oscurece el entendimiento.

Si bien esta tesis aún no está presente en las *Pláticas de la instrucción* (*Rede der Unterweisung*), sí está en ciernes, y sobre todo existe ya el convencimiento del poder del abandono y desasimiento de uno mismo como aquello que constituye la obra virtuosa por excelencia. Por ello, dice: “los hombres no deben reflexionar tanto en qué deben hacer, sino en qué son o deberían ser; porque si fueran buenos brillarían sus obras”.

XI. LA MÍSTICA DEL DESASIMIENTO EN EL MAESTRO ECKHART

Heinrich Seuse Denifle asentó que el encuentro de Eckhart con las beguinas fue el inicio de la mística dominica. Tal vez esto no pueda ser aceptado sin más, aunque ciertamente fueron los conventos de monjas dominicas el lugar donde se inició la mística alemana. Lo que sí puede afirmarse es que el contacto con las beguinas y monjas dominicas fue lo que motivó a Eckhart a desarrollar una reflexión sobre la unidad del hombre con Dios (y no una guía del

arrebato místico), así como sobre la pobreza. No es que Eckhart haya sido un maestro del rapto místico;⁹¹ más bien, la necesidad de predicar a monjas que vivían en un aura de frenesís contemplativos llevó a Eckhart a ocuparse de la unidad del hombre con Dios.

La propuesta de H. Denifle (editor en 1886 de los sermones latinos) afirma que la forma de predicar del maestro Eckhart responde a la necesidad histórica del *cura monialium* y no a raptos emocionales como algunos románticos supusieron.⁹² Lo que quiere decir que el interés de Eckhart por la mística (beguina) y la pobreza está condicionado por la encomienda de la Iglesia a hacerse cargo de los conventos y casas de las beguinas.

1. *Las beguinas*

Las beguinas⁹³ fueron grupos de mujeres que se formaron entre los siglos XII y XIII, justamente al mismo tiempo en que

⁹¹ “Mística”, del griego “myein”, significa etimológicamente lo que está cerrado (arcano, misterioso, oculto) o el hecho de cerrar... (ojos, orejas y boca), y refiere a una necesidad de introspección y examen de conciencia. Y por “maestro de la mística” puede entenderse dos cosas: 1) guía espiritual de sus discípulos con el fin de experimentar la unión mística, y 2) teólogo fundamentador de la posibilidad de esa experiencia mística. En este párrafo me refiero al segundo sentido.

⁹² El término “mística alemana” se debe al discípulo directo de Hegel, Karl Rosenkranz, quien en 1831 la definió de la siguiente manera: “el término comprende la especulación mística del Maestro Eckhart y sus discípulos como un estadio inicial del desarrollo del espíritu alemán que logró su culminación en la ciencia universal de Hegel”. Sobre la mística del maestro Eckhart, véase Bernhart, Joseph, *Philosophische Mystik des Mittelalters*, München, Inktank-Publishing Verlag, 2019, 308 pp.

⁹³ Una pequeña nota sobre los begardos (beatos): éstos fueron la contrapartida masculina de las beginas, surgieron unos cincuenta años después de ellas, y tomaron como modelo su religiosidad y forma de vida. De los begardos no se sabe nada, pues no dejaron testimonio escrito alguno. Los únicos testimonios sobre ellos son los del proceso inquisitorial en su contra. Kurt Ruh menciona que hubo historiadores que estigmatizaron a Eckhart como begardo. Véase Kurt, Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, Beck Verlag, 1989, p. 106.

se crearon las órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos. Ellas fueron, junto con los mendicantes, quienes proveyeron su sello a la religiosidad del otoño de la Edad Media.

Las beguinas formaban pequeños grupos o comunidades de entre tres a doce personas, con reglas conventuales estrictas y sometiendo a los votos de obediencia, castidad y pobreza, pero sin el reconocimiento de la Iglesia. Subsistían del ejercicio de un oficio, como el hilado y la costura, fabricación de velas, etcétera. Como responsabilidad social habían adoptado la ayuda a los enfermos. A imitación de los franciscanos, recorrían las ciudades con un saco de mendigo. Esta imagen que adoptaron les dio fama de mujeres piadosas, que al igual atrajo hacia ellas el recelo de las autoridades eclesiásticas.

Las beguinas se diseminaron en toda Europa partiendo de Holanda. Hoy día quedan aún restos en Europa del norte de las casas y granjas que habitaron. Las casas donde vivían se distinguían de las otras por tener una cruz blanca en la puerta. Acostumbraban vestir de forma muy frugal, uniformadas con hábitos blancos, cafés o grises, además de la habitual cofia. Por lo menos había una casa de beguinas en cada ciudad o aldea. Como ejemplo, en Colonia se tiene noticia de que había 169 casas, y en Estrasburgo, 85. Por los informes de los cronistas de la época se calcula que el número total de beguinas en Europa alcanzaba el millón. La razón de ese enorme número lo quieren ver algunos en la prohibición de las órdenes religiosas a aceptar a más mujeres (como fue el caso de las órdenes benedictina y cisterciense); también en la pobreza e inseguridad social de la época. Sin embargo, las beguinas las conformaban grupos de mujeres nobles y acaudaladas que no tenían problema en ser aceptadas en orden religiosa alguna ni tampoco en conseguir marido o vivir desahogadamente sin él. Por eso, el principal motivo de su enorme número es de índole espiritual: las beguinas querían desarrollar una nueva forma de religiosidad o de emulación de Cristo, fuera de la seguridad de los muros de un convento y con la movilidad de cualquier laico, al margen

de la institución eclesiástica y su boato. No es de extrañar que se haya pensado en esta forma de vida como una especie de crítica a la Iglesia, por el hecho de no aceptar constituir una orden con reglas y votos sancionados por los funcionarios eclesiásticos⁹⁴ y, además, por interpretar la imitación a Cristo como vida en rigurosa pobreza, auténtica ayuda al prójimo y prédica del evangelio en plazas públicas en lengua vernácula (lo que ya anteriormente habían hecho Pedro Valdo y su grupo de los pobres de Lyon).⁹⁵

Se puede exponer la mística medieval de las beguinas echando mano de las *Visiones* y las *Cartas* de la holandesa Hadewijch (1250), del libro de la alemana Mechthild von Magdeburg *La flu-yente luz divina* (1280), y del libro *El espejo de las almas simples*, de la belga Margarita de Porète (1310).⁹⁶ Las beguinas nombran el principio de conversión moral con el término *kêr*, que significa volverse a sí mismo, y que no debe ser confundido con escape del mundo. *Kêr* representa el nuevo comienzo espiritual, renunciando al imperio de los instintos y a la forma de relacionarse con el entorno a partir de ellos. Este movimiento hacia uno mismo tiene lugar en soledad y aislamiento. Para arribar a este *encontrarse en uno mismo* hay que enfrentar una disyuntiva exclusiva: *o se elige a Dios o se elige al mundo*, o se elige la salvación o se elige la condena.

⁹⁴ Le Gof advierte que el fundador de la monarquía pontificia, Inocencio III, fue quien dispuso que la creación de nuevas órdenes religiosas era potestad única del papa. Véase Le Goff, Jacques, *Fischer Weltgeschichte*, vol. 11: *Das Hochmittelalter*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, pp. 242 y ss. Y Ruh, Hurt, *Meister Eckhart. Theolog, Prediger, Mystiker*, c. 7: *Meister Eckhart und die Beginnespiritualität*, München, CH Beck Verlag, 1985, pp. 95 y ss.

⁹⁵ Grundmann, Herbert, “Ketzer-geschichte des Mittelalters”, en Moeller Bernd (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

⁹⁶ Se dispone del libro de las hermanas de Ötenbach y de las hermanas de Töss. Véase Stagel, Margarete y Elisabeth (ed.), *Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal Büchlein*, Stein am Rhein, Editorial Christiana, 2004, 286 pp. Y Schneider-Lastin, Wolfram (ed.), *Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch*, en Fleith, Barbara y Wetzels, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlin, 2009, pp. 395-467.

La soledad es necesaria para que la elección sea auténtica, y la disyuntiva exclusiva denota la radicalidad de la elección sin medias tintas.⁹⁷

En el libro de las hermanas de Ötenbach⁹⁸ se narra la vida de Ita von Hohenfels, mujer muy rica y hermosa que teniendo todo para ser feliz, siempre estaba insatisfecha. Ita se da cuenta de que ningún bien es permanente; pero en lugar de renunciar a los bienes mundanos y seguir una vida cristiana en pobreza, toma muchos amantes uno tras otro. La muerte de su esposo la confronta con la necesidad de una nueva orientación de su vida. La alternativa se le presenta así: o un cambio hacia Dios o hacia el mundo. La decisión es personal, y la consecución de la misma no se lleva a cabo con la propia fuerza, sino con la ayuda de la gracia divina. Ita se decide a comenzar una nueva vida espiritual dentro de la verdadera pobreza. La determinación de su decisión se manifiesta en la renuncia a los amigos que la quieren disuadir y en las amenazas de mutilarse a sí misma⁹⁹ si no consigue sus propósitos. El itinerario que recorre Ita von Hohenfels se describe así: 1) insatisfacción con su vida, 2) crisis definitiva, donde ni ella misma es capaz de tomar una decisión (y, por eso, a partir de allí es necesaria la ayuda de Dios), 3) toma de decisión, con ayuda de Dios, para vivir en la pobreza espiritual absoluta (y que tiene como consecuencia la renuncia al mundo), 4) puesta en práctica de la decisión con cautela y determinación.

Lo característico del recorrido de Ita es que la renuncia del mundo por amor a Dios va acompañada de un proceso de purga o expiación de los pecados. Esta purga se vive como renuncia de todo aquello que es placentero y a través del ejercicio de lo que

⁹⁷ Mateo 12:30: “El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama”.

⁹⁸ Wolfram Schneider-Lastin (ed.), “Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch”, en Fleith, Barbara y Wetzels, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlin, 2009, pp. 395-467.

⁹⁹ Mateo 5:29, donde se dice: “Y si tu ojo derecho te es ocasión de pecar, arráncalo y échalo de ti; porque te es mejor que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno”.

es desagradable.¹⁰⁰ Esto representó una mengua consciente del cuerpo bajo la fórmula: “a mayor merma, mayor proximidad con Dios”, lo que tiene sus orígenes en san Agustín y su distinción entre *cupiditas* y *caritas*.¹⁰¹ La diferencia entre ambas reside en el objeto al que se dirigen una y otra: la primera, al mundo; la segunda, al cielo. La tensión entre *cupiditas* y *caritas* nunca termina en esta vida: algunas veces domina *cupiditas*; otras veces, *caritas*, pero siempre está el hombre escindido entre las dos.

El riesgo de cualquier feligrés bienintencionado es el de malentender la superación de la *cupiditas* como “destrucción del cuerpo” y darle una extremada importancia a la “experiencia interior”, entendida como raptó emocional. Pese a la advertencia, los ejercicios purgativos de las beguinas (como ayuno, oración, vigilia, etcétera) buscaban eliminar paulatinamente el interés por el mundo a la vez que mortificar al cuerpo y procurarse así fantasías y visiones.¹⁰²

En el *Libro de las hermanas de Ötenbach* se describen los episodios del convento desde su fundación hasta su reconocimiento por el papa Gregorio IX en 1234. El capítulo quinto habla de la vida en el convento: a las monjas que no pueden evitar el deleite por comer y beber se les enseña el desprecio y rechazo a sus placeres ofreciéndoles los alimentos y bebidas echados a perder, la carne

¹⁰⁰ Sobre dolor y purificación, véase Largier, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck. 2001, 343 pp.

¹⁰¹ San Agustín en sus *Enarraciones sobre los salmos*, allí se dice: “Amad, pero pensad qué cosa améis. El amor de Dios y el amor del prójimo se llama caridad; el amor del mundo y el amor de este siglo se denomina concupiscencia. Refrénese la concupiscencia; excítese la caridad” (*Enarraciones sobre los salmos*, vol. XIX: 31, II, 5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, pp. 381 y ss.).

¹⁰² Huxley, Aldous, *Las puertas de la percepción*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 279-326. Huxley hace referencia explícita a Eckhart en las pp. 286, 294 y 302 respecto al concepto eckhartiano de *ichtigkeit*. También respecto a las “visiones desindividualizantes” de las monjas en la Edad Media logradas mediante la mortificación del cuerpo. También del mismo Huxley véase *Cielo e infierno*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 327-413.

podrida y con gusanos, el pan horneado con levadura amarga y servido húmedo. La monja Hewig, para inhibir su gusto por los vestidos (incluso por el sencillo hábito), revuelve las ropas de todas las monjas después de lavadas, de tal manera que nunca saben cuál prenda es la suya.

En otro libro, *Las hermanas de Töss*,¹⁰³ se habla de la castración como de una condición de la unidad con Dios para así quitarle al *hombre exterior*¹⁰⁴ toda posibilidad de medrar o desarrollarse. A través de ejercicios exagerados se obliga a la gracia divina a actuar en ellas. La beguina Margret Willin hacía todo lo posible por anular al *hombre exterior* que llevaba consigo, y la forma de hacerlo era renunciando a la vida social como si fuera la renuncia a alguna tendencia natural, y que, por lo mismo, debía ser abatida. No hablaba con nadie, se tapaba la cara para no percibir el mundo con los ojos, no se asomaba a través de la ventana para no sucumbir al encanto del mundo exterior. Trataba a todos como “igual”, lo que significaba para ella tratarlos como a desconocidos, y no alternar de ninguna forma con ellos. No comía ni bebía lo suficiente, interrumpía el sueño y velaba largas horas. Una visión no la dejaba en paz: Cristo en la cruz recriminándole su negligencia por aletargarse. La *imitación de Cristo* era vida en extremo sufrimiento, y su finalidad, triple: 1) reducir el yo hasta la insignificancia, 2) ir obteniendo en este mundo la felicidad prometida, y 3) convertirse en instrumento de la *ira divina*.¹⁰⁵

¹⁰³ Stigel, Margarete y Elisabeth (ed.), *Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal Bächlein*, Stein am Rhein, Editorial Christiana, 2004, 286 pp.

¹⁰⁴ El *hombre exterior/interior* es una clara referencia a san Pablo, segunda carta a los Corintios, 4:16: “Por tanto no desfallecemos, antes bien, aunque nuestro *hombre exterior* va decayendo, sin embargo, nuestro *hombre interior* se renueva de día en día”.

¹⁰⁵ *Ira divina*, o justicia infinita de Dios, es la manifestación de la voluntad divina de restaurar en el mundo su orden, armonía y justicia primigenias. Ciertamente hay otros sentidos de “ira divina”. Véase Apocalipsis 16: “Oí una gran voz que decía desde el templo a los siete ángeles: Id y derramad sobre la tierra las siete copas de la ira de Dios”. Y Efesios 2:3-5: “...entre los cuales también

Las beguinas deseaban darle una dirección distinta a la propensión natural. En este sentido era como ellas entendían la *conversión a Dios*; porque *conversión* significaba para ellas *verter al revés las cosas y desear lo indeseable*. En esto san Agustín era nuevamente referente, al convertir su gozo carnal en deseo espiritual. La renuncia al mundo aproximaba a Dios, siempre y cuando fuera dolorosa o sufrida, porque era renuncia¹⁰⁶ a la tendencia natural del cuerpo, y también porque era la renuncia que seguía los pasos de la pasión de Cristo.¹⁰⁷

La fundación de las órdenes mendicantes (sobre todo la de los dominicos) se debió a que las beguinas (y otros movimientos herejes) representaron una amenaza para la Iglesia institucionalizada. La orden de los dominicos, fundada por Domingo de Caleruega, tenía como encomienda estar en contacto con la sociedad y sus problemas más agudos, como el representado por los movimientos heréticos. Su misión era lograr su conversión mediante la predicación. Por ello, en lugar de aislarse en la soledad del monasterio, optaron por establecerse dentro del medio urbano, en plena expansión desde el siglo XII.¹⁰⁸ Como su principal ocupación no era la meditación bíblica u oración (*lectio divina*), ni siquiera el trabajo manual, sino la predicación al pueblo,

todos nosotros en otro tiempo vivíamos en las pasiones de nuestra carne, satisfaciendo los deseos de la carne y de la mente, y éramos por naturaleza *hijos de ira*, lo mismo que los demás”.

¹⁰⁶ Sobre la relación entre Eckhart y las beguinas, es imprescindible el estudio de Otto Langer, *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zur Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, Gröppingen, Artemis Verlag, 1982, pp. 49-98.

¹⁰⁷ Esto era resultado de las sentencias de san Bernardo de Claraval (y la mística cisterciense) (1090-1153), para quien la representación vívida de la pasión de Cristo equivalía a una forma de unidad con Dios.

¹⁰⁸ Ninguna ciudad se ha desarrollado al margen del comercio y la industria. Por eso, el resurgimiento de las ciudades en la Alta Edad Media tiene lugar al paralelo del resurgimiento del comercio y su industria. Sin embargo, el periodo de las herejías y vida del maestro Eckhart es de contracción comercial y crisis industrial. Véase Boockmann, Hartmut, *Die Stadt im späten Mittelalter*, c. 2. *Die Stadt im Ganzen*, München, C. H. Beck Verlag, 1986, pp. 25 y ss.

se aplicaron en obtener una instrucción sólida para así sustituir la evangelización violenta (de las cruzadas contra albigenses) por la instrucción pacífica.

Sin embargo, la crisis social debida a la hambruna y la insuficiencia del feudalismo para solventar los problemas jurídico-económicos de la época condujo al fracaso de la lucha pacífica contra la herejía, y obligó a la Iglesia a echar mano de la *ultima ratio* para reducirlos: la guerra. Los cátaros (o herejía albigense) fueron combatidos con los ejércitos cruzados, pero a partir del papado de Gregorio IX se codificó el procedimiento judicial de la Santa Inquisición, apuntalado con la bula *Ad extirpanda* de Inocencio IV, con la que se instauró la persecución sistemática de la herejía con el uso del terror.¹⁰⁹ Pese a la contradicción de la lucha pacífica/armada (con todo el terror de la Inquisición), la influencia de las órdenes mendicantes fue grande dentro de la población común (por su vida en pobreza y cercana al pueblo), así como entre los intelectuales (sus miembros destacaron en las universidades y la escolástica). Pero su actividad no sólo encontró reconocimiento y aprobación, sino a la vez recelo y envidia tanto dentro de los intelectuales universitarios como, sobre todo, dentro de la Iglesia misma.

Para entender cabalmente cómo estos grupos de beguinas (begardos, flagelantes, hermanos del libre espíritu, *fraticelli*, etcétera) podían constituir una crítica a la Iglesia (hasta llegar a la desobediencia), es necesario tomar en cuenta que según la mentalidad y las políticas eclesiásticas de la época no era concebible una verdadera vida religiosa sin pertenecer a una orden establecida y aceptada por la Iglesia. Debido a esto, parte de las estrategias pacíficas de las órdenes mendicantes para reducirlas fue el

¹⁰⁹ La Inquisición fue parte de la estrategia de la monarquía pontificia para hacerse con el poder secular y espiritual (*plenitudo potestatis*). Otra estrategia previa y necesaria fue la codificación del derecho canónico (*corpus juris canonici*), que aseguró vía legislación la primacía pontificia desde Inocencio III, Gregorio IX, Bonifacio VIII e Inocencio IV. Véase Le Goff, Jacques, *Fischer Weltgeschichte*, vol. 11: *Das Hochmittelalter*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, pp. 248 y ss.

fundar conventos donde pudieran ser recluidas las beguinas. Y, ciertamente, muchos de los principales conventos de clarisas y dominicas se fundaron sobre los cimientos de casa de las beguinas. Un ejemplo de ello es el convento Engeltal en Nürenberg.

Pero aparte de esto, otro problema que representaban las *casas abiertas* de las beguinas era la expresión exagerada (o herética) de religiosidad que contagiaba al entorno. Por eso, el gran promotor del movimiento franciscano, Jacobo de Vitry, entrevió oportunamente este problema y obtuvo del papa Honorio III el permiso para asistir espiritualmente a las beguinas.¹¹⁰

No obstante la asistencia espiritual por parte de los mendicantes, se multiplicaron a partir de la segunda mitad del siglo XIII los indicios sobre tendencias heterodoxas o heréticas en los movimientos de las beguinas, especialmente en el norte de Francia y Bélgica. Y en el concilio de Lyon de 1274 el franciscano Simón de Tournai advierte sobre la creciente curiosidad de las beguinas por las sutilezas teológicas, por sus intentos de interpretar las escrituras pese a su ignorancia y predicar en idioma francés en las plazas públicas.

Entre las beguinas más famosas de los siglos XII y XIII puede mencionarse a Hadewijch, Mechthild von Magdeburg y Margarita de Porète. La última de ellas fue la que tuvo más éxito con su obra *El espejo de las almas simples*,¹¹¹ que en su tiempo se tradujo a cuatro idiomas (francés, inglés e italiano antiguo y latín). Kurt Ruh no conoce otro libro de espiritualidad popular con mayor difusión que el de Margarita.¹¹² Además, la ejecución de Margarita en la hoguera le dio a su obra una enorme difusión. En contraposición con las visiones de Hadewijch y el libro de Mechthild,

¹¹⁰ Ruh, Kurt, “Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen“, en *Perspektive der Philosophie*, Neues Jahrbuch, 1982, t. 8, pp. 327-336.

¹¹¹ Porète, Margarita, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger*, Berlin, Artemis & Winkler Verlag, 1991, p. 278.

¹¹² Ruh, Kurt, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, c. 7: *Meister Eckhart und die Beginenspiritualität*, München, C. H. Beck Verlag, 1989, p. 100.

La fluyente luz divina, la obra de Margarita de Porète es la descripción de su experiencia mística, que tiene como tema central el alma desposeída de sí misma, reducida a nada, para encontrarse o unirse con Dios.

Como es sabido, Margarita de Porète fue llevada a la hoguera el 31 de mayo de 1310 por haber reincidido en herejía. El proceso fue dirigido por el dominico Guillermo de París —inquisidor general del papado para el rey francés, además de su sacerdote confesor—, quien también había dirigido el proceso inquisitorial contra los templarios. En el último proceso inquisitorial se volvió a encontrar en su libro *El espejo de las almas simples* los mismos errores heréticos que años antes habían provocado su quema pública. Como Margarita negó retractarse del contenido de su libro, tuvo que ser entregada a las autoridades seculares, lo que significó para ella morir quemada en la hoguera. En ese tiempo (1311-1313) tuvo lugar el concilio de Vienne,¹¹³ que se ocupó de los movimientos religiosos de las beguinas y begardos, así como de sus errores doctrinales. No se necesita mucha suspicacia para suponer que el concilio tuvo como causa la condena a la hoguera de Margarita de Porète. En 1317 fueron publicados los errores más graves y comunes de las beguinas y los begardos. Y a partir de entonces, la Iglesia adoptó una nueva postura frente a estos movimientos religiosos, o sea, se dio inicio a su persecución, que en ese mismo año fue encabezada por el obispo de Estrasburgo (Juan I de Zürich).

2. *El maestro Eckhart y las beguinas*

Por otro lado, de 1311 a 1313, Meister Eckhart ocupó nuevamente el lugar reservado a los dominicos no franceses en la Universidad de París como maestro de teología. Años antes, de 1302 a 1303, había sido enviado por vez primera a París a ocupar esa plaza magisterial, distinción que —como ya se dijo— sólo

¹¹³ Vienne, ciudad en el Ródano al sur de Lyon.

disfrutó antes de él Tomás de Aquino. En su segunda estancia en París, Eckhart fue vecino del inquisidor Guillermo de París en el monasterio dominico de Saint Jacques. En 1314 (y hasta 1322 o 1323) ocupó Eckhart el puesto en Estrasburgo de vicario del general de la orden de los dominicos, lo que significó predicar y, en general, asistir espiritualmente a los monasterios y conventos de las provincias teutónicas.

De estos datos pueden sacarse las siguientes conclusiones: Eckhart estaba enterado acerca del proceso contra Margarita de Porète, lo que implica que él sabía por qué se le había condenado, no sólo por haber vivido en París prácticamente durante el tiempo de su ejecución sino, además, porque el Concilio de Vienne tuvo lugar también en tiempos de su desempeño como maestro de teología en la Universidad de París. Como Eckhart era vicario general de la orden cuando comienza la persecución de las beguinas en Alemania, es seguro que él conocía a muchas de las afectadas por el concilio de Vienne, y es seguro que él hiciera alusión en sus sermones a su espiritualidad y a su persecución inquisitorial.

Tomado en cuenta todo lo dicho anteriormente, más la afirmación de Kurt Ruh,¹¹⁴ quien cree que Eckhart tomó partido por las beguinas en su obra teológica y sus sermones, puede confirmarse la hipótesis de Denifle, a saber: el pensamiento de Eckhart pretende dotar de un sentido ortodoxo a la espiritualidad de las beguinas (en lo referente a la unidad del alma con Dios). Esta hipótesis fue propuesta más tarde por Alois Maria Haas (1972) y Kurt Ruh (1978),¹¹⁵ pero sugiriendo que, además de su esfuerzo de conversión, Eckhart simpatizaba con sus posturas al margen de la Iglesia institucionalizada en lo relativo a la pobreza. Entonces,

¹¹⁴ Kurt, Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, c. 7: *Meister Eckhart und die Beginenspiritualität*, München, C. H. Beck Verlag, 1989, p. 329.

¹¹⁵ Son muy conocidas las posturas de Otto Langer, Kurt Flasch (expuesto en este trabajo) y Buchard Mojsisch, quienes desean sacar a Eckhart de la tradición mística alemana. Sin embargo, son más convincentes los argumentos de Alois Maria Haas y Kurt Ruh al respecto, porque consideran la mística en un sentido más amplio al circunscrito por una experiencia o arrebatado emocional.

puede concluirse que la *mística especulativa* de Eckhart (sobre todo la expuesta en sus sermones en lengua vernácula) tiene la intención de corregir los errores de la espiritualidad de las beguinas, sobre todo en lo que se refiere a la forma de concebir el abandono o renuncia al Yo, la unidad del hombre con Dios (el amor a Dios) y la perfección o divinización del hombre (1 Cor 15, 45), pero adhiriéndose a la crítica sobre la opulencia de la vida eclesiástica y su elección por la pobreza radical.

Lo primero que salta a la vista para quien lea la obra de Margarita de Porète y la de Eckhart (posterior a 1312¹¹⁶) son los parecidos entre las afirmaciones de ambos: comenzando con la intención de la obra (la unidad del hombre con Dios), pasando por la crítica a la razón discursiva para poder conocer a Dios (*versus* teología negativa), más la forma de concebir la pobreza espiritual y la libertad del hombre (*ledic - sein* y la *Abgeschiedenheit*), e incluso algunas de las formas de expresión (como abandono o renuncia del yo).

Ahora bien, dentro de la obra del mismo Eckhart, si se comparan sus sermones antes de su segundo magisterio en París (como lo son *Rede der Unterweisung* y los contenidos en *Paradisus anime intelligentis*) con los sermones después de su segundo magisterio, se verá que hay un cambio en la orientación e intención de Eckhart. En esta segunda parte de su obra, Eckhart comienza a hablar del abandono total del alma, de la renuncia a la voluntad, sabiduría y posesión. Ciertamente, Eckhart conserva ideas de sus obras pasadas, como que la razón o racionalidad es el templo de Dios en el hombre. Pero después del segundo magisterio entiende a la razón como aquello que sustenta la unidad del hombre con Dios (*chispa divina/scintillia animae*). Puede decirse que el interés de Eckhart antes del segundo magisterio de París era puramente ético, y que éste se transforma, después de ese magisterio, y busca dar razón de la unidad del hombre con Dios, busca justificar la experiencia mística a través del desasimiento del yo.

¹¹⁶ Como el *Liber Benedictus*, donde se encuentran el libro *Der göttlichen Trostung* (*Libro del consuelo divino*) y el sermón *Vom edlen des Menschen* (*Del hombre noble*).

El mejor libro para analizar la controversia entre Eckhart y la espiritualidad beguina —especialmente la de Margarita de Porète— es el *Liber Benedictus* (de 1313), porque se conservan testimonios de beguinas sobre el efecto que esta obra de Eckhart ejerció sobre ellas. Entre estos testimonios están el *Libro de las hermanas de Katharinental*, escrito por Anna von Ramschwag, o las crónicas de Ötenbacher escritas por Elsbeth von Beckenhofen y Elsbeth von Oye.

Si se analizan más detalladamente las ideas de Margarita de Porète y de Eckhart, salta a la vista el tema del alma *adnihilata* (el abandono de uno mismo o renuncia al yo), uno de los temas principales de Margarita y Eckhart. En el capítulo 12 de su libro dice Margarita que el alma *adnihilata* no tiene voluntad, ni tampoco puede tenerla, ni tampoco quiere tenerla. Y en el capítulo 114 dice que el alma *adnihilata* no tiene obra ni oprobio, no posee honor ni miedo, ni inclinación hacia el bien divino, ni sabe de alguna forma de voluntad.

El tema del abandono de uno mismo, de lo creado y de Dios o del deseo de Dios, se encuentra también en Eckhart.¹¹⁷ Ciertamente, en Eckhart no existe una expresión equivalente a alma *adnihilata*; pero en el sermón *Vom edlen Menschen* (*Sobre el hombre honorable*) sí se encuentra la expresión *ledic-sein* y *Abgeschiedenheit*, que alude al hombre que se ha abandonado a sí mismo, a Dios y a todas las creaturas.¹¹⁸ Eckhart describe el ser *ledic sein* como no desear, no saber, no tener.¹¹⁹

No hay que subrayar que el abandono a uno mismo, o superación de lo creado incluyendo al propio yo, es la forma tradicional y ortodoxa de entender la unión (o la condición de la unión) del hombre con Dios en toda la mística medieval: quien no renuncia a toda riqueza y a sí mismo, no puede entrar en el reino de los

¹¹⁷ Principalmente en su sermón de la obra alemana (*DW*), sermón 52, p. 9, capítulo 5. Allí habla Eckhart del hombre que no quiere (véase también *DW*, sermón 2, p. 492, 2), no sabe (véase también *DW* III, p. 494, 4), no posee nada.

¹¹⁸ Meister Eckhart, *DW* II, sermón 48, p. 415, 1 ss.

¹¹⁹ *Ibidem*, sermón 52.

cielos (Mt 19, 21). Pero también hay que tener presente, por un lado, que el tema de la pobreza provocó una fuerte polémica en la Alta Edad Media, sobre todo entre el alto clero y los franciscanos espirituales,¹²⁰ y, por otro lado, que Margarita de Porète, después de considerar el abandono o renuncia de forma ortodoxa, afirma que el hombre unido a Dios vive de la sustancia de Dios. La unidad la concibe Margarita como participación ontológica en la misma esencia divina, o sea, una divinización auténtica del hombre. Esta divinización del hombre fue considerada por Alberto Magno¹²¹ una herejía maniquea típica de los *hermanos del libre espíritu*.

Eckhart repite *mutatis muntandis* lo mismo que había dicho Margarita de Porète sobre la unidad del hombre con Dios, pero hablando de la relación entre el justo y la justicia: “el hombre justo —dice Eckhart— no es más en sí, sino que recibe todo su ser por la justicia con la que se encuentra unida”.¹²² Y en el sermón 15 (*DWI*, 246, 5 y ss.), afirma Eckhart que lo que es propio de Dios lo es del alma unida a él. Seguramente esto también podría dar a pensar en un tipo de panteísmo; pero Eckhart no escribió solamente un libro como Margarita, sino una obra teológica completa, donde pudo explicar mejor sus puntos de vista. En su *Opus Tripartitum*, Eckhart trató de zanjar el problema de la relación entre el hombre y Dios en la unidad mística a través de su teoría de la analogía.¹²³ Pese a esto, los teólogos inquisi-

¹²⁰ Esto tuvo lugar cuando el movimiento de san Francisco de Asís se dividió entre aquellos que buscaban una pobreza moderada (el *usus pauper*) y aquellos otros, los *espirituales*, que buscaban una pobreza radical. Por las implicaciones prácticas y teológicas, estos hermanos de las órdenes menores lindaban con la herejía, y fueron condenados por Bonifacio VIII, condena ratificada en el Concilio de Viena (1311) y por el papa Juan XXII. Véase Le Goff, Jacques, *Fischer Weltgeschichte*, vol. 11: *Das Hochmittelalter*, Frankfurt am Main Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, pp. 253 y ss.

¹²¹ *Compilatio de novo spiritu*, 1260/1262, artículo 7o.

¹²² Meister Eckhart, *DW*, sermón 6, 103, 1 ss.

¹²³ La teoría de la analogía es tan importante para Eckhart que en el sermón 6, *DW*, 105, afirma que quien entienda su teoría de la analogía entenderá todo lo que él predica.

dores de Colonia vieron en esta teoría un punto de crítica (así como en todo el comienzo del *Libro del consuelo divino*, DW V, S. 9, 4-11, 19).

Además de la identidad ontológica con Dios, que derivaba para Margarita de la renuncia o desprendimiento del yo y su voluntad, la concepción de la pobreza espiritual fue mirada con recelo por el gran inquisidor Guillermo de París, por suponer la ineficacia de las virtudes y de los sacramentos que dispensaba la Iglesia. Y en verdad, en el capítulo VIII propone Margarita de Porète que el alma desposeída no precisa de ningún sacramento, virtud, e incluso gracia divina. Esta idea fue decisiva en el proceso contra Margarita, y es incluso el primer artículo del escrito de su condena. También el Concilio de Vienne toma esta idea del libro de Margarita para ejemplificar los errores de las beguinas.

Eckhart, por su lado, al igual que Margarita de Porète, afirmó que las *obras exteriores*, como los ritos eclesiásticos y los sacramentos, son de poco o nulo valor para el alma que vive la unidad con Dios.¹²⁴ El hombre justo es aquel que se encuentra en la justicia y, por tanto, prescinde de los sacramentos y de la intervención eclesiástica para su salvación. Eckhart critica a quienes son cautivos de los rituales de la confesión, arrepentimiento y oración sin renunciar a su propio yo.¹²⁵ La bula papal referente al proceso inquisitorial contra el maestro Eckhart se refiere a este desprecio por las “obras exteriores”.¹²⁶

La idea de la pobreza espiritual (la renuncia al yo o el abandono de sí mismo) tuvo doble importancia para ambos, porque fue el tema recurrente en sus obras y el motivo de un proceso inquisitorial en su contra: como ya quedó apuntado, Eckhart, al igual que Margarita de Porète, fue condenado por la Inquisición. Por tal motivo, es necesario presentar más profusamente la forma en que trató Eckhart de justificar esta idea en su obra.

¹²⁴ Meister Eckhart, *LW* III, n. 561, 1.

¹²⁵ Meister Eckhart, *DW* I, sermón 2, p. 28, 8-10.

¹²⁶ Bula papal *In agro dominico*, artículo 19.

Con la pobreza de espíritu, entendida como abandono de uno mismo (*ledic-sein* y la *abgescheiden-sein*), pretende fundamentar Eckhart la unidad del hombre con Dios, así como justificar la objeción de conciencia y posible desobediencia.¹²⁷ Esto es lo que se ha llamado la *lógica eckhartiana de la negación*.¹²⁸ Para explicar lo que quiere decir esto, hay que hablar de la concepción del mal en Eckhart.

XII. LA CONCEPCIÓN DEL MAL EN ECKHART

Los supuestos de los que parte Eckhart para tratar el problema del mal son los siguientes: primero, el mundo (y la reflexión sobre el mundo) poseen un orden y legalidad; segundo, ese orden y legalidad del mundo es algo bueno, porque gracias a él es posible el ser o la vida (incluso podría afirmarse que sólo bajo ese orden determinado del mundo es posible el ser y la vida); tercero, el mal, por ser opuesto al bien, contraviene ese orden y el ser o la vida que posibilitan.

¿Qué es lo que Eckhart entiende por orden del mundo? Por orden o legalidad del mundo entiende la disposición de los entes en relación unos con otros, gracias a la cual es posible la existencia de todos como un todo o unidad. Y ya en un sentido propiamente religioso, agrega que esa relación no sólo es entre los entes del mundo, sino además de éstos con Dios. Entonces, si el mal se concibe como opuesto al orden del mundo, querrá esto decir que con el mal hay una ruptura de la relación con él y, en sentido religioso, una ruptura también con Dios. Y quien rompe una

¹²⁷ Utilizar conceptos modernos como *objeción de conciencia* y *desobediencia civil* (en un tiempo donde sólo había súbditos y no ciudadanos) podría tomarse como un anacronismo. No obstante, la pertinencia de emplearlos en el caso de Eckhart se aclarará más adelante.

¹²⁸ Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann Verlag, 1980. Y, sobre todo: Hübener, W., “Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel”, en Weinreich, H. (Hrsgd.), *Positionen der Negativität*, München, Wilhelm Fink, 1975, pp. 105-140.

relación con el todo o con Dios lo hace para optar por una relación consigo mismo excluyendo a todo lo demás. Por eso, Eckhart concibe el mal primeramente como una negación,¹²⁹ no obstante que lleva también aparejada una afirmación. Primeramente, negación del orden impuesto al universo, a través de la creación, y que posibilita el ser o la vida, y también afirmación exclusiva del propio *ego*.¹³⁰

Entonces, Eckhart hablará del mal en dos sentidos: en un sentido amplio, el mal será todo aquello que se opone al orden del mundo, y éste se llamará *mal natural*, mal en la naturaleza que, en contraposición con el bien de la naturaleza, no promueve el ser o la vida, sino su destrucción. De tal manera que el mal natural en el hombre equivaldrá al *orden invertido*: la concupiscencia sobre la razón, debido a la ignorancia o debilidad de la voluntad. En otro sentido estrecho, concebirá Eckhart el mal en sentido propiamente moral; o sea, como la actitud voluntaria del hombre que opta contra el orden del mundo y a sabiendas de que sus leyes propician su propia vida (por eso hay “cierta irracionalidad” en su elección). En esta acepción, el mal en el hombre responde a la desobediencia de la ley no por ignorancia o debilidad de su voluntad, sino por el propósito de contravenir la ley u orden establecido. De aquí no se deriva ningún derecho a objeción de conciencia, porque no apela a ningún principio general superior, y solamente beneficia al yo individual. En su dimensión religiosa, este mal no sólo atentará contra el orden natural y social, sino contra el mismo creador, y, por tanto, a toda posibilidad de justificar la desobediencia en un bien superior.

Aceptando esta caracterización del mal que hace Eckhart, pueden plantearse las siguientes preguntas: si el mal es la violación de un orden natural y, además, si ese orden es la razón o posibilidad del ser y la vida, ¿cómo es posible que alguien opte

¹²⁹ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, II, q. 86, a. 2.

¹³⁰ A lo largo de la filosofía cristiana se ha entendido siempre la afirmación del “yo-egoísta” como el núcleo de la maldad moral del hombre. Véase san Agustín, *De libero arbitrio*, y Thomas v. Aquin, *S. Th.* I-II, q. 77, a. 4.

voluntariamente contra ese orden, que también es la razón de su propia existencia? Y, en sentido religioso: ¿cómo es posible que a través del mal se pretenda negar la relación con Dios cuando es éste el ser que posibilita la vida toda? Pero incluso antes debería plantearse la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que exista el mal si como tal se opone a ese orden que es responsable de todo ser, incluso del ser o existencia del mal? De otro modo, esta pregunta se podría formular así: ¿qué sentido puede tener el mal que se opone a Dios y al mundo y a todo aquello que tiene sentido? A partir de estas preguntas, y en consonancia con san Agustín, puede entenderse por qué propone Eckhart el mal como pura negación. Pero si se acepta que el mal tiene sentido o existencia, no obstante oponerse al orden del mundo y a su creador, entonces sólo podría hablarse del mal como de un intento de fundar un orden distinto a aquel con el que Dios ha dotado a su creación. En sentido religioso significaría la elección del mal optar por uno mismo renunciando a Dios y al sentido que tiene el mundo desde él para recuperarlo desde uno mismo, o sea, desde el hombre. Para Eckhart, la afirmación que entraña el mal consiste en la pretensión de ocupar el lugar de Dios. Absurda pretensión, porque implica dirigir la voluntad contra uno mismo, o sea, optar voluntariamente contra el orden o fundamento del ser.¹³¹

El mal como negación es para Eckhart siempre un absurdo, porque es la negación de lo que tiene sentido, y significa todo un reto explicarlo. Cuando se habla del mal natural, Eckhart afirma que su principio o razón metafísica se encuentra en la materia; por lo menos en un sentido tal, que puede decirse que allí donde hay materia también puede afirmarse la presencia del mal en alguna de sus formas.¹³² Pero como para Eckhart la materia no sólo es principio o razón del mal, sino a la vez principio del compues-

¹³¹ Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft*, Darmstadt, Erstes und zweites Stück, WBG, 1998, pp. 665 y ss.

¹³² *Secundo sciendum est quod, sicut ait Dionysius De divinis nominibus c. 4, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Ratio est, quia semper bonum est a forma, malum ex materia et ex materiali, LW II, n. 212, p. 178, 8-10.*

to ontológico del ser individual (la materia entendida en sentido aristotélico-tomista),¹³³ entonces no es siempre claro qué tiene en mente Eckhart cuando postula a la materia como principio del mal, sin sumarse a posturas gnósticas o albigenses.¹³⁴

Primeramente, hay que determinar en qué sentido la materia es principio del mal, en el caso de que Eckhart no haga una distinción suficiente entre mal moral y natural. Y, segundo, en el caso de que sí distinga suficientemente entre uno y otro mal, habrá que dirimir si Eckhart piensa en la materia como principio de ambos o establece para cada uno un principio distinto o un sentido distinto de materia para cada uno.

Cuando Eckhart adopta a la materia como principio del mal, hace uso de una larga tradición filosófica, que tiene su autoría primeramente en Platón,¹³⁵ pero sobre todo en Plotino,¹³⁶ quien escribió al respecto un tratado especialmente dedicado a la materia como principio del mal, y Proclo,¹³⁷ de quien echa mano Eckhart explícitamente. Evidentemente, también recurre a autores cristianos,¹³⁸ como pseudo Dionisio Areopagita, y sobre todo san Agustín. A través de ellos gana su solución al problema del mal un matiz propiamente cristiano, *i. e.*, interpretando el mal como actitud moral humana y haciendo al hombre responsable de su conducta malvada. El problema de Eckhart (que constituye una especie de conciliación entre la postura neoplatónica y la cristiana) será explicar la relación entre la materia, el mal y la voluntad humana.

Comparar: *LWI*, n. 35-41, p. 212-216, y *LW III*, n. 551-554, p. 481-483, y *LW III*, n. 671, p. 584, y *LW IV*, n. 190, p. 177.

¹³³ Meister Eckhart, *LWI*, Nr. 29, p. 498.

¹³⁴ Borst, Arno, *Die Katharer*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1953, pp. 231 y ss.

¹³⁵ Platón, *Político y Timeo*.

¹³⁶ Plotino, *Eneada I*, 8.

¹³⁷ Proklos, Diadochos, Über die Existens des Böse (Sobre la existencia del Mal). Beiträge der Klassischen Philologie. Heft 10. *Reveu des Études Aciennes*. Bordeaux 1980, 92 pp.

¹³⁸ Pseudo Dionysos, Über die göttlichen Namen (Sobre los nombres de Dios). san agustín, *De vera religione*. Tomas de Aquino, *Summa theologica*, I-II, q. 77, a 4.

A este respecto hay que observar que si la materia es el principio (único) del mal, entonces no parece claro a primera vista que haya la posibilidad de hacer una distinción entre el mal natural y el mal moral. Por eso es pertinente preguntar si la materia es concebida por Eckhart como principio del mal o simplemente como condición de posibilidad del mal, de tal modo que la simple presencia de la materia indique o suponga (a manera de condición suficiente) la presencia del mal, o bien que la presencia de la materia represente la condición necesaria de que pueda haber mal, dando lugar, sin embargo, bajo esta segunda interpretación, a la actitud voluntaria del hombre para decidir entre bien y mal. A la primera opción se le puede llamar el sentido fuerte de la materia como condición suficiente del mal, y a la segunda, el sentido débil de la materia como condición necesaria del mal.

Primero, hay que dirimir por qué Eckhart nombra a la materia el principio del mal. En la concepción que tiene Eckhart de la materia combina tanto ideas platónicas como aristotélicas, lo que a primera vista parece un desatino. Ya Aristóteles¹³⁹ había dirigido su crítica a la concepción platónica de la materia como principio del mal (así como Proclo¹⁴⁰ también había criticado por la misma razón a Plotino), pues para el estagirita la materia es únicamente la razón del cambio y de la individualidad de los entes.¹⁴¹ Partiendo de esa interpretación aristotélica de la materia, parece obvio que la materia no puede ser razón del mal cuando lo que se pretende con ella es exclusivamente explicar la individualidad de los entes y el cambio que sufren. Dentro de esta concepción, Eckhart no parece haber conocido las objeciones de Aristóteles o de Proclo a la materia como principio del mal (o no las toma en cuenta en sus escritos que han llegado hasta nosotros); a la vez que no parece haber distinguido claramente dos

¹³⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1091b 30 ss.

¹⁴⁰ Proklos, *Diadochos, Über die Existenz des Böse (Sobre la existencia del mal)*. Beiträge der Klassischen Philologie, Heft 102, *Reveu des Études Aciennes*, Bordeaux, 1980.

¹⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1034a-1037a.

sentidos de materia (uno propiamente platónico y otro aristotélico), de tal modo que uno se aplicara exclusivamente al problema del mal y otro a la composición ontológica del ente.

Puede decirse que la materia es para Eckhart principio del mal, entendida como negación, privación o defecto del ser creado, y que de ese modo no entiende Eckhart la materia en sentido aristotélico, sino en un sentido más amplio, como se ve en la cita siguiente, en donde Eckhart se apoya en Platón y san Agustín para hablar de la materia como principio del mal:

La razón es, primeramente, que el mal proviene de la materia, como se dijo recientemente, ya que la materia casi no es, como dijo Agustín, o no es, como dijo Platón, además porque la materia es pura potencia o ser potencial. Potencia y acto, ser posible y ser (en acto) se oponen mutuamente (*LW* III, n. 551, p. 481, 6-9).

Sin embargo, Eckhart utiliza también el concepto de materia en un sentido propiamente aristotélico,¹⁴² pero interpretándolo de una forma negativa. Eckhart afirma en el comentario al evangelio de san Juan y citando al filósofo medieval no cristiano más importante para su pensamiento:

...potencia y materia son responsables de la multiplicidad, acto y forma son responsables de la unidad. Todo padecimiento, privación, defecto y mal le corresponden a las cosas por razón de la materia, como dice Rabi Maimónides en el capítulo 9 del tercer libro (de su obra Guía de los Indecisos). Bien, verdad, perfección le corresponden a las cosas en razón de la forma...¹⁴³

Y siguiendo esta idea de la materia como negación o principio del mal, establece Eckhart su jerarquía ontológica, según la

¹⁴² Eckhart dice: "...Atiende por tanto a lo que dice el filósofo: Materia, forma y privación son los tres principios de las cosas de la naturaleza. Esto mismo es lo que afirma la teología: «tres son los que dan testimonio en el cielo»", Ioh. 5 (T. d A.), en *LW* III, n. 441, p. 378, 8-9.

¹⁴³ Meister Eckhart, *Obra Latina (LW)* III, n. 551, p. 481, 1-3.

cuál cuanto más alto es el grado de perfección de una forma, tanto más está separada y por encima de la materia (*v. gr.*, ángeles). El hombre —no a la manera gnóstica o albigense, sino aristotélico-tomista— ocuparía un lugar intermedio dentro de esta jerarquía por poseer un alma y un cuerpo.

El problema, se dijo, se plantea de la siguiente manera: si Eckhart tiene a la materia como principio del mal y a la vez como principio ontológico del ente, entonces no distingue entre mal moral y mal natural, porque ambos tienen uno y el mismo principio, y, por consiguiente, el mal no tiene relación alguna con la volición del hombre. Es especialmente importante para Eckhart, como pensador cristiano, que se reconozca la responsabilidad moral de cada persona. Por eso, no es posible comprender a Eckhart desde el (neo-)platonismo o aristotelismo sin atender a los escritos sagrados, sobre todo a los de san Pablo.

Desde las ideas de la segunda carta de san Pablo a los corintios (2 Corintios 4, 16) es como se entiende la relación que establece Eckhart entre la materia, el mal y la voluntad humana. La materia es el principio metafísico del mal; pero dentro de la antropología filosófica del maestro Eckhart, el cuerpo desempeña la función de la materia; de tal manera que el cuerpo va a ser la razón del mal del hombre.¹⁴⁴ La concepción del cuerpo como principio del mal está inspirada, además de san Pablo, en san Agustín. Primero, Eckhart, basándose en san Agustín¹⁴⁵ y su interpretación del pecado original, distingue jerarquizando tres facultades del alma: *a)* la *víbora* o facultad sensitiva, que es lo que tiene el hombre en común con los animales; *b)* la *mujer* o la facultad racional, pero sólo en cuanto está dirigida al mundo sensible, y *c)* el *hombre* o el intelecto (también razón superior), que es la fa-

¹⁴⁴ Eckhart dice: “debe uno saber que el hombre se compone de dos naturalezas: una sensitiva y la otra intelectiva, carne y espíritu, materia y forma. Materia y carne constituyen la naturaleza sensitiva, cuyas facultades están unidas a la materia, inmersas en ella y comprendidas por la carne y la materia. La razón del espíritu es la forma, que no está ni inmersa ni vinculada a órgano carnal alguno”. *LW II*, n. 213, p. 178.

¹⁴⁵ Agustín de Hipona, *De trinitate*, libro 12.

cultad del alma capaz de aprehender a Dios.¹⁴⁶ En razón de esta última distinción entre razón e intelecto, abandona Eckhart el modelo tomista del alma, y siguiendo el principio aristotélico ya mencionado (heredado de Empédocles), según el cual, iguales se conocen por iguales,¹⁴⁷ fundamenta ontológicamente en el alma la posibilidad del conocimiento de Dios.

Correspondiendo a esta triple división de las capacidades del hombre, Eckhart va a distinguir entre tres tipos de conocimiento: sensitivo, racional (pero del mundo material y sensible y partiendo de la información sensorial¹⁴⁸) y conocimiento de Dios.¹⁴⁹ La distinción entre el primer y segundo tipo de conocimiento no es radical, debido a que la información sensitiva posibilita el conocimiento racional; pero esa diferencia sí será tajante entre los dos primeros y el tercero. De tal manera que Eckhart reducirá la división tripartita de las capacidades del alma y las polarizará en una división entre la capacidad inferior, por la cual el hombre conoce el mundo material (sensitiva o racionalmente), y la capacidad superior, que es exclusiva para conocer a Dios. Con esta reducción tajante en dos facultades o capacidades del alma, Eckhart adopta el modelo del alma de Avicena, como un conjunto doble de fuerzas, a saber: superiores e inferiores, divididas y diferenciadas tajantemente las primeras de las segundas.¹⁵⁰ Eckhart retoma en su sermón *Vom edlen Menschen* (DWV, p. 109, 7-12) las ideas de san Pablo sobre el hombre exterior e interior: “Uno debe saber, primeramente, y esto es algo plenamente evidente, que el hombre posee dos naturalezas: cuerpo y espíritu... Por eso dice el escrito sobre los hombres: hay en nosotros un hombre exterior y otro más, el hombre interior”.

¹⁴⁶ Meister Eckhart, *LWI*, n. 135, p. 601.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1000 b, 6.

¹⁴⁸ *LWI*, n. 138, p. 604, y *DW* sermón 61, y 72.

¹⁴⁹ Meister Eckhart, *DW* III, sermón 61, y *LWI*, n. 141, pp. 608 y 609.

¹⁵⁰ Meister Eckhart, *LWI*, n. 138, p. 605, 8; y Alois, Maria, “Haas, Einführung”, en *Abendländischen Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Editado por Kurt Ruh, J. B. Metzler Verlag, 1986, pp. 1 y ss.

Partiendo de la división entre la facultad inferior y la superior del alma, Eckhart describe el intelecto humano con las mismas características del intelecto divino. Eckhart dice en sermón 69 (*DW III*, p. 169, 1-5):

Hay una fuerza en el alma que es la razón. Ella tiene desde un principio, siempre y cuando así se lo haya concedido Dios y tenga el sabor divino, cinco propiedades en sí misma. La primera es que está desvinculada del aquí y ahora. La segunda es que no tiene otra que se le iguale. La tercera que es pura y sin mezcla. La cuarta es que en sí misma es activa. Y la quinta es que es una imagen.

El propósito de Eckhart es afirmar, contra Aristóteles y santo Tomás, que el intelecto y su conocimiento esté siempre supeditado al cuerpo o a la información de los sentidos o a algún proceso de la razón inferior. Y retomará en este sentido la tradición averroista y hará de la renuncia a la influencia del cuerpo (o influencia sensitiva o de cualquier otra facultad que tenga contacto con él) la condición del conocimiento de Dios,¹⁵¹ no obstante que santo Tomás ya había defendido contra el averroísmo la unión del intelecto con todo el cuerpo, y, debido a eso, afirmado que sin ese cuerpo sería para el alma imposible cualquier tipo de conocimiento.¹⁵²

Ese conocimiento de Dios lo describe Eckhart primeramente como la participación del intelecto humano en la luz divina:¹⁵³ Dios como intelecto puro o agente es luz, y el hombre posee únicamente una chispa de esa luz o intelecto. Dios, como intelecto agente, ilumina el alma, y el alma tiene la capacidad de recibir esa luz en su propio intelecto, pero sin poseerla nunca.¹⁵⁴

¹⁵¹ Meister Eckhart, *LW IV*, n. 325 p. 421, y *LW IV*, n. 206, pp. 190 y ss.

¹⁵² Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q. 87, a. 1. También, Étienne, Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, c. IX: *La antropología cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, pp. 177 y ss.

¹⁵³ Meister Eckhart, *LW IV*, n. 505, p. 421.

¹⁵⁴ Eckhart afirma: «Nosotros seremos transformados» por dos razones: primero, porque la forma caduca; segundo, porque la imagen supera a la forma

Con esta metáfora sobre la relación de la luz divina (*lux*) con la chispa del alma (*lumen o scintillia animae*), se quiere dar a entender la participación del intelecto del hombre en el intelecto de Dios.¹⁵⁵ Y cuando el hombre ha alcanzado la iluminación divina a través del intelecto agente, Eckhart dice que el hombre se ha unido a Dios (o que Dios ha nacido en el alma del hombre o que el hombre es la imagen misma de Dios). De tal manera que para Eckhart la bondad del hombre no consiste, primeramente, en una conducta determinada, sino, y a la manera (neo)platónica,¹⁵⁶ en un estado (cognitivo) del alma. Ese estado del alma consiste en la iluminación del intelecto humano por el divino, y en ese estado no es posible el mal, porque esa unidad implica que la voluntad personal ha adoptado la voluntad divina. También en este sentido hay que interpretar las “enigmáticas” palabras de Eckhart de su libro del *Consuelo divino*:

Y por eso, porque Dios quiere en cierta manera que yo haya pecado, de tal forma que yo tampoco querría no haberlo cometido, porque de esa forma se cumple la voluntad divina y eso es un hecho justo. De esa forma, quiere el hombre prescindir de Dios a la manera divina, y por Dios y por causa de Dios estar separado de Dios. Y esta es la forma correcta del arrepentimiento; de esta forma es la pena del pecado sin pena. Como para Dios una mala pena es pena sin pena alguna (*DW V*, BgT, 22, 6-11).

El hombre posee por naturaleza la facultad de aprehender la luz divina (o intelecto agente) que emana de Dios; pero si el hombre no vuelve su atención exclusivamente al interior de su alma, y desatiende toda otra influencia del cuerpo y de sus facultades cognoscitivas, no puede consumir esta unión o cono-

y es algo superior a ella. «De claridad a luminosidad», esto significa de luz natural a luz sobrenatural y de luz de la gracia a finalmente luz de la gloria”. *LW IV*, n. 508, p. 423, 4-6.

¹⁵⁵ Meister Eckhart, *DWI*, sermón 10, p. 162, 2.

¹⁵⁶ Platón, *Protágoras*, 335a ss., 345d ss., y Menón 77b. 78b, y leyes V, 731c; IX, 860d ss.

cer a Dios.¹⁵⁷ Esta condición es en principio exigida para todo conocimiento: partiendo de Aristóteles,¹⁵⁸ el intelecto tiene que ser como una pizarra en blanco (tabula rasa) para estar en condiciones de conocer¹⁵⁹. Eckhart extrema esta condición y exige se elimine toda influencia del cuerpo, o toda influencia cognitiva de su intelecto pasivo (en forma de Bilder, representaciones o phantasma), para poder alcanzar la unidad con Dios. De tal manera que no hay, como en Averroes, una transformación del intelecto pasivo en activo, sino más bien una “destrucción” del intelecto pasivo y sus contenidos cognitivos (así como de la información sensitiva).¹⁶⁰ Debido a esto, Otto Karrer y Konrad Weiß han afirmado que la unidad del hombre con Dios que propone Eckhart es una reducción del hombre a la facultad del alma que recibe la luz de Dios.¹⁶¹ De tal modo que la unidad no englobaría al cuerpo del hombre, ni siquiera al alma completa, sino únicamente a la facultad del alma capaz de aprehender la luz divina.

La consecuencia de este análisis del cuerpo (o materia) desde la perspectiva epistemológica para la ética es considerar al cuerpo, y a todo aquello que no conduzca al conocimiento y unidad con Dios, como la razón del mal. Y esto por dos razones: 1) porque el conocimiento que se obtiene a través de la información de los sentidos (o por abstracción a partir de esa información) no tiene ninguna relevancia para el conocimiento de Dios¹⁶² (y, por esto mismo, para la unidad del hombre con Dios), y 2) porque el cuerpo impide la libre acción del intelecto por la fuerza de su concupiscencia.

¹⁵⁷ Meister Eckhart, *DW I*, sermón 10, pp. 163, 8-14.

¹⁵⁸ Aristóteles, *Sobre el alma*, 429b-430a.

¹⁵⁹ Welte, Bernard, “Der mystischer Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hitergrund”, en *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, München, Udo Kern 1980, p. 100.

¹⁶⁰ Merlan, Philip, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts*, München 1976, p. 463.

¹⁶¹ Karrer, Otto, “Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart”, en *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion* 19, Würzburg, Heft, 1928, p. 30.

¹⁶² Meister Eckhart, *DW II*, sermón 36b, p. 202, 4-9.

Apoyándose en Maimónides, expresa Eckhart esta idea en su comentario al libro de Éxodo:

En relación con esto se encuentra lo dicho por Maimónides en el libro tercero capítulo 23, a saber: “en cada hombre habitan dos creaturas; una buena y otra mala”. Por creatura buena entiende él la razón y la forma en el hombre, por creatura mala la facultad sensitiva y la materia y todo aquello material en el hombre... “Toda corruptibilidad, carencia, imperfección y todo pecado del hombre son consecuencia de su materia y no de su forma. El auténtico freno y subyugación de la concupiscencia, así como de toda otra manifestación de la materia, se dan gracias a la forma” (*LW* II, n. 214, pp. 179-180).

Con la ayuda de Moisés Maimónides lleva a cabo Eckhart un giro en su postura y adopta una perspectiva propiamente ética respecto del mal. Ahora será la concupiscencia aquella fuerza o tendencia natural representada por el cuerpo o materia lo que contrarresta la disposición del intelecto para unirse a Dios.¹⁶³ Incluso el estado de pecado lo concibe Eckhart (también a la manera en que Platón concibió el mal) como desorden producido por la materia, lo que en el ámbito antropológico representa el dominio o gobierno del cuerpo sobre el intelecto:

“Eso fue” y es “la condición recta del hombre”, cuando la facultad sensitiva obedece a la razón inferior y se encuentra a ella subordinada, mientras que ésta última se encuentra subordinada y adherida a la razón superior y ésta a su vez a Dios, según las palabras: “Dios hizo al hombre rectamente” (Eccl. 7, 30)... Este fue el estado de la naturaleza humana antes del pecado, el estado de inocencia.

¹⁶³ Naturalmente, la idea del pecado como *actus contra rationem* ha sido utilizado en toda la tradición posterior a Platón y anterior a Eckhart, por ejemplo en el neoplatonismo: Proklos, Diadochos, *Über die Existenz des Böse (Sobre la existencia del mal)*. § 27. Beiträge der Klassischen Philologie. Heft 102. *Revue des Études Aciennes*. Bordeaux, 1980. Y en la alta Edad Media: Thomas, *S.Th.*, II-II, q. 153, a. 2; II-II, q. 168, a. 4.

Después que el vínculo de la razón superior del hombre y de su subordinación a Dios se destruyó por causa del pecado... se disolvieron todos los vínculos de las facultades del alma, tanto la facultad sensitiva como la razón inferior, de la razón superior y su dominio...

El estado del hombre después del pecado consiste en que el hombre sólo por la gracia divina puede rehacer su vínculo con Dios (*LWI*, n. 143-144-145, pp. 612 y 613).

Si el cuerpo del hombre es principio del mal, porque a través de la fuerza de la concupiscencia se trastoca el orden primigenio impuesto por Dios, entonces el camino a la unidad con Dios lo concebirá Eckhart de la misma forma en que lo enseñó Platón,¹⁶⁴ como optar por la muerte, o como un ir muriendo o irse apartando del cuerpo o materialidad. De esta forma, afirma Eckhart en el sermón 8:

Nosotros loamos la muerte en Dios, con el fin de ser llevados por él a un ser que es mejor que la vida. Un ser en donde nuestra vida vive y con lo cual nuestra vida devenga ser. El hombre debe entregarse voluntariamente a la muerte y morir para con eso le sea dado un nuevo ser (*DWI*, sermón 8, 4-7).

Este enfoque del problema del mal que hace Eckhart es a primera vista una concepción muy (neo)platónica¹⁶⁵ y poco cristiana. La solución de Eckhart al problema del mal adoptará un matiz propiamente cristiano cuando se pregunte por la responsabilidad moral del hombre, que sólo será patente en su pen-

¹⁶⁴ Platón, *Fedro*, 64a ss., 67b ss., 79c-81a.

¹⁶⁵ Platón, *Fedro*, 66b-67b, y véase Hager, F. P., "Die Vernunft und das Problem des Böse im Rahmen der platonischen Ethik und Methaphysik", en *Noctes Romanae*, Bern-Stuttgart, 1963, t. 10, pp. 15-43. Ciertamente, la noción de orden y desorden como fenómenos emparejados al bien y al mal tienen también una larga tradición en el pensamiento cristiano; por ejemplo, en santo Tomás, *S. Th.*, I-II, q. 71, a. 1; *Mal.* q. 2, a. 9 ad 2um, u. 7, 1; véase 25, 5, pero los paralelos entre Platón y Eckhart son mas grandes que entre Eckhart y st. Thomas.

samiento con relación a la superación del mal. Y nuevamente en este contexto aparecerá la lógica negativa de Eckhart como proceso que libera al hombre del mal mediante el abandono o renuncia de sí mismo y lo lleva a la unidad con Dios. Eckhart afirma tajante en su sermón 39: "...si ha de hacer Dios algo contigo o en ti, entonces debes primeramente reducirte a nada" (*DW II*, sermón 39, p. 256, 2-3).

La negación del hombre en este contexto ético debe ser entendida como un cambio de actitud que desemboca en la superación, mediante la negación, de un estado ontológico para alcanzar otro superior. Lo que quiere decir que para Eckhart ética y ontología forman una unidad. Este enlace de ontología y ética que hace Eckhart ha sido definido por Schönberger como una *ontologización* de la ética.¹⁶⁶ Y según esta *ontologización* de la ética tanto la conducta justa del hombre como su conducta pecadora son resultado de sus hábitos o costumbres, propiciados por un estado óntico determinado (ignorancia/saber).¹⁶⁷ El ser del hombre, entendido como un *estar en* o *estar fuera de*, determina la bondad o maldad de sus actos. Por eso, el requerimiento ético de Eckhart está dirigido, primeramente, a un *dejar de ser* (hombre exterior o ente corporal dominado por la concupiscencia) *para llegar a ser* (hombre interior o ente en la unidad con Dios).¹⁶⁸

Cuando el hombre alcanza la unidad con Dios, entonces la conducta moral pasa a "segundo nivel de importancia", ya que en tanto se esté *en* Dios se actuará adecuadamente. La superación del mal presenta, en la filosofía moral de Eckhart, dos facetas:

¹⁶⁶ Schönberger, Rolf, "Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung von Ethik bei Eckhart", en Robert Spaemann, F. S. (ed), *Oikeiosis*, Weinheim, R. Low Verlag, 1987, p. 255.

¹⁶⁷ Con esta posición se encontrará el maestro Eckhart en el punto diametral opuesto a la concepción de Tomás de Aquino, pues para el aquiniano la bondad o maldad del hombre siempre remite a un hacer antes que a un ser del hombre. Véase *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 1-2, y I-II, q. 75, a. 1.

¹⁶⁸ La renuncia a la individualidad del hombre, como ser un esto u lo otro (*hoc et hoc*), para poder llegar a ser una idea en Dios, se ve claramente en el sermón alemán 46.

una ontológica, entendida como superación de la corporeidad o concupiscencia, y otra parte propiamente ética (volitiva), entendida como negación o abandono de uno mismo,¹⁶⁹ negación del yo que se erige como la media suprema del ser a través del querer, conocer y tener.

Sólo cuando el hombre ha renunciado a su propio yo alcanza el estado de pobreza necesario para unirse a Dios. Y esta pobreza de espíritu la entiende Eckhart en contraposición con Alberto Magno del siguiente modo:

El obispo Alberto (Magno) dice que el hombre pobre es aquél, que en todas las cosas que ha creado Dios, ninguna complacencia encuentra. Y eso está bien dicho, pero yo digo mejor y entiendo la pobreza en un sentido más elevado: el hombre pobre es aquél que nada desea, nada sabe y nada tiene (*DW* II, sermón 52, p. 488, 3-6).

Partiendo de esta cita hay que destacar que la relevancia de la voluntad del hombre se hará patente para Eckhart siempre en forma negativa, *i. e.*, como renuncia, ya sea renuncia a la influencia del cuerpo o renunciar a una concepción puramente humana del mundo o renuncia al ego usurpador del lugar divino. Cuando el hombre se ha desposeído de sí mismo, puede adoptar la voluntad divina como medida de su propio querer, saber y poseer: en resumen, como medida de ser bueno. Ciertamente, Eckhart afirma ya esta idea claramente en sus *Sermones de juventud*.

Así es con todas las cosas: Ahí dónde yo no deseo nada para mí, ahí desea Dios por mí. Ahora ¡pon atención! ¿Qué desea Dios por

¹⁶⁹ A este respecto pueden mencionarse muchos lugares tanto en la obra latina (*LW*) como alemana (*DW*) de Eckhart, como: *LW* I, n. 130, p. 284, 5-8, y así mismo en n. 138-139, S. 291-292, y *LW* III, n. 51, y 55, p. 42 y 46, y *LW* III, n. 480, p. 413, y *LW* III, n. 484, p. 416. Y además, pueden también consultarse las siguientes obras de Eckhart acerca de su afirmación de que el amor a uno mismo o a las creaturas (sin relación alguna a Dios) es la raíz y causa de todo mal, de toda carencia e imperfección. Véase *LW* IV, n. 187, p. 175, y Tomás v. Aquin, *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 4, y I-II, q. 72, a. 2.

mí, cuando yo no deseo más por mí? Ahí, dónde yo he abandonado mi Yo, ahí debe Dios desear todo por mí, como cuando él desea para sí mismo, ni más ni menos, y en la misma medida en que él desea para sí (*DWV, Rede der Unterweisung*, p. 187, 6-9).

Eckhart intenta explicar la actitud humana necesaria para la unidad con Dios de dos maneras: una epistemológica, como conocimiento de Dios a través del intelecto del hombre, y otra moral, como renuncia o abandono de uno mismo. En ambos casos la lógica negativa de Eckhart juega un papel primordial: en el primer caso, como negación de la influencia de los sentidos e intelecto pasivo, y en el segundo caso, como renuncia a la propia voluntad.

Es necesario insistir en que *pobreza de espíritu* significa en sentido moral no tener una *buena voluntad* o una *voluntad bienintencionada*, sino optar por la voluntad divina a costa de la propia. Porque desde el comienzo de esta reflexión sobre el mal se ve cómo Eckhart interpreta la materia como condición suficiente del mal (el mal natural) y como condición necesaria (como opción voluntaria por el mal). De la primera forma, el mal es una tendencia natural del cuerpo, ciertamente en detrimento del interés por Dios. En la segunda forma, el mal es una opción consciente por negar a Dios y ocupar su lugar. Lo que significa para Eckhart que sólo cuando el hombre niegue o se deshaga de la materia en sus dos acepciones podrá alcanzar la unidad con Dios.

Todo esto constituye la intención filosófico-teológica de Eckhart dentro de su encomienda de dotar de sentido ortodoxo a las concepciones religiosas de las beguinas (especialmente concepciones inspiradas en Margarita de Porète). Sin embargo, y pese al cumplimiento del *cura monialium*, Eckhart fue sometido a un proceso inquisitorial en su contra.¹⁷⁰ Como ya se dijo, en 1326, el obispo de Colonia, Heinrich von Virneburg, inició el único proceso inquisitorial contra un maestro de teología en toda la Edad

¹⁷⁰ Beckmann, Till, *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckhart und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1978.

Media. Además de lo ya mencionado, hay que agregar que la razón de éste no es nada clara: Karrer menciona el conflicto existente entre dominicos y franciscanos, *i. e.*, con el proceso contra Eckhart se pretendía debilitar a la orden de los dominicos. Otra razón de más peso alude a su contacto con el movimiento religioso de las beguinas y sus declaraciones heréticas. Sin embargo, y pese a la verdad que entrañan ambas, todo esto es demasiado general: se puede referir a las afirmaciones sobre la unidad mística, que lindan con el panteísmo, o se refieren a las reflexiones sobre la pobreza (de espíritu), que podían ser entendidas como una crítica a la opulencia del alto clero. Ambas cosas, inaceptables para la Iglesia. El caso es que el 26 de septiembre de ese año se presentó una lista con 59 sentencias heréticas obtenidas principalmente de su obra en alemán (*DW*), a las que Eckhart respondió con su famoso escrito de defensa (*Rechtfertigungsschrift*), donde no sólo refutó las objeciones a su obra, sino también puso en duda el proceso inquisitorial mismo, ya que era un privilegio de su orden el responder únicamente frente a la Universidad de París o frente al mismo papa. En todo el proceso en su contra está presente el ejercicio de su conciencia crítica (desasida), así como de la desobediencia llevada al límite permitido para un religioso.

El proceso no tuvo su desenlace en Colonia, sino en Avignon, donde residía el papa Juan XXII. Y el 27 de marzo de 1329 se publicó la bula *In agro dominico*, que condenaba 28 sentencias de las 59 extraídas de su obra. Dentro de las sentencias condenadas se encontraban las relativas a la *pobreza de espíritu*. Entonces, si las afirmaciones sobre la unidad del hombre con Dios no presentaban visos panteístas, como sí las tuvo en la de Margarita de Porète, hay que reparar en aquellas vertidas sobre la pobreza, porque éstas referían a una preocupación vital de la época debido al fracaso de la agroindustria, las epidemias y el (re-)surgimiento de las ciudades y la pobreza urbana. Aquí sí puede verse a Eckhart como un crítico social, y se pueden entender sus cavilaciones como un desafío a la autoridad del alto clero y su vida suntuosa.

XIII. EL IDEAL DE POBREZA EN EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

Parece evidente para cualquiera que aspire a una sociedad justa, que el problema de la recta distribución de la riqueza es de principal importancia. Desde los albores de la reflexión política¹⁷¹ se ha planteado el problema de la propiedad (común o privada) junto con el de la justicia social. Lo que quiere decir que el ideal de justicia va de la mano de la distribución equitativa de la riqueza, de la permisibilidad para acumular propiedades.

La Alta Edad Media también lo entendió así, y prueba de ello fueron los movimientos populares religiosos que enarbolaron el ideal de pobreza como forma fundamental de justicia. La reacción en contra de ellos no se hizo esperar por parte de la Iglesia, pues parece que no puede existir un poder sin concentración de riqueza.

En nuestros días resuena aún el eco de esa demanda de justicia, y, como en aquel entonces, la Iglesia no ha hecho esperar su respuesta en contra de la teología de la liberación, que entiende la conquista de justicia social a través del ideal evangélico de pobreza, como muestra el documento eclesial de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius*:¹⁷² “Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las «teologías de la liberación» a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre”.

A esto respondió uno de sus representantes más conspicuos, Jon Sobrino, quien afirmó en entrevista hecha por el diario español *El Mundo*, que el Vaticano se niega a entender el movimiento de la teología de la liberación, porque ésta pone en el centro de la discusión la adecuada repartición de la riqueza como condición *sine qua non* de la justicia social cristiana.

¹⁷¹ Por ejemplo: Platón, *República*, libro IV y VIII.

¹⁷² Disponible en: http://130.94.75.135/documento.php?f_doc=2333&f_tipo_doc=9.

El Vaticano y la Teología de la Liberación han estado en relación veinticinco años. En mi opinión el Vaticano no ha entendido bien la Teología de la Liberación y probablemente no quiso entender y quizás no pudo entender, porque no es lo mismo estar allí (*i. e.* Roma) que estar aquí (El Salvador). Jon Sobrino; entrevista de Pascual Serrano para el periódico *El Mundo* de España aparecida el 28 de septiembre de 1994.

Aquí no existe la intención de presentar la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSC), sino hacer mención de la actualidad del problema del ideal evangélico pobreza. Lo que sí se desea es mostrar la manera en que reaccionó la conciencia moral de Eckhart (y las beguinas) tanto en torno a la justicia social, como la pobreza y al ideal cristiano de vida en la Alta Edad Media.¹⁷³

1. *Los movimientos religiosos laicos de pobreza en la Alta Edad Media*

A lo largo del siglo XII proliferaron muchos grupos laicos que predicaban con gran éxito en todas las esferas de la sociedad la renuncia a todo tipo de riqueza. Se autoerigieron en los auténticos seguidores de los apóstoles y del mensaje cristiano, y debido a su actitud anticlerical se aproximaban a la herejía.¹⁷⁴ Éstos fueron conocidos bajo el rótulo general de *movimiento de pobreza*,¹⁷⁵ que el papa Lucio III, a través del decreto *Ad abolendam*, condenó

¹⁷³ El problema de la pobreza cobró importancia en los tiempos de Eckhart debido a la *gran hambruna* de los años 1315-1317. Véase *Das Hochmittelalter* (editado y redactado por Jacques Le Goff) y *Die Grundlegung der modernen Welt* (editado por Ruggiero Romano y Alberto Tenenti), t. 11 y 12, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989, pp. 37 y ss., y 80 y ss.

¹⁷⁴ Grundmann, Herbert, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 1970, p. 21.

¹⁷⁵ Algunos autores han propuesto que los movimientos de pobreza fueron también el resultado de la fe en el *milenario* o creencia en la segunda venida de Jesucristo, porque ésta aboliría la propiedad, el dinero, el clero, los reyes, los ricos y los pobres, las guerras, las naciones, etcétera. Otra consecuencia del *milenario* fue considerar que no eran necesarios los ritos ni los diezmos, porque éstos sólo servían para mantener a la clase corrupta del clero. En el presente

en 1184, sin hacer distinción alguna entre humiliati, cátaros o valdenses.¹⁷⁶

De estos grupos el más radical en su crítica contra la Iglesia fue el de los cátaros, que fustigó enérgicamente el lujo del clero regular y acusó a la Iglesia de Roma de ser una obra del demonio.¹⁷⁷ La Iglesia reaccionó fuertemente contra esas críticas persiguiendo no sólo a los cátaros, sino a todo grupo laico que tuviera cualquier relación o parecido con la herejía albigense.¹⁷⁸

La mística alemana no se hurtó a la preocupación de los tiempos, antes bien, sucumbió a la influencia de los movimientos populares de pobreza proponiendo la renuncia total, incluso la de uno mismo, como condición *sine qua non* para la unidad con Dios. Esto atizó aún más la confrontación entre la curia y los movimientos populares, al grado que se hizo necesaria la fundación de órdenes religiosas dedicadas al combate a estos movimientos de pobreza.

2. Las órdenes mendicantes: dominicos y franciscanos

Al comienzo del siglo XIII, y dentro de la influencia del movimiento de pobreza, surgieron las órdenes de franciscanos y dominicos.¹⁷⁹ La doctrina de Francisco de Asís —como anteriormente la de Pedro Valdo— se caracterizaba por una actitud crítica ante la Iglesia. En consonancia con los movimientos de pobreza de la época, enseñaba san Francisco la renuncia a la propiedad de los bienes materiales y la vida en pobreza como

trabajo es crucial esta interpretación. Véase Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964.

¹⁷⁶ Mansi, Giovanni Domenico, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Patmos, Düsseldorf, 1993.

¹⁷⁷ Borst, Arno, *Die Katharer*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, pp. 231 y ss.

¹⁷⁸ “Albigenses”, por la ciudad de Albi en Languedoc, Francia, uno de los centros más importantes del movimiento cátaro.

¹⁷⁹ Grundmann, Herbert, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 1970, pp. 127 y ss.

recta *imitatio Christi*.¹⁸⁰ La hermandad fundada por san Francisco fue vista en sus inicios con recelo por la Iglesia, incluso como una ramificación de los valdenses, porque los hermanos franciscanos no sólo rechazaban la propiedad individual, sino también la colectiva, propia de toda orden. Inexplicablemente, la hermandad de Francisco de Asís obtuvo la aprobación papal por parte de Inocencio III, y fue transformada en una orden religiosa pese a que su fundador no lo deseó nunca.¹⁸¹

La orden de los dominicos, que no estaba especialmente embebida por el ideal de la pobreza, se concentró desde el principio al combate de las herejías, predicando al pueblo en las plazas públicas para contrarrestar el efecto de los valdenses. Aunque los dominicos no hicieron de la pobreza la meta de sus ideales, sin embargo, Domingo de Guzmán, el fundador de la orden, al final de su vida enseñó la renuncia voluntaria a toda propiedad.¹⁸²

Los dominicos asistían a las universidades argumentando que siempre y cuando dispusieran de una profunda preparación filosófica y teológica les sería posible realizar su tarea apostólica de atacar la herejía.¹⁸³ Los franciscanos, incitados por la enorme rivalidad que existía en ese tiempo entre las dos órdenes mendicantes, exigieron también el derecho a la instrucción universitaria. Como esos estudios debían ser financiados de alguna forma, se hallaron los hermanos franciscanos obligados a hacer uso de la riqueza y propiedades de la Iglesia. Pese a eso, no creían transgredir los principios fundamentales de la orden, ya que quien

¹⁸⁰ Esser, Kajetan, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster/Westfalen, 1949, p. 101.

¹⁸¹ Sobre la orden de los franciscanos, véase Rasmussen, Jorge, Hybo, *Die Fransiskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter. Franziskanische Forschungen*, Butzon & Bercker, 2002, pp. 600 y ss.

¹⁸² Sobre la orden de los dominicos, véase Hinnebusch, W. A., *Kleine Geschichte des Dominikanerordens. Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, St. Benno, 2004, pp. 200 y ss.

¹⁸³ Es evidente que identificar una herejía, así como elegir una estrategia de ataque, exigía estudio y conocimiento sobre la doctrina eclesiástica y los errores heréticos.

aparecía como propietario de sus bienes era la curia apostólica, y no la orden franciscana.¹⁸⁴

Este arreglo no satisfizo a todos los miembros de la orden franciscana que amenazaron con separarse de la comunidad y fundar otra que observara estrictamente los principios fundacionales de san Francisco. Uno de ellos, Gerardo von Borgo san Donnino, veía en esta comunidad la realización de las profecías del monje de Calabria, Joaquín de Fiore, que al final del siglo XII predicó la venida inminente de la *era del Espíritu Santo* y la disolución de la jerarquía eclesiástica.¹⁸⁵

Cuando fue nombrado Buenaventura general de la orden de los franciscanos (1257), intentó conciliar a los cismáticos de su orden con una nueva interpretación de las reglas dictadas por su fundador. Pero las reglas de la hermandad, reiteradas por Francisco de Asís en 1226, exigían expresamente la renuncia a la propiedad y sus derechos de usufructo.¹⁸⁶ Buenaventura no reparó en moderar las reglas de su fundador para adaptarlas al escenario de los tiempos, reemplazando la renuncia total a la riqueza y propiedad por el *usus moderatus*, y reinterpretando el ideal de pobreza franciscano como humildad o *pobreza de espíritu*. Por esta razón, el grupo de radicales, fieles al espíritu original de su fundador, no declinaron su postura, y la disputa sobre la propiedad alcanzó su punto más álgido con el cisma dentro de la orden entre el grupo de los *conventuales*, que reconocieron las modificaciones a las reglas de san Francisco, y el grupo de los *espirituales*, que permanecieron fieles a las reglas primigenias.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Grundmann, Herbert, *Neue Forschungen über Joachim v. Fiore*, Margburg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1950.

¹⁸⁵ Denifle, Heinrich, “Seuse, Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni”, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 49 y ss.

¹⁸⁶ Esser, Kajetan, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster/Westfalen, 1949, p. 101.

¹⁸⁷ Sobre la historia del movimiento espiritual, véase Balthasar, K., *Geschichte des Armutsstreits im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster, Piper Verlag, 1911, pp. 28 y ss.

Con relación a la postura de Buenaventura frente a la riqueza y propiedad, dice Knowles.¹⁸⁸

San Buenaventura no quedó libre de culpa en la controversia a la que sucumbió toda la Iglesia de occidente después de su muerte y 50 años en adelante... La pauta para interpretar las reglas de san Francisco fueron las declaraciones y dispensas papales antes que el testamento de su fundador... consecuentemente, puso el énfasis en la pobreza de espíritu y recomendó una disposición frugal de los bienes materiales.

Buenaventura llamó a los espirituales a la obediencia, pero como él mismo no frenó el proceso de moderación de las reglas, no pudo impedir la escisión de la orden. Además, el uso moderado de los bienes materiales no se manifestó como medida de comportamiento entre los conventuales, lo que fomentó el descontento de los espirituales.¹⁸⁹

Estas confrontaciones que siguieron a la modificación de las reglas trascendieron a los franciscanos y polarizaron las pugnas eclesiásticas en los siglos XIII y XIV, al punto que un inquisidor se negó a condenar por herejía a un espiritual que había afirmado la renuncia completa de Cristo a toda propiedad.¹⁹⁰ En la bula *exiit qui seminat* de 1279, el papa Nicolás III apoyó la renuncia a la propiedad y bienes materiales, con el fin de conciliar las partes y acordar que en el futuro el papa detentaría tanto el derecho de propiedad como el derecho de usufructo de la orden franciscana. Sin embargo, esto tampoco resolvió el problema, porque de inmediato se vio que era improcedente, y que la orden debía per-

¹⁸⁸ Knowles, M. D., “Die Medikanten, Ursprünge und Ausbreitung”, en *Geschichte der Kirche*, t. II, editado por L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Einsiedeln, Zürich, 1971, p. 315.

¹⁸⁹ Balthasar, Karl, *Geschichte des Armutsstreits im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Piper, Münster, 1911, p. 29.

¹⁹⁰ Knowles, M. D., “Die Medikanten, Ursprünge und Ausbreitung”, en *Geschichte der Kirche*, t. II, editado por L. J. Rogier, R. Aubert, M. D., Knowles, Einsiedeln, Zürich, 1971, pp. 309-319.

manecer en disposición completa de sus bienes y ganancias. Los ataques de los espirituales contra el papa no se hicieron esperar, así como tampoco la reacción de la curia contra los espirituales: en 1322 el papa Juan XXII pretendió resolver definitivamente el problema al declarar en la bula *Quia nonnumquam* que Cristo, como cabeza de la Iglesia, y sus apóstoles, poseyeron propiedades aun cuando podrían haber renunciado a ellas, y les confirió a los franciscanos, con la bula *Ad conditorem canonum*, el completo derecho a posesión de propiedad privada.

El movimiento de los *espirituales* rápidamente adquirió una dimensión política, al poner en entredicho las ambiciones papales de riqueza y propiedad y espolear las confrontaciones entre reyes y papas. El rey Luis de Baviera, por ejemplo, aprovechó la controversia para acusar al papa Juan XXII de hereje y protegerse frente a la feligrésía de cualquier ataque de excomunión por parte del pontífice.¹⁹¹ En esta reyerta entre Luis de Baviera y la curia de Avignon jugaron los franciscanos un papel muy significativo. Ningún otro que Guillermo de Ockham se situó de parte de la separación entre Iglesia y Estado,¹⁹² y postuló la realización de la pobreza cristiana en toda la Iglesia. Antes de su condena en Avignon escapó y se refugió en Baviera, donde recibió asilo del rey.¹⁹³

Los dominicos, a excepción de algunos, permanecieron fieles al papa, y en relación con la pobreza nunca se desviaron de las

¹⁹¹ Schwalm, Jakob (ed.), *Die Sachsenhäuser Appellation Kaiser Ludwig des Bayern von 22. Mai 1324*, t. V, n. 909, p. 723.

¹⁹² Marsilio de Padua (1275-1342) enunció de manera más sistemática que Ockham la teoría aristotélico-averroísta de la separación del poder civil y religioso. George Sabine afirma lo siguiente sobre Marsilio de Padua: “La teoría política de Marsilio de Padua es una de las más notables creaciones del pensamiento político medieval y mostró por primera vez las consecuencias subversivas a que podía llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles”. Sabine, George, H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 233-251.

¹⁹³ Iserloh, Erwin, “Die Spiritualenbewegung und der Armutstreit”, en *Handbuch der Kirchengeschichte*, editado por H. Jedin, t. III/2, Wien, 1968, pp. 448 y ss.

disposiciones papales. El mismo Eckhart muestra, en un principio, el comportamiento típico de la orden dominica respecto al problema de la pobreza. Los dominicos predicaron el uso moderado de los bienes materiales y la pobreza de espíritu, y nunca interpretaron el voto de pobreza como renuncia total a los bienes materiales y a todo tipo de propiedad. Sin embargo, la condena inquisitorial del maestro Eckhart muestra su postura radical al respecto, consistente no sólo en criticar, sino en desobedecer a la curia de Avignon.

3. *Evolución del ideal de pobreza dentro de las órdenes mendicantes*

Con el correr de los años, y como consecuencia de la rivalidad entre ellas, ambas órdenes se desentendieron del ideal de pobreza, y ambicionaron los puestos importantes en la curia y las plazas de enseñanza en las universidades. Sus teólogos se encargaron de la dispensa por medio de una “adecuada” interpretación de la pobreza y recta actitud frente a la posesión de bienes materiales. De esta manera, Tomás de Aquino¹⁹⁴ planteaba, apoyándose en la Biblia¹⁹⁵ y en Aristóteles,¹⁹⁶ que la posesión de riqueza era compatible con el ser cristiano.¹⁹⁷ Esta tesis valía no

¹⁹⁴ Santo Tomás, *Del Reino (De Regno)*. Posteriormente titulada *De regimine principum*, donde en el capítulo XV dice: “Para vivir bien un hombre, se requieren dos cosas: la principal de ellas es obrar conforme a virtud, porque la virtud es por la que se vive bien; y otra secundaria, que es como instrumental, conviene a saber tener suficientemente los bienes temporales, cuyo uso es necesario para las obras de virtud”. Esta obra de santo Tomás se puede consultar en línea: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gob_princ.pdf.

¹⁹⁵ Por un lado, en el Evangelio según san Mateo, 6-7, se lee: “Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo a uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas”. Por otro, san Pablo afirma (1 Corintios 7, 31): “...debemos usar de las cosas del mundo como si no las tuviésemos, poseerlas como si no las poseyéramos...”.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Política*, libro 2, c. II.

¹⁹⁷ En contraposición a la teología franciscana, Tomás de Aquino sostuvo que la propiedad privada no era una consecuencia del pecado. Véase *Suma Teológica*, II, II, q. 66, art. 2.

sólo como norma de comportamiento de la orden dominica, sino también como visión fundamental de la doctrina cristiana después de la declaración de santidad de Tomás de Aquino en 1323. Eckhart también se sumó al esfuerzo de solucionar el conflicto con su interpretación de la pobreza y recto comportamiento frente a la riqueza. Pero su solicitud misionera con la grey, además de su magisterio universitario, lo llevaron a pensar en la pobreza como una renuncia a bienes materiales a la vez que como un rasgo espiritual.

Por parte de los franciscanos, éstos se concibieron, por lo menos en sus comienzos, como un movimiento reformador radical que intentó llevar a la práctica los ideales evangélicos de pobreza total. Sin embargo —como se explicó—, los conventuales, con el fin de asegurar su existencia, tuvieron que renunciar a ese ideal de pobreza total poco después de su fundación. Y mientras que dentro de los franciscanos esta nueva orientación llevó a la escisión de la orden, a los dominicos no les costó trabajo dar este paso, ya que ellos se dedicaron primordialmente a la conversión de herejes mediante la predicación pacífica y la inquisición violenta.

En resumidas cuentas, ambas órdenes, tarde o temprano abandonaron el cumplimiento estricto del ideal de pobreza y adoptaron una actitud más moderada frente a la riqueza, al calificar la recta pobreza como “pobreza de espíritu”, no obstante que fue la actitud opuesta la que les dio gran difusión y prosélitos en toda Europa.

El éxito de los dominicos (y franciscanos) a lo largo del siglo XIII se explica ante todo porque, en contraposición de los monjes benedictinos, se adaptaron a las “necesidades de los tiempos”, *i. e.*: avenirse con la plebe adoptando una forma de vida frugal o de pobreza y pactar con la Iglesia institucionalizada combatiendo las posturas extremas o heréticas. En el comienzo, ambas órdenes abandonaron los privilegios propios de los prelados eclesiásticos y vivieron de la modesta remuneración de sus trabajos artesanales (cuando no de la mendicidad).

Con ese espíritu religioso ante la riqueza y propiedad podían las órdenes mendicantes hacer frente a las críticas acérrimas de los movimientos populares de pobreza que reparaban ante todo en la opulencia de la Iglesia. Los “herejes” no podían acusar a los mendicantes de ningún exceso; por eso puede decirse que con los franciscanos y dominicos recibían los papas “un nuevo tipo de milicia a su disposición, que podían utilizar del modo como antes nunca fue posible con los altos prelados y el clero regular”.¹⁹⁸ Además, los dominicos no sólo se daban por satisfechos con la conversión de los herejes, sino que los acogían en sus conventos como miembros de su orden.

4. *Eckhart y los movimientos populares de pobreza*

Cuando Eckhart y Taulero comenzaron a predicar el ideal evangélico de la pobreza de Cristo no era nueva ni la preocupación por la recta actitud ante la riqueza ni la literatura alemana que abordaba estos temas; antes bien, los precedían siglos de historia eclesiástica empeñada por cumplir el mensaje evangélico, como aquella promovida tenazmente en los albores de la Alta Edad Media por Gregorio VII¹⁹⁹ con el fin de rectificar los traspiés del movimiento monacal.²⁰⁰ De la misma manera, los antecedentes literarios de la mística alemana se encuentran en los siglos XI y XII, en los grandes poetas del periodo de los Staufer, como

¹⁹⁸ Las órdenes mendicantes (impronta de la religiosidad de la Alta Edad Media) “sustituyeron” en alguna medida a las órdenes militares de los templarios, hospitalarios y del Santo Sepulcro, que encarnaban el *ideal caballeresco* ascético/militar, el *ora et labora* de toda orden monástica. Al sustituirlas, dirigían la atención al “enemigo en casa” (al hereje y no al musulmán), y, a la vez, reemplazaban el *ideal caballeresco* por el nuevo valor religioso de la pobreza de espíritu: Véase Knowles, Michael D., “Die Mendikanten, Ursprunge und Ausbreitung”. *Geschichte der Kirche*, t. 2, Hrsg. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1971, p. 312.

¹⁹⁹ Papa de 1073 a 1085.

²⁰⁰ Holze, Heinrich, *Kirche und Mönchtum im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, Jahrhundert, Evangelische Verlagsanstalt, 2003, pp. 200-250.

Walther von der Vogelweide (1170-1230),²⁰¹ que si bien enfrentó el problema de la recta actitud frente a la riqueza, no acertó a dar una respuesta satisfactoria con su declaración de inconformidad frente a las inclinaciones de sus contemporáneos, aunque tampoco propuso la desavenencia con el mundo.

En el siglo XIII, la preocupación de estos dominicos residía en prevenir a la feligresía de los errores en la interpretación de la *imitatio Christi* respecto a la renuncia a la propiedad y riqueza²⁰² y en llevar de vuelta a los rediles de la Iglesia a los numerosos grupos de laicos que se hubieran extraviado en su deseo de reforma eclesiástica. La ética del maestro Eckhart, por ejemplo, gira en torno al ideal de la pobreza de espíritu, y tiene como punto de partida la recta actitud del hombre frente a los bienes terrenales. Partiendo de la pobreza de espíritu como postulado evangélico, Eckhart se afana en explicar el recto desprendimiento de toda propiedad y riqueza a este público de religiosos laicos. Los más populares en Alemania fueron los hermanos del espíritu libre, las beguinas y los begardos, que, al igual de los valdenses, intentaron ofrecer una respuesta a través de una vida en estricta pobreza, lo que a la vez fungió como una crítica enérgica contra el boato de los clérigos.

En Alemania, las comunidades laicas de mujeres se multiplicaron siguiendo la tradición monástica,²⁰³ y encontraron en los mendicantes una enorme acogida. Esas comunidades femeninas —nombradas, como ya se dijo, *beguinas*—²⁰⁴ cayeron bajo

²⁰¹ También habría que citar a los poetas Hartmann von Aue (1160-1210) y Wolfram von Eschenbach (1171-1220). Véase Bein, Thomas, *Walther von der Vogelweide*, Leipzig, Reclam, 1997, pp. 102-120.

²⁰² Grundmann, Herbert, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*; Darmstadt, WBG, 1970. Allí mismo se encuentra la obra *Neue Beiträge zur Geschichte der religiöse Bewegungen im Mittelalter*, t. II. Deutsche Mystik, Beginentum und Ketzerei des “Freie Geistes”, p. 524.

²⁰³ Holze, Heinrich, *Kirche und Mönchtum im 12. und 13. Jahrhundert*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 2003, pp. 138 y ss.

²⁰⁴ La aclaración sobre el término “beguina” es la siguiente, según Unger: “La etimología de los nombres Begardo y Beguina solamente pueden ser con-

sospecha de herejía debido a la práctica de una estricta pobreza y renuncia a todo tipo de propiedad y riqueza. Para protegerse de la persecución inquisitorial, algunas de ellas buscaron la filiación a una orden reconocida.²⁰⁵ El papa comisionó a los dominicos con el *cura monialium* a dar asistencia espiritual a los conventos de monjas beguinas.²⁰⁶ Grundmann nos informa que al final del siglo XIII se habían incorporado más de ochenta conventos de mujeres a la orden de los dominicos en espera de dirección espiritual.²⁰⁷

Partiendo de este contexto, se entiende por qué el tema de la pobreza juega un papel central en el pensamiento de Eckhart, al tener que predicar frente a grupos de beguinas. Grundmann²⁰⁸ repara en lo siguiente al reflexionar sobre los orígenes de la mística alemana: “Su relación (de las beguinas) con la teología dominica a través de la asistencia espiritual y su propia espiritualidad femenina, crearon las condiciones para el surgimiento de la mística alemana”.

Grundmann parece tener razón, porque el movimiento religioso de mujeres laicas (*i. e.* beguinas) ya se había constituido antes que llegaran las órdenes mendicantes a Alemania, y ciertamente tenía sus raíces en los movimientos de pobreza de los siglos XII y XIII. No obstante, puede afirmarse una vez más que el movimiento místico alemán tuvo su cenit gracias a los sermo-

jeturados. Probablemente hayan derivado de la palabra *beghen* en flamenco antiguo, con el sentido de pedir («rezar»). Tal vez deriven de la palabra «Bega», santo patrón de Nivelles, en donde, según una dudosa tradición, el primer Beguinage fue establecido. Tal vez, de nuevo, derive de Lambert le Bègue, sacerdote de Liège quien murió en 1180, después de haber gastado una fortuna en la fundación de una Iglesia y claustro para viudas y huérfanos de los cruzados en su pueblo nativo”. Véase Unger, Helga, *Die Beginen Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen*, Herder-Spektrum Taschenbücher, Herder Verlag, 2005, pp. 155 y ss.

²⁰⁵ Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen...*, p. 531.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 284.

²⁰⁷ Grundmann, Herbert, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, t. 12, p. 414.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 527.

nes de Eckhart en idioma alemán. Y no es ocioso reiterar que la intención primordial de Eckhart fue mitigar con su ética religiosa las tensiones que existían entre la curia de Avignon y los grupos de las beguinas.²⁰⁹

A diferencia de los movimientos de pobreza del siglo XIII, consideraban los místicos alemanes la propiedad como algo no reprochable en sí mismo, sino como algo que dependía de la actitud interna del hombre. Correspondiendo a esto, consideraban Eckhart y Taulero que alguien podía ser, en principio, “rico” y gozar de reconocimiento y, no obstante, permanecer pobre en espíritu.²¹⁰ La actitud “interna” frente a la pobreza o riqueza era para ellos más importante que la actitud “externa”. Ciertamente, la doctrina de Eckhart frente a la pobreza puede entenderse como una crítica a la opulencia del alto clero y como un espaldarazo a las posturas radicales de los movimientos laicos de pobreza.²¹¹ Además de crítico social, Eckhart era un teólogo de altos vuelos que dotó de una justificación teológico-filosófica a la pobreza de bienes materiales. Por ello, propuso que el hombre debe deshacerse de las *ataduras internas* a los bienes mundanos y dejar de contemplarlos como la realización de su yo.²¹² Ésta es para él la actitud de un buen cristiano, y no solamente la renuncia “exterior” a la propiedad material.

En coincidencia con los movimientos no ortodoxos de su tiempo, sostenía Eckhart la profunda convicción de que la práctica de una ética religiosa realizaría el ideal cristiano de pobreza espiritual. También con los herejes de su tiempo compartió Eckhart el mismo destino, porque —como ya se dijo— en 1326 se

²⁰⁹ Hoffmann, Gerl, “Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses,” en *Heinrich Seuses Studien zum 600*, Todestag, Ed. E. Filthaut o. p., Köln, 1966, pp. 9-32.

²¹⁰ Meister Eckhart, *DW*, II, p. 147.

²¹¹ Kunisch, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam*, *Eckhart-Festschrift*, Freiburg, Herder, 1969, p. 134.

²¹² Esta es también la postura de sus discípulos. Véase *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, Freiburg (Schwiz), Hrsg. F. Jostes, 1895, p. 29.

abrió un proceso inquisitorial en su contra (ordenado por el arzobispo de Colonia Heinrich von Virneburg),²¹³ que culminó con la bula *In agro dominico* de 1329, donde el papa Juan XXII condenó varios de sus escritos por heréticos.

Ya se mencionó su defensa ante las acusaciones, así como la perplejidad que despierta su actitud final frente a las autoridades eclesiásticas. Es de suponer que, como buen representante de la orden de los dominicos, Eckhart se sometiera a las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, su actitud previa fue radicalmente distinta, porque Eckhart en un principio objetó la autoridad del arzobispo de Colonia y exigió la intervención del papa, aunque es innegable que antes de su muerte se desdijo de sus escritos y/o sentencias sospechosas de herejía (*i. e.*, por ir en contra del dogma, no de la autoridad pontificia).

En su doctrina sobre la pobreza, Eckhart otorga primacía a la “pobreza interna” (pobreza de espíritu), y recomienda frente a la propiedad el uso frugal o moderado de los bienes terrenales—todo en consonancia con Buenaventura—. ²¹⁴ De igual forma, en la mística alemana, a que dieron lugar sus sermones alemanes, aparece la pobreza de espíritu y el uso moderado de los bienes materiales como insigne virtud del hombre.²¹⁵ Se debe apostillar que ésta no fue una postura “precautoria” al final de sus años de vida, porque Eckhart fue fiel todo el tiempo a la *Abgeschiedenheit*

²¹³ El arzobispo de Virneburg perseguía en esa época a los hermanos y hermanas del Espíritu Libre. El pretexto para la denuncia de Eckhart fue la declaración de admiración por Eckhart de los hermanos y hermanas del Espíritu Libre, quienes lo consideraban uno de los “suyos”. Véase Degenhart, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, J. B. Stuttgart, Metzler, 1986, p. 30.

²¹⁴ Buenaventura interpretó la pobreza de espíritu como la renuncia a dominio y propiedad. El uso restringido de los bienes terrestres no significa para él ninguna violación del mandamiento evangélico de pobreza. Véase Lambert, M. D., *Franciscan Poverty. The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961, pp. 127 y ss.

²¹⁵ Véase el conjunto de sermones místicos editado de manera anónima en la Alta Edad Media: *Paradisus anime intelligentis*, editado por Ph. Strauch, *Deutsche Texte des Mittelalters*, t. 30, Berlín, 1919, pp. 70 y ss.

(actitud desasida), como delatan sus interpretaciones de la doctrina evangélica sobre la pobreza.²¹⁶

Ni Eckhart ni Taulero se manifestaron alguna vez contra la posesión de bienes materiales, como sí fue el caso de los espirituales franciscanos. Sin embargo, no puede rechazarse la influencia de la misma crisis social de los años 1315-1317 (la gran hambruna)²¹⁷ como razón de su postura y condena.

¿Cómo explicarse el proceso inquisitorial en su contra cuando la doctrina sobre la pobreza de Eckhart es harto abstracta y filosófica, compenetrada de neoplatonismo y teología apofática? La “desmaterialización” de la *paupertas* en el pensamiento de Eckhart debió de haber gozado del beneplácito de la orden dominica y de la curia en general. Ya se ha mencionado la rivalidad entre las órdenes mendicantes, que llegó al punto de desacreditarse mutuamente denunciándose ante la Inquisición. A favor de esta interpretación habla el hecho de que Miguel de Cesena y el mismo Guillermo de Ockham, que simpatizaban con los espirituales, colaboraron a la condena del maestro Eckhart.²¹⁸ Ambos informan que Eckhart era responsable de la diseminación de la herejía en Alemania.²¹⁹ También fueron franciscanos los testigos de cargo en el proceso contra Eckhart.²²⁰ Si a esto se suma el hecho de que Eckhart era una de las grandes personalidades entre los dominicos y la cristiandad occidental, puede entenderse que

²¹⁶ Meister Eckhart, *Rede der Unterweisung*, DW, V, pp. 300, 1.

²¹⁷ Las causas de la *gran hambruna* del siglo XIII son varias, como cualquiera puede imaginar. Entre las razones más importantes se anotan (*v. gr.*, Pirenne, Le Goff, Romano/Tenenti) la desertificación de la tierra por la tala inmoderada, las lluvias torrenciales y el deslave del manto fértil, la concentración poblacional en los nuevos centros urbanos y la falta de trabajo para todos, y, no podía faltar, el atraso tecnológico. Sobre la gran hambruna del siglo XIII, véase Pirenne, Henri, *Historia económica y social de la Edad Media*, capítulo III: *La tierra y las clases rurales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 49-67.

²¹⁸ Koch, Josef, *Einführung*, Festschrift, editado por U. Nix y R. Öchslin, Freiburg-Basel-wien, 1960, p. 17.

²¹⁹ Koch, Josef, “Meister Eckhart Weiterwirken”, en *La Mystique rhénane*, París, Hachette, 1963, p. 133.

²²⁰ *Ibidem*, p. 110.

su actividad con las beguinas estaba provocando un movimiento religioso que palidecía a sus rivales de orden.

Eckhart cuestionó tácitamente el derecho desmedido de la Iglesia a riqueza y propiedad, si bien nunca tomó partido contra el papa (llamado por sus enemigos el *rey midas*). Eckhart, como Buenaventura, concebía la humildad (*dêmuot*) como indicio de verdadera pobreza de espíritu,²²¹ y siempre advirtió a sus discípulos de ser cuidadosos en la interpretación de la pobreza material, porque la simple y llana pobreza material no era ninguna virtud, y por eso no conllevaba a la perfección.²²² En su opinión, la virtud no reside en la sola renuncia “externa” de bienes materiales, sino en el devenir interiormente libre de toda dependencia de lo mundano.²²³ La renuncia materializada en la separación interior o espiritual de toda inclinación e interés por lo terrenal es lo que significa pobreza virtuosa.

Eckhart tiende más al pensamiento y postura de un Buenaventura que de un Francisco de Asís, que por cierto poco apreciaba por las especulaciones filosóficas. La doctrina de Eckhart sobre la *paupertas spiritu* es muy abstracta y muy impregnada de los conocimientos de los maestros de París como para compararse a la práctica de la pobreza de bienes y de espíritu de san Francisco. La personalidad de Eckhart, su carrera como maestro de teología y su actividad predicadora²²⁴ no se adecuaban a la ideal de humildad de san Francisco.

H. Grundmann,²²⁵ y otros muchos historiadores de la herejía medieval llevan razón cuando pone la raíz de la mística alemana

²²¹ Meister Eckhart, *DW*, II, p. 450, 4.

²²² *Ibidem*, *DW*, V, p. 193.

²²³ *Ibidem*, *DW*, V, p. 194.

²²⁴ Sobre la vida del maestro Eckhart véase el ya mencionado artículo de Josef Koch, “Kritischen Studien zum Leben Meister Eckharts”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Berlin, Akademie-Verlag, 1959, pp. 5-51.

²²⁵ Herbert Grundmann en su libro, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, explica el surgimiento de la mística alemana como un fenómeno paralelo a los movimientos laicos y franciscano de pobreza de los países latinos (sobre todo Francia e Italia). Sin embargo, para Grundmann no debe subrayarse demasiado la eti-

en los movimientos de pobreza de los siglos XII y XIII. Pero no hay que olvidar que tanto Eckhart como sus discípulos Enrique Susón y Juan Taulero estaban empeñados en predicar un ideal de la pobreza que rectificara la mala interpretación acogida por los movimientos heréticos.²²⁶ El ideal de pobreza pierde en Eckhart su aspecto puramente exterior, retiene su fuerza crítica contra la opulencia del clero, y cobra una dimensión teórica-teológica que la diferencian radicalmente de las posturas herejes de los movimientos religiosos laicos sobre la propiedad y la pobreza. Esto se expresa en la diferencia entre objeción de conciencia y desobediencia civil: Eckhart objetaba la riqueza del clero desde su conciencia desasida, lo herejes objetaban y desobedecían.

XIV. SERMÓN 12, *QUI AUDIT ME* (ECCLI 24, 30)²²⁷

El sermón alemán 12 define el ideal místico de la pobreza de espíritu como lo predicó Eckhart innumerables veces frente a las beguinas. La influencia del movimiento de pobreza en el origen de la mística alemana es innegable, pero las consideraciones éticas que se desprenden para Eckhart lo diferencian radicalmente de la postura hereje sobre la propiedad. Por ello, es pertinente la traducción entera del mismo.

Esta palabra que he pronunciado en latín, la pronuncia la sabiduría eterna del padre, y dice: “Aquel que me escucha, no se

queta “mística alemana” como “religiosidad dominica”, porque tanto Eckhart como Taulero representarían la contraparte dominica a la postura franciscana respecto a la pobreza extrema. Esta postura deparó muchos dolores de cabeza a la Iglesia, y la acusación de hereje contra Eckhart es una prueba de ello. Por eso es tan importante el análisis del proceso inquisitorial contra Eckhart.

²²⁶ Eckhart desconfió de la simple y llana pobreza de bienes materiales, porque no convertían al hombre en *pobre de espíritu*. Por ello se opuso a su sobrevaloración y alegó complementarla con la “pobreza interior”. Véase Meister Eckhart, *DW*, V, p. 193, 5.

²²⁷ Traducción de Guillermo J. Mañón Garibay de la edición crítica de los sermones alemanes (*DW*) editados por Josef Quint.

avergonzará” —cuando alguien se avergüenza de cualquiera cosa, entonces se avergüenza del hecho mismo de estar avergonzado— “aquel que actúa en mi nombre, no pecará. Aquel que me manifieste y me haga brillar, obtendrá la vida eterna” (Jes. Sir. 24,30/31). De esas tres palabritas que he pronunciado, le es sobrado a cualquiera para dictar un sermón.

Primeramente, quiero hablar sobre lo que dice la sabiduría: “Aquel que me escucha, no se avergonzará”. El que desee escuchar la sabiduría del padre, debe permanecer dentro, en casa, y debe ser uno, entonces podrá escuchar la eterna sabiduría del padre.

Tres cosas son las que nos impiden escuchar la palabra eterna. La primera es corporeidad, la segunda multiplicidad, la tercera temporalidad. Si el hombre hubiese prosperado más allá de estas tres, entonces habitaría en la eternidad, habitaría en el espíritu, habitaría en la unidad y en el desierto, y ahí escucharía la verdad eterna. Ahora habla nuestro Señor: “nadie escucha mi palabra ni mis enseñanzas, más que aquel que se ha abandonado” (Luc. 14,26). Porque el que desee escuchar la palabra de Dios, debe haberse abandonado. Aquel que escucha, es el mismo que será escuchado en la palabra eterna. Todo lo que enseña el Padre es su ser y su naturaleza y su divinidad entera; él nos los manifiesta ante todo en su hijo y nos enseña que nosotros somos ese mismo hijo unigénito. El hombre que partiera de ahí, y de esa manera, sería el unigénito hijo; a ése le pertenecería exactamente lo que le pertenece al hijo unigénito. Lo que Dios obra y lo que él enseña, eso mismo obra y enseña a todos en su hijo unigénito. Dios ejecuta toda su obra con el fin de que nosotros lleguemos a ser su hijo unigénito. Cuando Dios mira que nosotros somos su hijo unigénito, entonces nos apremia tan fuertemente y nos apresura y hace con nosotros exactamente como si su ser divino se destrozara y deseara en sí mismo llegar a destruirse con el fin de que él nos manifieste el abismo completo de su divinidad y la plenitud de su ser y de su naturaleza. Dios tiene urgencia de que nos apropiemos de él, de la misma forma como él se pertenece a sí mismo. En esto reside la plenitud de gozo y deleite divino. Ese hombre se encuentra en el conocimiento de Dios y en el amor de Dios, y no será otra cosa que lo que es Dios mismo.

Si te tienes a ti mismo amor, entonces les tendrás amor a todos los hombres como a ti mismo. Mientras a un sólo hombre le tengas menos amor que a ti mismo, en esa medida habrás extraviado el amor verdadero por ti mismo, —si no amas a todos los hombres como a ti mismo, a todos los hombres en un hombre, porque ese hombre es Dios y el hombre—. El hombre que se ama así mismo y a todos los hombres como a él mismo, con ése está todo en orden, la razón le asiste a un hombre semejante.

Ahora bien; algunas personas dicen: “yo amo, con preferencia de otro cualquiera, al amigo del que recibo cosas buenas”. Eso no está bien y es descaminado. Ciertamente, hay que conceder que para algunos no obsta contar con medio viento para hacerse a la mar y llegar a buen puerto. Y no ocurre otra cosa a la gente que ama más a un hombre que a los demás: es natural. Si le amara con el amor que me tengo a mi mismo, entonces todo lo que le ocurriera para bien o para mal, fuera la muerte o la vida, sería para mí igualmente querido, como si a mí me ocurriera al parejo que a él, y en esto consiste la verdadera amistad.

Por eso dice san Pablo: “quisiera eternamente estar separado de Dios por amor a mis amigos y a Dios” (Romanos, 9,3). Un pestaño separado de Dios significa estar eternamente separado de Dios; separado de Dios es pesar infernal. Entonces, ¿cuál es el sentido de las palabras de san Pablo cuando expresa su deseo de estar separado de Dios? Aquí se preguntan los maestros si san Pablo se hallaba en el camino de la perfección o si más bien se encontraba ya en la perfección. Yo opino que él se encontraba ya en la perfección, de otra manera no podría decir esto. Ahora bregaré para esclarecer esas palabras de san Pablo, a saber; desear estar separado de Dios.

Lo más elevado y extremo que el hombre puede abandonar es a Dios por amor a Dios. De esa manera abandona san Pablo a Dios por amor a Dios. Él abandona todo aquello que él puede tomar de Dios y abandona todo aquello que Dios le puede dar y todo aquello que puede él recibir de Dios. Cuando abandona todo esto, entonces abandona a Dios por amor a Dios y permanece Dios en él de la forma como Dios existe en sí mismo, no a la manera en que llega a ser recibido —o a la manera en que llega a ser ganado—, sino en su existencialidad (Seinsheit) que es Dios en sí mismo.

Él no le da a Dios nada, tampoco recibe nada de él; es una unidad y una pura unificación. Aquí es el hombre un verdadero hombre, y en ese hombre no tiene lugar sufrimiento alguno como tampoco puede haber sufrimiento alguno en el ser divino. He dicho frecuentemente que hay algo en el alma emparentado tan íntimamente con Dios que constituye unidad y no unificación. Es uno, no tiene con nada algo en común, tampoco es en él nada parecido a cosa creada cualquiera. Todo lo creado es pura nada, por eso esto es ajeno a todo lo creado. Si estuviera el hombre entero formado de esta manera, entonces sería completamente increado y sin posibilidad si quiera de ser creado. Si todo lo corporal y afectado de insuficiencia estuviera comprendido en la unidad de esta misma forma, entonces no habría otra cosa que la unidad. Si me hallara enteramente, aunque fuera sólo un abrir y cerrar de ojos, en ese ser, cuidaría de mí mismo tan poco como de un gusanillo estercolero.

Dios da a todas las cosas por igual, y por fluir todas ellas de Dios, por eso mismo son todas ellas iguales: sí; ángel y hombre y todas las criaturas fluyen de Dios como iguales en su primera emanación. Son iguales incluso en tiempo; de manera que en la eternidad de Dios son aún más iguales. Considera una mosca en Dios, y resulta más distinguida en Dios que cualquier ángel en sí mismo. Ahora bien; todas las cosas son en Dios iguales y son Dios mismo.

Aquí, en esta igualdad, el alborozo de Dios se dilata tanto que toda su naturaleza y su ser colman totalmente esa igualdad. Para él eso es alegría inmensa al modo como quien deja correr un potrillo al filo de la pradera verde y llana. El potrillo, correspondiendo a su naturaleza, se derrama en la pradera brincando con todas sus fuerzas: corresponder con su naturaleza le depara alegría enorme. Pues, de la misma manera, depara alegría inmensa a Dios encontrar igualdad. Y es una alegría tal, que derrama en la igualdad su naturaleza y su ser, porque él es la igualdad misma.

Ahora bien; uno se plantea la pregunta respecto a los ángeles: si cada ángel que aquí entre nosotros habita, nos sirve y protege, si tienen una igualdad y alborozo inferior a la de aquellos que están en la eternidad, o si ellos en virtud de la acción de protegernos y hacernos un servicio de manera alguna empequeñecen. Yo res-

pondo: ¡no, de ninguna manera! Su alegría e igualdad es por lo mismo nada inferior, porque las acciones de los ángeles son la voluntad divina y la voluntad divina es la obra de los ángeles. Por eso, nada obstaculiza su alegría ni su igualdad ni tampoco en sus obras. Fuera el caso que Dios dijera al ángel mueve un árbol o retira las orugas de su follaje, el ángel estaría dispuesto a retirar las orugas y en eso radicaría su bienaventuranza y cumpliría la voluntad de Dios. El hombre que se encuentra de esa manera en la voluntad divina, no desea otra cosa que lo que Dios es y lo que la voluntad de Dios es. Si fuera el caso estar enfermo, no desearía estar sano. Todas las desgracias son para él alegría, toda multiplicidad es para él simplicidad y unidad cuanto más se encuentra en la voluntad de Dios. Si todo dependiera de una pena infernal, incluso ésa sería una alegría y bienaventuranza para él.

Él está libre y vaciado de sí mismo y de todo aquello que él reciba; de todo debe estar libre. Si ha de ver mi ojo los colores, entonces debe estar libre de todo color. Veo color azul o color blanco: la visión de mi ojo consiste en que el ojo perciba el color —exactamente eso—, lo que ve, es lo mismo que aquello que es visto por el ojo. El ojo con el cual veo a Dios es exactamente el mismo ojo con el que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios es uno y el mismo ojo, y el mismo acto de mirar y el mismo acto de conocer y el mismo acto de amar.

El hombre que de esta manera se halla en el amor de Dios, debe estar muerto en sí mismo y en todas las cosas creadas, de tal forma que atienda a sí mismo como lo atiende aquel que está cientos de millas alejado de él. Un hombre semejante permanece en la igualdad y permanece en la unidad y permanece completamente igual; en él sucumbe toda desigualdad. Ese hombre debe haberse abandonado a sí mismo y haber abandonado el mundo. Hubiera un hombre a quien perteneciera el mundo, y ése abandona el mundo por amor de Dios, así desnudo como él lo hubiera recibido, a él le daría nuestro señor de vuelta todo ese mundo además de la vida eterna. Y si hubiera algún otro hombre que no poseyera otra cosa que una buena voluntad, y que pensara: Señor, fuera ese mundo mío y tuviera aún un mundo más y uno más —lo que sumaría tres— y anhelara: Señor, yo deseo abandonarlo, así como a mí mismo, enteramente, de la misma forma como yo lo

he recibido de ti, —ese hombre daría tanto a Dios como lo que el mismo con su propia mano hubiera desechado—. Algún otro hombre que nada corporal o espiritual tuviera para abandonar, sería el que más abandonaría. Aquel que pudiera abandonarse completamente un abrir y cerrar de ojos, a ése se le concedería todo. Si un hombre estuviera 20 años enteros abandonado, y se recuperara a sí mismo por sólo un abrir y cerrar de ojos, pues debido a eso no podría haberse abandonado nunca. El hombre que se ha abandonado, y permanece abandonado, y nunca más, ni siquiera por un abrir y cerrar de ojos, repara en eso que él ha abandonado, permanece inamovible en él mismo y sin cambios —sólo así está ese hombre abandonado—.

Que nosotros así nos conservemos permanentemente y sin modificación posible como el padre eterno, para ello nos ayude Dios y la sabiduría eterna. Amén.

XV. EL MAESTRO ECKHART Y LA IGLESIA

Eckhart se opuso con su concepción de la pobreza a la vida opulenta del clero, pero también a las críticas simplonas de muchos grupos milenaristas,²²⁸ dentro de los que se encontraban algunas beguinas, así como begardos, hermanos del libre espíritu, e incluso espirituales franciscanos. No pensaba que un buen cristiano tuviera derecho a disfrutar de la riqueza mientras sus congéneres padecían carencias y penurias, pero tampoco aceptaba que la simple vida con privaciones fuera una prueba de rectitud cristiana.

Sus opiniones sobre los ritos religiosos y la práctica de los sacramentos, como la eucaristía,²²⁹ la confesión,²³⁰ el culto ma-

²²⁸ En 1250, el franciscano italiano Gerardo de Borgo san Donnino reavivó con su comentario a la obra del calabrés Joaquín de Fiore la creencia en el “fin del mundo” (fin de la Iglesia carnal y llegada de la Iglesia del espíritu). Este final estaba datado para 1260, cuando el ángel del sexto sello del Apocalipsis anunciaría la venida de la tercera edad de la humanidad, precisamente la edad del espíritu.

²²⁹ En 1264 se instituyó la fiesta de *Corpus Christi*.

²³⁰ El concilio de Letrán de 1215 proclamó (canon 21) la obligación de todo cristiano de hacer por lo menos una confesión anual, con el fin de favorecer el

riano,²³¹ dejaban en claro su actitud frente a la autoridad eclesiástica y la preeminencia de la conciencia moral del individuo. Asistir a misa, comulgar y confesarse, como lo quería el IV Concilio de Letrán de 1215, no significaba la redención automática del alma. Solamente la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit* constituían prácticas salvíficas. Con ello concedía un derecho al individuo a incumplir los dictados de la autoridad, porque el verdadero feligrés, que gozaba de una conciencia pura y unida al Señor, podía juzgar sobre su propia conducta y objetar el ejercicio del poder eclesiástico. A partir de Eckhart, y sobre todo de la *devotio moderna*, se situó la conciencia moral del individuo sobre la Iglesia institucionalizada, preocupada en regentar la administración de gracias y perdones.²³²

Como para Eckhart solamente el desasimiento del yo (desasimiento de los *Bilder* sobre el tener, querer y poseer) transformaba al hombre exterior en interior, la desobediencia sin ton ni son de la autoridad y sus mandatos no justificaba al pecador. En ningún caso el impenitente podía apelar a su “conciencia moral” para cometer sus desatinos. Porque para disponer de un derecho a faltar a un mandato es necesario siempre contar con una condición *desasida*, desprendida de toda codicia por tener, desear y saber. Con esto, no existía para Eckhart el riesgo de confundir al hombre de bien con el pecador, y otorgarle a este último un “derecho a errar”. Nadie puede hacer uso de la conciencia moral

examen y control sobre las conciencias. Para ello se redactaron los *manuales para confesores*, que sustituyeron a los *manuales penitenciales* (siglo V) y sus compilaciones de faltas y castigos.

²³¹ Los dominicos extendieron el culto mariano en la Alta Edad Media, sobre todo a partir de 1220, a través del rezo del Rosario y la difusión del “Ave María” como oración universal.

²³² Esta es la perspectiva del autor de la primera historia de la mística del medievo en idioma alemán, Wilhelm Preger, quien en su obra en tres tomos expuso la continuidad entre movimientos heréticos, mística, *devotio moderna* y Reforma protestante. Véase Langer, Otto, *Christliche Mystik im Mittelalter*, Einleitung: 2.2., Zur Geschichtsschreibung der Mystik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag, 2004, p. 37.

para objetar y desobedecer a la autoridad y sus mandatos, porque quien desobedece a la autoridad lo hace apelando a una superior a quien responde cumplidamente y juzga en contradicción con la primera e inferior.

Se ha repetido aquí muchas veces que Eckhart fue condenado por la Inquisición, y que antes de su muerte se desdijo de todo aquello herético que pudiera haber en sus textos. Sin embargo, no dejó de denunciar el malentendido de sus ideas (por parte de su audiencia las beguinas y de las autoridades inquisitoriales) y de ratificar su recta intención de ser fiel al mensaje de Cristo. Es de justicia elemental aceptar sus palabras debido a su conciencia moral desasida de toda ambición personal.

En sus textos se observa la forma en que opera tanto la objeción de conciencia como la desobediencia (civil). Éstas son hoy día dos figuras jurídicas distintas que no se inventaron en el siglo XIX con los análisis sobre la función opresora del Estado (sea a través del brazo armado o de las leyes que de él emanan) por parte de comunistas y anarquistas. Mucho menos aparecieron en la política como forma de resistencia cuando en 1846 el norteamericano Henry David Thoreau²³³ sostuvo su conferencia sobre la *desobediencia civil* al Estado. Porque ambas han existido siempre que el poder se ejerce de manera vertical y unilateral, sin escuchar a súbditos o agremiados, y sin flexibilizar la aplicación de la ley a cada caso particular. Ése era el caso del poder de la Iglesia en el siglo XIII. Y para entender la postura de Eckhart (y de los movimientos religiosos populares) frente a ese poder de la Iglesia e imperiosa necesidad de ganar un derecho a objeción de conciencia (o desobediencia civil), es necesario revisar brevemente la situación de la Iglesia en Europa, sobre todo en el siglo XIII.

²³³ Sería un debate independiente del presente dirimir la cuestión sobre si Henry Thoreau proponía una *objeción de conciencia* o una *desobediencia civil* a partir del análisis filosófico actual de estos conceptos. Ciertamente, el título de su famoso texto apela a una *civil disobedience*; sin embargo, no parece que él mismo tuviera muy claro lo que deseaba mentar con esto, porque no era un académico riguroso.

XVI. LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA

1. *Imperio Romano e Iglesia cristiana*

Los medievalistas²³⁴ coinciden en que hay dos factores decisivos para la formación de la Edad Media: el Imperio Romano y la Iglesia. La característica común a ambos fue su aspiración a universalidad, y que a partir del siglo IV ambos se transformaron radicalmente, aunque en relación inversa: por el lado del imperio, decadencia; por el lado de la Iglesia, ascendencia.

Primero el Imperio Romano, que a partir de la era cristiana gozaba de gran tranquilidad y estabilidad, abarcaba todo el mundo mediterráneo y albergaba dentro de él no sólo la herencia cultural griega, sino la de las culturas egipcia, persa y hebrea. La idea de que la cultura grecorromana era universal venía no sólo de su extensión, sino también de su pretensión, ya que consideraba que el mundo conocido y conquistado por los romanos equivalía al mundo civilizado.

Para el historiador Reinhold Kaiser,²³⁵ el siglo III representó el principio de la decadencia del imperio debido a las epidemias continuas, guerras civiles e invasiones bárbaras. Incluso la misma ciudad de Roma, inviolada desde 330 a. C., se vio amenazada por las hordas bárbaras. El Mediterráneo volvió a ser presa de los piratas desde 67 a. C., y en el siglo III gobernaron veintiséis empe-

²³⁴ J. Le Goff, G. Duby y H. Pirenne, grandes medievalistas del siglo XX, coinciden en la manera como nació la Edad Media. En este breve repaso histórico se tendrán presentes, sobre todo, los estudios de Reinhold Kaiser y Jacques Le Goff sobre los orígenes de la Edad Media, la Alta Edad Media y las relaciones Iglesia-Estado en los siglos XI-XIII. Véase Kaiser, Reinhold, *Die Mittelmeerwelt und Europa in Spätantike und Frühmittelalter*, vol. 3: *Vom Iperium Romanun zu den regna barbarorum* (circa 300-700), Frankfurt am Main, Neue Fischer Weltgeschichte, 2014, 656 pp. Y Le Goff, Jacques, *Fischer Weltgeschichte*, vol. 11: *Das Hochmittelalter*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, 350 pp.

²³⁵ Kaiser, Reinhold, *Die Mittelmeerwelt und Europa in Spätantike und Frühmittelalter*, vol. 3: *Vom Iperium Romanun zu den regna barbarorum* (circa 300-700), Frankfurt am Main, Neue Fischer Weltgeschichte, 2014, pp. 165 y ss.

radores en cincuenta años. El imperio continuó con vida gracias a las profundas reformas que emprendieron los emperadores Diocleciano (284-305) y Constantino (306-357). La principal consistió en la eliminación del resto de republicanismo sustituyéndolo por una monarquía absoluta, modelada a semejanza de las existentes en Medio Oriente. Esto quiere decir que se regían por un Estado centralizado, burocrático y gravoso, que pretendía anular la libertad de las provincias en favor de la seguridad del imperio. Asimismo, se dilató el culto a la figura del emperador a la manera de las dictaduras orientales; por ejemplo, de los persas: Diocleciano tomó la diadema y las vestiduras lujosas y el elaborado ceremonial cortesano del *dios-rey* oriental.

Por otro lado, a partir del mismo siglo III, los cambios en la religión cristiana transitaron de la persecución al reconocimiento, hasta llegar a la declaración de religión oficial. Diocleciano había perseguido a los cristianos debido a la fragilidad de la unidad imperial y a que los cristianos se negaban a rendir culto a la figura del emperador. La persecución fracasó. En contraste, la política de tolerancia de Constantino tuvo éxito, y a su muerte, el cristianismo pasó de ser una secta clandestina a convertirse en religión de Estado que reconocía al emperador como máximo poder *sobre la tierra*.

Pero el nuevo culto místico —advierde R. Kaiser— comenzó a ser víctima de sus propias divisiones y problemas doctrinales, lo que hacía difícil fundamentar en él la unidad imperial. Sin embargo, esto no evitó que los destinos del imperio y los de la Iglesia cristiana se entrelazaran, al grado que Teodosio el Grande en 392 proscribiera todo otro culto distinto al cristiano y diera así inicio a la historia de intolerancia del cristianismo. Pero al mismo tiempo fue Teodosio el último emperador que dominó sobre todos los territorios del imperio. Sus hijos dividieron su herencia en dos partes: en Imperio de Occidente e Imperio de Oriente. Y si bien a finales del siglo V el legado romano era visible en todo el Mediterráneo, sus estructuras políticas ya habían dejado de operar, y sus provincias estaban gobernadas por hordas de invasores

germánicos (como ostrogodos, visigodos, vándalos, burgundios, suevos, anglosajones, francos, etcétera).

2. *Cultura grecorromana*

El 479, el bárbaro germano Odoacro depuso al último emperador romano y gobernó a los romanos en calidad de representante del emperador de Constantinopla. Hubo, ciertamente, un intento de reconquistar los territorios del imperio romano (*i. e.*, África del norte, las islas del Mediterráneo, España, Francia, Italia) en el siglo VI por Justiniano I (527-565). Sin embargo, el resultado fue pírrico: veinte años de guerra continua y el dominio fugaz de esos territorios.

A la muerte de Justiniano, los lombardos (tribu germana) invadieron los territorios del norte y sur de Italia y fragmentaron nuevamente al imperio y, sobre todo, la península itálica, que no volvió a conocer la unidad territorial hasta mediados del siglo XIX.

Justiniano dejó a sus sucesores la obligación de defender el ala oriental del imperio, Constantinopla, de sus agresores persas en el Este y de los ávaros (de origen turco) en los Balcanes. Pero para ese entonces ya estaba presente el líder árabe que fundó la nueva fe en Ala, Mahoma (570-632), quien en unos pocos años arrollaría a persas y bizantinos. Los musulmanes se apoderaron de los antiguos territorios bizantinos, como Irak, Palestina, Egipto. En un lapso de un siglo, se adueñaron del norte de África hasta la península ibérica. Y en la segunda década del siglo VIII llegarían a ejercer presión sobre los territorios meridionales de Francia. En Asia llegaron hasta la India, y en el Medio Oriente atacaron exitosamente a Constantinopla. Debido a su expansión por territorios antes dominados por Roma, los musulmanes absorbieron la cultura grecorromana, y durante la Edad Media europea se convirtieron en sus legatarios más importantes.²³⁶

²³⁶ No es de extrañar que los europeos occidentales hayan recuperado la cultura grecorromana a través de los musulmanes asentados en la península

El reducto de cultura helenística, Bizancio, sufrió los ataques de otomanos y mongoles. Estos últimos, si bien terminaron abrazando el islam, no pudieron hacerlo con la compleja cultura grecorromana. En 1453, y pese a la resistencia presentada, los bizantinos sucumbieron definitivamente a los ataques turcos, y el imperio otomano se convirtió en el más poderoso del Mediterráneo. Es necesario tener presente que los musulmanes no presentaron un frente común, porque también sufrieron la discordia religiosa entre los grupos religiosos de chiítas y sunitas.

En un principio, fueron los bizantinos y los musulmanes los herederos directos de la cultura grecorromana, y no los bárbaros europeos occidentales. Pero, no obstante esto, el desarrollo más importante del legado grecorromano —según Reinhold Kaiser— lo hizo Europa occidental. Para ver cómo fue esto posible, es necesario atender concretamente al desarrollo europeo de Occidente durante la Edad Media, lo que reviste de importancia indiscutible a este periodo histórico, pese a que Petrarca, padre del humanismo, designara despectivamente a la Edad Media²³⁷ como *Edad obscura*.

3. *Cultura cristiana*

Le Goff advierte que el primer problema al historiar Europa en el siglo V es que ésta aún no existía. No debe olvidarse que el Imperio Romano no era una civilización europea, sino mediterránea (simple y llanamente, porque no dominaba toda Europa). Por eso, el nacimiento de Europa (occidental) presupuso la muer-

ibérica, porque ellos fueron los herederos directos de la misma, antes que los bárbaros germanos. Véase Pirenne, Henri, *Mahoma y Carlomagno*. c. 1: *Continuación de la civilización mediterránea en Occidente después de las invasiones germánicas*. Madrid, Alianza Editorial. 1970, pp. 17 y ss.

²³⁷ El término “Edad Media” es igualmente despectivo, porque refiere a lo que media sin valor cultural entre las dos épocas de esplendor: la Antigua y el Renacimiento. Se debe al historiador alemán Cristóbal Cellarius, quien en el siglo VII dividió y bautizó a las distintas edades de la historia occidental.

te del Imperio Romano, lo cual tuvo lugar, entre otras razones, por las repetidas invasiones padecidas. Primero, la invasión de los hunos; después, la invasión de los lombardos (germanos) debido al avance de los ávaros, y finalmente, la invasión de los vikingos. Todos éstos eran pueblos ajenos a la cultura grecorromana y cuya civilización dependió de la Iglesia.

La primera, en el curso del siglo IV, fue la de los pueblos de origen mongol. Esta invasión trajo consigo el desplazamiento de otros pueblos hacia el Oeste de Europa. Entre ellos, la de los hunos (con Atila), quienes aterrorizaron a los germanos y a todos los pueblos del Este europeo (Rusia). La coalición de los hunos se disolvió a mediados del siglo V; no obstante, consiguieron desplazar a los pueblos germánicos a partir del 375, que huían de ellos aquejados las fronteras romanas, destruyendo la unidad cultural y política del Imperio Romano, *destruyendo la unidad y cultura romana* sin ofrecer prácticamente nada a cambio. Los espacios en Europa del Este que dejaron vacíos los germanos fueron ocupados por los eslavos, ajenos también a la cultura grecorromana. Del mestizaje surgieron nuevos pueblos, como los ostrogodos (en Italia, Suiza y Austria), o los visigodos (en España y Portugal) y los francos (en Francia la región del Rin y los Países Bajos). Cada uno de éstos, independiente de los demás, sin características culturales comunes, e ignorantes del legado cultural de la antigüedad.

A partir del siglo VI, Clodoveo, rey franco, se convirtió al cristianismo, y con él, los pueblos germánicos bajo su influencia. En ese entonces, la mayoría de los pueblos fueron cristianizados por misioneros adeptos al *arrianismo*, lo que ahondó las diferencias entre ellos y los cristianos ortodoxos. Entonces, ni el origen común germánico ni la religión (cristiana incipiente) unía a estos pueblos. Curiosamente, lo más importante entre ellos eran los rudimentos culturales adoptados al contacto con la cultura grecorromana, a tal grado que Teodorico poseía todos los títulos romanos posibles (como patricio, senador, cónsul), y se interesaba en restaurar el Imperio de Occidente (bajo mando germánico).

La segunda oleada de invasiones fue comandada por los lombardos germánicos e incitada por el avance de los pueblos bávaros (de origen turco) en los Balcanes. Con esto, los lombardos llegaron a Roma, hollando también los territorios bizantinos al sur de la península.

Por el lado de Europa occidental, los musulmanes a principios del siglo VIII arrasaron con España y derrotaron al rey visigodo, y expulsaron a los príncipes cristianos hasta las colinas de los Pirineos, e incluso realizaron incursiones en Francia. Con esto, el reino de los visigóticos dejó de existir, España pasó a la órbita del mundo islámico y el liderazgo de Occidente cristiano pasó a manos de los francos.

Los francos asumieron el liderazgo occidental, y construyeron un imperio, que no sólo abarcaba la mayor parte de la Europa cristiana, sino también en dirección de Europa central y del Este (territorios que nunca habían sido sometidos al Imperio romano). Este fue el tiempo del dominio del rey Carlomagno, que abarcó todos los pueblos germánicos, con excepción de los escandinavos e ingleses. Para historiadores como J. Le Goff, es obvio por qué el papa lo coronó con el título de *emperador de los romanos* en el año 800.

La influencia romana de Carlomagno se debía más a su alianza con el papado que a la cultura misma de él y de los francos. Su fortaleza ayudó indirectamente a la evangelización de los germanos gracias al monje inglés Bonifacio. Los ingleses e irlandeses cristianizaron el norte de Europa continental, pueblos con escasa influencia de la cultura grecorromana. Es notable que en los años más oscuros de la caída del Imperio Romano el desarrollo del cristianismo quedó en manos de monjes irlandeses y de los monasterios (*i. e.*, de la cultura monástica).²³⁸ Ciertamente, las misiones romanas (mandadas por Gregorio el Grande, 590-604)

²³⁸ Los monasterios desarrollaron dentro de sus murallas la *cultura monástica*, responsable del renacimiento carolingio, de las escuelas catedrales (estudios generales) y, más tarde, de las universidades. No hay cultura medieval (occidental) sin monasterios. Véase Masoliver, Alejandro, *Historia del monacato cristiano*, t.

ayudaron a las irlandesas, e impusieron desde el principio la forma de organización eclesiástica en toda la cristiandad (o lo que de ella había en los siglos VI-VII).

Si la insipiente Europa estaba formada en sus albores por pueblos ajenos a la cultura grecorromana, la relevancia de la Iglesia consistió en haber civilizado a estos pueblos y haber fundado una nueva unidad cultural a partir de ellos y desde Roma: porque Roma fue la capital del Imperio Romano, y se convirtió en la capital de la Iglesia cristiana de Occidente. Desde los albores del cristianismo se afirmó que ése había sido el lugar de martirio y muerte de san Pedro y de san Pablo. Por eso, la Iglesia romana creía tener primacía sobre toda la cristiandad. En el curso de los siglos IV y V, los papas pretendieron anclar estos derechos en la doctrina misma (Mt 16, 13-20). En los años en que el cristianismo se convirtió en religión de Estado y en que los emperadores pretendieron encabezar el poder espiritual de la Iglesia (*cesaropapismo*), León I (440-461) reclamó para sí un fundamento no sólo jurídico, sino a la vez doctrinal, en su papel de guía de la Iglesia cristiana.

La preeminencia de los papas sobre los demás jefes se fortaleció cuando Gregorio el Grande se hizo cargo no sólo de la Iglesia, sino además del poder político de la ciudad de Roma; la administró para alimentar a sus habitantes, supervisó sus territorios en la península y en Sicilia, negociando con los invasores para que no destruyeran a la ciudad, etcétera. No obstante esto, Gregorio no se sublevó completamente al poder imperial, sino que reconoció su dependencia del emperador bizantino, quien recibió todo tipo de honores cuando visitó Roma en 663.

Para los pueblos occidentales, los obispos de Roma (los papas) representaban el esplendor romano antiguo. Y en efecto, éstos intentaron revivir el Imperio de Occidente en el año 800, cuando le otorgaron al rey de los francos, Carlomagno, el título de emperador. Con esto asumieron los jefes de la Iglesia romana un pa-

2: *De san Gregorio Magno al siglo XVIII*. Madrid, Editorial Encuentro, 1994, pp. 9 y ss.

pel político activo al revivir la antigua costumbre bajo el Imperio Romano de gobernar junto con el príncipe.

Los resultados de esta unión político-religiosa entre los papas y los reyes carolingios fueron, por un lado, la creciente división entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente, y, por otro lado, la adquisición de poder. Con la *donación de Constantino* (documento espurio del siglo IX) pretendían asegurarse los territorios de Italia central, que antes habían sido territorios bizantinos. Curiosamente, la confirmación de la primacía de la Iglesia occidental se logró en el ocaso del reinado carolingio, durante los papados de Nicolás I (858-867) y Juan VIII (872-867). El fin de la era carolingia la propiciaron las trifulcas dinásticas y, otra vez, las invasiones (vikingas).

Los vikingos se extendieron como una amenaza desde principios del siglo IX hasta avanzado el siglo X, desde España hasta Rusia, pero concentrando sus ataques más devastadores en Inglaterra y Francia. A los vikingos hay que sumar las invasiones de otro pueblo bárbaro venido de Oriente, llamado magiar, que saqueó el sur de Alemania y el norte de Italia. También hay que añadir a estas invasiones las de los musulmanes, que quitaron la hegemonía del mar Mediterráneo a los bizantinos e incursionaron en Italia y en el sur de Francia.

El resultado de esta invasión vikinga fue la destrucción del Imperio de Occidente y de todas sus estructuras políticas, así como la fragmentación de la autoridad política y una marcada contracción de las fronteras de la cristiandad latina: Cerdeña, Córcega, Sicilia, parte de las tierras firmes de Italia, y parte de la península ibérica pasaron a la órbita del mundo musulmán.

El panorama de Europa occidental era catastrófico después de las repetidas invasiones. No existía unidad étnica ni cultural, la Iglesia avanzaba a tropezones y resguardada por el poder civil. No obstante, desde el tiempo de Carlomagno, los clérigos comenzaron a identificar los territorios por él gobernados con Europa y a su cultura con la cristiana. Es obvio que la nueva realidad cultural europea era la síntesis de elementos culturales latinos y

germanos, sin duda frágil, pero resiliente. Y en lugar de perecer, resurgió, para que al final de la Edad Media abarcara todos los territorios de lo que hoy se llama Europa.

4. *El poder de la Iglesia en la Alta Edad Media*

No hay un acuerdo general, pero tal vez la Alta Edad Media (*Hochmittelalter*) comience con el fin de la dinastía carolingia.²³⁹ A comienzos de la Alta Edad Media (911), dos fuerzas luchaban por restaurar el orden europeo occidental: la Iglesia cristiana latina y el feudalismo.

La Iglesia continuó civilizando a Europa, evangelizando a los vikingos (Noruega, Suecia, Dinamarca) y a los magiares en Hungría. Por otro lado, el feudalismo permitió un modo eficaz de organizar política, económica, social y militarmente a los reinos de Europa.

A primera vista, parece que el feudalismo representó un retroceso, porque implicó la fragmentación de la autoridad pública y el gobierno central a favor de una pluralidad de poderes locales. Pero en realidad significó un avance en tanto que las autoridades políticas locales estaban en mejores condiciones de apoyar a los ejércitos locales y defender los territorios europeos-latinos, así como organizarlos y desarrollarlos social y económicamente.

Los alemanes fueron los que más rápidamente se organizaron y reclamaron para sí el nombre de “emperadores”. Pero de “emperadores” tenían sólo la relación (y reconocimiento) con la Iglesia cristiana de Roma. Por eso, ni ellos ni sus sucesores veían nada extraño en entrelazar los asuntos políticos con los religiosos.

²³⁹ Para Henri Pirenne, la Edad Media comienza cuando los musulmanes cierran el paso al Mediterráneo a los cristianos occidentales, a los que no les queda más opción que desarrollar su propia cultura a partir de sus propios medios. Véase Pirenne, Henri, *Las ciudades de la Edad Media*, c. 2: *La decadencia comercial del siglo IX*, Madrid. Alianza Editorial, 1983, pp. 21 y ss.

Le Goff afirma que una vez consolidado el orden feudal, los reyes de toda Europa cristiana comenzaron a disputarse (entre sí y a los obispos cristianos) la primacía del legado imperial romano. Pero la corrupción de la Iglesia por simonía y concupiscencia ponía a ésta en desventaja frente al poder civil. La simonía fue el tráfico con sacramentos e indulgencias, y la concupiscencia, el matrimonio de los clérigos (prohibido y no respetado desde el concilio de Nicea 325), lo que suponía el riesgo de querer heredar a los hijos los cargos eclesiásticos.

Ciertamente, la corrupción fue combatida en 1049 tanto desde la Iglesia como desde el poder civil. El monasterio de Cluny se hizo cargo de meter en cintura a los sacerdotes corruptos (*i. e.*, poner fin a la simonía e imponer el celibato riguroso). Sin embargo, fue el poder civil el más eficiente y el que consiguió los mejores resultados, lo que significó en ese entonces que el rey alemán Enrique III (1017-1056) impusiera al papa León IX con el fin de restablecer el orden moral dentro de la Iglesia. Y ciertamente, en el siglo XI, el papa León IX aceptó dócilmente la investidura e imposición de la política eclesiástica; pero también a partir de ese siglo (1056), a la muerte del rey Enrique III, los prelados italianos intentaron controlar a la Iglesia y buscaron el respaldo y protección de los reyes normandos. Después de la muerte del rey Enrique III y del papa León IX todo cambiaría: el nuevo rey alemán, Enrique IV, trató de restablecer sus prerrogativas dentro de la Iglesia, pero el nuevo papa, Gregorio VII (1073-1085), no estuvo dispuesto a permitirselo.

La disputa se intensificó con los años, en lo que se conoce como “disputa de las investiduras” (y que según Le Goff fue intensificada por el desarrollo del derecho canónico a partir del derecho romano), hasta que, a finales del siglo XIII, el papado pareció haber triunfado sobre sus rivales, los reyes. Entonces, los papas quedaron como los herederos del antiguo universalismo romano: el papa se nombró *pontífice supremo* (título que tenían los antiguos emperadores romanos), además, claro está, de *vicario de Cristo*, algo que nadie pretendía disputarle.

Al igual que sus predecesores romanos, los papas adoptaron el boato y privilegios de los antiguos emperadores (el Senado fue conservado en la institución del colegio cardenalicio). La consecuencia de la independencia que fue ganando la Iglesia respecto de los gobernantes significó el sustituir al papa (obispo de Roma) por el *monarca pontificio*. Desde esos días, el papa comenzó a gobernar su Iglesia de una manera vertical, y no sólo sobre la jerarquía eclesiástica, sino sobre toda la cristiandad. Aunque esto estaba muy lejos de realizar las ambiciones *teocráticas*, el papado logró consolidarse como la única institución capaz de detentar el liderazgo en la Europa cristiana, debido a la fragmentación política y social propiciada por el feudalismo.

En esta posición de dominio político, la Iglesia patrocinó el movimiento de las cruzadas, un intento por restablecer el “imperio latino” en Constantinopla. Lo más importante tal vez sea que el liderazgo papal tuvo como resultado no sólo el imperio político de la Iglesia (que a la larga produjo el cisma entre las Iglesias latina y griega u ortodoxa) sino, además, el “imperio cultural” a través de la fundación de las universidades. A la par de las universidades, nacieron nuevas órdenes religiosas que acompañaron las pretensiones hegemónicas del papado, por un lado, los ya mentados dominicos, quienes se hicieron responsables de la Inquisición; por otro lado, los franciscanos que predicaron fuera de los monasterios e Iglesias (en las ciudades), y se emplearon a reducir la influencia de los movimientos heréticos populares que criticaban la riqueza y difundían el evangelio fuera de los recintos convencionales.

A Le Goff no le cabe la menor duda de que el más conspicuo de los papas medievales fue Inocencio III (1198-1216), porque con él la Iglesia católica medieval ambicionó alcanzar, como nunca antes, el ideal del *imperio universal*. Inocencio III fundó la *monarquía pontificia* a través del *cuarto concilio lateranense*, el más importante de los concilios ecuménicos medievales. Sin embargo, al mismo tiempo que la Iglesia se encumbraba, se ponía de manifiesto su imposibilidad política. Y quienes apresuraron el derrum-

be de la hegemonía universal fueron los mismos papas, debido a dos factores: por un lado, debido al control estricto, vertical, sin concesiones por parte de la Iglesia, que produjo una férrea resistencia popular (movimientos heréticos y de Reforma), y, por otro lado, al resguardarse en el poder civil favorecieron el nacimiento de dos monarquías rivales y en disputa por la hegemonía europea: Inglaterra y Francia.

La rebelión civil contra la Iglesia cristalizó en una pregunta: ¿corresponde a la investidura papal el control político? La respuesta fue variopinta: para unos, como Bernardo de Claraval y su *doctrina de las dos espadas* (Lucas 22, 38),²⁴⁰ el poder espiritual tenía en todo momento supremacía sobre el civil. Para otros, remitiéndose al evangelio de san Mateo (Mt 22, 15-21), había una independencia entre lo que concernía a Dios y lo que concernía al César. De esta forma, se abría la posibilidad para objetar el ejercicio del poder desde la conciencia moral y, en caso justificado, desobedecer a la autoridad eclesiástica y apurar su ruina.

Finalmente, quedaba pendiente una pregunta (presente siempre que se plantea la posibilidad de cuestionar y/o desobedecer a la autoridad), a saber: ¿de dónde sacaría fuerzas Europa para “renacer” si se cuestionaban las fuerzas políticas y religiosas videntes?

Eckhart no tenía el problema de responder a esta pregunta, sino “simplemente” resolver cuál era la actitud adecuada (de una conciencia moral cristiana) frente al poder obtuso y desmedido del alto clero, sobre todo cuando los movimientos heréticos de las beguinas (y begardos) ya habían fijado su posición de desobediencia frente a la autoridad eclesiástica.

²⁴⁰ Siempre fue difícil encontrar una interpretación satisfactoria del pasaje de Lucas 22, 38, porque es ridículo creer que con dos espadas hubieran podido los apóstoles detener a los captores de Jesús de Nazaret. Entonces, Bernardo de Claraval ingenió como explicación (doctrina de las dos espadas) una referencia a los dos poderes sobre la tierra: el civil y el espiritual, ambos en manos de los apóstoles.

XVII. OBJECCIÓN DE CONCIENCIA Y DESOBEDIENCIA CIVIL

Entonces, frente a este poder descomunal de la Iglesia llamado *hierocracia eclesiástica*, ¿propone Eckhart una objeción de conciencia o una desobediencia civil? Desde el poder inconmensurable de la Iglesia en el siglo XIII y de su posición crítica frente a la riqueza y poder absoluto de la monarquía pontificia, parecería que ambas son posibles. La precisión en la respuesta devendrá, primeramente, de un rápido análisis de ambos conceptos, tal como propone Thomas Laker en su libro *Ziviler Ungehorsam*,²⁴¹ y después del análisis de la posibilidad de ambas dentro de la religión.

Primero: hay que decir que el derecho a objeción de conciencia está considerado dentro del derecho a la libertad de pensamiento (conciencia y religión); en contraposición, la desobediencia civil siempre está fuera, en contra y/o negando la ley establecida. Segundo, no son lógicamente equivalentes (o no se implican mutuamente), porque no toda objeción de conciencia lleva a una desobediencia (o insumisión), aunque sí toda desobediencia crítica (responsable) conlleva una objeción de conciencia, por lo que la primera puede o no desembocar en la segunda, si bien la segunda siempre implica a la primera. Tercero: un orden legal injusto exige insumisión y desobediencia;²⁴² por ello, está presente en la desobediencia la necesidad de cambiarlo. En cambio, la objeción de conciencia solamente se aplica a una ley o disposición dentro de todo el universo del discurso legal (y no a todo el ordenamiento legal en su conjunto).

Paralelamente a estas diferencias, hay también aproximaciones entre uno y otro: ambos apelan a un orden moral superior al legal; ambos son actos públicos; de lo contrario, no se hablaría de

²⁴¹ Laker, Thomas, *Ziviler Ungehorsam. Geschichte, Begriff, Rechtfertigung*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1986, 330 pp.

²⁴² Es cierto, hoy y siempre, lo que afirmaron san Agustín, Tomás de Aquino, Martin Luther King y muchos otros, a saber: *la ley injusta no es ley*. Por eso Thoureau pregona el *deber de desobedecer* y no el derecho.

objección de conciencia, sino de evasión de conciencia, como no se hablaría de desobediencia civil, sino de incumplimiento irresponsable o rebeldía caprichosa.²⁴³ Sin embargo, las discrepancias persisten, y son evidentes dentro de la lógica jurídica; por ejemplo: la objeción de conciencia está en contra de mandatos, antes que en contra de las prohibiciones, porque el mandato se dirige a hacer una cosa en específico, mientras la prohibición, a no hacer algo, pero deja abierta la opción a hacer cualquier otra cosa.²⁴⁴ Como la desobediencia niega la validez del mandato, se podría pensar que acepta la alternativa de hacer cualquier otra cosa, y no desobedecer la prohibición. Pero “esta otra cosa” de la desobediencia civil no está considerada en las opciones del orden legal (porque es la disolución misma del orden legal).

La desobediencia civil desea cambiar el orden legal-político, mientras que la objeción de conciencia simplemente busca disculparse del cumplimiento de un mandato contrario a la convicción ética. Por lo mismo, la objeción de conciencia es personal, y la desobediencia, colectiva. Ciertamente, muchas personas pueden desobedecer la misma ley, pero por razones distintas (*i. e.*, amparándose en una conciencia moral distinta). Y entonces, mientras la objeción de conciencia busca o no la adhesión a su causa (fuera de negar la pluralidad del Estado laico o la libertad de elegir entre hacer o no hacer nada), la desobediencia civil siempre requiere de la suma de todas (o la mayoría) las voluntades para conseguir su fin: cambiar el orden legal.

Como la objeción de conciencia hace alusión a la falta de ética, puede, sin embargo, reconocer el beneficio común de una dis-

²⁴³ Sobre las coincidencias y divergencias entre objeción de conciencia y desobediencia civil, véase el artículo de María José Falcón y Tella, directora del Instituto de Derechos Humanos, en la Universidad Complutense de Madrid-España, en su escrito “Objeción de conciencia y desobediencia civil: similitudes y diferencias”, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 10, Madrid, 2009, pp. 171-182.

²⁴⁴ Sobre la relación entre prohibición y mandato dentro del contexto de la desobediencia civil, véase Simon, Helmut, “Fragen der Verfassungspolitik”, en Peter Glotz (ed.) *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main. Suhrkam Verlag, 2015, pp. 99 y ss.

posición legal (aunque no-moral); mientras que la desobediencia alude a la inviabilidad moral-política-social, porque no hay justicia social, aun cuando se beneficien algunos con las leyes vigentes. Por eso, para Thoreau había una obligación a la desobediencia, y no un “derecho”. Porque, si la desobediencia contraviene el orden jurídico completo, ¿quién otorga el derecho a desobedecer? La desobediencia señala la injusticia del orden jurídico, mientras que la objeción de conciencia únicamente la incompatibilidad ética.²⁴⁵ Por ello, la desobediencia es el último recurso frente a la intransigencia del Estado; mientras la objeción de conciencia es una vía legal que no necesita implementarse como último recurso, sino que puede serlo de manera recurrente, como cualquier ejercicio de un derecho.

Por su carácter individual, la objeción de conciencia no causa daños a terceros, mientras que la desobediencia civil sí, ya que busca un cambio integral (de aquí el debate sobre la justificación de la revolución violenta y de la *propaganda por el hecho*). Por lo mismo, la objeción de conciencia reconoce el derecho establecido o vigente, mientras la desobediencia civil no puede ser consentida.

Ambas coinciden en incumplir con la ley, pero una puede serlo por *razones directas* y la otra por *razones indirectas*, *i. e.*, por sus consecuencias. Por ejemplo, si el cumplimiento del deber de *defender a la patria* tiene como consecuencia enlistarse en el ejército y matar, entonces alguien puede objetar un impedimento moral para defender a la patria, ir a la guerra y matar. Pero puede optar por un servicio comunitario. En cambio, la desobediencia civil

²⁴⁵ La justicia ha sido entendida, desde la fundación del *Nuevo Régimen*, como igualdad. Por ello, puede darse el caso de que una norma busque la igualdad y, sin embargo, para algunas Iglesias esa igualdad sea inmoral, y por ello tachada despectivamente de *igualitarismo*. Se puede preguntar si es inmoral permitir a varones vestir con la ropa de mujeres (y viceversa) en las escuelas o permitir el matrimonio igualitario o exigir igualitariamente la educación sexual y el uso del condón en todas las escuelas, incluyendo las ultraconservadoras (como las del *Opus Dei* o de los *Legionarios de Cristo*). Contrástese esto con la exigencia igualitaria de exigir a los testigos de Jehová a cantar el himno nacional o vacunar a sus hijos, etcétera.

siempre se enfrenta directamente con el cumplimiento de la ley. De otro modo lo mismo: la desobediencia no se circunscribe a un dejar de hacer (omisión y acción), mientras que la objeción sí: es incumplimiento puro. La desobediencia es incumplimiento encaminado a la destrucción del orden legal injusto.

Por último, la objeción de conciencia está circunscrita dentro del Estado laico²⁴⁶ (que permite la libertad de toda conciencia), y condicionada a aceptar la disposición misma a elegir entre cumplir e incumplir (*i. e.*, no se puede objetar que exista la posibilidad misma de objetar). En cambio, en la desobediencia civil no hay límites semejantes, porque rechaza el orden legal mismo (laico o no, con libertades individuales o sin ellas).

Por todo esto, no parece que Eckhart haya querido infundir algún tipo de desobediencia en su audiencia. Pero ¿qué tipo de objeción de conciencia deseaba inculcar y qué deseaba alcanzar con ella? Esto es: ¿cuál es la posibilidad de ambas dentro de la religión? Para aclarar la postura de Eckhart será necesario hacer un periplo a través de autores más cercanos a los tiempos presentes que a los medievales, y así definir su postura.

XVIII. RELIGIÓN Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

En primera instancia, parece que la objeción de conciencia no está considerada dentro de la religión. Porque, ciertamente, en toda ética normativa se puede renunciar a un deber para cumplir con otro superior; pero en el caso de la religión, no se renuncia a un deber (no matar) por otro superior (amar a Dios). Volviendo al relato bíblico sobre Abraham (Génesis 22, 1-2), mencionado en la introducción, el deber de amar a Dios no es un deber dentro de una jerarquía deontológica (pese al decálogo mosaico), sino que es el

²⁴⁶ La validez de todo derecho se circunscribe al cumplimiento previo de ciertas condiciones (de posibilidad): en este caso la pluralidad de opiniones y la neutralidad del Estado laico. Véase MacLure, Jocelyn, Taylor y Charles, *Laiizität und Gewissensfreiheit*, c. I: *Moralische Pluralismus, Neutralität und Laiizität*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 17 y ss.

único deber atendible: es el deber absoluto. Al ser absoluto está por sobre cualquier otra cosa, incluso el amor al prójimo y el *no matarás*. Por ello, el deber absoluto se salvaguarda sólo en y por la fe.

Ésta es la peculiaridad del contexto religioso y por lo que Abraham es un caso distinto a cualquier otro planteado en la antigüedad, *v. gr.*, caso de *Ifigenia*. En la tragedia griega de *Ifigenia*,²⁴⁷ Agamenón debe sacrificar a su hija. Sin embargo, aquí la diferencia respecto de Abraham estriba en que Agamenón sabe por qué hay que sacrificarla, y en el otro caso no se sabe por qué hay que inmolar a Isaac. Agamenón debe sacrificar a su hija para salvaguardar la flota y llevarla a puerto seguro: el individuo por la comunidad (*i. e.*, ética trágica). En cambio, Abraham sacrifica a su hijo sin tomar en cuenta el bien comunitario o algún otro fin (o deber) aparte del de amar a Dios.

La obediencia absoluta no admite grados, el deber moral sí. Por ello, a Abraham solamente le queda el silencio como muestra de la incompreensión de su acción, de la irracionalidad o supresión de la dimensión humana. Agamenón sabe cuáles serán las consecuencias de su acción, mientras que Abraham no sabe nada, no sabe para qué cede a la orden divina. Abraham no entiende, y por eso no le queda más que el silencio. La fe —dice Kierkegaard— consiste en *creer lo imposible*.²⁴⁸ En lo imposible e incomprensible moralmente, sólo admisible desde la fe religiosa, lo que coloca al hombre de fe por encima de la comunidad y suprime los deberes morales relativos a la misma.

Mientras en la ética se renuncia a lo particular por lo general, lo cierto por algo más cierto; en la fe, Abraham renuncia a lo finito por lo infinito, a lo cierto por lo incierto. Abraham lleva a su hijo al monte Moría a sacrificarlo, porque tiene fe en Iahvé su Dios.

²⁴⁷ Eurípides, *Ifigenia en Áulide*. Hay dos versiones de la tragedia de Eurípides: una, *Ifigenia en Áulide*; otra, *Ifigenia en Taúrica* o entre los tauros. Solamente en la primera versión se sacrifica efectivamente a Ifigenia para continuar el viaje a Troya.

²⁴⁸ Kierkegaard, Soren, *Furcht und Zittern*, Frankfurt am Main, Zweitausend-eins Verlag, 2000, p. 24.

La fe debe ser cabal, absoluta y superior a cualquier norma general que posibilite la convivencia entre los hombres. Kierkegaard es muy claro: *Abraham cree en lo imposible*, y esa es la única forma de creer. Creer en Dios implica aceptar lo absolutamente trascendente (incluso a la razón humana). Isaac es lo que Abraham más ama en la tierra; por ello, la renuncia a su hijo significa abandonar lo inmanente (y optar por lo trascendente), al grado de trascender los límites de lo inteligible humano y llegar al “absurdo” de la obediencia ciega, que exige, por definición, renunciar a la razón (humana); por tanto, renunciar a la moral.

La experiencia de Dios de Abraham se escenifica como un creer irreductible al saber, como obediencia absoluta, “irracional”, que anula toda consideración por el prójimo. ¿Por qué Abraham está dispuesto a hacer lo incomprensible (como sacrificar a su propio hijo)? Por ansia de trascendencia, aunque esto tenga por consecuencia la supresión de la razón analítica. El ansia de trascendencia lo compartiría el maestro Eckhart (unidad con Dios), así como la supresión de la razón analítica (teología apofática).

1. *El Dios de la inmanencia y el Dios de la trascendencia*

Martin Buber plantea en su ensayo sobre la relación entre filosofía y teología²⁴⁹ la posibilidad de que Abraham recele de la voz de Iahvé, y pese a someterse dócilmente a la voluntad divina, no suprima su razón o juicio crítico, porque entonces podría entregarse a cometer las cosas más atroces (*v. gr.*, matar a diestra y siniestra). En contraposición, Kierkegaard opina que si Abraham no cancelara su juicio crítico podría esperar que Dios se retractara y realizara un bien a escala humana. Pero el hombre de fe no abriga esta esperanza (demasiado humana), y se somete

²⁴⁹ Buber, Martin, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Gott und Philosophie*, c. 6, *Über die Aufhebung der Ethik*, Zürich, Manesse Verlag, 1953, pp. 133-139.

al mandato, y lo hace precisamente porque es incomprensible, trascendente a todo lo inmanente, incluyendo la racionalidad y la compasión humana. Por eso Abraham no actúa por obediencia a la ley, sino por la fe en su Dios, lo que obliga a distinguir entre la obediencia normativa y la obediencia religiosa, y a reflexionar en que Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo no por obediencia a un mandato *universal*, sino en virtud de la fe, o sea, de una relación *particular* con su Dios.

Por ello, Kierkegaard, en los *Papeles de B*,²⁵⁰ supone otra versión alternativa a la bíblica, donde Dios no ordena a Abraham detener el sacrificio, porque en ese caso sí se asumiría que se trata de una farsa o de un burdo gesto de misericordia humana. Para Kierkegaard, Abraham no sucumbe a la tentación compasiva del hombre profano, y no considera siquiera que Iahvé pueda detener el sacrificio y devolverle a Isaac. Si el relato bíblico fuera cierto a pie juntillas, entonces Iahvé ordena el sacrificio de Isaac embebiendo de un gozo cruel, y lo detiene sólo para mofarse de Abraham.

2. *El silencio más allá de la ética*

Abraham nunca cuestiona el mandato de Iahvé; sabe que su Dios se dirige a él exactamente por lo incomprensible y terrorífico de la orden: *credo quia absurdum*, diría en el siglo II (d. C.) Tertuliano (160-220). Si la orden fuera racional, sería humana. En la otra versión de Kierkegaard, Iahvé ciertamente grita a Abraham que se detenga en el momento de sacrificar a Isaac; sin embargo, Abraham piensa que se trata de una engañifa y consume el sacrificio de su hijo. Según Kierkegaard, Abraham nunca aceptaría la posibilidad de que Dios se retractara y actuara como hombre mandando cancelar el sacrificio. Para Kierkegaard, aceptar la versión bíblica a pie juntillas significa creer no por absurdo, sino por sujeción pueril.

²⁵⁰ Kierkegaard, Soren, *Die Papiere von B. Das Erbauliche in dem Gedanken, dass wir gegen Gott allezeit unrecht haben*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2000, pp. 575 y ss.

Martín Buber critica la interpretación de Kierkegaard porque no repara en lo excepcional de la narración: el caso de Abraham —dice Buber— no es ejemplo para los hombres por su carácter fundacional. Sin embargo, Buber olvida el *quid* de la interpretación alternativa, donde la actitud de Abraham representa el aspecto íntimo y personal de la fe, que no se deja comunicar de hombre a hombre, sino sólo de Dios a cada una de sus criaturas. La fe es un don o regalo divino de munificencia incomprensible.

Ciertamente, la actitud de Abraham es el intento de proponer *una ética más allá de la ética*, que requiere del silencio como de algo necesario para superar su *dimensión instrumental* o ejercicio de subsumir la acción particular a la norma general, sin reparar en la excepcionalidad del individuo concreto (*i. e.*, Abraham).

Frente a sus detractores, la lectura de Kierkegaard posee algo ineludible, a saber: Iahvé ordena a Abraham sacrificar a su hijo, y esto no sólo es incomprensible, sino terrorífico. Por ello, vale preguntar si el hombre de fe debe obediencia ya no sólo a lo absurdo e incomprensible, sino a lo violento y terrible de un mandato; porque pareciera que el hombre de fe debe trascender no sólo la razón, sino también la compasión. Si es así, entonces esta violencia fundacional compele —como se dijo— a distinguir entre obedecer y creer; porque en la ética y el derecho se obedece en virtud de la autoridad que ordena legítimamente lo que es racional, algo ausente en la religión.

El drama de la obediencia en el Antiguo Testamento da lugar a las siguientes preguntas: ¿quién es la legítima autoridad; qué hay que obedecer y qué no; hasta qué punto conviene hacer uso de la razón crítica y cuestionar las órdenes? ¿Se justifica en algún momento la objeción de conciencia y desobediencia? En el Antiguo Testamento se insiste en que Abraham guarda silencio todo el tiempo y no habla a su hijo mientras cumple el mandato divino embebido en su fe. ¿Guarda silencio porque no tiene respuesta a ninguna de estas preguntas?

El hombre de fe sabe que Dios le habla cuando hay que acatar un inconmensurable. ¿Es esto la esencia del fanatismo religio-

so? ¡No! Sin embargo, alguien diría que el terrorista (o fanático religioso) trasciende la ética al anteponer la violencia al deber de actuar racionalmente y para el bien común. La supresión de la ética para Kierkegaard va más allá del fanatismo religioso, porque en ella no se trata de cumplir con algo contrario al deber ético, sino en *creer en lo imposible*. Obedecer es un acto de la voluntad que entiende y respeta a la autoridad, mientras que la supresión de la ética, a través de la fe religiosa, tiene lugar como un *creer en lo imposible*, más allá de la racionalidad. Y esto no debe confundirse con la acción terrorista, porque allí sí tiene lugar la obediencia a un deber superior al *no matarás* que le da sentido a la acción. El terrorista renuncia a *lo cierto por lo más cierto*; en tanto que el hombre de fe renuncia a lo cierto por lo incierto.

Abraham no se da muerte a sí mismo para salvar a su hijo y ofrendarse a su Dios. El mártir sí ofrece su vida por los demás o sacrifica a otros por una causa superior. El hombre religioso simplemente asiente. Eso enseña la fe religiosa, a saber: el sacrificio no basta, ni de otro ni de uno mismo; lo único que redime es la fe ciega. La fe puede llegar al extremo de exigir el absurdo, tanto el sacrificio del hijo como de uno mismo; pero eso no es lo relevante, sino el humilde sometimiento. Por eso, Abraham es el padre de la fe. Para Martin Buber, un irracionalista en la interpretación de Kierkegaard. Sin embargo, Kierkegaard propone algo más, distinto al irracionalismo y al terror, a saber: el valor irreductible del individuo. ¿Qué significa esto para la ética normativa y Eckhart?

3. *El valor del individuo en la ética normativa*

La actitud de Abraham suprime *la inmoralidad de lo immoral*: “¡sacrifica a tu hijo!”. Esto significa para Martin Buber que Abraham no es un ejemplo a seguir, pero también que el ámbito de la fe es algo muy personal e inexplicable. Por ello, la relación con el absoluto, tal y como aparece en la historia de Abraham, va más allá del lenguaje, y priva al sujeto de toda posibilidad de comu-

nificación con sus semejantes. De esta manera, el encuentro con lo divino no abre al hombre a otros hombres, sino sólo a Dios en soledad. Este es el sentido del silencio de Abraham: separar al hombre de aquellos a quien debería de amar (el prójimo) para unirlo a quien se le debe preeminencia sobre cualquier apego, deseo o voluntad. Esto —para Buber— encierra al individuo en su propia subjetividad, separándolo de la comunidad.

Kierkegaard con su exégesis aludiría al hecho de que la ética se codifica en preceptos generales, sin consideración de la voluntad individual. Si la ética reconoce sólo el valor de la ley general y al individuo *sub specie aeternitatis*, entonces Abraham es un asesino. ¿Cómo se redime a Abraham de ser un asesino? Justificando su conducta en el valor irreductible del individuo y de su relación con su Dios.

De aquí que el problema no sea si hay un deber absoluto para con Dios, sino una fidelidad al individuo y a la particular relación con él. La sumisión completa al deber absoluto significa no la supremacía de lo interior respecto a lo exterior (deseo versus interés general), sino de lo particular frente a lo general. El deber de obediencia absoluta sería la única forma de relacionarse con el absoluto por sobre la norma general. De otra manera lo mismo: el deber para con el prójimo, en la medida en que tiene en cuenta al individuo, relativiza la validez del precepto general.

Como la ética necesariamente vale igual para todos, el imperativo categórico sólo puede determinar la acción por su aspecto formal; lo que no atiende ni a la materia del precepto ni permite excepciones ni la prevalencia de intereses particulares. Para la ética (kantiana), Abraham es inmoral, porque privilegia su punto de vista particular sobre la razón general, incluso al precio de separar al hombre de su realidad efectiva. Ambas miden la rectitud de conciencia (fidelidad al mandato) como razón suficiente del juicio (y la acción), al margen de todo resultado o consecuencia concreta. Sin embargo, la ponderación de la acción de Abraham no la proporciona la ética, sino sólo la fe. Por ello, nuevamente: ¿qué es la fe? Desde esta perspectiva, la fe es aquello que privile-

gia el punto de vista individual sobre el general. Por ello, la historia de Abraham suspende la ética entendida como deber frente a la norma general y recupera el vínculo con el individuo.

Explicar la necesidad de recuperar el vínculo con el individuo, y por ello suspender la ética, es el fin de Eckhart.

4. *La religión y el individuo*

Se dijo que Abraham sabe que Dios le habla porque mandata algo incomprensible, fuera de los cálculos humanos. Iahvé manda amarlo por sobre todas las cosas, incluyendo su hijo más amado, que representa el aquí y ahora. A cambio ofrece Iahvé la trascendencia. Consecuentemente, lo que Abraham hace está contra toda lógica humana y contra toda ética. Abraham hace lo que hace sin entender por qué ni saber para qué, lo que lo convierte en el padre de la fe; y la fe se opone al saber, la fe es irreducible al saber, porque sobrepasa lo humano y busca lo absoluto trascendente. Ya se dijo, Abraham cree vía absurdo, deponiendo lo que es humano y por lo humano.

Por todo esto, la moral religiosa funge como crítica de la ética formal-normativa, porque ésta nos extravía en la generalidad de la norma, mientras la fe nos singulariza y nos compromete con el prójimo individual y concreto. Kierkegaard ve esto en la actitud de Abraham al responder a Iahvé con “heme aquí”, que representa la superioridad de la dimensión ética religiosa, la consideración individual del prójimo, y no el apego automático a la norma general. Por eso, la fe religiosa llega a la supresión de la ética, porque considera más importantes las particularidades implicadas, al tratar con el individuo concreto, que el sometimiento al deber general.

5. *El silencio religioso de Abraham*

¿Cómo se justifica moralmente el silencio de Abraham (frente a su hijo y la comunidad)? Primero, hay que distinguir —se-

gún Kierkegaard— entre el *silencio demoniaco* y el *silencio religioso*. El silencio demoniaco es producto del cálculo del poder político y usado como estrategia de engaño, mientras el segundo es el silencio deseoso de trascendencia.

Pese a la identidad de significantes en el silencio, no puede confundirse el silencio del místico con el del poderoso: mientras el silencio del místico desea aludir a algo que carece de término propio, porque es de suyo indecible, a la vez concebible e inasible, el silencio que impone el poderoso devela siempre el deseo arbitrario de imponer ciertos sentidos y silenciar otros.²⁵¹ Aquí el silencio es producto del miedo y no del asombro, no obstante que asombre el esfuerzo de las dictaduras por dotar de “univocidad” a los signos. El silencio del poderoso siempre incurrirá en la incongruencia de utilizar la lengua para silenciar por la fuerza, cuando precisamente es la lengua el instrumento civilizatorio que termina con la lucha sustituyendo el uso de la fuerza por el de la palabra.²⁵²

En contraposición, el silencio del místico es autoimpuesto, producto del estupor, y no del miedo o cobardía; por ello, rompe la univocidad del signo, develando la multiplicidad de significados reprimidos, metonimia de una realidad exuberante e inasible para el habla.

Como el silencio místico se opone al del poderoso, no ha sido errado calificar a la mística medieval como movimiento de protesta contra la excesiva racionalidad escolástica²⁵³ o contra el do-

²⁵¹ Véase la diferencia que establece Soren Kierkegaard en su obra *Furcht und Zittern (Temor y temblor)* entre silencio divino y demoniaco. El silencio divino (pp. 165 y ss.) es el resultado del contacto con el absoluto, y el demoniaco (pp. 173 y ss.) es el ocultamiento de las intenciones con engaño. Kierkegaard, Sore, *Furcht und Zittern*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2000, pp. 165-175.

²⁵² Lewis, Murdoch, *El mito de la máquina*, c. III, *El don de la lengua*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1969, pp. 115-148.

²⁵³ Brunner, Otto, *La estructura interna de Occidente*, c. IX: *La pugna entre la Iglesia y el mundo en sus consecuencias sociales. La escolástica*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pp. 92 y ss. Hay que recordar que ya desde san Pablo se había descalificado la función de la filosofía al asentar que la salvación estaba en el Evangelio y

minio absoluto del sentimiento religioso por parte de la Iglesia establecida.²⁵⁴ Tampoco ha sido errado llamar la atención acerca de su fortaleza: mientras los signos del poder se ajan y caducan en la propia contradicción que procrean, el silencio místico escapa a la fugacidad del signo al traducir el silencio en acción: el *ora en labora*.²⁵⁵

Es obvio que la palabra y el poder mantienen estrechas relaciones: hacer uso de la palabra es un acto de poder, no sólo porque implica el dominio de la lengua, y su bagaje de saberes y competencias, sino, además, porque con ello se establecen los límites del sentido y del sinsentido. Desde la visión del poder, hacer uso de la palabra supone estar autorizado para ello, mientras callar o escuchar en silencio supone no estarlo. Y aquí precisamente reside la diferencia entre el silencio autoimpuesto del místico y el silencio impuesto por el poder. Además, no hace falta recordar que desde la época antigua la retórica allanaba el camino del ciudadano al poder, y que desde el dominio de la lengua se establecía la asimetría propia de toda relación de poder.²⁵⁶ Por eso, en el análisis del silencio y las palabras importa ciertamente quién habla y quién calla, pero además cómo habla y cómo calla. Por ejemplo el silencio producto del poder es signo del miedo y arbitrariedad imprevisible. En tanto que en la mística, el silencio

no en la sabiduría (filosofía). Véase Carta a los Corintios I, 19-25 y Carta a los Colosenses, II, 8.

²⁵⁴ Sobre el tema véase Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, c. I, *El problema de la filosofía cristiana*. Y c. II: *La noción de filosofía cristiana*. Madrid, Rialp, 1981, pp. 13-27 y 28-47. Y Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, c. III: *La sociedad cristiana (siglos X-XIII)*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 257 y 282.

²⁵⁵ Aquello que signifique *ora et labora*, la unión indisoluble de contemplación y acción está por demás bien aclarado en la interpretación de Eckhart al pasaje evangélico de María y Marta.

²⁵⁶ Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*. Parte segunda: *La caverna en el centro del Estado*, Madrid, Machado Libros, 2004, pp. 106-119. En esta obra el autor analiza la asimetría del poder con base en quién sabe y quién no sabe, quién está autorizado a hablar y quién no lo está.

es pura metonimia, o sea, un cambio semántico con el cual se designa una cosa con el nombre de otra, porque de suyo ella misma no tiene ningún nombre apropiado. Por ello, el silencio místico, como metonimia o metáfora,²⁵⁷ encuentra su manifestación apropiada en el arte.²⁵⁸

Para que el poder sea efectivo, su ejercicio debe operar en el orden simbólico, porque de esta forma preñar de sentido omnipresente a toda la realidad social. Desde la omnipresencia del poder, la valoración del silencio depende del sujeto y del objeto; de quién activamente habla y de quién pasivamente calla. El poder teme tanto a quien habla como a quien calla, a la crítica como a la clandestinidad. Por ello, algunas veces mandará hablar y otras callar: con la pena de muerte sumirá en silencio definitivo; con el uso de la tortura obligará a hablar. Sea que mande hablar o callar, el poder impone con ambos una asimetría a través del ocultamiento:²⁵⁹ el poder se oculta en el silencio al mismo tiempo

²⁵⁷ La experiencia místico-religiosa invierte la actitud del sentido común, que toma las palabras como signo de las cosas, y pasa a considerar las cosas como signos de las palabras divinas.

²⁵⁸ Aldous Huxley explica, y diferencia, el arte religioso del ornamental, por un lado, y el arte clásico del medieval, por otro. Huxley afirma: “El propósito del artista clásico, sea cual fuera el periodo en que haya vivido, es poner orden en el caos de la experiencia, presentar un cuadro comprensible y racional de la realidad en el que todas las partes se vean claramente y estén coherentemente relacionadas, de modo que el espectador sepa precisamente qué es qué”. Por otro lado, el propósito del arte religioso medieval —dice Huxley— fue encontrar no un orden, sino un vínculo del hombre con el Absoluto. A ello adjudica Huxley la técnica pictórica de representar los objetos en la lejanía remota o en una aproximación chocante al espectador, a diferencia de la representación *a media distancia*, propia de la apreciación humana. Véase Huxley, Aldous, *Cielo e infierno*. India, Editores Mexicanos Unidos, 2010, pp. 359 y ss. También el *Apéndice III*, pp. 393 y ss.

²⁵⁹ Foucault, en su libro *Vigilar y castigar*, analiza la reforma penitenciaria elaborada por el filósofo inglés Jeremías Bentham (1748-1832), quien propuso un modelo de carcelario (el *Panopticon*) dentro del cual se vigilaría todo desde un punto, pero sin ser visto (ver sin ser visto). La idea de Bentham consideraba que una mirada vigilante terminaría por ser interiorizada por los vigilados, hasta el punto de que ellos mismos “se vigilaran a sí mismos”. El *panopticon* podía ser útil

que obliga a la transparencia de ideas, a exponerlas para suprimirlas.²⁶⁰

Por ello, no es de sorprender que el poder abra las vías de comunicación como garantía de “libertad de expresión”, ofreciendo el uso indiscriminado de la palabra incluso dentro de los medios masivos. De esta forma, aumenta la importancia y complejidad de los sistemas de regulación de la palabra, porque el uso de ellos supone varias cosas: primero, la creación de los “voceros de la verdad universal”,²⁶¹ que tienen como tarea colonizar los espacios de comunicación con signos oficiales; segundo, la creación de un “código ético” de comunicación que determine el valor moral de “guardar silencio” en aras de la lealtad, la solidaridad o el compañerismo. Esta “ética del silencio” regula por igual al silencio que a la perífrasis, distinguiendo tanto la virtud del callar (callar cuando se ordena o cuando no hay motivos para hablar) como el uso esmerado de palabras decorosas, honorables y honestas.

La afinidad del silencio con la perífrasis, propia del “buen decir”, salta a la vista: es de mal gusto hablar de nuestras excrecencias, de la menstruación y del semen responsable de embarazos indeseables, de los placeres viciosos, como la masturbación o la pederastia, de sus consecuentes enfermedades vergonzosas, de la corrupción de instituciones respetables, como la familia, la escuela o la Iglesia, de la vejez y de la muerte.²⁶² Administrar el

tanto para el diseño de una cárcel como también para una fábrica, hospital o escuela. Foucault afirma sobre el *panopticon*: “El que está sometido a un campo de visibilidad, y que no lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento”. Véase Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, capítulo III, “el panoptismo”. México, siglo XXI, 1988, pp. 206 y ss.

²⁶⁰ Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, clase del 17 de marzo de 1976, México, FCE, 2002, pp. 217-239.

²⁶¹ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, I. a. 2: *Über die Production des Bewusstseins*, Berlin, MEGA, 1991.

²⁶² Sobre este tema resulta imprescindible el ensayo de Mijail Bakhtin sobre el Renacimiento, *Rabelais y su mundo*, donde explora las figuras de Gargantúa y Pantagruel creadas por Rabelais para dar cuenta de los fragmentos suprimidos

silencio y la perífrasis es sobre todo relevante si se repara en el hecho de que el ejercicio del poder no tiene únicamente lugar en los altos círculos sociales o en los espacios públicos estratégicos, sino incluso dentro de los llamados “micropoderes”:²⁶³ familia, clubes deportivos, pequeñas comunidades religiosas, lugares de trabajo, círculos de amigos.²⁶⁴ En todas partes rigen “códigos del silencio” que regulan la palabra, indican qué se puede decir, cómo se debe callar, respetan las buenas maneras y acatan los rituales del silencio propios de los tabúes sociales.

¿Quién no conoce los giros lingüísticos que presentan una realidad transformada al intercambiar, por ejemplo, “persona con capacidades diferentes” por paralítico o minusválido, “persona con orientación sexual diversa” por homosexual o perverso, “socialmente desfavorecido” por miserable, “farmacodependiente” por drogadicto, “servidora sexual” por prostituta, “servidor

por el sistema social renacentista (o actual) que equilibran permisión y prohibición en lenguaje y conducta. Bakhtin observa la importancia de las reflexiones de Rabelais sobre el carnaval y el “cuerpo grotesco” (realismo grotesco), señalando que para Rabelais el carnaval está asociado con el igualitarismo y la libertad de contacto íntimo entre gente normalmente dividida por su cuna, propiedad, profesión, edad y sexo. A través del disfraz y la máscara, cualquier individuo intercambia su cuerpo con el fin de renovar la unidad de la comunidad. Esto llevaba al filo de la inmoralidad, por cuanto que la renovación se lograba a través de la anulación de los roles sociales vigentes. Pero, además, el carnaval de Rabelais conecta la fiesta con lo grotesco, porque —según Bakhtin— en el carnaval la unidad de medida tiempo/espacio eran el cuerpo y sus alteraciones a través de la comida, la evacuación y el sexo, en Bakhtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

²⁶³ Foucault, Michele, *Microfísica del poder. Poderes y estrategias*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979, pp. 163 y ss. Y del mismo: *Vigilar y castigar*, c. III, “El panoptismo”, México, Siglo XXI, 1988, pp. 211 y 212.

²⁶⁴ Foucault escribe sobre este tema: “Así la escuela cristiana no debe simplemente formar niños dóciles; debe también permitir vigilar a los padres, informarse de su modo de vida, de sus recursos, de su piedad, de sus costumbres. La escuela tiende a constituir minúsculos observatorios sociales para penetrar hasta los adultos y ejercer sobre ellos un control regular...”, en Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, c. III, “El panoptismo”, México, Siglo XXI, 1988, p. 214.

público” por burócrata, “intersexual” por hermafrodita, “pansexualidad” por promiscuidad, “trastorno de déficit de atención” por cretino, etcétera? Lo que evidencia por lo menos dos cosas: primero, que los silencios y las perífrasis posibilitan la convivencia, y, segundo, que todo uso del lenguaje conlleva una valoración de la realidad: valoración realizada desde la voluntad de poder.

Nietzsche apostilla esto en *Más allá del bien y del mal*:

...detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que la “verdad”: a pesar de toda su importancia regulativa para nosotros, semejantes estimaciones podrían ser, sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de niaiserie [bobería], quizá necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros. Suponiendo, en efecto, que no sea precisamente el hombre la “medida de las cosas...”²⁶⁵

Pese a la distinción del silencio instrumental y del silencio religioso, no puede justificarse el silencio éticamente, porque es una especie de ocultamiento, *i. e.*: ser responsable significa responder ante los demás, dar o rendir cuentas de las acciones propias. La palabra hace público el compromiso ético, y en la medida en que algo es público aumenta la responsabilidad o compromiso. La ética es comunicación, lenguaje. El principio de la ética dice: *debes conocer lo general* (la norma, la lengua), y lo general solamente se manifiesta en el lenguaje y se le conoce en el habla. En el lenguaje se conoce la ley general, se conocen las razones para actuar, se establece un vínculo con la comunidad. Pero también es cierto que una forma de colocarse por encima de lo general es a través del silencio. Por ello, en la ética religiosa, la personalísima

²⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Insel Taschenbuch. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 2003.

responsabilidad que adquiere el individuo frente a su Dios anula la necesidad de expresión y lenguaje.

6. *Responsabilidad y silencio*

Las palabras tienen historia:²⁶⁶ están vinculadas tanto a la tradición de los pueblos como a las biografías personales.²⁶⁷ En ellas asoman los convencionalismos y prejuicios: “negro holgazán”, “indio ladino”, “político ratero”, “divorciado parrandero”, “fémmina caprichosa”, etcétera. Las palabras develan formas ocultas del pensamiento, sistemas de creencias, racionalidad social, historia personal y colectiva, metafísica del tiempo, ontología de objetos, correspondencia secuencial de enunciados y eventos.

El lenguaje y su retórica no se dejan interpretar fuera de su contexto histórico ni tampoco fuera de la hermenéutica de silencios. Una silla, por ejemplo, fabricada de distintos materiales y diseños, constituye un significante político, religioso, médico o judicial, según el lugar que ocupe: trono, en el palacio del rey; silla papal, en el Vaticano; silla para minusválidos, en el hospital; silla de los acusados, en una sala de justicia; silla eléctrica, en el patíbulo.

Por ello, la fascinación del lenguaje reside en poder referirse a un número ilimitado de situaciones con un número limitado de signos. Aunque la consecuencia no puede ser otra sino el reduccionismo lingüístico que provee de una *realidad nueva*: la realidad valorizada por el interés humano. Entonces, todo uso del lenguaje es instrumental, incluyendo el silencio.

²⁶⁶ Un ejemplo de una historia de las palabras es la que llevó a cabo Joachim Moras acerca del término “civilización”. Véase Moras, Joachim, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilization in Frankreich (1756-1830)*, Hamburg, 1930.

²⁶⁷ Es el caso de los *lapsus linguae* (actos fallidos) con los que S. Freud quiso explicar la peculiar relación que guardan las palabras con cada usuario según sus procesos psíquicos inconscientes. Véase Freud, Sigmund, “Zur Psychopathologie des Alltagslebens”, en *Gesammelte Werke*, t. XI, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2000, pp. 35 y ss.

¿Qué ocurre con el lenguaje y el silencio religioso? Se ha dicho que no se puede hablar *de Dios*, sino sólo hablar *a Dios*, y que por eso todo discurso sobre Dios termina inevitablemente en una oración.²⁶⁸ Para entender esto basta recordar la tradición occidental de la teología negativa o la nada y vacío de la experiencia mística, donde el silencio es el efecto inmediato de la presencia de lo divino o numinoso.

Podría pensarse que el silencio corresponde al temor de emplear palabras inapropiadas para referirse a Dios, pero para Rudolf Otto²⁶⁹ el silencio que suscita la presencia divina se refiere no sólo a la expresión conceptual del lenguaje, sino también a su sonoridad: el silencio remite al vacío, a la oscuridad, al desierto. Nada más imponente que la silenciosa amplitud del desierto, del vacío indefinido y uniforme, especie de resonancia de lo divino. A modo de contraste, piénsese en la arquitectura urbana que dispone y agrupa el espacio a la medida de lo humano, cortando la visión de las grandes extensiones vacías y asignando al espacio formas geométricas conmensurables. Junto con la oscuridad y el silencio, la amplitud del desierto representa una negación de lo determinado, del aquí y el ahora, dirigiendo la conciencia contemplativa a lo absolutamente distinto o heterogéneo: a lo divino.

A esto puede agregarse lo dicho en el libro del Éxodo,²⁷⁰ libro para muchos propuesto para dilucidar los diez mandatos

²⁶⁸ El doctor José Luis Ramírez analiza el silencio desde la antropología de la conducta: como toda conducta, el silencio comunica algo a alguien; por lo cual es un signo, y como todo signo es ambigüo, o sea susceptible de distintos usos e interpretaciones en función del contexto. El silencio —nos dice— pertenece al sistema del habla (del lenguaje hablado), pero es, sin embargo, “no-habla”. Por eso, puede pensarse que el silencio informa relativamente poco, o incluso desinforma, puede provocar ansiedad, suspicacia, desconfianza, temor, etcétera. Véase Ramírez, José Luis, “El significado del silencio y el silencio del significado”, en Carlos Castilla del Pino (comp.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992, 180 pp.

²⁶⁹ Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, C. H. Beck Verlag, 2004, 227 pp.

²⁷⁰ Exodo, capítulo 20, versículos 4-6.

divinos²⁷¹ (alianza de Dios con los hombres), allí se dice: “No te harás ninguna imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra”.

Con ello se prohíbe cualquier representación y expresión no sólo de la divinidad, sino incluso de su creación, con el fin de resguardar el misterio. La palabra *misterio* alude al silencio o sigilo frente a lo incompresible. A partir de los estudios de Rudolf Otto²⁷² y de Mircea Eliade,²⁷³ el misterio refiere también a la plenitud del ser, allende de la posibilidad del conocimiento del hombre, y que, sin embargo, afecta al hombre de forma definitiva en su existencia. La superioridad ontológica del misterio compensa su oscuridad y ocultamiento al servir de fundamento ontológico, epistemológico y axiológico de todo cuanto hay.

Pese a la prohibición que pesa sobre todo tipo de representación de la divinidad en las *religiones del Libro*,²⁷⁴ Dios se presenta como un ser dialogante que establece una relación con los hombres mediante el uso de la palabra. Inevitablemente la palabra dota de una naturaleza humana a la divinidad: Dios no sólo piensa y habla, sino que también se enoja, se alegra y se emociona, como un perfecto interlocutor humano, tal vez demasiado humano.²⁷⁵ A partir de este momento, no importa que carezca de forma o de figura corporal, no importa que se prohíba su representación pictórica; la antropomorfización de Dios es inevitable desde el momento en que hace uso de la palabra. Ciertamente, esto se debe a que el Dios de las religiones reveladas no es sólo un Dios del poder, sino sobre todo un Dios de la comunión, y ésta sólo es posible por medio de la palabra.

²⁷¹ Köckert, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München, C. H. Beck Verlag, 2007, pp. 84 y ss.

²⁷² Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, C. H. Beck Verlag, 2004, pp. 5 y ss.

²⁷³ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985, pp. 18 y ss.

²⁷⁴ *I. e.*, judaísmo, cristianismo e islam.

²⁷⁵ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*.

¿Cómo conciliar las dos posturas: la imposibilidad de hablar de Dios y la comunicación verbal de Dios con los hombres; el silencio con la palabra? La respuesta transita en dos órdenes: en el de la teología negativa y en el de la expresión artística;²⁷⁶ en el primero, porque se alude indirectamente a través de la negación; y en el segundo, porque allí lo que cuenta —como dice Romano Guardini²⁷⁷— es más lo que se calla que lo que se dice: el silencio dispone al espectador a la contemplación²⁷⁸ y unión con el todo. Como se puede sospechar, no están lejos reflexión teológica de arte sacro.

Primeramente, hay que dejar claro que todo mensaje tiene que ver tanto con lo que se dice como con lo que se calla,²⁷⁹ por tanto, el silencio es un signo lingüístico con significado relevante para cualquier mensaje. Segundo, entender el significado del-

²⁷⁶ Incluso para filósofos del arte fuera del contexto religioso (como Konrad Fiedler) la función del arte consiste en “plasmear enigmas”. Riedler escribió en 1876: “La actividad artística comienza en el momento en que el hombre se encuentra frente a frente con el mundo visible como con algo terriblemente enigmático... En la creación de una obra de arte el hombre se entrega a una lucha con la naturaleza no por su existencia física, sino espiritual”, en Fiedler, Konrad, *Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1887, p. 48.

²⁷⁷ Guardini, Romano, *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*, Madrid, Guadarrama Ediciones, 1960, pp. 60-62.

²⁷⁸ Thomas Merton afirmó sobre la contemplación: “Descubrir la vida contemplativa es un nuevo descubrimiento de uno mismo. Podríamos decir que es el florecimiento de una identidad más profunda en un plano completamente diferente de un simple descubrimiento psicológico, una nueva identidad paradójica que sólo se descubre con la pérdida del ego. Encontrarse perdiéndose: eso es parte de la «contemplación»”, en Merton, Thomas, *Acción y contemplación*, c. VIII. *¿Qué queda de la vida contemplativa?* Barcelona, Kairós. 1982, pp. 137-194.

²⁷⁹ La importancia del decir y callar fue claramente analizada por Merleau-Ponty en su obra *Sentido y sinsentido*: “Las ideas y los hechos no son más que materiales del arte, y el arte de la novela consiste en la elección de aquello que se dice y aquello que se calla...” Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, c. I, Obras: *El cine y la nueva psicología*, Barcelona, Península, 1977, p. 102.

silencio supone encontrar su estructura semántica, sintáctica y pragmática, con lo que nos situamos dentro de la semiótica y, sobre todo, dentro de la filosofía del lenguaje, que ha advertido sobre la peculiaridad de esta herramienta al ser una parte de la realidad, que tiene como tarea explicar a toda la realidad, incluyendo la suya propia (la realidad misma del lenguaje). Desde el punto de vista cognitivo, el lenguaje es tanto parte como todo de la realidad.

Cuando el silencio es parte del mensaje, entonces podemos considerarlo como un signo peculiar, porque sólo se hace inteligible en el habla y no en el lenguaje. La diferencia entre lengua y habla —señalada por Ferdinand de Saussure²⁸⁰ y Étienne Gilson²⁸¹— corresponde a la que existe entre estático y dinámico: la palabra estaría a nivel del lenguaje, y el silencio sólo a nivel del habla. El lenguaje es estático, inmóvil, fuera de las condiciones sociales del uso cotidiano, sin alusión al contexto espacio/temporal; mientras que el habla es dinámica, cambiante, referida a una geografía y a una acción en el tiempo. A nivel del lenguaje, los signos pueden ser estudiados y comprendidos en su relación significado/significante, como si se tratara de una estructura rígida, convencional e inamovible. A nivel del habla, los signos son escurridizos, inasibles y cambiantes, sin relación con alguna convención artificiosa, sino producto natural de la espontaneidad, propia de los juegos lingüísticos.

Se puede definir una palabra independientemente del habla, como sucede en el diccionario normativo (*v.* descriptivo), pero no se puede determinar el significado del silencio fuera del habla.²⁸² No tiene sentido preguntarse fuera de un contexto lingüístico determinado (como el místico religioso) qué significa el silencio,

²⁸⁰ Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.

²⁸¹ Gilson, Étienne, *Lingüística y filosofía*, c. V: *Sobre las costumbres del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974, pp. 161-215.

²⁸² Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, c. XI: *El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística*, Madrid, Revista de Occidente, 1980, pp. 225 y ss.

como sí puede preguntarse qué significa “manzana”. Por ello, el silencio, como elemento indispensable para el sentido del mensaje, sólo puede ser entendido desde el nivel del habla y no del lenguaje; no porque la palabra “silencio” no pueda ser definida, sino porque la función del silencio para el sentido del mensaje sólo es comprendida al interior de un juego lingüístico concreto, en su uso particular. Haciendo alusión a las ideas bergsonianas, diríamos que el lenguaje se encuentra petrificado dentro de categorías fijas, mientras el habla pertenece a la *evolución creadora*.²⁸³

Alguien podría llamar la atención sobre el silencio producto de la sordera o el silencio a-significativo que precede a la capacidad humana del habla o que surge producto de la ignorancia como ausencia de palabras. Esto plantea el problema de la existencia de *signos naturales*²⁸⁴ que carecen del contexto de un mensaje y que permanecen inalterables a lo largo de los tiempos y culturas, como el humo ha sido signo del fuego, los nubarrones de la tormenta, las tinieblas del peligro, la huella del pie en la arena del paso del hombre por la tierra, etcétera. Pero aquí solamente interesa el silencio después de la invención del lenguaje, embebido de sentido y polisemia.

Ciertamente, el uso del silencio no muestra al significante, sino sólo al significado. Como significante, es ausencia de sonido; como significado, sus variantes son propiamente infinitas: puede deberse al reposo de la naturaleza o sobrevenir al hombre después de una catástrofe; puede tener lugar como imposición del poderoso para acallar las voces inconvenientes o deberse al desgaste de una antigua adhesión amorosa; puede consistir en una pausa meditativa larga o en otra corta producto de la impaciencia; puede referir a la oquedad de lo inefable o al sinsentido de la estupidez o locura. Como inefabilidad, por ejemplo, el místico, al dejar de decir algo, muestra que aquello que no se dice rebasa la capacidad comunicativa, porque alude a una realidad trascen-

²⁸³ Bergson, Henry, *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

²⁸⁴ Eco, Umberto, *Tratado de semiótica general*, c. 0.6.1., “Signos naturales”, México, Nueva Imagen-Lumen, 1980, pp. 48 y ss.

dente. De esta manera, el silencio místico devela el sinsentido de lo cotidianamente significativo, de la misma forma como la locura algunas veces devela lo significativo del sinsentido.²⁸⁵

Como alusión a una realidad sobrenatural (a la vez intranatural), el silencio místico cumple una función *artística* al fungir como metonimia de la realidad inefable. Porque toda experiencia concreta puede ser expresada de muchas formas y con diferentes palabras; sin embargo, para el místico siempre persiste la sensación de no haberlo dicho todo, de retener un balbuceo que aparece en lugar de lo inefable.

Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjanme muriendo
*un no sé qué que quedan balbuciendo*²⁸⁶

Aquí es donde el silencio cobra más elocuencia que las palabras, porque refiere a una realidad inadvertida por el lenguaje. Entonces, en la religión el silencio constituye la esencia de toda decisión; decisión que vincula con el prójimo y establece un compromiso.

En Abraham es claro, porque el fundamento de su decisión no es el saber, sino el creer en virtud del Absurdo. Abraham decide contra el saber, más allá del saber. En opinión de filósofos como Eckhart o Kierkegaard, siempre que tomamos una deci-

²⁸⁵ Platón, en su diálogo *Fedro* (243e-245c), propone la locura como un “don divino”. Por ello, la locura (*mania*) resultaría preferible a la cordura (*sophrosyne*), porque representa una forma de conocimiento superior. También, en el *Elogio a la locura (laus stultitiae)*, Erasmo de Rotterdam plantea la locura, como antes *Das Narrenschiff* de Sebastian Brant, como una manera crítica e irónica de entender los “acontecimientos del mundo” en su sentido auténtico, que es exactamente el sentido contrario a como se dicen o manifiestan. De esta manera, la locura obliga a convertir todas sus afirmaciones en su contrario para poder entenderlas. Véase Erasmo de Rotterdam, *Das Lob der Torheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

²⁸⁶ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Madrid, Ediciones Olimpia, 1995.

sión lo hacemos suspendiendo el saber (o cadena de razonamientos y saberes), porque de otro modo nunca tomaríamos una decisión.²⁸⁷ ¿Qué quiere decir esto, que nunca hay suficientes razones para actuar, que no hay una sola acción cien por ciento justificable? ¡Sí!, la decisión marca siempre el fin de una deliberación (jurídica-ética-política, etcétera), que obedece a un momento finito de urgencia y precipitación, y que no puede ser la consecuencia perfecta de una deliberación o saber histórico o teórico. No se puede saber todo sobre las condiciones y consecuencias de una acción, y en el momento de la acción misma hay que dejar de deliberar para llevar a cabo la acción. El instante en que se decide es un instante *delirante*, que no puede ser justificado con razones, y que, por eso, envuelve un acto de fe y silencio.

¿Es posible suponer un gesto de responsabilidad en el silencio de Abraham? Primero, la responsabilidad de Abraham no es *egocéntrica*, basada en el culto al ego y en su autocontrol o certeza absoluta sobre aquello que realiza. Segundo, lo que hay es una entrega total de un individuo a otro que se resume en “¡heme aquí!”.²⁸⁸ Este es el momento de un compromiso absoluto que va más allá de la ética o del deber formal; más allá de las razones y explicaciones generales.

El silencio es parte de la decisión absoluta de Abraham de comprometerse con su prójimo (a costa de lo que más ama), sin pretender ofrecer razones cabales de su decisión. No se habla, porque no hay conocimiento exhaustivo de las condiciones y con-

²⁸⁷ Para Sartre existen tres sentimientos que acompañan a la libertad (responsabilidad) de elección: angustia, desamparo y desesperación. De esta manera, relaciona el hecho de elegir con la responsabilidad y el sentimiento de angustia. Sartre dice: “El existencialismo suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que así mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, UNAM, 2006, pp. 34 y ss.

²⁸⁸ En el Génesis 22, 1 se dice: “Aconteció que después de estas cosas, Dios probó a Abraham, y le dijo: ¡Abraham! Y él respondió: *Heme aquí*”.

secuencias de las acciones, y porque el móvil de la acción no es la fidelidad al imperativo categórico, sino al compromiso en el aquí y ahora, con el prójimo concreto. La decisión moral por la que se vincula con el otro no puede ser reducida a una regla, mucho menos al imperativo de cumplir con una regla.

Ciertamente, cuando se actúa por una regla sí se pueden “dar razones” de las acciones, porque la regla funciona como juicio determinante de la acción, y apelar a ella es presentar su justificación. Pero, entonces, se trata de un acto frío, calculado y sin auténtico compromiso moral. Cumplir a la cita con el prójimo no puede consistir en subsumir actos a reglas o imperativos categóricos; no puede establecerse así un compromiso con el otro; esto no es ser responsable en sentido bíblico. La ética kantiana es el sometimiento a un programa moral regido por enunciados generales, donde el compromiso es para con la aplicación de una regla, y la consecuente acción se ampara en el deber por el deber y no en el amor al prójimo.

La moral kantiana pertenece al orden del saber y el cálculo. Por ello, es necesario establecer —con Eckhart— una diferencia no sólo entre creer y obedecer, sino también entre derecho y justicia: cada vez que se realiza una conducta aplicando un imperativo a un caso particular el derecho o la moral salen ganando, pero de ninguna forma la justicia. La justicia es la decisión responsable y comprometida, lejos de la aplicación de una regla general, sin cálculo de ventajas y desventajas, sino medio de apertura a la otredad. Como tal, el acto de justicia nunca está justificado; por ello, desaparece la verbalización y se realiza en silencio.

Dentro de la ética normativa, la responsabilidad moral significa aplicar la regla en el caso adecuado: así, la regla moral es el determinante de la acción y motivación moral. Esto diluye la responsabilidad en un programa que justifica acciones por razones generales, sin consideración del bienestar del individuo y la comunidad. Abraham no puede hablar, porque eso significaría traducir sus motivaciones en razones programadas según reglas de conducta generales y no por el auténtico compromiso con el

prójimo. En la ética normativa se desentiende el *yo* del *tú*: el cumplimiento con el imperativo traiciona el compromiso con el otro, porque pierde su carácter singular de amor a este prójimo particular. El auténtico acto moral tiene que trascender la ética, incluso a costa de su sustento racional, para así consumarse como acto de entrega absoluta o fe ciega en el prójimo. Por eso, el acto moral es finalmente una experiencia mística.

Abraham dice: “¡heme aquí!”,²⁸⁹ que significa: *aquí estoy para escucharte, para hablarte, para responder a tu llamada, sin ostentación ni vanagloria, guardando amorosamente como un secreto nuestro personalísimo vínculo*. Esta suspensión de la ética, del fundamento de la ética normativa, es la revocación del *cálculo de probabilidades* sobre las posibles aplicaciones de reglas a casos particulares. Es la crítica al sistema de prescripciones codificadas a manera de un dispositivo estabilizante y regulador de las relaciones humanas.

Nadie puede negar que el desafío ético es estar a la altura de los acontecimientos; pero en la ética normativa el acontecimiento es todo lo contrario a algo inesperado, sino aquello predicho y preformado desde imperativo determinante de la acción. La fe en lo imposible representa, por el contrario, aquello que excede el ámbito de lo predecible y regulable.

De esta manera, el silencio de Abraham no es la actitud frente a la violencia irracional, sino la contraparte a la ética normativa, tenida como irresponsabilidad. No importa actuar por fe en lugar de por el deber, porque siempre hay un trasfondo irracional en la decisión de toda acción. Además —como ha hecho ver Hannah Arendt—,²⁹⁰ actuar por el deber justifica también los actos más mezquinos.

²⁸⁹ Véase el mismo libro del Génesis 22, pero diez versículos adelante: 22, 11: “Más el ángel del señor lo llamó desde el cielo y dijo: ¡Abraham, Abraham! Y él respondió: Heme aquí. Y el ángel dijo: no extiendas tu mano contra el muchacho, ni hagas nada; porque ahora sé que temes a Dios, ya que no me has rehusado a tu hijo, tú único hijo...”.

²⁹⁰ En el caso del juicio de Eichmann en Jerusalén, la filósofa alemana Hannah Arendt analizó críticamente el cumplimiento del *deber por el deber*, sin re-

El silencio del místico Eckhart transforma la ética normatividad, o saber frío y calculable, en una relación personal. Desde allí, toda objeción de conciencia estará dirigida contra una normatividad instrumental, alejada del prójimo concreto.

XIX. EL MAESTRO ECKHART HOY

Hablar de objeción de conciencia y desobediencia civil en el pensamiento del maestro Eckhart no es un anacronismo, porque éstas dos son figuras jurídicas que no se inventaron en el siglo XIX con las reflexiones de comunistas y anarquistas contra el Estado, ni tampoco se deben al norteamericano Henry David Thoreau y su actitud levantisca, que lo llevó a no pagar impuestos en 1846. Ambas han existido siempre como reacción al ejercicio vertical y unilateral del poder, sordo al clamor de súbditos y agremiados, rígido en la aplicación de las leyes a cada caso particular.

Si bien la objeción de conciencia difiere sustancialmente de la desobediencia civil, es verdad que la primera puede agravarse y mudar a desobediencia y desconocimiento completo de la autoridad legal y política. Históricamente, a partir de Eckhart, y sobre todo de la *devotio moderna*, se situó la conciencia moral del individuo sobre la Iglesia institucionalizada, y en los siglos XIV y XV las corrientes religiosas populares, sobre todo las de la región alemana y de los países bajos, intentaron superar las limitaciones racionalistas de la escolástica e invalidar la importancia de los sacramentos e instituciones eclesiásticas, lo que sentó un precedente para que el reformador Martín Lutero redujera en el siglo XVI los sacramentos, transformara los estamentos sociales con la reforma al clero y al matrimonio y fragmentara la Iglesia occidental. Porque de la Reforma protestante se dependieron otros muchos movimientos, aún más radicales, entre los cuales se encontraban los calvinistas y los anabaptistas, que llegaron a

flexionar sobre sus consecuencias. Véase Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. c. 8: *Die Pflichten eines gesetzestreuem Bürgers*, München, Piper Verlag, 2010, pp. 198 y ss.

desconocer la ley civil amparados en su conciencia moral religiosa, única válida para regir sus vidas. Es sabido que tanto Calvino como los anabaptistas intentaron fundar una sociedad teocrática, regida por los principios supremos de la religión, tomados directamente de la Biblia y sin regencia civil. Todos se inspiraban en mayor o menor medida en los escritos del maestro Eckhart, distribuidos de forma subrepticia después de su condena.

En la época Moderna, después del debilitamiento de la Iglesia debido al cisma protestante, el Estado civil se erigió en poder absoluto. La justificación racional del mismo le correspondió al inglés Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* argumentó a favor de la concentración del poder en una sola mano, pero también en la necesidad de acotarlo cuando el monarca absoluto se malograra y volviera al súbdito la sensación (conciencia) de miedo y zozobra. Entonces estaba autorizado a desobedecerlo y buscar uno nuevo o, siempre y cuando éste persistiera en su intención de alejarse del estado natural.

Esta cara bifronte del poder moderno con facultades y acotaciones estaba también en ciernes en el maestro Eckhart, porque en su pensamiento queda clara la necesidad de una autoridad suprema, como también la de contar con una conciencia moral a la que se confíe la autonomía de sus decisiones. Sin embargo, para Eckhart nadie puede hacer uso de su conciencia moral para objetar a la autoridad y desobedecerla de manera arbitraria o caprichosa, porque quien desobedece a la autoridad lo hace apelando a una autoridad superior a quien responde cumplidamente y juzga en contradicción con la primera e inferior. En el caso de Eckhart, la autoridad suprema es Dios; en el caso de Hobbes, la sensación individualísima de zozobra e intranquilidad. El sucesor de Hobbes, su compatriota John Locke, terminaría por concebir al Estado liberal con la finalidad de defender al individuo del poder absoluto, sea el del gobierno civil o el de la Iglesia institucionalizada.

Desde entonces a la fecha hay un ingente registro de agitados sociales. Junto a los grandes nombres que pasaron a la historia por sus protestas y conflictos con el poder del Estado o la Iglesia,

existe una lista enorme de casos anónimos o inadvertidos, incluso para los especialistas. En el tema específico de este trabajo, no se niega como razón de esta deficiencia la falta de criterios claros sobre lo que sea un místico o un hereje, como sobre lo que sea un anormal e inadaptado social. El hereje posee el estigma del inadaptado; el místico, del anormal. El rótulo de “crítico social” o “bienaventurado” lo concede posteriormente la historia.

Sobre el místico recae la sospecha respecto a su disfuncionalidad psicológica al reportar éxtasis y arrebatos contemplativos; sobre el hereje pesa el juicio de inadaptado social. Una prueba de ello es la dilación con que la Iglesia ha llegado a disculparse o a corregir su sentencia condenatoria frente a unos y otros, y solamente después de muchos siglos y cuando no hay peligro para la feligresía.

El hecho de que el fenómeno herético y místico no pueda ser aprehendido en toda su amplitud apremia a afrontar con valor la insuficiencia y los vacíos a los que obliga una selección. Además, la dificultad de una clasificación de místicos y herejes no reside en la carencia de datos suficientes, sino en que cualquier persona es multifacética y no se reduce a una u otra cosa. La vida de cualquiera transcurre por muchos caminos, y no se circunscribe a ser solamente esto o aquello. Sin embargo, hay que atenerse a las escuetas descripciones y duras (des-)calificaciones de historiadores e inquisidores. La historia implica siempre una simplificación, que fija a cada personaje histórico en un solo papel.

Por el lado de sus contemporáneos, hay que decir que nadie escapa al *espíritu de su tiempo*, y que por ello los textos y testimonios utilizados para determinar a alguien como hereje o místico revelan primero que nada el ánimo religioso de la época. Esos son los documentos que filtran la verdad o falsedad de una experiencia mística o un acto herético. Si esos documentos del pasado fueran puestos en un marco distinto, como un musical o un meme, su valoración sería opuesta a la de sus detractores o amigos. ¿Quién puede negar que los herejes y místicos de toda laya se las verían difícil dentro de la comedia, la risa o la broma que desvaloriza y

descontextualiza su importancia y significado? ¿Qué permanecería de su pretendida crítica social o expresión espiritual?

Además del ánimo socarrón de estos tiempos que corren, la complejidad actual de la realidad tecnológica y las drogas hacen muy difícil la aparición de un místico o hereje. ¿Quién negaría haber tenido una “experiencia inusual” dentro de la realidad virtual o la variedad toxica de pastillas, alimentos y bebidas? Si a esto se unen los problemas con la (pos-)verdad y la *fake news*, entonces más allá de la duda frente al místico sobreviene la ternura o la carcajada. ¿Y qué decir de la herejía? La tendencia actual a la “herejía” está presente en cualquiera —como lo ha hecho ver el sociólogo austriaco Peter Berger— debido a la falta de compromiso y responsabilidad social.

Paradójicamente, existe una necesidad paralela de espiritualidad y compromiso social, con el fin de dotar de sentido a la vida. La necesidad de pertenencia, protección y de espiritualidad llaman a una fe en Dios, a una Iglesia y vida en comunidad. Sin embargo, la nueva espiritualidad parece tomar la faz de *fe sin Dios y sin Iglesia, sin comunidad*.

Además, la religiosidad se enfrenta hoy día a la racionalidad científica y a la invasión tecnológica, fuera del alcance de la comprensión de la mayoría, pero para todos irrefutable en sus resultados y derivaciones. Por ello, vale la pena rescatar las palabras de Karl Rahner sobre el futuro de la religión e Iglesia: “el hombre piadoso del mañana será el místico, o sea alguien que experimente en sí mismo a Dios. De lo contrario no existirá nada”.²⁹¹

Probablemente continúe en estos tiempos la simpatía por el hereje en tanto crítico social, así como por el místico y su ansia de trascendencia. Y tal vez hoy día se les necesite a los dos: al agitador de conciencias y al contemplativo, porque, pese a la civilización *hipermoderna*, ambas actitudes extremas habitan aun en el ánimo de los hombres.

²⁹¹ Rahner, Karl, “Zukunft der Kirche”, en *Schriften zur Theologie*, t. XIV (287-421 pp.), Freiburg, Herder Verlag, 2003, p. 320.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ECKHART, Meister, la obra fue citada según la edición crítica de la *deutscher Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, 1936 y ss. La obra latina, (*LW*) editada entre otros por J. Koch en cinco tomos: tomo I: *Prologi, Expositio libri Genesis, Libri parabolarum Genesis*; tomo II: *Expositio libri Exodi, Sermones et lectionis super Ecclesiasticis, Expositio libri Sapientiae*; tomo III: *Expositio S. Evageli secundum Joannem*; tomo IV: *Sermones*; tomo V: *Collatio, Quaestiones, Parisienses, Sermo Augustini Parisius habitus, Tractatus super oratione Dominica*. La obra alemana (*DW*), editada completamente J. Quint, en cinco tomos (sermone y tratados): tomo I: *Predigten n. 1-24*; tomo II: *Predigten n. 25-59*; tomo III: *Predigten n. 60-86*; tomo IV: *Restlichen Predigten*; tomo V: *Tractaten: Buch der göttlichen Tröstung, Vom edlen Menschen, Rede der Unterweisung, Von Abgeschiedenheit*.
- AGRIGENTO, Empédocles de, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2000.
- ALBRECHT, Erika, “Zur Herkunft Meister Eckharts”, en *Amtsblatt der Ev-Luth Kirche in Thüringen*, Jena, 1978, 31.
- AQUINO, Tomás de, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper Verlag, 2010.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Aguilar, 1960.
- ARISTÓTELES, *Obra completa*, Madrid, Aguilar, 1960.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Aguilar, 1960.
- AURELIO, Agustín, *Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- AURELIO, Agustín, *De libero arbitrio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

- AURELIO, Agustín, *De trinitate*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- AURELIO, Agustín, *De vera religione*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- AURELIO, Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1964.
- AURELIO, Agustín, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- BAKHTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- BALTHASAR, Karl, *Geschichte des Armutsstreits im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster, Piper Verlag, 1911.
- BAUER, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Chirntentum*, Tübingen, J. C. B., Mohr Verlag, 1964.
- BECKCMANN, Till, *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckhart und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1978.
- BEIERWALTES, Werner, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- BEIERWALTES, Werner, *Identität und Diferenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1980.
- BERGER, Peter, *El dosel sagrado*, Barcelona, Kairos, 1998.
- BERGSON, Henry, *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- BERNHART, Joseph, *Philosophische Mystik des Mittelalters*, München, Inktank-Publishing Verlag, 2019.
- BLUMENBERG, Hans, *Salidas de caverna*, Madrid, Machado Libros, 2004.
- BOOCKMANN, Hartmut, *Die Stadt im späten Mittelalter*, München, C.H. Beck Verlag, 1986.
- BORST, Arno, *Die Katharer*, W., Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1953.
- BUBER, Martin, *Das Problem des Menschen. Versuche unserer Zeit*, München, Gütersloher Verlag, 2007.

- BUBER, Martin, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Gott und Philosophie*, Zürich, Manesse Verlag, 1953.
- CRUZ, Juan de la, *Cántico espiritual*, Madrid, Ediciones Olimpia, 1995.
- DEGENHART, Ingeborg, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1986.
- DEMPF, Alois, “Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker”, en Siegfried Behn (ed.), Nümburg, Der Beständige Aufbruch, 1959.
- DENIFLE, Heinrich Seuse, “Das Evangelium aeternum und die Commision zu Anagni”, en *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- ECKHART, Meister, *Rechtfertigungsschrift* (escrito de defensa), del año 1326, Münster, Augustinus Daniels, 1923.
- ECKHART, Meister, *Rechtfertigungsschrift*, trad. de Otto Karrer, Erfurt, 1927.
- ECO, Umberto, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen-Lumen, 1980.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1985.
- ESSER, Kajetan, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Münster/Westfalen, 1949.
- EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide*, Madrid, Gredos, 1982.
- FALCÓN Y TELLA, María José, “Objeción de conciencia y desobediencia civil: similitudes y diferencias”, *Anuario de derechos humanos*, vol. 10, 2009, Madrid, Nueva Época, 2009.
- FIEDLER, Konrad, *Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1887.
- FISCHER, Heribert, *Meister Eckhart*, Freiburg, Karl Alber, 1974.
- FLASCH, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, E. J. Bélgica, Brill Verlag, 1973.
- FLASCH, Kurt, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad* México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1988.

- GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.
- GILSON, Étienne, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2007.
- GILSON, Étienne, *Lingüística y filosofía*, capítulo V, *Sobre las costumbres del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974.
- GOFF, Jacques Le, *Fischer Weltgeschichte*, vol. 11, *Das Hochmittelalter*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
- GRUNDMANN, Herbert, “Ketzer Geschichte des Mittelalters”, en Ed. Bernd Moeller, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- GRUNDMANN, Herbert, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 1970.
- GRUNDMANN, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 1970.
- GRUNDMANN, Herbert, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Hamburg, Wissenschaftliche Gesellschaft, 1933.
- GUARDINI, Romano, *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*, Madrid, Guadarrama Ediciones, 1960.
- HAAS ALOIS, Maria, “Einführung”, en Ed. Kurt Ruh, *Abendländischen Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg* 1984, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1986.
- HAGER, F. P., “Die Vernunft und das Problem des Böse im Rahmen der platonischen Ethik und Methaphysik”, en *Noctes Romanae*, Bern-Stuttgart, 1963.
- HEIDEGGER, Martin, *Estudios de mística medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HEIMSOETH, Heinz, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1965.
- HILDEGARD, Bingen von, *Das Buch der göttlichen Werke* (Liber Divinorum Operum), Marquain, Hovine Verlag, 1990.
- HINNEBUSCH, W. A., *Kleine Geschichte des Dominikanerordens*, St. Benno, Dominikanische Quellen und Zeugnisse, 2004.

- HOFFMANN, Gerl, “Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses”, en Heinrich SEUSES, *Studien zum 600. Todestag*, Köln, E. Filthaut O. P., 1966.
- HÖLD, Ludwig, “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik* 39, 1964.
- HOLZE, Heinrich, *Kirche und Mönchtum im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 2003.
- HORST, Fuhrmann, *Einladung ins Mittelalter*, München C. H. Beck, 1989.
- HÜBENER, Werner, “Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel”, en H. WEINREICH (Hrsgd.), *Positionen der Negativität*, München, Wilhelm Fink, 1975.
- HUXLEY, Aldous, *Cielo e inferno*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010.
- HUXLEY, Aldous, *Las puertas de la percepción*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2010.
- IMBACH, Ruedi, *Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in der Pariser Quaestiones Meister Eckharts*, Freiburg, Universitäts Verlag, 1976.
- IVÁNKA, Endre, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Freiburg, Johannes Verlag, 1990.
- JOAS, Hans, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 1997.
- KAISER, Reinhold, *Die Mittelmeerwelt und Europa in Spätantike und Frühmittelalter*, Frankfurt am Main, Neue Fischer Weltgeschichte, 2014.
- KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft. Erstes und zweites Stück*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KARL, Albert, *Eckharts Thesen vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Saarbrücken, Aloys Henn Verlag, 1976.

- KARRER, Otto, “Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart”, *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion* 19, Heft, Würzburg, 1928.
- KIERKEGAARD, Soren, *Die Papiere von B. Das Erbauliche in dem Gedanken, dass wir gegen Gott allezeit unrecht haben*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2000.
- KIERKEGAARD, Soren, *Furcht und Zittern*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2000.
- KNOWLES, M. D., “Die Medikanten, Ursprünge und Ausbreitung”, en *Geschichte der Kirche*, t. II. Köln, Ed. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles. Einsiedeln, 1971.
- KÖCKERT, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München, C. H. Beck Verlag, 2007.
- KOCH, Josef, “Meister Eckhart Weiterwirken”, en *La Mystique rhénane*, París, Hachette, 1963.
- KOCH, Josef, *Einführung*, Festschrift, Freiburg-Basel-Wien, ed. U. Nix y R. Óchslin, 1960.
- KOCH, Josef, *Kleine*, Roma, Schriften, 1973.
- KUNISCH, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam, Eckhart-Festschrift*, Freiburg, Herder, 1969.
- KUNISCH, Hermann, *Offenbarung und Gehorsam*, en *Meister Eckhart, der Prediger*, Freiburg, Herder, 1960.
- KURT, Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Bélgica, E. J. Brill Verlag, 1973.
- KURT, Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der «deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, Beck Verlag, 2006.
- KURT, Ruh, *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, München, Beck Verlag, 1989.
- LAKER, Thomas, *Ziviler Ungehorsam. Geschichte, Begriff, Rechtfertigung*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1986.
- LANGER, Otto, *Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zur Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit*, Gröppingen, Artemis Verlag, 1982.
- LÄPPLE, Alfred, *Ketzer und Mystiker*, München, Delphin Verlag, 1988.
- LARGIER, Niklaus, *Lob der Peitsche*, München, C. H. Beck, 2001.

- LEWIS, Murdoch, *El mito de la máquina*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1969.
- LÖWENTHAL, Leo, *Falsche Propheten*, Frankfurt am Main, Shurkamp Taschenbuch, 1982.
- LÜCKER, Maria Alberta, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*. Leiden, E. J. Brill, 1950.
- MAIER, Johann, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Eine Bezugnahme auf den Prozess Jesu?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- MANSI, Giovanni Domenico, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Patmos, Düsseldorf, 1993.
- MARX, Karl and ENGELS, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, Mega, 1991.
- MERLAN, Philip, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts*, München, 1976.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977
- MERTON, Thomas, *Acción y contemplación*, Barcelona, Kairós, 1982.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1988.
- MORAS, Joachim, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilization in Frankreich (1756-1830)*, Hamburg, 1930.
- NICOLAI DE CUSA, *De docta ignorantia (lateinisch-deutsch)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Insel Taschenbuch, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, Verlag, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Insel Taschenbuch. Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter Verlag, 2003
- OHLIG, Karl, Heinz, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt, Herder, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1980.
- OTTO, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, C. H. Beck Verlag, 2004.

- PERNOUD, Régine, *Kirche und Macht im Mittelalter. Frauen und Männer, die ein Jahrtausend prägten*, Austria, Tosa Verlag, 2004.
- PFEIFFER, Franz, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, Leipzig, Vandenhoeck-Ruprecht Verlag, 1857.
- PIRENNE, Henri, *Historia económica y social de la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- PIRENNE, Henri, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- PLATÓN, *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1979.
- PLOTINO, *Eneada*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- POPPER, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München, UTB Verlag, 2003.
- PORÈTE, Margarita de, *Der Spiegel der einfachen Seelen. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger*, Berlin, Artemis-Winkler Verlag, 1991.
- PROKLOS, Diadochos, *Über die Existenz des Böse (Sobre la existencia del Mal)*, Beiträge der Klassischen Philologie, Heft 102, *Reveu des Études Aciennes*, Bordeaux, 1980.
- PSEUDO Dionysus Areopagita, *Über die göttlichen Namen (Sobre los nombres de Dios)*, Berlin, De Gruyter Verlag, 1990.
- RAHNER, Karl, “Zukunft der Kirche”, en *Schriften zur Theologie*, Freiburg, Herder Verlag, 2003.
- RAMÍREZ, José Luis, “El significado del silencio y el silencio del significado”, en Carlos Castilla del Pino (comp.), *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992.
- RASMUSSEN, Jorge, Nybo, *Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter. Franziskanische Forschungen*, Butzon & Bercker, 2002.
- RATZINGER, Joseph, *Y Dios se hizo hombre*, Madrid, Encuentro, 2012.
- REVENTLOW Graf, Henning, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20*, Darmstadt, Darmstadt wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- ROMERO, José Luis, *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ROTTERDAM, Erasmo de, *Das Lob der Torheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

- ROUGEMONT, Denis de, *El amor en Occidente*, Barcelona, Kairos, 2002.
- RUGGIERO Romano y TENE, Alberto (eds.), *Die Grundlegung der modernen Welt*. M., Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1989.
- RUH, Kurt, “Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen”, en *Perspektive der Philosophie*, Neues Jahrbuch, 1982.
- SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- SARTRE, Jean, Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, UNAM, 2006.
- SCHALOM, Ben-Chorim, *Die Heimkehr. Jesus, Paulus und Maria in jüdischer Sicht. Bruder Jesus: I.N.R.I. oder der Flucht des Gehenkten*, München, DTV/List Sachbuch Verlag, 1967.
- SCHNEIDER-LASTIN, Wolfram (ed.), “Vita aus dem Ötenbacher Schwesternbuch”, en FLEITH Barbara y WETZEL, René (eds.), *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter*, t. I, Berlín, 2009.
- SCHÖNENBERGER, Rolf, “Secundum rationem esse. Zur Ontologisierung de Ethik bei Eckhat”, en F. S. Robert Spaemann (ed.), *Oikeiosis*, Weinheim, R. Low Verlag, 1987.
- SIMON, Helmut, “Fragen der Verfassungspolitik”, en Peter Glotz (ed.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main, Suhrkam Verlag, 2015.
- STAGEL, Margarete y Elisabeth (ed.), *Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engelthal Büchlein*, Stein am Rhein, Christiana, 2004.
- STEENBERGHEN, Fernand van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München, Schöningh, 1977.
- STURLESE, Loris, *Die deutsche Philosophen im Mittelalter*, Einleitung, München, C. H. Beck Velag, 1993.
- TAULER, Johannes, “Sermón de la Abgeschiedenheit”, en *Mystische Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*, Münche, Eugen Diedireschs Verlag (Gelbe Reihe), 1993.

- THOUREAU, Henry David, *La desobediencia civil*, México, Tumbona, 2012.
- UNGER, Helga, *Die Beginen Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen*, Herder-Spektrum Taschenbücher, Herder Verlag, 2005.
- VERWEYEN, Josef, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlín, De Gruyter, 1921.
- WACKERZAPP, Herbert, *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster, Aschendorff Verlag, 1962.
- WALDENFELS, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2006.
- WALSH, Gerald, S. J., *Humanismo medieval*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1943.
- WEBER, Wolfgang, *Geschichte der europäischen Universität*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2002.
- WEISS, Konrad, “Meister Eckhart der Mystiker. Bemerkungen zur Eigenart der Eckhartchen Mystik” en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, München, Keiser/Grünwald, 1980.
- WELTE, Bernard, “Der mystischer Weg des Meister Eckhart und sein spekulativer Hitergrund”, en *Freiheit und Gelassenheit, Meister Eckhart heute*, München, Udo Kern, 1980.

Meister Eckhart, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 25 de agosto de 2020. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.