

El Maestro Eckhart: Filosofía y mística*

Meister Eckhart: Philosophy and Mysticism

Por: Gonzalo Soto Posada

Grupos de Investigación Epimeleia y Religión y cultura
Escuela de Teología, filosofía y humanidades
Universidad Pontificia Bolivariana
Medellín, Colombia
E-mail: gonzalosoto@une.net.co

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2012

Fecha de aprobación: 1 de noviembre de 2012

Resumen. *El artículo intenta mostrar cómo la mística del Maestro Eckhart es la sumersión en la nada silente de Dios como plenitud vacía y vacío pleno, en el desierto de la abundancia divina del no ser del ser de Dios, gracias al cumplimiento de la voluntad divina como ascenso que la cumple sin cumplirla. Para ello, analiza la vida, la obra y el pensamiento del Maestro con base en sus textos El libro del consuelo divino, El fruto de la nada, Vida eterna y conocimiento divino, Ecos de la Edad Media. Termina con un epílogo en el que se analiza el grano de mostaza en donde se aclara lo del desierto abundante de la nada silente de Dios como el de muchos nombres sin nombre.*

Palabras clave: *Eckhart, mística, teología negativa, oximoron, desposeimiento, nada silente, desierto, vacío, nombres divinos, humildad, voluntad divina*

Abstract. *The article intends to show how the mysticism of Meister Eckhart is the immersion into the silent nothingness of God as empty fullness and full emptiness, in the desert of divine abundance of not being of God's being, through compliance with the divine will as ascension that fulfills without fulfilling. It analyzes the life, work and thought of the Meister based on his texts, The Book of Divine Comfort, The Fruit of Nothingness, Eternal Life and Divine Knowledge, Echoes of Middle Age. The article ends with an epilogue in which it discusses "Mustard Grain" where the abundant desert of the silent nothingness of God and the many names without name is explained.*

Keywords: *Eckhart, mysticism, negative theology, oxymoron, dispossession, silent nothing, desert, emptiness, divine names, humility, divine will.*

Siguiendo el camino abierto por Raphaël-Louis Oechsli (1960), comenzaremos estudiando la vida, obra y pensamiento de Eckhart.¹

* El artículo hace parte de la investigación Mística Medieval y se encuentra vinculado al grupo de investigación Epimeleia, clasificado en categoría B de Colciencias, adscrito a la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana.

1 Seguimos las siguientes ediciones que serán indicadas con las respectivas abreviaturas: *El libro del consuelo divino*. Traducción del alemán y prólogo de Alfonso Castaño Piñán. Medellín: Grafoprint, 1996 (CD). *El fruto de la nada*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerri. Madrid: Siruela,

1. Vida

Nuestro pensador nace hacia 1260 en Hochheim cerca de Gotha, en Turingia. Hacia 1275 entra en el noviciado de los dominicos en Erfurt. No desea ser guerrero ni labrador. Hacia 1280 lo hallamos estudiando en el *Studium* dominico de Colonia, siguiendo las huellas de Alberto Magno, quien fundó dicho estudio en 1248. Durante seis años estudió y comentó los escritos de Dionisio Areopagita. Pasa los últimos años de su vida en la misma ciudad de Colonia; muere en 1328 en Avignon. Oye las lecciones preñadas del espíritu albertiano de su maestro Ulrich de Estrasburgo. En 1293 lo encontramos en el convento de Saint-Jacques en París como lector de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Antes de 1298 es elegido prior de Erfurt y nombrado vicario de la Provincia de Turingia. Desde entonces ejerce diversos cargos en la orden, gracias a su inteligencia, capacidad de gobierno y confianza de sus superiores. En 1302 se titula como maestro de Teología. Vuelve a París y sostiene una disputa con Gonzalo de Balboa defendiendo el intelectualismo. De allí es expulsado por no firmar el llamado de Felipe el Hermoso al Concilio general decretado por el Papa. Éste le concede directamente el título de licenciado. En 1304 ocupa el puesto de provincial de la nueva Provincia de Saxe, ejerciéndolo hasta 1311. En 1307 es nombrado vicario general para Bohemia a la sombra del maestro general de la orden, Aymeric de Plaisance. Esta nueva Provincia era difícil y problemática, lo cual revela de nuevo la confianza de sus superiores en sus capacidades y ortodoxia. En 1311 vuelve a la enseñanza; es enviado de nuevo a París *ad legendum*, enseñanza que continúa en Estrasburgo y Colonia, siendo a la vez director del *Studium* en Estrasburgo. En esta Provincia juega un papel clave en la dirección de sus monasterios. Su enseñanza en Colonia podemos situarla entre 1323-1325, de cuyo *Studium* fue también director.

Históricamente, es una época llena de conmociones y revueltas: guerra de los cien años, la peste negra... Su país está en anarquía permanente. El poder de los emperadores casi no existe hasta que es elegido Luis de Baviera en 1314. Hasta entonces se libra una lucha entre pequeños potentados, y las ciudades aprovechan para extender sus libertades y consolidar su comercio. Hay un espíritu de renovación

1998 (FN). *Vida eterna y conocimiento divino*. Selección, traducción e introducción de Miguel Grinberg. Buenos Aires: Deva's, 2003 (VC). *Ecos de la Edad Media. Treinta días con un gran maestro espiritual. Meister Eckhart*. Traducción de Alfonso Rincón González. Bogotá: Norma, 1998 (EE). Las ediciones originales de las obras de Eckhart son: *Die Deustchen und Lateinischen Werke*. Berlin: Kohlhammer Verlag, 1998. *Die Deustschen Werke*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1976. *Werke II*. Frankfurt: Ed. Niklaus Largier, 1993. Los estudios sobre el Maestro son abundantes y extensos. Nos hemos servido de: Oechslin (1960: 93-115); Lombana Villalba (2007); Flórez (1983); Reyes (2000); De Libera (1994); Faggin (1953); Lossky (1998); Ruh (1997).

espiritual que se respira como una necesidad urgente. Prueba de ello son las corrientes místicas como las beguinas, los *fraticelli*. El decreto de Clemente IV del 2 de febrero de 1267 confía la dirección espiritual de las instituciones monásticas a los dominicos. Nuestro dominico juega en todo ello un papel clave inspirándose en Tomás de Aquino. Se esfuerza, con base en la teología, en expresar las verdades reveladas en fórmulas vivas que rayan muchas veces en la paradoja. Ello suscita sospechas de heterodoxia y el arzobispo de Colonia, Enrique de Virnebourg, lanza la primera piedra, a lo que se suman las rivalidades entre seculares y regulares, franciscanos y dominicos, el movimiento heterodoxo de los Hermanos del Libre Espíritu, los Begardos. Dos inquisidores deben examinar la ortodoxia de nuestro místico y concluyen que 49 artículos de sus textos son sospechosos de herejía. Luego elevan a 59 proposiciones el listado. Los mismos dominicos, bajo la vocería de Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke, se van contra Eckhart. Éste es acusado formalmente de herejía y no obstante su defensa y apelo al papa Juan XXII, es convocado a Avignon para defenderse. Pero muere antes de que el proceso termine. Un año después de su muerte, Juan XXII publica la bula *In agro dominico* donde se condenan 28 artículos, ya de heréticos, ya de sospechosos.²

2. Obras

Comencemos con las latinas:

El *Tractatus super Oratione Dominicana*. Es una obra de juventud. Se inspira en la *Catena aurea* del Aquinate.

La *Collatio in libros Sententiarum* y el *Commentarium in libros Sententiarum*. Se sitúan entre 1297-1300. La *Collatio* es la enseñanza de Eckhart como bachiller en París. El *Commentarium* se le atribuye, pues en el manuscrito conservado, al margen de él, aparece tres veces el nombre del maestro y porque su doctrina coincide con su enseñanza en París.

Las *Quaestiones Parisienses*. Datan de la primera y segunda enseñanza del místico en París. Plantean temas como el ser y el entender de Dios, el ser de los

2 Cf. Denzinger, 1995. Para efectos místicos resaltamos los siguientes artículos de la bula: *no-nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él* (Artículo 10, N. 510, p. 179). *Dios ama a las almas y no la obra externa* (Artículo 19, N. 519, p. 179). *Todas las criaturas son una pura nada: no digo que sean un poco o algo, sino que son una pura nada* (Artículo 26, N. 526, p. 180). *Dios no es bueno, ni mejor, ni óptimo: Tan mal hablo cuando llamo a Dios bueno, como cuando digo blanco negro* (Artículo 2, N. 528, p. 180). La bula fue expedida el 27 de marzo de 1329. En el N. 529 dice que los primeros quince artículos son *heréticos*, lo mismo que los dos últimos; los restantes son *mal sonantes, temerarios, sospechosos de herejía*.

ángeles, disputas con el ya mencionado maestro Gonzalo de Balboa, el movimiento, la muerte de Cristo.

El *Opus tripartitum*. Debía contener su enseñanza por escrito para sus frailes hermanos. Se ha perdido en buena parte. Como su nombre lo indica está dividido en tres partes: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum*, *Opus expositionum*. La primera debía comprender más de mil proposiciones en 14 tratados concebidos dialécticamente: el ente, el ser y la nada; la unidad y la multiplicidad, etc. Se ha perdido. Indica la influencia de los *Elementos de teología* de Proclo. La segunda parte contendría una colección de disputas o exposiciones ordenadas según el modelo de la *Suma*. La tercera estaría dividida en dos partes: *Expositiones* y *Opus sermonum*. Las *Expositiones* o *Comentarios* remiten a comentarios de la Sagrada Escritura. Nos quedan al *Génesis*, *Éxodo*, *Eclesiástico*, *Sabiduría*, *Evangelio de san Juan*. De los *Sermones latinos* conservamos unos sesenta. Son para clérigos y algunos esbozan los sermones alemanes.

Pasemos a las alemanas:

Reden der Unterscheidung: son charlas con sus frailes hermanos. Aparecen los temas caros al místico: seguir la voluntad divina, renunciar a la voluntad propia, desprenderse de lo que no es Dios, regresar a Dios Uno (teología del retorno), obrar sólo desde la actividad interior, anonadarse delante de Dios y vivir en la perfecta pobreza espiritual.

Liber Benedictus: Das buoch der goetlichen troestunge und dem edeln menschen (*El libro del consuelo divino y del hombre noble*). Escrito para la reina Agnès de Hungría, viuda de Andrés III de Austria, a raíz del asesinato de su padre Alberto primero de Austria.

Los sermones alemanes: no fueron escritos por el místico sino que son *reportationes*.

Gracias al proceso de Colonia conservamos también extractos de sus escritos y sus justificaciones.

3. Pensamiento

Empecemos con su intelectualismo. Es éste el que marca su pensamiento. Ya las *Quaestiones parisienses* lo dejan entrever: *si en Dios se identifican el ser y el entender*. Su respuesta es positiva: *Debe decirse que se identifican realmente y quizás, real y conceptualmente*. Es la primera de las cuestiones que se plantea

en dicha obra. Ello tiene sus implicaciones. Todas las cosas son llevadas dentro del Verbo desde toda la eternidad, estando allí en una especie de *instasis*, antes de salir del Verbo por la creación: *extasis*. Aquí lo que se juega es la presencia del ejemplarismo neoplatónico y la corriente de *mística especulativa*: se parte de una intuición mística y sobre ella se elabora un pensamiento metafísico, se hace una metafísica del misticismo con base en dos dogmas: la Trinidad y la Encarnación. Con ello, el retorno del alma a Dios es el retorno a Dios, tal como había sido planteado por los neoplatónicos y el maestro: el alma viene de Dios, está en el Verbo eternamente, recibe de Él el ser en el tiempo y debe regresar a Dios para gozar de la felicidad eterna. Se trata, por lo mismo, de hallar en nosotros esta imagen eterna y luminosa del Verbo, más allá de toda imagen sensible, signo y concepto. Dios deviene así el principio, el camino y el fin del ascenso místico. Así, Dios no es, por tanto, inteligencia en cuanto ser sino ser en cuanto inteligencia. El ser es consecuencia de la inteligencia. Dios es fundamentalmente inteligencia y consecuencialmente ser. El ser se predica de Dios en cuanto es inteligencia. Esta Inteligencia es ontológicamente Una (*Natura Innaturata*) y consecuencialmente Trina (*Natura Naturata*). Esta Unidad trina se hace Encarnación en el Hijo que nace, por la gracia, en cada alma.³ Sin embargo, este intelectualismo, por el influjo del voluntarismo agustiniano, tiene también en el amor un centro y un nudo de presencia radical: la unión con Dios no es una visión, un conocimiento, algo de la inteligencia, sino un voluntarismo: se llega a Dios por el amor y la voluntad. En conclusión: *Dios porque conoce, entonces es*.

Pasemos a la trascendencia de Dios. Dios es el Ser verdadero. El texto del Éxodo le sirve de fundamento: *Yo soy el que soy*. La criatura sólo puede entenderse desde la relación con Dios y su regreso a Él. El alma humana es propiamente una nada; tiene su ser en el ser de Dios. Dios es así no algo especulativo sino la presencia misma, que dirige la vida humana como ser y entender. Metafísicamente hablando, Dios es la causa inmediata de los seres. El texto del *Génesis* le sirve de apoyo: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*. Para dar el ser tiene que ser el Ser. La creación es la donación del ser desde el Ser divino. En todo brilla la presencia divina y la creación se continúa en todo instante. Buscar a Dios en la creación es tarea mística, sin que ninguna criatura se identifique con el Ser divino que, además de causa primera, opera como motor inmóvil. Al partir de Dios como infinito, al llegar a lo finito lo captamos como nada. Más radicalmente, los seres en cuanto esencia están en Dios *ab aeterno*. Todas las cosas creadas y creables están en el Verbo y no son distintas de Él en cuanto esencias. En cuanto existencias existentes

3 El nacimiento de Dios en el alma humana por la gracia es tema caro al maestro y a la mística renana. Unido a él se halla el tema del desprendimiento, abandono y separación.

están limitadas por el tiempo y son distintas de Dios: temporalidad, contingencia y fuera de Dios. No obstante, son un signo de Dios, Dios habla en ellas.

¿Y el alma? Ésta participa del Ser de Dios y por ello puede unirse a Él. Se participa del Ser divino y la vida del alma se hace divinización. El místico deviene esponja de Dios. La *scintilla animae*=*la chispa del alma* (esas profundidades íntimas del alma, esa especie de luz fortaleza en el hombre) es creada por la luz divina y viene de lo alto; es un signo de la naturaleza divina y debe combatir lo que no es divino en ella, volcándose hacia el bien y hacia Dios. Dios está en el fondo del alma con toda su divinidad, por lo cual está más cerca de Él que ella de ella misma. El alma es el castillo de Dios. La esencia del alma es su naturaleza creada. Esta divinización del alma no puede ser nominada por ninguna palabra; es potencia absoluta de Dios y recipiente de la gracia divina. El texto de *I Corintios* 15,10 le sirve de apoyo: *por la gracia de Dios soy lo que soy*. La dinámica del alma creada es ser sostenida en su ser por Dios, lo que la sitúa entre la eternidad y el tiempo, le permite ser iluminada por Dios y recibir la vida divina, ser espiritualizada en la divinidad; en su desnudez psicológica despliega sus velas para anclarse en Dios en el desierto del silencio y el ser indiferenciado de la divinidad como desierto silencioso (*ruego a Dios que me vacíe de Dios*), gracias a que el alma es templo de Dios y puede purificarse de sus impurezas, en su marcha hacia el más allá; en esta marcha se hace una con Dios, más allá del tiempo y del espacio. En estas condiciones, el alma se despoja de sí misma y vive en completa pobreza espiritual; es el anonadamiento místico. Se separa el alma de todo lo creado para buscar a Dios mismo en el recogimiento interior, cerrando las puertas al exterior y viendo en ello la pura nada. Para ello se debe dejar de lado toda perturbación y retirarse a la soledad interior en la pura tranquilidad del alma desde el vacío desnudo de la nada creatural. Esta purificación remite a las potencias sensibles y espirituales: éstas no deben apuntar sino a Dios para ser pobre en Dios mismo, aniquilando incluso el yo mismo para que Dios sea del alma como el amado del amante. Así, Dios nace en el alma. En términos trinitarios, *la naturaleza del Padre es engendrar al Hijo y la naturaleza del Hijo es que cada cual nazca en Él y según Él ante el Padre. La naturaleza del Espíritu Santo es que cada cual sea consumido en Él, para convertirse por completo en Amor* (VC, p. 35). Esta tranquilidad y renuncia no suprime el sufrimiento. Se debe saber manejarlo desde el sufrimiento sin sufrimiento. Todo ello nos hace humildes.

De este modo se participa en la vida trinitaria. El proceso místico comienza con el bautismo y concluye con la participación del alma en la vida trinitaria. Es una divinización constante y una presencia continua de Dios en el alma y en las cosas creadas. Esta presencia continua la garantiza la gracia divina y la práctica de

las tres virtudes teologales, lo cual nos hace imágenes de Dios como la cera recibe la imagen del sello.

Lo anterior no es posible sin el amor al prójimo. Es la unidad del cuerpo místico. Es necesario desprenderse del propio yo para volcarse hacia el prójimo. La caridad así lo exige. Ello produce frutos de amor como la fidelidad, los sentimientos pacíficos y la benevolencia.

Para lograr esta unión con Dios y esta práctica de la caridad se tienen grados en el ascenso místico. El primero es poner el temor, la esperanza y el deseo en el ser de Dios. El segundo desbarata los sentimientos anteriores. El tercero practica el olvido. El cuarto lleva hasta sus últimas consecuencias este olvido. Todo ello permeado por la oración y por la acción en función de Dios, sin crear ídolos que reemplacen la divinidad como el dinero, las herencias, las dignidades... Para orar se impone el silencio, la paz del alma, su calma. Son las condiciones de posibilidad para elevarse hasta Dios, pues la plegaria estimula el deseo de la vida eterna.

Lo planteado conlleva una ética concreta y específica: unirnos a Dios por el Verbo aniquilando lo temporal. Ello implica humildad, pobreza de espíritu, desasimiento de lo sensible, caridad, buenas obras, anonadamiento del alma en Dios y en su infinita misericordia, *vivir en Él y a través de Él* (EE, p. 23).

Pero el arco de bóveda de todo lo dicho hasta aquí es la conformidad con la voluntad divina. Esta conformidad nos hace uno con la Trinidad y se realiza en actos interiores e immanentes. Es el modo de seguir la divinidad. Es el desprendimiento total, el abandono sincero y el reconocimiento pleno de la trascendencia divina como filiación al Hijo único.

4. El Libro del consuelo divino (CD)

El libro comienza recordando las tres experiencias límite de la vida humana: la pérdida de los bienes externos, la pérdida de los seres queridos, el daño de sí mismo por la ignominia, la desgracia, los dolores corporales y la aflicción. Ante ellas, el hombre se estrella y prácticamente queda impotente. Nuestro místico quiere dar consuelo en medio de estas desgracias y conmociones. Es el propósito del libro. La respuesta es radical: sólo en la experiencia de Dios se halla paz, consuelo y confortamiento: *si quieres estar libre del infortunio y el dolor, vuélvete a Dios y sólo a Él* (CD, I, p. 11). Este volverse a Dios, este ser justo en Dios trae alegría, amor y felicidad. Para ello, es necesario ser Dios mismo desprendiéndose de sí mismo y de toda criatura y reconociendo como padre a Dios. Este volverse Dios nos hace

serenos e inalterables en la paz del corazón y lleva a disfrutar la vida como don divino. Dios es el Sumo Bien, *arteria viviente de todos los bienes* (CD, I, p. 11), fuente de dulzura, delicia y consuelo ante las amarguras esenciales, desconuelos y dolores.

¿De dónde procede el dolor? *El dolor procede de poner el amor en aquello que me ha dañado* (CD, II, p. 12). Si ello es así, el remedio se impone: amar sólo a Dios en las criaturas y a las criaturas en Dios. Es el consuelo auténtico, justo y adecuado. Asimismo, hay que pensar que en el mismo infortunio y daño hay algo de bondad y bienestar, que en los días aciagos se deben recordar los días de bien y placer, que por muy mal que se esté se puede estar peor, que se puede manejar el dolor sin la inclinación y amor a lo que daña, que no se debe querer más que a Dios, que hablar del dolor causa más dolor, que dejarse afectar por el dolor conlleva más dolor, que afligirse por las cosas nimias se vuelve un dolor exagerado, que aceptar el dolor es signo de humanidad. Si todo ello no sirve, hay que prescindir de sí mismo, librarse de uno mismo y *transfundirse en la voluntad de Dios* (CD, II, p. 15).⁴ Esta conversión a la voluntad divina es una incorporación en su bondad y esencia, incorporación y conversión que hacen que al hombre: *la desdicha le sirva de dicha y el dolor se le convierta en amor* (CD, II, p. 15). Es cierto que perder bienes, amigos, padres, ojos... nos conmueve y entristece. Si se asume todo ello desde el amor a Dios, viene el consuelo y el conforto. Si bien no todos tenemos la capacidad de sufrir pacientemente, poseer esta virtud es otro modo de responder a la desgracia. Es que estamos tocados por la labilidad y flaqueza como consecuencia de la caída original: *es voluntad de Dios que la naturaleza humana tenga sus flaquezas (así lo dispuso la justicia divina a causa de la caída del primer hombre)* (CD, II, p. 16). Al fin y al cabo, la bienaventuranza está en la contemplación eterna de Dios, en ver su luz divina y a Dios mismo en todas las criaturas. Además, es posible que el dolor cese y ello es un consuelo; si ello no acaece es viable trocar el dolor en alegría, vaciarse de sí mismo y llenarse de Dios como el ojo que sin tener color tiene todos los colores, gozar con placer y fruición de las fuerzas del alma que nos llevan a la intimidad divina, de tal modo que *con la delicia de esta unión y este desbordamiento nada puede compararse* (CD, II, p. 17). Este vaciarse de sí mismo es ser pobre de espíritu; en esta pobreza y vacío se goza de Dios que es quien puede consolar y en quien se halla la verdadera felicidad. Pobreza de espíritu que implica simplicidad, sencillez y privación, con los que nos elevamos hasta la divinidad, plenos de amor que hace que dos sean uno en ardor, devoción y entrega: ser unos en Dios por el amor, transformarnos en Dios como el leño en fuego, ser

4 *La voluntad de Dios es nuestra salvación y nuestra felicidad*, dirá en CD, II, p. 16.

chispas divinas, volvernos al Padre de todas las cosas, ver a Dios cara a cara, no en imagen o representación (CD, II, p. 19), tornarnos tranquilos desde el furor del amor a Dios, luchar y trabajar para hallar descanso y alegría en el Padre, pues: *el Padre es el uno en el cual alcanza la paz el impulso de unificación y se extingue todo apetito natural* (CD, II, p. 20). Es que el hombre nada tiene y todo lo que tiene viene prestado por Dios; en esta relación de préstamo, la virtud es obra de la gracia divina, virtud que brilla y resplandece en todo lo bueno. Esta gracia divina nos lleva a amar a Dios, querer lo bueno, huir de lo que es malo y dañino, extraño a Dios y al bien. Si ello es así, sufrir por Dios nos hace felices.

En este orden de ideas, unirnos a Dios nos hace sus hijos y nos engendra como hijos de Dios en el seno del Padre, perdiéndose toda limitación y distinción; es la unidad plena en el Uno divino: ¡el uno es quien nos dará la bienaventuranza!; cuanto más lejos estemos del uno, menos hijos de él seremos y más débilmente brotará en nosotros el Espíritu Santo (CD, II, p. 23). Como hijos de Dios y unos en el Uno nos amaremos a nosotros mismos y a las cosas por amor de Dios; este amor nos hace habitar en el espíritu de Dios como quien al leer un escrito posee el espíritu de quien hablaba y escribía. Este amor y este hacernos unos con el Uno desde el espíritu nos convierte en cocreadores de la creación divina: *Dios no hubiese creado jamás el mundo si el ser creador no fuera idéntico al crear; por eso Dios ha creado al mundo de forma que aún hoy está creándolo ininterrumpidamente* (CD, II, p. 24). El que es Hijo de Dios sufre y obra en la creación por Dios y en ello consiste su ser, vida, obra y felicidad.

Por otra parte, acatar la voluntad de Dios, renunciando a la propia voluntad es la mayor fuente de alegría: *un hombre así dispuesto tiene, en efecto, todo lo que quiere y no quiere más que lo que tiene: en esto consiste la bienaventuranza* (CD, II, p. 25). Este anonadamiento de la propia voluntad en la voluntad divina es cargar felizmente con la cruz y *trocarse su vida y sus acciones en una fuente de felicidad* (CD, II, p. 25). En estas condiciones, no hay mal que por bien no venga pues: *es totalmente imposible para la Naturaleza destruir, aniquilar y ni siquiera menguar un ser, si no es para lograr un resultado más valioso: no le bastaría tampoco con obtener un resultado igual* (CD, II, p. 26). Así nos amamos a nosotros mismos sólo a través de Dios y en Él. Es que la cruz como dolor forma parte de la naturaleza humana; saber afrontarla es la sapiencia mística. El mismo Hijo de Dios se hizo hombre por clemencia y sufrir; si queremos ser sus hijos se impone el sufrimiento para amar a Dios y amarnos a nosotros mismos en Dios. Se trata de querer a Dios incluso en el dolor. En esta perspectiva, sufrir con amor divino se transforma en una delicia y Dios sufre con nosotros sin dolor. Al convertirse Dios en nuestro fin de amor, perder la amargura en el encuentro con Dios deviene una delicia; el dolor

se endulza en la propia dulzura de Dios y es consumido por el fuego del amor divino; es que *todo lo que el hombre sufre por Dios lo sufre también en Dios. Y Dios participa en el dolor; si mi sufrir está en Dios, mi sufrir se hará Dios mismo. ¿Cómo puede ser el sufrimiento un dolor cuando deja de ser doloroso? Mi dolor está en Dios: Dios es mi dolor* (CD, II, p. 29). El que arriba a este estado sapiencial, sufriendo en amor y alegría, se convierte en saludable y santo.

En síntesis: *Ora sea sufriendo por Dios, ora sintiéndose inflamado de amor divino, el hombre justo está exento de la aflicción. Por lo mismo, podemos afirmar que no está movido por Dios en sus acciones el hombre que se aflige y desconsuela en sus tribulaciones; y si su voluntad no está movida únicamente por Dios, su corazón tampoco estará envuelto en el amor divino* (CD, II, p. 29). Es la teología del sufrimiento desde el sufrimiento que no sufre (*Unlidende Liden*).

5. El fruto de la nada (FN)

Vamos a centrarnos en los *Sermones*.⁵ Comencemos con *El templo vacío*. El alma es el templo y está vacío para que Dios habite en ella. *Dios es la verdad y una luz en sí misma* (FN, 36, 55), que expulsa las tinieblas de la ignorancia y echa los mercaderes del templo del alma, es decir, de quienes hacen obras buenas para negociar con Dios. Hay que actuar para agradar a Dios y no buscar recompensas., vaciarse de todo y amar a Dios en este vacío de la nada, sin ningún apego a lo temporal y a lo suyo, como vacío y libre es Dios; es el anonadamiento del alma en soledad y silencio. En estas condiciones Dios habla al alma como *Verbo del Padre* (FN, 39, 145), con el cual es posible, por la gracia, ser semejante; esta semejanza gratuita nos hace potentes, virtuosos y puros, sin que nos afecte ningún sentimiento ni dolor. Se destierran la duda, el error y la oscuridad y *el alma se instala en una luz clara y pura, que es Dios mismo* (FN, 40, 181-182), se hace sabiduría y conoce la Sabiduría de Dios, se llena de dulzura y plenitud *que brotan de la fuerza del Espíritu Santo* (FN, 40, 191) y el Hijo nace ininterrumpidamente en el alma. En estos términos, estar vacíos de nosotros mismos es estar repletos de Dios, no ser es ser en Dios, negarse en sí mismo es afirmarse en Dios, aniquilarse es plenitizarse en Dios.

Pasemos al sermón *La virginidad del alma*. Virgen significa *alguien que está vacío de toda imagen extraña, tan vacío como cuando todavía no era* (FN, 41, 10-12). Este vacío es posible porque no nos apegamos ni tomamos en propiedad ninguna de estas imágenes y cumplimos con la voluntad divina. Como Jesús es virgen y libre, el hombre, por semejanza, debe serlo. Para ello, hay que dar fruto y

5 Citamos con la abreviatura FN, seguido por número de página y línea.

pasar de ser virgen a ser *mujer* (FN, 42, 37-38), la palabra noble por excelencia. Se es mujer virgen en la fecundidad que propicia el nacimiento de Cristo en el alma. Se es esposo, no en la fecundidad de las obras exteriores, sino en la fecundidad de ser libres en Cristo y su servicio. Esta fecundidad es el nacimiento del Hijo en el alma, del mismo modo que el Padre lo engendra eternamente, nacimiento que produce luz, brillo y resplandor. Este nacimiento eterno se da en una potencia del alma *a la que no afectan ni el tiempo ni la carne* (FN, 43, 91). En esta potencia se halla Dios *reverdecido y floreciente* (FN, 43, 93). Por ello, goza de alegría, no hay envejecimiento, ni sufrimiento, sino luz y fruición de Dios. Esta potencia es la chispa del alma y nos convierte, por el nacimiento fecundo del Hijo, en ciudadelas divinas. Chispa del alma que *está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo* (FN, 45, 163-165). Como ciudadelas divinas, asumimos el sufrimiento sin sufrimiento en Dios: *lo que el hombre sufre por Dios y sólo por él, Dios se lo hace liviano y dulce* (FN, 45, 147-149). Esta ciudadela y entendimiento con su potencia, la chispa del alma, carece de todo modo y nadie puede mirar en su interior, ni siquiera Dios mismo; y si Dios lo hace deja de ser Padre, Hijo y Espíritu Santo, desapropiándose de sí mismo. Es que la chispa divina es una sin propiedades y habita en la desapropiación; con la voluntad son potencias espirituales en las que la forma sin forma de Dios habita como algo en el alma y no algo del alma.

Ocupémonos del sermón *Vivir sin por qué*. La Encarnación del Verbo enaltece y ennoblece a todo hombre, ha traído nuestra felicidad. Este hecho sorprendente nos lleva a encarnarnos en todos los prójimos, ser puros de corazón, librarnos de la nada que son las creaturas y de la nada que son nuestras privaciones y defectos, hacer que el Hijo nazca en nuestro interior de modo que sea mi fondo y la imagen divina impresa en nuestra alma, hacer las cosas sin ningún por qué, dejar que Dios sea Dios en nosotros, salir de nosotros mismos para que Dios habite en nosotros, dejarnos restaurar en Dios, vivir en la desnudez total de nuestras propiedades habitando ese fondo divino que es desierto, silencio, lugar sin lugar, innombrable, nihilidad, fondo sin fondo.

Demos entrada al sermón *Dios y yo somos uno*. La justicia es dar a cada cual lo que es suyo. Ser justo es dar a Dios lo suyo, lo mismo a ángeles y santos y a los semejantes. A Dios se le da lo justo cuando se le honra debidamente, apegándose a lo que es Dios, haciendo su voluntad y no la nuestra, siendo ecuanimes en todo, renunciando al amor propio, siendo unos con Dios en el obrar y en el ser. A ángeles y santos se les rinde justicia con las obras buenas, las querencias y deseos buenos, el honrar a Dios. A los que están en el purgatorio se les da lo suyo ayudándoles así como

a nuestros semejantes. En todo ello manifestamos que el ser de Dios es nuestra vida, que somos semejantes a Dios desde la nihilidad de nuestro yo y su aniquilamiento, que el nacimiento continuo del Verbo en nuestras almas es nuestro alimento y nos hace sus Hijos por la Filiación divina, que por amor a Dios penetramos en Él, que no hacemos las obras sino por amor a Dios sin ningún por qué, porque el sentido de la vida reside en el sin sentido de las obras, que nos pertenecemos sin pertenecernos, que somos semejantes a la *deitas* en la semejanza, que somos uno con Dios en la unidad diversa gracias al desprendimiento, que la libertad es la liberación de lo propio, que el amor al prójimo necesita el olvidarse de sí mismo.

Tematicemos *El anillo del ser*. Debemos morir a nosotros mismos para poseer a Dios. Morir a nosotros mismos es saber que la experiencia límite del dolor y del sufrimiento tiene su fin en Dios, que Dios es el todo que pide el desprendimiento del mundo, la abnegación y la ascesis, que siempre Dios destruye para dar algo mejor, que se debe ser semejantes a Dios, que el ser es el anillo de Dios⁶ y Éste no piensa sino en él, que por ser el Ser da el ser y es la causa primordial, que nuestro ser participa del ser de Dios, que por esta participación en todas las cosas brilla el ser de Dios, que *es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten* (FN, 59, 95-96), que el ejercicio de las virtudes es purificación, que elevarse hasta Dios es la unidad plena, que el caer por el pecado es perder la vida divina; así, *la muerte debe ser profunda, pues abre las puertas al abismo sin fondo de la divinidad* (FN, 194, nota al pie No. 57, 27)⁷ y Dios, ser, vida e intelecto, está más allá de todo ello, por lo cual es supraesencial, *deidad sin ser* (FN, 59, 89).

Démosle la palabra al sermón *Cómo tenéis que vivir*. Los santos, las almas buenas son *vasos sólidos adornados con todas las piedras preciosas* (Eclo 50, 10).⁸ Dios se dona a estas almas y éstas reciben a Dios, transformándose en semejantes a Dios y sus imágenes como el Hijo es la imagen plena del Padre y su Sabiduría; esta imagen de las creaturas es recibida sin mediación y no es Dios; no es por sí misma ni para sí misma sino para Dios, del cual vive, se mueve y es, aniquilando todo lo que perturba esta unión con Dios; de este modo, el hombre se hace el Hijo de Dios sin ningún apego a lo exterior o a algún interés: *tu corazón debe estar cerrado a todo lo creado y debes recibir a Dios tal como es en sí mismo* (FN, 64-65, 143-144), lo cual lleva a una vida empapada de virtudes. Esta mística de la imagen (*bild*) y de la imagen plena, primordial (*urbild*) posibilita el juego modelo-copia, en donde la copia deviene semejante al modelo en su ser. Se sale de sí para entrar en Dios en

6 Esta expresión es común a la mística cristiana; significa que Dios es un círculo sin centro que se halla en todas partes.

7 Es la tanatología mística cuyo signo es la *tumba vacía*.

8 Es la cita bíblica que da motivo al sermón y que se leía como epístola en la fiesta de san Agustín.

la dialéctica acción-pasión y cumplimiento de la voluntad divina.

Dialoguemos con el sermón *La imagen desnuda de Dios*. Para vivir en Dios se debe uno negar a sí mismo y las cosas sin depender de nada, amar a Dios del que proviene todo bien, comprenderlo en la desnudez de su sustancia. Haciendo esto se poseen cinco cosas: unidad entre Dios y el que lo ama, felicidad en Dios, identidad con el saber, acción y conocer de Dios, nacimiento continuo de Dios, desocultamiento de la imagen desnuda de Dios en el alma. De este modo, *el hombre brilla con su imagen en la imagen de Dios, aquella imagen que Dios es según la pureza de su esencia, y con la que el hombre es uno* (FN, 68, 64-66), *pues cuanto más el hombre se desnuda, tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él* (FN, 68, 61-63). En este juego de desnudez y ser imagen desnuda, el hombre es uno con la divinidad, transformado en la uniformidad divina, engendrador de todo en la bondad divina, morada completa de Dios. Esta mística de la imagen implica, por lo mismo, el desnudamiento y desvelamiento de dicha imagen en la desnudez de Dios sin pasar por la imagen de las creaturas, aunque el hombre participa en la creación divina, pues es unidad con la deidad.

Celebremos un banquete místico dialogando con el sermón *La imagen de la deidad impresa en el alma*. Somos luz en Dios; cuando se descubre esta luz en su desnudez divina se habla de Dios impropriamente o se enmudece, pues es tal su resplandor que sólo toca callar y vivir el tiempo sin tiempo, lo cual remite a la inefabilidad divina. Cállese o hállese de Dios, siempre estas acciones remiten a Dios como causa y la deidad queda impresa en el alma en un devenir sin devenir, pues esta impresión nos hace un *ahora presente* como Dios: salimos de Dios para retornar a Él. Es la esencia de la unión mística. En términos del neoplatonismo es la *epistrophé* como *conversio*=*conversión* a Dios.

Discutamos el sermón *Los pobres de espíritu*. Es un verdadero ejercicio del oxímoron místico. La sabiduría divina es necesidad loca ante la sabiduría humana. La locura de la necesidad sabia de Dios confunde la sabiduría necia del mundo. Trasladado ello a la pobreza, hay una pobreza exterior muy loable, pero la verdadera pobreza es la interior entendida como desprendimiento de sí mismo, de las cosas y de Dios; es la mejor manera de estar con Dios: *un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene* (FN, 75, 29). Todavía más: ser pobre por cumplir la voluntad divina no es ser pobre. Hay que vaciarse de todo, incluido Dios: *por eso rogamus a Dios que nos vacíe de Dios* (FN, 77, 83-84). Este vaciarse de Dios tiene un fundamento: Dios está vacío de todas las cosas y así es todas las cosas. El hombre es todas las cosas en tanto está vacío de todo; es Dios en su vacuidad divina; cumple la voluntad divina en su no cumplimiento; es eterno en su temporalidad

Todavía más radicalmente: *si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios* (FN, 80, 197-199). Sólo por eso soy pobre y soy uno con Dios.

Dejemos que nos hable el sermón *Dios es un Verbo que se habla a sí mismo*. La mística es un vaciarse de sí mismo y de las cosas para entrar en la plena bondad divina, gracias a la nobleza del alma, desde un horizonte: la inefabilidad de Dios puesto que *Dios es un Verbo que se habla a sí mismo* (FN, 83, 19). Sin embargo, decimos Verbo y salta el oxímoron: *Dios es dicho y es no dicho* (FN, 83, 21). Por la salida del Verbo Éste entra en el Padre y nosotros en Dios. Hablar del inefable es hablar del de muchos nombres sin nombre, pues *Dios está sobre los nombres y la naturaleza* (FN, 84, 53). No obstante, *todas las criaturas son un hablar de Dios* (FN, 84, 68) y claman por retornar al Verbo como su origen. Cuando se habla sin hablar de Dios, el Señor deposita su palabra en nuestra boca y se produce *el beso del alma* (FN, 85, 95). Entramos en el ámbito de la mística nupcial.

Si analizamos el sermón *El fruto de la nada*, las tesis fundamentales son las siguientes: Dios es la nada; Dios es Dios; las cosas son un signo de Dios; las cosas son una nada. Dios es la luz que nadie puede percibir; mientras crecemos en Dios por la gracia y la luz, llegamos a Él sin llegar; la luz de Dios se busca constantemente en una búsqueda sin hallazgo y en un hallazgo que busca; Dios fluye en todo y sin embargo, nada ni nadie lo toca; ver las cosas como una nada es ver a Dios; la luz divina oculta todas las luces; Dios tiene muchos nombres y no es ninguno de ellos; es necesario conocer a Dios como uno sin conocerlo; Dios es innombrable; el amor nombra a Dios sin nombrarlo; Dios es una nada y es alguna cosa; Dios está más allá de todo, del ser, de la vida, de la luz, no es esto o aquello; para ver a Dios se necesita ser ciego; se habla de Dios no hablando de Él; en Dios no hay sino Dios; Dios es fruto de la nada porque es el todo; a Dios se le conoce sin mediación; la experiencia mística es un arrebató en la luz divina que todo lo penetra sin penetrarlo; en el rapto místico no se ve nada sino a Dios que lleva en sí todos los seres y los hace ser; en la visión de Dios, por el arrebató místico, a Dios se le toma como modo sin modo, como ser sin ser, porque es la medida sin medida. Como se puede deducir, estamos en la mística apofática o teología negativa, de larga tradición en la mística medieval, sobre todo desde Dionisio.

Del sermón *La montaña verde* podemos colegir: para elevarse hasta Dios hay que alejarse de las cosas; para ver a Dios hay que encerrarse en sí mismo sin encerrarse para ir al encuentro sin encuentro de Dios; para subir hasta Dios hay que suspender el uso de las facultades; Dios es altura y dulzura sin nada de la altura y dulzura de las cosas; el hombre es imagen de Dios y no es Dios; abandonar el

ruido de las cosas y de las pasiones es hallar a Dios sin imagen ni semejanza; el raptó místico nos lleva al encuentro del Hijo de Dios por la transfiguración de todas las potencias del alma en dicho Hijo, que es imagen sin imagen de Dios por ser deidad oculta; la simplicidad, la autonegación y la ascesis son condición de posibilidad para el ascenso místico; el ser de Dios es un prado verde en donde verdean⁹ las almas místicas que están cerca de Dios sin estar cerca; la subida a la montaña verde de la mística es una novedad nueva para el alma que así se hace atemporal y eterna; la luz de Dios enceguece en cuanto ilumina al alma en su subida a la montaña verde; este enceguecer en la luz divina es habitar lejos de las cosas y de sí mismo para ser ciego en Dios; ser ciego en Dios es no conocer ni saber nada; ser enceguecidos por la luz divina es estar en las tinieblas plenas de luz, luz que es infinita e innumerable, pues es Dios que penetra iluminando las tinieblas del alma; subir a la montaña verde de Dios es dejar que el Hijo y el Espíritu de Dios inunden el alma con su verdor luminoso; esta subida, en síntesis, es ser Dios alejados de lo que no es Dios por la conversión como *metanoia* del alma en la dialéctica formación (*Bildung*)-deformación-desfiguración (*Entbildung*), que permite llegar a Dios como el fundamento sin fondo que es la nada divina.

El sermón *El enviado* invita a ser semejantes a los ángeles como imágenes de Dios ¿Qué implica esta semejanza? Habitar en un ahora eterno; estar en todas partes sin estar en ninguna; ser todo sin ser esto o aquello; separarse de toda multiplicidad y número; saber que Dios es innumerable, inefable e indecible, más allá de toda palabra y discurso; saber que el alma, por su semejanza con Dios y los ángeles, es inefable e indecible; unirse a Dios más allá de toda alteridad y diferencia; determinar el ser de Dios como el Ser mismo que da el ser a las cosas, por lo cual es lo más íntimo a todas ellas como la esidad misma; aniquilarse y anonadarse a sí mismo para ser todas las cosas como éstas son inseparables de Dios; gustar de la estabilidad eterna de Dios y su ser puro y desnudo para ser idénticos a esta pureza de la deidad en su fondo abismal de la nada.

Rematemos esta incursión en los sermones con el sermón *Marta y María*. La base del sermón es el episodio narrado por Lucas (10, 38-40). María escuchaba al Señor porque la bondad abrazó su alma, por un deseo inexpresable sobre el qué de su saber, por el consuelo y felicidad que sentía al oír al Señor. Marta se ocupaba en servir al Señor por la calidad de su huésped y por su amor hacia Él. Es que Dios se halla a disposición de todo ser humano para su satisfacción discursiva y sensible. Dios, como luz eterna, permite su conocimiento y el nuestro en Dios. Ser nombrado por Cristo, como Marta, es un saber eterno y ser inscrito en el libro vivo

9 Es el concepto de *viriditas*, tan caro a Hildegarda de Bingen.

de la Trinidad para la salvación gozosa en la escatología final. La mística es ordenar todas las cosas según el modelo de la vida eterna; es el estar junto a las cosas, pero no en las cosas; es el ejercicio de las virtudes; es estar cerca de Dios para devenir semejantes a Él; es ascender hasta la deidad sin mediación alguna; es ser uno en Dios y su luz eterna; es buscar a Dios en las criaturas; es ser arrebatado por la divinidad sin verla en su desnudez; es contemplar a Dios sin mediación ninguna; es permanecer en paz en la unidad de lo eterno; es actuar con orden, inteligencia y prudencia para tener la alegría de estar con Cristo; es saber que Dios es lo único necesario; es cumplir la voluntad de Dios; es estar en la bienaventuranza eterna; es convertir el combate por las virtudes en alegría bienaventurada.

6. Vida eterna y conocimiento divino (VC)

Comencemos el análisis con el *Regocijarse en Dios*. La experiencia mística apaga voces y sonidos para que predomine *una quietud pura y una calma perfecta* (VC, p. 41). Éstas implican sumergirse en las profundidades del alma y conocerse a sí mismo. De esta manera, *Dios se fusiona conmigo y yo me fusiono con Dios* (VC, p. 42). Esta fusión nos hace uno con Dios. Todo se vuelve fructífero y el conocimiento como conocimiento de Dios sin conocimiento se transforma en una búsqueda, búsqueda que supone el desprendimiento de las cosas temporales (tiempo, corporalidad y multiplicidad), la humildad y el nacimiento continuo del Hijo en el alma por la gracia. Estas acciones traen libertad y alegría. Es la *plenitud del tiempo* (VC, p. 45), en la cual Dios se brinda por entero en la totalidad de su Trinidad una y de la nada de nada que somos, Dios nos hace plenitud. Para alcanzar esta plenitud debemos convertir nuestro saber en sabor espiritual y gustar de Dios en la tiniebla luminosa de su brillo.

Dialoguemos ahora con el sermón *Los dones del alma*. Para navegar hacia la deidad debemos elevarnos por encima de las cosas temporales y de la inconstancia, astucia, iracundia, tristeza, haciendo posible que el Espíritu Santo more en el alma. Este aplastamiento de lo terrestre nos alza hacia el Hijo, imagen plena del Padre y no permite hundirnos en lo de abajo, amando la Bondad misma de Dios, su Ser, su Unidad, a pesar de que Él no es nada de esto, pues es la nada. Así, como san Pablo, nos elevamos hasta el tercer cielo; el primero es separarnos de toda corporeidad; el segundo es el arrobamiento de todo ser-imagen; el tercero, conocer inmediatamente a Dios dejándonos poseer por Él. Es el clímax de la felicidad en el desierto de la quietud con Dios totalmente conmovidos por Él.

Dejemos que el *logos* del *Desvincularse supremo* nos hable. La tesis gruesa de este tratado del maestro es que el único interés es preocuparnos por Dios y desvincularnos de todo: yo, cosas temporales, voluntad..., para que Él more en nosotros y viceversa. Esta desvinculación nos transforma en una nada divina y las cosas no nos perturban, ni la oración, ni las buenas obras, ni el desprendimiento mismo, ni las potencias del alma. Sólo se necesita disponibilidad para ello y ser nihilidad absoluta: *estar vacío de todas las criaturas es estar colmado de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios* (VC, p. 73).

Coloquémonos en la perspectiva de *La plegaria de la oración*. Con base en el célebre texto paulino: *ahora no vivo yo, es Cristo quien vive en mí* (Gálatas 2, 20), el maestro nos habla del desprendimiento y despojamiento totales para que Dios se nos dé; la plegaria deviene un *compenetrarse con Dios* (VC, p. 78). La vida se torna una carrera por unificarse con el Creador y dejarse atraer hacia Él, de modo que el alma se hace una nada. Ello requiere un corazón puro: al que nada lo perturba, no está atado a nada, no se preocupa, sólo tiene una felicidad: estar sumergido en Dios y desprenderse de lo indigno. Esta felicidad implica la renuncia a sí mismo y a todas las cosas, amar el Sumo Bien por ser la Bondad misma, tomar a Dios en su desnudez pura sin vestimentas, ser uno con el Uno, permitir que Dios nazca todo el tiempo en el alma y el alma en Dios, residir en Dios.

Pongamos la mirada en el *Conocimiento del Reino*. Con base en el texto paulino: *revístanse del Señor Jesucristo* (Romanos 13, 11-14), nuestro místico nos invita a este revestimiento; ello implica desnudamiento de todo lo que no es Cristo para ser unos con Dios, práctica de la humildad y demás virtudes, dejar que el Reino de Dios nos inunde, estar cerca de Dios, ser felices en Dios que *está más cerca de mí que yo mismo* (VC, p. 90), conocerlo en las cosas, no dejarse perturbar por nada, ir más allá del espacio y del tiempo, olvidarse de sí mismo, unirnos con Dios, desconectarnos de nuestro querer y saber para devenir una nada, buscar la paz, amar a Dios.

Centremos la atención en *La potencialidad secreta*. Conocer las potencialidades del alma es tarea imposible; sólo se logra por la gracia y la misericordia divina; estas potencialidades se deben adiestrar para no dispersarse en la multiplicidad y volcarse hacia la unidad de Dios; ello se logra por el desprendimiento total, la visión de Dios en las cosas que son su libro, ser felices en Dios, practicar las virtudes, conformarse con la voluntad divina, vivir en el ahora de Dios, amarlo, descubrirlo como el inefable, estar siempre junto a Dios y su palabra, tener la seguridad puesta en Dios sin descuidar nada, saber que la gracia no destruye la naturaleza, ser uno en el Uno como no multiplicidad.

En la *Heredad del Padre celestial*, el tema clave es la posesión de Dios en su esencia. Posesión que ve a Dios en todo lo creado, de modo que todas las cosas tienen el sabor divino, gusto que implica una soledad interior y el abandono de las cosas, no como desprecio sino como revelación divina, pues para el místico Dios se ha convertido en todas las cosas. A todo ello contribuyen la razón y la voluntad con sus potencialidades hasta tal punto que Dios nace constantemente en el alma en el silencio interior y la serenidad. Este conocimiento de Dios en su esencia es un desconocimiento y una pasividad como el oído que siempre escucha pasivamente; en estas condiciones Dios se dona constantemente al alma y *el alma es transformada superlativamente por y en Dios* (VC, p. 130). Esta acción pasiva del alma en su esencia más íntima y en su fondo más radical, que recibe la acción de Dios constantemente es la pasión por excelencia del alma y el nacimiento eterno del Hijo en ella; esta acción-pasión nos hace felices en Dios, posibilita la práctica de la virtud, el olvido de sí mismo y de las cosas: *cuanto más vuelto hacia el interior y más ajeno a las cosas estés, más cerca estarás de Él* (VC, p. 134).

En *Claridad y penitencia*, el inicio revela su propuesta: *todas las creaturas son una huella de Dios, pero en su naturaleza el alma es un destello de Dios* (VC, p. 137). Así nace Dios en las profundidades del alma, más allá de sus potencialidades y la luz divina disuelve toda oscuridad humana. Esta luz atrae, ilumina y penetra de tal modo en el alma que ésta queda transformada y lúcidamente se hace luz divina; Dios hunde sus raíces en la pasión activa del alma y la vuelve radiante en su oscuridad, verdadero festín y alegría sin límites, desposeimiento del yo, callamiento de toda preocupación, éxtasis del yo y de las cosas, unificación con la deidad, difusión del amor hacia todas las cosas. Esta contemplación-acción es el fin de la existencia y en ella toda penitencia no es sino una radiante presencia de Dios y de su Pasión, que permite la elevación hacia Dios y ver a Dios en todo, incluso en el pecado. De este modo devenimos justos y Dios mora en nosotros *pues la bienaventuranza del justo y la bienaventuranza de Dios son una única bienaventuranza, ya que el justo es bienaventurado allí donde Dios lo es* (VC, p. 148). Es el acoso místico de Dios al alma para que el Hijo del Padre nazca continuamente en el alma y se practiquen todas las virtudes en justicia.

En *Semillas de Revelación* hay una tesis de fondo: *el Padre impele y acosa para que nazcamos en el Hijo y lleguemos a ser lo mismo que el Hijo* (VC, p. 153). Esta deificación se realiza en nuestro fuero íntimo, desnudos y libres de todo, de forma que el Dios trino sea nuestro asiento, casa, amor, contemplación, desnudez, y devengamos hombre interior y no exterior. En este orden de ideas, *la semilla de Dios está en nosotros* (VC, p. 157); debemos cultivarla para que produzca frutos y

ascienda hasta Dios y nazca siempre el Hijo en nosotros; es el grado supremo del ascenso místico y el arribo al manantial inagotable de la divinidad.

El espíritu de sabiduría revela que es en el despojo y alejamiento de todo como seremos hijos en el Hijo del Padre; este despojo es la verdadera humildad, pues nos hace *humus=tierra* y *homo* viene de *humus*. Sólo que este *humus-homo-humilitas* puede ascender a Dios por encima del espacio y del tiempo para hallar su dignidad en Dios, el puro ser, la verdad y la bondad. Quien hace esto ve a Dios en todas las cosas, sabe que conoce a Dios sin velos y habita en el Ser de Dios como en un abismo que ve sin ver. Es que *el hombre digno obtiene y extrae todo su ser, su vida y su bienaventuranza, únicamente de Dios, por Dios y sólo en Dios* (VC, p. 165). Esta felicidad es la Unidad en el Uno desde el que es uno como hombre: *La Unidad con la Unidad, la Unidad surgiendo de la Unidad, la Unidad en la Unidad, y en el Uno, eternamente Uno* (VC, p. 167). Esta Unidad en el Uno del uno es el *espíritu de sabiduría* y éste hace ver las cosas como la nada pura.

Elevarse y redimirse parte de una afirmación: Dios habita en nuestra alma y en su intelecto. Esta habitación divina del alma la hace fecunda y el Hijo del Padre nace eternamente en ella. Es la chispa del alma lo que nos hace divinos en la humanidad; en esta chispa del alma, obscuridad luminosa, vemos a Dios y al mundo en Dios, obedecemos la voluntad divina, somos felices y recibimos la gracia.

Finalmente, en *El sentido de la Verdad divina* se plantea que el alma, si es alimentada y servida por el Bien supremo, se hace feliz; que Dios es el desierto silencioso que habita en nosotros; que está más cercano de nosotros que nosotros de nosotros; que es luz tenebrosa; que es en el vaciarnos de nosotros mimos y de las cosas como Dios se hace uno con nosotros; que el reposo es desolación en Dios; que se es rico en la pobreza del no querer, no saber, no poseer; que Dios es todas las cosas sin ser ninguna y que el hombre es Dios sin ser Dios.

7. Ecos de la Edad Media (EE)

A lo largo del libro van apareciendo, a través de los textos, tesis claves de nuestro Meister. Helas aquí: la obediencia como virtud es superior a todas las demás virtudes, pues hace que la voluntad de Dios sea nuestra voluntad, su querer, nuestro querer: *lo único que anhelamos es hacer lo que más le gusta a Dios* (EE, p. 33); la pureza de corazón es no perturbarse por nada y no estar atado a nada, olvidarse de sí mismo, entregarse completamente a Dios, pues *lo que antes buscaste, ahora te busca, lo que antes perseguiste, ahora te persigue, lo que antes dejaste, ahora te deja* (EE, p. 39); la unidad con Dios es el objetivo de toda vida, unidad que trae paz y alegría

en todo porque *sólo Dios es todo para ti* (EE, p. 44); hay que buscar, pensar y amar sólo a Dios ya que *si Dios fuese todo para ti, te sentirías a gusto dondequiera que estuvieses y en medio de todo el mundo* (EE, p. 51); hay que poseer verdaderamente a Dios, lo cual implica una conversión interior e intelectual, el desasimiento, la indiferencia y la visión de Dios, *que está por encima de todo pensamiento humano y de toda criatura* (EE, p. 56), pero brilla y tiene sabor en todas las cosas; se debe uno sumergir en la esencia de la creación para ver en Dios todas las cosas, ya que *debes aprender a mirar profundamente las cosas y a descubrir a Dios en ellas* (EE, p. 62); existe la necesidad de ver todo lo que nos sucede a la luz de Dios, pues la esencia de la vida mística es: *une todo tu ser a Dios y que nada te separe de Él* (EE, p. 69); es conveniente renunciar a la propia voluntad y seguir la voluntad de Dios, pues *tú no puedes ser tú mismo si no renuncias a tu propia voluntad; y no puedes encontrar realmente a Dios a menos que renuncies a ella* (EE, p. 75); en todo hay que ver la voluntad divina, de modo que *la vergüenza se vuelve honor, la amargura, dulzura y la oscuridad se transforma en luz* (EE, p. 81); el místico ve en todo, sea bueno o malo, la presencia de Dios: *para los amigos de Dios, el sufrimiento y las calamidades inesperadas pueden ser fructíferas, pues todas las cosas, incluso el pecado, pueden redundar en bien* (EE, p. 86); el aniquilamiento del yo multiplica el poder del amor, incluso en el pecado puesto que *sólo para obtener del pecado lo mejor para ti, Dios permite que el pecado se atravesase en tu vida* (EE, p. 92); la mística es un ascenso hacia Dios para disfrutar de una alegría espiritual, por encima de toda miseria, incluido el pecado y que nos une a Dios pues *cuánto más débiles y pecadores somos tanto más sentimos el deber de vincularnos a Dios mediante un puro amor* (EE, p. 99); el místico pone toda su confianza y esperanza en Dios demostrando así un perfecto y verdadero amor en cuanto *lo mejor que puedes hacer es poner toda tu confianza en Dios, quien nunca abandona a quien se le entrega con confianza* (EE, p. 104); la unión con Dios y la intimidad con Él hace que confiemos plenamente en Dios y lo amemos en todas las criaturas, lo cual trae felicidad y amistad divinas; el proyecto místico es una huida de lo que no es Dios, sea en ti o en las criaturas, desde la imitación de Cristo *según el espíritu, no según la letra* (EE, p. 128); el camino místico es una cercanía a Dios que siempre, aun en la ausencia, está presente; el místico se entrega completamente a Dios: *entrégate a Dios y deja que Él te dé lo que quiera* (EE, p. 134); el místico debe asemejarse en todo a Cristo, de modo que los otros vean en esta semejanza el reflejo y la imagen de Dios; en la vida mística, el único sostén es Dios que se convierte en nuestra ancla ante la nada que todos nosotros somos; en la vía mística, el don por excelencia es Dios que es la plenitud de nuestra felicidad; el místico se olvida de sí mismo hasta no retener nada como suyo; hay que practicar la virtud de tal modo que se logre captar su esencia y sea algo natural el obrar virtuosamente; se

debe confiar en Dios en todo lo que se hace y emplear ello para unir la voluntad a la de Dios; como *la gracia no reemplaza la naturaleza sino que la perfecciona* (EE, p. 171), somos libres, por el libre albedrío, de escoger entre el bien y el mal; la vida mística combina contemplación y acción, hombre interior y hombre exterior: *concentra tu atención en tu vida interior y desde allí sal al exterior... Idealmente ambos mundos deberían marchar juntos, en ese caso estarías trabajando con Dios* (EE, p. 176-177); hay que anular el yo con la ayuda divina, de modo que *nuestro ser en plenitud depende de nuestro dejar de ser* (EE, p. 183), ya que la verdadera exaltación está en la máxima humillación como servicio a los otros; la pobreza espiritual no es otra cosa que el no apego a las cosas y el apego a Dios: tener a Dios es tenerlo todo, de modo que lo que tenemos nos ha sido prestado, no dado; negarse a sí mismo es afirmarse en Dios, lo que nos hace pobres de espíritu: *alguien entra realmente al reino de Dios cuando tiene la suficiente sabiduría para dejar todo por causa de Dios* (EE, p. 195); el místico ve todas las cosas como un don porque todas las cosas son Dios; la vida mística es estar en Dios para que Éste obre en el proceso espiritual.

8. Epílogo

Nada mejor para terminar esta aproximación al Meister que analizar su poema *Granum sinapis=El grano de mostaza*. La estrofa I es una alabanza al Verbo engendrado por el Padre: *el principio engendra al principio* (FN, p. 139). El Verbo engendrado por el principio paternal siempre es y se mantiene en el Generador *del que con gozo sin fin fluye el Verbo* (FN, p. 139). Todo ello está *más allá del sentido* (FN, p. 139). La estrofa II es un cántico de gozo porque el amor produce sus frutos, incluso en la trinidad. Del enamoramiento del Padre y del Hijo procede el Espíritu: *de los dos un río... de los dos el lazo, a los dos conocido* (FN, p. 139). Es que el amor es fuego y hace que los tres sean uno. Esta trinidad una no se sabe qué es. Sólo Dios lo sabe. La estrofa III narra con conmoción mística el misterio trinitario. Para ello usa metáforas muy propias de la mística cristiana: nudo, abismo sin fondo, anillo, centro. Es el jaque mate al tiempo, a las formas y al lugar más allá de todo sentido en su profundidad y terribilidad. Dios está en todas partes sin estar en ninguna. Es una circunferencia sin centro y con centro, brote sin brotar, abismo abismal. La estrofa IV describe el proceso místico como un ascenso a una montaña, imagen muy propia de la mística cristiana. Esta subida, gracias a la Inteligencia, termina en el desierto silente de Dios; es un maravilloso desierto, sin límite, ni lugar, ni tiempo. Sólo la Deidad lo conoce, pero el hombre alcanza allí su paz exuberante y abundante. La estrofa V canta al desierto divino, *ese bien nunca por nadie pisado* (FN, p. 140), que

es y nadie sabe lo que es, sentido sin sentido, está aquí y allí, lejos y cerca, profundo y alto, no es esto o aquello. Se impone el silencio ante la inefabilidad desértica de Dios y usar el oxímoron como *modus dicendi* del místico que habla sin hablar de lo inefable e indecible decible. La estrofa VI vuelve a pasmarse ante el desierto silente de Dios; aparece nuevamente el oxímoron: es luz, claridad, tiniebla, innostrado, ignorado, liberado del principio y del fin. Al fin y al cabo, en este desierto divino, casa de Dios, se penetra sin penetrar, pues nadie lo conoce en su forma sin forma. La estrofa VII nos presenta la actitud mística ante el desierto silente de Dios; hay necesidad de ser niños, sordos y ciegos, anonadarnos en la nada que atraviesa todo ser y toda nada, caminar sin camino; así, por la senda estrecha de este camino sin camino, se alcanza la huella del desierto, abandonando lugar, tiempo e imagen. La estrofa VIII es el canto de cisne del místico. El alma sale fuera para que Dios entre, se hunde todo nuestro ser en la nada total de la divinidad, en el caudal sin fondo, en el Bien más allá del ser; el místico sale y Dios entra, se pierde y halla a Dios. En esta exuberancia pobre y pobreza abundante de la experiencia mística se queda uno aniquilado por la plenitud de lo divino, vacío plenamente pleno, desierto lleno de ríos y manantiales y fuentes, anonadado como nada totalmente henchida, anclado con las velas no ancladas, ser sin ser. En una palabra, la inmersión en el desierto silente de Dios es una absorción en el ser sin ser divino para ser sin ser.

Bibliografía

1. DE LIBERA, A. (1994) *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil.
2. DENZINGER, E. (1995) *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
3. FAGGIN, G. (1953). *M. Eckhart y la mística medieval alemana*. Buenos Aires: Sudamericana.
4. FLÓREZ, A. (1983) *La ética de Meister Eckhart*. Bogotá: PUJ.
5. LOMBANA VILLALBA, I. M. (2007) '*Sufrimiento que no sufre*': *La ética intelectualista del Maestro Eckhart*. Medellín: Diké.
6. LOSSKY, V. (1998) *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Vrin.
7. MAESTRO ECKHART. (1998) *Ecos de la Edad Media. Treinta días con un gran maestro espiritual. Meister Eckhart*. Trad. Alfonso Rincón González. Bogotá: Norma.

8. MAESTRO ECKHART. (1998) *El fruto de la nada*. Trad. Amador Vega Esquerri. Madrid: Siruela.
9. MAESTRO ECKHART. (1996) *El libro del consuelo divino*. Trad. Alfonso Castaño Piñán. Medellín: Grafoprint.
10. MAESTRO ECKHART. (2003) *Vida eterna y conocimiento divino*. Trad. Miguel Grinberg. Buenos Aires: Deva's.
11. OECHSLIN, R.-L. (1960) *Eckhart (Maitre Eckhart)*. En: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Tome IV/1. Paris: Beauchesne, pp. 93-115.
12. REYES, O. (2000). *La ontología mística de Meister Eckhart y la cuestión teológica en Heidegger*. Bogotá: Orión Editores.
13. RUH, K. (1997). *Initiation á Maitre Eckhart*. Paris: Cerf. Recuperado de: www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/MeisterEckart/00_Indice.htm