

EL CONCEPTO DE *POBREZA* *ESPIRITUAL* EN MEISTER ECKHART

Ricardo Baeza García

Albert-Ludwigs Universität Freiburg

En el presente artículo se analiza el concepto de *pobreza espiritual* en la obra de Meister Eckhart. Mediante el análisis de este concepto paradigmático dentro de su obra, se pone de manifiesto la radicalidad y la relevancia filosófica de los escritos en alemán alto de este pensador y místico de los siglos XIII y XIV. Como se verá al final de este artículo, los escritos eckhartianos trascienden las concepciones onto-teológicas presentes en la tradición filosófica desde sus comienzos.

Introducción

Johannes Eckhart nació en el año 1260 en Hochheim, Turingia. Fue dominico, discípulo de Alberto Magno, quien a su vez también fue maestro de Tomás de Aquino. Dentro del *corpus* eckhartiano aparece una obra escrita en latín, incompleta, y más de cien sermones y varios tratados redactados en alemán alto, lengua vernácula del maestro. Parte del contenido de los sermones fue condenado por la Iglesia Católica. Meister Eckhart murió durante el proceso inquisitorial de Avignon en 1327. Su condena, sin embargo, no impidió que su enseñanza se propagara por toda Europa. La influencia de su obra se observa ya en el siglo XIV, sobre todo a través de sus dos discípulos directos más importantes, Johan-

nes Tauler y Heinrich Seuse. En el Renacimiento fue la obra de Nicolaus von Kues el mayor ejemplo de la influencia de Eckhart en dicho período. La mística española brota también del espíritu eckhartiano, sobre todo la de Juan de la Cruz¹. Parte de los sermones en alemán de Eckhart, traducidos al latín, llegaron con casi total seguridad a las manos de este místico español. Como puente entre el Renacimiento y el Barroco se encuentra la obra de Valentin Weigel, decisiva si se quiere entender la mística de Angelus Silesius y de Jakob Böhme. Al final de este período encontramos la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, quizás el último exponente de un tipo de discurso místico que nace en Eckhart y culmina con el nacimiento de la llamada Ilustración.

No obstante, la idea eckhartiana de un Yo absoluto, que deviene temporalidad, corporeidad y multiplicidad, fue acogida con entusiasmo en la filosofía de Hegel². En el pensamiento de Hegel y en la obra tardía de Schelling se recuperan conceptos fundamentales de la mística eckhartiana. Por último, es de destacar la relevancia filosófica que adquiere la mística eckhartiana en la obra de Martin Heidegger, y en la de Heinrich Rombach y Nishitani Keiji, dos de sus discípulos directos más destacados.

En el siguiente apartado se comenta la diferencia fundamental entre la obra latina y la redactada en alemán alto. En el tercer apartado se realiza una breve introducción al contexto de la cruzada contra los albigenses. En los apartados cuarto y quinto se analizan la *estructura de la ocultación* y el concepto de *pobreza espiritual*, respectivamente.

1. Sobre la influencia de Eckhart en la obra de Juan de la Cruz, ver: ORCIBAL, Jean, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamandes*, Présence du Carmel, Paris, 1966.

2. Sobre la influencia de Eckhart en Hegel ver: GROTZ, Stephan, *Negationen des Absoluten: Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Meiner, Hamburg, 2009.

1. Diferencia entre la obra latina y los sermones y tratados en alemán alto

En concepto eckhartiano de *pobreza espiritual* es descrito y analizado en la obra alemana. Mientras que la obra latina de Meister Eckhart se deja encuadrar sin problemas dentro de la tradición medieval, en la obra redactada en alemán alto aparece un tipo de discurso sorprendentemente innovador³. Y es que una de las características fundamentales que diferencia la obra de este autor medieval de la tradición teológica precedente es la de haber sido en parte redactada en lengua vernácula. Eckhart fue, en este sentido, pionero en la creación de la lengua alemana. La creación de nuevos conceptos que den cuenta de experiencias fundamentales implicó enorme creatividad y libertad de acción, características que explican en parte la sorprendente originalidad y radicalidad de los escritos eckhartianos en alemán alto. También hay que tener en cuenta que los destinatarios de su mensaje se encontraban muchas veces fuera de las instituciones eclesíásticas. Este hecho marcó no sólo el modo de escribir, ya no destinado meramente a la elaboración de tratados filosófico-escolásticos, sino el *sentido* de lo escrito o pronunciado. Los sermones eckhartianos en alemán alto poseen y poseyeron, en este sentido, una finalidad eminentemente pedagógica y transformadora. El mensaje último de los mismos es y era el de llevar al lector u oyente a un

3. En las discusiones académicas actuales de estudiosos de la obra de Eckhart no hay un consenso claro a la hora de catalogar esta parte de su obra dentro de una tradición de tipo teológico-especulativa u otra de corte más bien *místico*. Como ejemplo de académicos y estudiosos que defienden la inserción de toda la obra de Eckhart dentro de una tradición eminentemente filosófica-especulativa, encontramos los escritos de Kurt Flash y de la llamada „Escuela de Bochum“. Sobre este tema, ver: FLASH, Kurt, *Meister Eckhart – Versuch, ihm aus dem mystischen Strom zu retten*, en: Peter Koslowski (Ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich, 1988, pp. 94-110. Otros autores, como Alois M. Haas, hacen incapie en el carácter „místico“ de los escritos en lengua vernácula de Eckhart, esencialmente distintos de los redactados en latín. HAAS, Alois M.: *Gottleiden – Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt del Meno, 1989, p. 77.

estado “sin estado”, es decir, a una instancia más allá o “más acá” del ámbito subjetivo o, en términos eckhartianos, *creatural*. Este estado “sin estado”, es decir, trans-subjetivo o trans-creatural puede bien definirse como *pobreza espiritual*, la cual llevaría a un conocimiento *directo* de lo real. Este carácter directo, intuitivo y trans-racional ha llevado a asociar la obra en alemán alto con el pensamiento místico. No obstante, habría en todo caso que diferenciar un tipo de mística visionaria de la que aparece en la obra en alemán alto de Eckhart, claramente más especulativa y abstracta.

2. El lugar de la *pobreza espiritual* en la polémica entre predicadores (dominicos) y franciscanos en el contexto de la cruzada contra los albigenses: la posición de Meister Eckhart

La orden de los predicadores (*Ordo Praedicatorum*) fundada en 1216 fue concebida con el objetivo de acabar con la expansión de las ideas de caballeros y predicadores occitanos cátaros y dar término, por fin, a la cruzada contra los albigenses. El arma de los predicadores dominicos sería el sermón y la predicación, la refutación, tomando como punto de apoyo la lengua vernácula, la misma en la que las ideas de los caballeros del país de Oc y el catarismo se habían expandido por toda Europa. Siete años antes, en el 1209, los franciscanos fundan una nueva orden basada en las experiencias contemplativas de San Francisco de Asís, quien veía necesaria la fundación de una orden que fuera contra el apego material de las riquezas del mundo, ya que esto, según su perspectiva contemplativa, aleja de lo que los evangelios predicán⁴.

Estas dos ordenes adoptaron *la pobreza* como ideal de vida cristiana ya que la opulencia de la Iglesia Católica gozaba de gran im-

4. Sobre este tema ver: ESSER, Cajetan, *Origins of the Franciscan Order*, Franciscan Institute Publications, Herald Press, Chicago, 1970, pp. 17 y SS.

popularidad entre las gentes de Europa y entre ciertos estamentos del clero. Esta impopularidad era debida, entre otras cosas, a que los herejes denunciaban públicamente y en lenguas vernáculas los excesos de la Iglesia católica y encarnaban también los ideales de la pobreza como los propios de un hombre cristiano perfecto. La orden dominica predicadora surge por petición de Domingo de Guzman al Papa Honorio III. Santo Domingo creía que la fundación de una nueva orden que se dedicara a la predicación acabaría con las ideas heréticas de las sectas albigenses. Sin embargo las concepciones sobre la pobreza, y la radicalidad de la misma, además de otras cuestiones fundamentales teológicas y filosóficas, enfrentarían a estas dos ordenes, conformando la gran polémica escolástica teológica y filosófica de su tiempo, además de la oposición frontal entre dos modos de vida monástica cristiana: la *vita activa*, cuyo paradigma filosófico será Aristóteles, predicada por los dominicos, y la *vita contemplativa*, cuyos paradigmas filosóficos serán San Agustín y el platonismo, predicada por los franciscanos. La Orden Franciscana reformaría continuamente sus posiciones frente a la radicalidad del fundador, aunque nunca renunciarán completamente a las vivencias del Santo. La concepción de la pobreza para la orden franciscana original se basaría en una pobreza radical basada en la contemplación radical de los evangelios y de Dios en cada cosa del mundo con la prudencia de no caer en el pagano panteísmo. A esto responderán los dominicos mediante una *vita activa* basada en el estudio de cada cosa en la obra de Dios, en el estudio de cada acto, causa y efecto en la creación; por ello la pobreza del observador debe ser espiritual antes que material, ya que solamente los pobres de espíritu pueden conocer a Dios, aunando fé con razón.

Meister Eckhart, como dominico, discípulo de Alberto Magno, enfrentó en sus sermones la posición no sólo de los franciscanos sino también la de los albigenses. La radical pobreza que practicaba San Francisco de Asís tenía que ver con un parecerse a Cristo, en su sólo necesitar a Cristo y a los evangelios se produciría el acto de pobreza.

Esta pobreza, más exterior que interior, no es la pobreza espiritual tal y como la entiende Meister Eckhart, esto es, como una posición fundamental, cuando uno necesita al Cristo significa que no ha conseguido realizar la pobreza, ya que el pobre de espíritu simplemente no necesita.

Los cátaros, por influencia gnóstica y supuestamente maniquea, creían en un Dios imperfecto, cuya emanación en imperfección había dado génesis al mal en el universo. El hijo de Dios, el Cristo, se encarnaría para insuflar luz en esa oscuridad, pero el mismo Cristo gnóstico jamás juzgaría el mal ni la oscuridad intrínsecamente como sí lo hace el Cristo católico. Los cátaros asumían la imperfección y por tanto predicaban un modo de vida que buscaba la máxima perfección posible. Como se observa, la tesis de la influencia maniquea fue usada en su contra para compararlos con herejes históricos más concretos y ya refutados por Ireneo de Lyon. Los cátaros predicaban más bien una pobreza radical basada en el desapego, en la espera del Amor, en la tragedia del Amor y el alma en esta falsa creación⁵, que es la propia tragedia de Dios al estar disociado entre el bien y el mal. Los trovadores occitanos componían cantos eróticos, cuya dama, “el alma”, espera al amado, “el espíritu, la luz” y ésta ama lo que aun no conoce y por lo cual sólo suspira con total certeza⁶.

El alma que describen los cátaros se encuentra desnuda de apegos, delicada, femenina, totalmente en la intemperie y en la caída, la cual será más perfecta y encontrará antes al amado, es decir, “el reino de los cielos”, cuanto más practique la pobreza en el plano material,

5. ROQUEBERT, Michel, *La Religion cathare: Le Bien, le Mal et le Salut dans l'hérésie médiévale*, Perrin, París, 2001, pp. 21 y SS.

6. Este es el tema del primer poema en lengua provenzal *la canción de Santa fe* cuya problemática se asemeja a un mito gnóstico y en el cual Fe asciende al paraíso para conocer con certeza el verdadero cristianismo. THOMAS, Antoine: *La Chanson de Sainte Foi d'Agen. Poème provençal du xi.e siècle*, Les Classiques français du Moyen Age, París, 1925.

demiúrgico⁷. Como podemos observar, la teología albigense se enfrenta radicalmente a la fé católica, pues para el católico la posibilidad de un dios imperfecto que vive fuera de la plenitud (*pleroma*) es inconcebible así como la posibilidad de que éste viva disociado entre el bien y el mal. La pobreza de espíritu es la máxima perfección a la que el alma encarnada puede aspirar, por tanto debe el cristiano perfecto ejercerla hasta las ultimas consecuencias. Meister Eckhart, en contra de esta erótica de la disociación entre el bien y el mal, habla de una pobreza espiritual no atributiva, ni activa, ni pasiva, la cual se construye mediante la fusión del yo originario con la divinidad. En contra de lo que predicaban los albigenses, la fusión se encuentra ya aquí y ahora, en la inmanencia más radical. “Más allá” de la inmanencia radical aparece la *estructura de la ocultación*. El análisis de la misma es fundamental si se quiere dar cuenta del movimiento de *traspaso* a la *pobreza de espíritu*.

3. La estructura de la *ocultación*

La *pobreza espiritual* no es una emoción, temple anímico o disposición afectiva a la que se llega a través de una *praxis* ascética. Es, más bien, la realidad más originaria que a su vez posibilita toda experiencia de lo real. Por ello, se entiende como punto de partida y final en la comprensión del mensaje eckhartiano. Meister Eckhart, en el llamado *sermón de la pobreza*, afirma: “Ahora os pido ser pobres de igual manera, para que podáis comprender este discurso: [] Si vosotros no sois iguales a la verdad de la que queremos hablar ahora, no podréis entenderme”⁸. La *pobreza espiritual* es, por tanto, requisito

7. Los cátaros identifican al demiurgo creador con “Satán” el cual es el sustrato de esta realidad caída y material. Coincide con la explicación de Ireneo de Lyon en *Adversus Hareses* I, 276.

8. “Nû bite ich iuch, daz ir alsô sît, daz ir verstât dise rede: [...] ir ensît denne glîch dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstân.” Eckhart I: 550. En el presente artículo se cita la obra de Eckhart a partir de la

sine qua non para acceder a la hermenéutica del texto o del mensaje que se transmite. Eckhart afirma, en otro sermón en alemán alto, lo siguiente: “[] el sol brilla sin cesar; no obstante, si aparece una nube o una niebla entre nosotros y el sol, no podemos percibir su resplandor”⁹. Siguiendo esta analogía, la *pobreza espiritual* puede bien entenderse como el modo más originario de estar en el mundo. La nube o la niebla indican, por el contrario, a lo que aquí se entiende como la *estructura de la ocultación*. Que la *pobreza de espíritu* sea punto de partida y punto de llegada quiere decir que no se trata de un estado subjetivo susceptible de ser conseguido mediante acciones concretas.

El fenómeno de la *ocultación* tiene que ver, según este místico renano, con la aparición de la *eigenschaft* o *ligazón al yo creatural*¹⁰, la cual tiene como fundamento ontológico el estado de *ignorancia* respecto del origen auto-idéntico de la divinidad con el fundamento último del yo, lo que lleva a la consiguiente visión fragmentada y dual de la existencia. De esta forma, el fundamento del yo se vuelve una parte de una totalidad olvidada. Esta transformación determina a su vez la comprensión de todo ente como un objeto aislado. Di-

edición académica de la misma realizada por Josef Quint. Para evitar extenderse de manera innecesaria, se opta por la forma más convencional de citar, la cual presenta la abreviatura DW (*Deutsche Werk*, obra alemana), el número del tomo y la página. La traducción de los textos al español es propia. Se basa en el original, editado por Josef Quint en: ECKHART, Meister, *Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer; Stuttgart, 1936 y siguientes.

9. “diu sunne schînet âne underlâz; doch, sô ein wolke oder nebel zwischen uns und der sunne ist, sô enwerden wir des schînes niht gewar” (DW V: 113).

10. El término *eigenschaft* es una traducción al alemán alto medieval del concepto latino de *propietas*. En la mística eckhartiana posee sin embargo un significado más amplio que el de propiedad. Josef Quint lo traduce en varios lugares por “ligazón al yo”, al indicar precisamente hacia el movimiento de apropiación del “yo creatural” que Eckhart describe. Debido al carácter ambivalente del concepto de *yo* en Meister Eckhart, se ha optado por traducir *eigenschaft* como *ligazón al yo creatural*. Sobre el origen etimológico del concepto de *eigenschaft* en Eckhart, ver: HERNÁNDEZ, Julio (1984) *Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Munich: Erich Schmidt, pp. 59-84.

cha fragmentación tiene su núcleo constitutivo en la mencionada ignorancia u olvido del origen unitario de lo real, la cual lleva a una forma particular de comprensión basada en la dicotomía *conocedor* y *conocido*.

La *ligazón al yo creatural* y la *ignorancia* son fenómenos sincrónicos. Aquí no se trata de explicar el fenómeno de la ocultación a través de un *regressus* a un *status integritatis*. Puesto que la ignorancia no tiene su origen en un determinado acontecimiento histórico o trans-histórico pretérito, tampoco es posible superarla a través del devenir temporal. Por ello afirma Eckhart que tenemos que ser pobres de espíritu *ahora* si queremos entender su mensaje. La *ocultación* sólo se transmuta en conocimiento a través de un *despertar* a la verdadera relación de identidad entre el fundamento último del yo y de la divinidad.

La *ocultación* no debe tampoco entenderse como un fenómeno cargado de un valor moral. El surgimiento de la *ignorancia* y de la *ligazón al yo creatural* poseen, desde este punto de vista, un valor *positivo*, al abrir por vez primera la posibilidad de experimentar la ocultación desde sí misma, permitiendo la experiencia del reencuentro del yo con su verdadero origen en la divinidad. El reencuentro es susceptible de ser *actualizado* mediante la transmutación de la corporeidad, la multiplicidad y la temporalidad con sus pares opuestos el espíritu, la unidad y la eternidad. En el sermón *Qui audit me*, se lee: “Hay tres cosas que impiden escuchar la eterna palabra. La primera es la corporeidad, la segunda la multiplicidad, y la tercera la temporalidad. Si estuviera el hombre por encima de estas tres cosas, habitaría en la eternidad y habitaría en el espíritu y habitaría en la unidad y en el desierto, y allí oiría la eterna palabra”¹¹. La *corpo-*

11. “Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhoeren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manicvalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Hæte der mensche disiû dril dinc übergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hörte er daz êwige wort” (DW I: 178. Idea similar en: DW I: 193).

reidad, la *multiplicidad* y la *temporalidad* son las coordenadas que determinan el despliegue de la *estructura de la ocultación*.

Mediante la identificación con el cuerpo, se carga de *materia- lidad* a la realidad, perdiendo de esta forma la originaria unifica- ción del *yo* con la divinidad. El *traspaso* a la *pobreza de espíritu* lleva, por consiguiente, a una progresiva disolución de la aparente falta de conexión de los entes intramundanos, y de la concepción de los mismos como sustancias inconexas y eminentemente materiales. Esta comprensión de la realidad es, en última instancia, ilusoria o aparente. La multiplicidad tiene que ver con la aparición de la visión de la realidad caracterizada por la comprensión de la misma como un reino de entes o sustancias separadas entre sí.

La temporalidad hace referencia a la aparición de una visión del tiempo en donde el *eterno ahora* (*ewige nun*) es suplantado u ocul- tado por un *ahora inextenso* o descualificado. El *eterno ahora* deja aparentemente de ser el centro de la existencia fáctica. Se entiende desde la *ligazón al yo creatural* como un mero paso inextenso desde un antes a un después, otorgando de esta forma una mayor prioridad a los otros dos éxtasis temporales, es decir al pasado y al futuro. La *pobreza espiritual* implica, en este sentido, renunciar a proyectar el ahora en el futuro, y también conlleva renunciar a recrear constante- mente el pasado en el ahora presente. De esta manera se disuelve la primacía de ambos éxtasis temporales, dejando de esta forma que el eterno presente domine el carácter central de la existencia. Median- te esta renuncia a considerar el pasado y el futuro como realidades objetivas y autónomas, se llega al estado de absoluta transparencia o *pobreza de espíritu*.

El ocultarse tiene como único fin el re-encontrarse. La multi- plicidad *es* en la unidad, el cuerpo *en* el espíritu y el tiempo *en* la eternidad. La conjunción no destruye a uno de los pares, sino que les retorna a su fuente. La sombra o la nube de la ocultación se revela en última instancia no como algo contrario al sol, sino como el lugar del ocultamiento y des-ocultamiento del despliegue de la esencia de

la divinidad. La sombra *es* la divinidad misma, al igual que el sol. Percatarse de esto es despertar al conocimiento de la inexistencia de la separación. Eckhart explica este tema fundamental de la separación en otro de sus sermones en alemán alto mediante el ejemplo de la mano y el carbón: “Si dejara un trozo de carbón incandescente sobre mi mano, me causaría dolor. Esto se produciría únicamente por la ‘nada’, de tal forma que si fuésemos libres de esta ‘nada’, no seríamos impuros”¹².

La aparición de la *ligazón al yo creatural* es lo que impide ser uno con el todo, y lo que causa en última instancia todo tipo de dolor. La diferenciación entre la niebla y el sol, entre el cuerpo y el mundo, entre el yo y el mundo, imposibilita reconocer el carácter unitario de la existencia. Desde la experiencia de esta profunda unidad es desde donde Eckhart habla en sus sermones. *Habitar* en la unidad implica ser *pobre en espíritu*.

4. La *pobreza de espíritu* y el fenómeno de la *desocultación*

En el *sermón de la pobreza*, titulado *Beati pauperes spiritu*, Eckhart define el *hombre pobre* como aquel que “nada quiere y nada sabe y nada tiene”¹³. El tema de la negación de la voluntad es fundamental para entender el concepto eckhartiano de *pobreza espiritual*. La negación de la voluntad tiene que ver, en primer término, con una renuncia a realizar las acciones únicamente a partir de los frutos que ellas puedan aportar. Una de las características de la mística eckhartiana es la propuesta de santificación de las obras a partir de la disposición interior. Esto quiere decir que lo relevante no son las obras en sí mismas, sino la *cualidad* de las mismas. Despojadas de toda

12. “Leit ich ein glüyende kolen in min hand, es tet mir wee. Daz ist allein durch nutz, und werend wir des nichten ledig, so werend wir nit unrein” (DW I, p. 80).

13. “Der niht enwil und niht enweiz und niht enhât” (DW II, p. 488).

ligazón al yo creatural, las obras se *divinizan*, al dejar actuar a Dios en ellas. Hasta la obra más aparentemente insignificante obtiene, por lo tanto, un fruto mayor que todas las obras aparentemente buenas que realice un yo “asido” o ligado a sí mismo.

El término *pobreza espiritual* es entendido, por tanto, como des-apropiación radical, y no de manera material. De hecho, la pobreza aquí explicada es de tal radicalidad, que el movimiento de destrucción de toda *ligazón al yo creatural* lleva incluso a trascender la propia idea que el *yo creatural* tiene de Dios. En este sentido hay que interpretar la a primera vista heterodoxa afirmación de Eckhart: “Por ello pido a Dios que me libere de Dios; ya que mi ser esencial está por encima de Dios, en tanto que nosotros concebimos a Dios como el origen de la creatura”¹⁴. Hay que distinguir en esta cita dos momentos fundamentales. En primer lugar aparece el mencionado movimiento de des-apropiación, el cual en la cita se muestra como la renuncia a concebir a Dios como un ente. Por otro lado se subraya la presencia de una esfera situada “por encima de Dios”. Importante es, en este sentido, la aparición de una petición a Dios. Lo que se pide a Dios es liberarse de Dios. Este segundo Dios indica precisamente hacia la concepción que la creatura tiene del primero, concepción que tiende, al estar inscrita dentro del modo inauténtico de la existencia, a considerar a Dios a través de las coordenadas del *yo creatural*, es decir, a considerar a Dios como un objeto. Al Dios esencial se le pide, trascender el ámbito del *yo creatural* y su intrínseco modo de conocimiento. “Más acá” de la separación se encuentra el fundamento increado: “En aquel ser en donde Dios está sobre todo ser y sobre toda diferencia, allí estaba yo mismo y reconocí en mí mismo crear a este hombre. Por eso soy causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por ello soy no nacido, y según el modo de mi ser no nacido no puedo morir

14. “Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nehmen begin der crêatûren” (DW II, p. 502).

jamás”¹⁵. Mientras que el modo de comprensión del *yo creatural* se constituye a partir de determinaciones de contenido, de tal manera que la suma de dichas determinaciones origina el mencionado devenir, la esfera del Yo-increado¹⁶ se caracteriza por la trascendencia de las coordenadas propias del *yo creatural*: corporeidad, multiplicidad y temporalidad.

Es de destacar, a su vez, que la irrupción del Yo-increado no implica la destrucción del devenir, sino la integración del mismo en su fundamento atemporal. Mientras que la esfera del *yo creatural* se constituye a partir de determinaciones concretas, la trascendencia de dicha esfera implica la llegada del *yo-creatural* a su más originaria identidad fuera de todo tipo de determinación óptica. En este sentido, dicha trascendencia anula la unilateralidad de la temporalidad característica de la esfera del devenir desunificado. Por ello el Yo-increado se encuentra “más acá” del nacimiento y de la muerte, suprimiendo dicha dicotomía característica del devenir desunificado. El Yo-increado no puede, según Eckhart, morir jamás. Lo que puede, sin embargo, morir, es cada forma concreta que el Yo-increado adopta en su manifestación en el devenir, el cual se constituye a través del trayecto existencial entre la vida y la muerte. Por tanto, el carácter increado es la condición de posibilidad de la aparición del devenir. En este aspecto increado es descubierta el Yo-increado mediante el proceso de des-ocultación característico de la *pobreza*

15. “Wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ wolte ich mich selben und becante mich selben ze mache die menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwig ist, und niht nâch mînem gewerdene, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben” (DW II, pp. 502-503).

16. El término “Yo-increado” hace referencia a lo que Kurt Flasch denomina “núcleo del Yo” (Ich-Kern), es decir, a la parte del alma idéntica a la divinidad misma, y por tanto ubicada más allá de las delimitaciones propias de la esfera de la creaturalidad. Sobre este concepto en Eckhart, ver: FLASCH, Kurt, *Kommentar zur Pr. 52 ‘Beati pauperes spiritu’*, en: Georg Steer y Loris Sturlese (Eds.), *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer; Stuttgart, 2003, p. 193.

de espíritu. Es de destacar que la aparición del Yo-increado como Yo-creado surge como un acto de la voluntad. Sobre esta voluntad eterna del Yo-increado afirma Eckhart: “En mi nacimiento nacieron todas las cosas, siendo yo causa de mí mismo y de todas ellas; si no hubiese querido, no sería yo ni tampoco serían todas las cosas; si yo en cambio no fuera, entonces tampoco sería ‘Dios’”¹⁷. En esta cita aparece la distinción fundamental dentro del pensamiento eckhartiano entre dos tipos de yo, el increado y el creado. La aparición del nacimiento del Yo-creado despliega a su vez el surgimiento de Dios “como Dios”, es decir, como un supra-ente posicionado enfrente del Yo-creado. A esto se refiere Eckhart cuando afirma que si él no fuera (si no apareciese el Yo-increado como criatura), Dios tampoco sería (no devendría supra-ente).

Eckhart prosigue: “Cuando yo fluí de Dios, allí dijeron todas las cosas: Dios es; esto sin embargo no puede hacerme bienaventurado, ya que aquí me reconozco como criatura. En el traspaso en cambio, donde yo permanezco vacío de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, allí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni ‘Dios’ ni ‘criatura’, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y por siempre jamás”¹⁸. Aquí se distinguen los dos movimientos fundamentales de la existencia; el proceso de emanación desde el Yo-increado hacia la criatura, y el proceso de retorno de la criatura hacia el Yo-increado. Se sigue, por tanto, el esquema propio del neoplatonismo, que se basa en la explicación del paso desde la unidad hacia la multiplicidad y vice-

17. “In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch ‘got’ niht” (DW II, pp. 503-504).

18. “Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælich machen, wan alhie bekenne ich mich créatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen créatûren und enbin weder got noch créatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê” (DW II, pp. 504-505).

versa. El ascenso se produce aquí, en cambio, a través de un *traspaso* (*durchbrechen*). El traspaso se realiza *en* la esfera del *yo creatural*, revelando así su verdadero origen divino. La ocultación se transforma en des-ocultación, la ignorancia en conocimiento.

En el estado de ignorancia se necesita de Dios. Aquí es donde tienen sentido los conceptos propios de la teología cristiana, como el de gracia, misericordia, o amor de Dios, así como la imagen trinitaria de la divinidad. En la ignorancia se necesita de la misericordia del Padre para actualizar en última instancia el conocimiento del Yo-increado. Sólo a través de ella se otorga la posibilidad del acceso a su verdadera fuente u origen increado. Aquí se toma del Padre todo lo que de Él se necesita, al encontrarse la vida todavía en el proceso de des-cubrimiento de su verdadera identidad en la divinidad. Aquí se tiene un dios, que se constituye como un supra-ente situado enfrente del *yo-creatural*. Sin embargo, esta distancia entre Dios y el yo no puede, según este místico renano, ser esencial, ya que aquí se re-conoce el yo como *yo creatural*, es decir, como algo situado fuera de la totalidad. Esta situación fragmentada de la existencia debe de superarse a través de la gracia y la misericordia del Padre. No es algo que el *yo creatural* obtiene, en el sentido de una mera acción subjetiva. Eckhart más bien entiende una unidad entre actividad y pasividad en relación al movimiento de des-ocultación o *gelâzenheit*. La pasividad se observa en esta necesidad del alma de la gracia y misericordia del Padre; la actividad en el movimiento de des-apropiación, es decir en la des-articulación de la *eigenschaft* o *ligazón al yo creatural*. Ambos movimientos terminan en la aparición del Yo-increado en cuanto tal, fin último de todos los sermones y tratados de Meister Eckhart¹⁹.

19. Burkhard Mojsisch describe este proceso de re-nacimiento del Yo-increado de la manera siguiente: “Eckharts Denken (...) dringt vor zum Ich als Ununterschiedenen schlechthin, zum Ich in seiner Identität mit dem Wesen Gottes, der Gottheit. Dieses Ich als Gottheit ist keine Stätte, zu der man kommt (...). Das Ich, das zu sich selbst findet, entdeckt sich als Ich, das nichts anderes als Ich ist.” Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner; Hamburgo, 1983, pp. 139-40.

La unificación de la temporalidad, multiplicidad y corporeidad con sus respectivos pares opuestos se puede bien entender como una *coniunctio oppositorum*²⁰, análoga a la que sufre el pensamiento racional con su esencia trans-racional. Debido a esto, no se puede entender la mística de Eckhart como una suerte de irracionalismo. Dichas concepciones, muy comunes en los siglos XIX y XX, ocultan el fenómeno originario mediante una errónea comprensión del fenómeno místico. Los sermones en alemán de Eckhart no demonizan el pensamiento racional-discursivo. Se trata de subordinar dicha facultad del alma a una instancia superior. La ocultación, como se mencionó más arriba, tiene un carácter positivo. Se parte de ella para, eso sí, poder en última instancia trascenderla. La transcendencia siempre se consume *en y desde* la inmanencia.

El ejemplo paradigmático de la concepción de *transcendencia en la inmanencia* se encuentra en el sermón de la interpretación eckhartiana de los personajes bíblicos neotestamentarios de Marta y de María. En contra de la concepción convencional de este pasaje²¹, Eckhart otorga una mayor atención a la figura de Marta, en detrimento de María. El pasaje cuenta la llegada de Jesús a la casa de una mujer llamada Marta. Esta mujer tenía una hermana llamada María, la cual se sentó a los pies de Jesús, para de esta forma escuchar sus palabras. Marta, por otro lado, se dedicó a los quehaceres domésticos. Ella pregunta a Jesús si es posible obtener la ayuda de su hermana para, de esta forma, acelerar la realización de sus tareas, a lo que Jesús responde que sólo una cosa es necesaria (la que eligió María) mientras ella se preocupa por muchas. Eckhart, en contra de la interpretación más aparente y común, interpreta este pasaje concediendo a Marta un mayor nivel o desarrollo espiritual.

20. El tema de la unificación de opuestos o *coniunctio oppositorum* será desarrollado en el renacimiento por Nicolás de Cusa, uno de los máximos defensores del pensamiento eckhartiano. THIEMEL, Markus (2000), *Coincidencia Oppositorum. Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues*, Aachen: Schaker: 44-70.

21. Luc. 10,38-40.

María representa, en la concepción alegórica eckhartiana, la *vita activa*, la cual intenta alcanzar la perfección a través de la escucha y el seguimiento de las palabras reveladas. Marta, en cambio, es símbolo de la *transcendencia en la inmanencia*. Ella se encuentra entre las cosas de manera totalmente desasida, es decir, carente de *ligazón al yo creatural*. En este sentido, ella actúa *sin actuar*. Al carecer de voluntad propia, la voluntad de la divinidad obra en ella *sin ella*. Marta es, en este sentido, *nada*. La *nada* indica hacia la naturaleza misma del fundamento último de lo real, alejado de cualquier forma objetiva, la *pobreza* señala su obtención. Más allá o más acá de la ilusión de una existencia fragmentada se encuentra lo que verdaderamente existe, el Yo-increado, divinidad, o unidad absoluta. Por tanto, en sentido estricto, no hay liberación, nada se gana ni se pierde. Eckhart afirma: “[] en aquel ser de Dios en donde Dios se halla por encima de todo ser y por encima de toda diferencia, ahí era yo mismo, ahí me quise a mí mismo y conocí en mí mismo la voluntad de crear a este hombre. Por ello soy la causa de mí mismo según mi ser que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por ello soy no-nacido, y según el carácter de mi ser no-nacido no puedo morir jamás”²².

Conclusión: La relevancia filosófica de Meister Eckhart a través del concepto de *pobreza espiritual*

La radicalidad del discurso eckhartiano trasciende el carácter onto-teológico del discurso filosófico y teológico desde Platón, de ahí la relevancia actual de su pensamiento. La idea de un mundo supra-sensible que dé validez al mundo concreto es dejada totalmen-

22. “wan in dem selben wesene gotes, dá got ist obe wesene und ob underscheide, dá was ich selbe, dá wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînen wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben” (DW II, p. 502-503).

te de lado en los sermones en alemán alto de Eckhart. Como consecuencia de esto, la concepción óptica de la divinidad es a su vez trascendida mediante una mística de la *afirmación absoluta*, distinta de la teología negativa. Se da primacía al conocimiento frente a la mera creencia. El conocimiento en sentido enfático se diferenciaría, sin embargo, del mero conocimiento teórico. En Eckhart se trata de un *conocimiento directo*, trans-racional y eminentemente no-dual. Precisamente el carácter no-dual del mismo llevaría a aporías propias del conocimiento racional-discursivo. Dichas aporías tienen que ver con la afirmación de una individualidad divinizada que no cae en una suerte de solipsismo, sino que a su vez permite la aparición de la multiplicidad en cuanto tal. La individualidad originaria podría muy bien tener un soporte corporal, que ya sin embargo no limita la expresión divina. La temporalidad originaria tampoco implicaría una eliminación del devenir temporal. Desde el recuerdo y actualización consciente de este Yo-increado se re-descubre el momento presente como un desasido estar abierto a lo indeterminado. En tanto indeterminación el momento presente es siempre *ahora*. En cada *ahora* se abre un mundo a partir de la voluntad originaria del propio Yo-increado, distinta de la periférica voluntad ya negada del *yo creatural*.

Las consideraciones eckhartianas en torno a este Yo-increado que se despliega en el *eterno ahora* como *yo creado* no remiten a un estadio futuro ni a un momento anterior al devenir temporal, sino que dan cuenta del sustrato más originario de la existencia. La *pobreza de espíritu* es, en este sentido, el *claro* o *iluminación* anterior desde un punto de vista ontológico a toda manifestación fenoménica. El discurso eckhartiano rompería, por tanto, con todo tipo de planteamientos teológicos que postulan la obtención o la pérdida de bienes futuros materiales o metafísicos. La violencia metafísica de dichos discursos radica en el miedo y en la angustia inherente a los mismos. Según Eckhart, la *pobreza de espíritu* no implica ganar ni perder nada, sino que otorga más bien re-encontrar lo que se es, se fue y se será siempre.