

Racionalidad y Mística en Meister Eckhart

Ruth María Ramasco

Universidad Nacional de Tucumán

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

En un reciente estudio sobre Meister Eckhart,¹ Beyer de Ryke plantea la presencia de una pregunta que constituye el marco de las investigaciones actuales sobre el maestro de Turingia: ¿cómo debe ser asumido: se trata fundamentalmente de un místico, un teólogo, un filósofo, un predicador, un mistagogo? Los estudios de Kurt Ruh, Alois Haas, Kurt Flasch y Alain de Libera expresan una diversidad de decisiones hermenéuticas y la consecuente asunción teórica y metodológica de las mismas. Así, por ejemplo, la denominada «escuela de Bochum», constituida alrededor de Kurt Flasch,² busca poner de manifiesto las intenciones filosóficas de la obra del autor, intenciones que corren el riesgo de permanecer opacas bajo la fuerza de su dimensión mística. Desde la perspectiva de dicho investigador, se trataría de una «filosofía de la filiación divina», donde no cabe establecer una oposición entre mística y escolástica, puesto que su mística se halla penetrada del ambiente universitario en el que nació su pensamiento. Por su parte, Alain de Libera³ contempla a Eckhart como a un teólogo, teólogo que es a la vez un filósofo y un místico, un sabio y un hombre espiritual; no hay por lo tanto un Eckhart que sea el sabio y otro el espiritual: sólo hay uno, el teólogo; aunque haya dos públicos y dos lenguas. Alois Haas⁴ ha defendido su dimensión mística y espiritual, su doble perspectiva de

¹ Benoît Beyer de Ryke, *Maitre Eckhart une mystique du détachement*, Bruxelles: Ousia 2000.

² *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg Suisse: Editions Universitaires Fribourg Suisse-Editions du Cerf Paris, 1992.

³ *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona: José J. de Olañeta Ed. 1999.

⁴ *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 2002.

maestro de vida (*lebemeister*) y maestro de escuela (*lesemeister*). Kurt Ruh⁵ ha puesto el acento sobre su dimensión pastoral, su rol de predicador, su «cura monalium».

Dada esta polifacética perspectiva de la investigación crítica, rasgo fundado en la riqueza sobreabundante del mismo autor, el ingreso en los textos de Eckhart supone siempre el pasaje por esta decisión. En orden a ella, esta comunicación posee una doble finalidad: en primer lugar, indagar el inicial sentido de racionalidad que posee el autor; en segundo lugar, contrastar este sentido con algunas de sus afirmaciones posteriores, afirmaciones a las que la investigación reconoce como incuestionablemente definitivas de su peculiaridad en el orden de la vida mística. Como acceso metodológico, hemos escogido dos sermones que no se destacan preeminentemente en el espectro de los textos trabajados por la investigación: se trata de dos sermones efectuados en ocasión de la festividad de san Agustín,⁶ sendas exégesis de Eclesiástico 50,10, texto que el Misal de la Orden de los Frailes Predicadores propone para ese día:⁷ «*Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso, Ecli. 50*». Hemos escogido estos textos por las siguientes razones:

- a) unidad de la referencia escrituraria,
- b) unidad de la referencia litúrgica,

⁵ *Storia della Mistica Occidentale*, Milano: Vita e Pensiero, 2002.

⁶ Dichos sermones se conocen como «Sermo die b. Augustini Parisius habitus» (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Die lateinschen Werke, Herausgegeben un ubersetzt von Josef Koch, Bernhard Geyer, Seeberg, Heribert Fischer und Loris Sturlesse, Stuttgart: W. Kolhammer, 1963 ss, B. V.(1968). y «Predigt 16b» (Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*. Die deutschen Werke, Herausgegeben un ubersetzt von Josef Quint und George Steer, Stuttgart: W. Kolhammer, 1958 ss, B. I: *Predigten* (1-24). Traducciones al castellano de la obra alemana: Maestro Eckhart, *Tratados y Sermones*. Obras alemanas, traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983. Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, edición y traducción de Amador Vega Esquerro, Madrid: Siruela, 1998.

⁷ El texto citado en la liturgia es *Ecli.* 50,6-11, texto al que Eckhart dedicará más de un Sermón. Epistula in festo S. Augustini: *Quasi stella matutina in medio nebulae: et quasi lna plenain diebus suis lucet: et quasi sol refulgens, sic iste effulsit in templo dei. Quasi arcus refulgens inter nebulas gloriae: et quasi flos rosarum in diebus vernis. Quasi lilia quaes sunt in transitu aquae: et quasi thus redolens in diebus aestatis. Quasi ignis effulgens: et thus ardens in igne. Quasi vas auri dolidum: ornatum omni lapide pretioso. Quasi oliva pullulans: et cypressus in altitudinem se tollens.*

- c) unidad y relevancia de la figura conmemorada (san Agustín), tanto como fuente de la indagación intelectual del Medioevo como de su comprensión de la vida mística y la inhabitación trinitaria,
- d) diversidad de períodos: el primero se lleva a cabo en la festividad de san Agustín de 1303, y corresponde a su primer magisterio⁸ en la Universidad de París como *magister regens* en la cátedra de Teología destinada a franciscanos y dominicos (1302-1303); el segundo, en cambio, de datación menos cierta, pero fehacientemente posterior por la referencia intratextual,⁹ correspondería a su período de predicación en la región renana (1313-1323), probablemente en Estrasburgo, época en la que Eckhart, a la sazón Vicario General, se encarga de la dirección espiritual de los conventos de monjas de la región, así como de la atención a los beguinatos de Teutonia, los cuales suman cerca de ochenta.
- e) diversidad de lenguas: el primero forma parte de su obra latina; el segundo, de su obra alemana.

1. «*Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso, Ecli.50*» (*Sermo die B. Augustini Parisius habitus*)

El maestro de Turingia despliega la imagen del vaso de oro macizo adornado con piedras preciosas, aplicándola a la figura de san Agustín. Al hacerlo, expone en categorías de profunda raíz agustiniana, el conjunto todo del

⁸ Con anterioridad a este sermón, la crítica textual considera fehacientemente datados e incuestionablemente de su autoría a los siguientes textos: la *Collatio in libros sententiarum* (parte de un texto de su lección inaugural como lector de las Sentencias en la Universidad de París, realizada entre el 14 de septiembre y el 9 de octubre de 1293) y un *Sermo Paschalis* (el día de Pascua de 1294, el 18 de abril); su primera obra en alemán, las *Pláticas formativas* (*Die rede der unterscheidung*), cierto tipo de charlas, según el antiguo tipo de las *collationes* monásticas, que se mantenían con los novicios de la orden, obra que corresponde al período en que se desempeña como vicario de Turingia y prior de Erfurt, entre los años 1294-1298. Finalmente, como *magister regens* en la cátedra de Teología de la Universidad de París, destinada a franciscanos y dominicos, cargo que desempeña en los años 1302-1303, escribe las *Quaestiones Parisienses* I, II y III, algunos sermones que luego se incorporarán al *Opus Tripartitum* y el Sermón correspondiente al dado por el Maestro en la festividad de san Agustín, «*Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso, Ecli. 50*».

⁹ «*Ich hân ein wörtelin gesprochen in dem latîne....*», Pr. 16b, 1.

saber racional, tal como éste se expresa entre sus coetáneos de la Universidad de París. De manera que resulta un lugar textual donde resuena el ambiente intelectual de la misma, tanto en sus opciones metafísicas como en los textos de los que dispone: el Timeo platónico, las obras de Boecio, Dionisio Areopagita, el *Liber De Intelligentiis*, san Bernardo, Alejandro de Hales y, por supuesto, la autoridad indiscutida de san Agustín. A lo cual se agrega la presencia de los dos grandes maestros de las órdenes mendicantes en la Universidad de París del siglo XIII, san Buenaventura y santo Tomás. En cuanto la intención de este trabajo es presentar el diseño de la totalidad antedicha del conocimiento, no nos detendremos en la problematización del mismo, ni en la indagación minuciosa de sus fuentes (tarea, por otra parte, de un inmenso atractivo histórico y sistemático), sino en explorarlo como espacio total de la racionalidad.

Decíamos, entonces, que el sermón presenta el conjunto del saber racional. Pero, a la vez, integra también, como horizonte de un más allá de este conjunto, un espectro más amplio del saber que no puede ser atribuido al proceso de discursividad, fundamentación y derivación que caracteriza la acción específica de la razón. Sin embargo, este horizonte queda de alguna manera dicho e integrado a éste.

En la metáfora del vaso se contienen tres aspectos. Esta división, donde asoman el número, el peso y la medida de san Agustín dentro de la tradición del agustinismo del siglo XIII, ordenará la totalidad del sermón. Los rasgos son:

- a) la materia del vaso, de carácter precioso (*vas auri*): por el oro se entiende la sabiduría (*sapientia*);
- b) la disposición de la forma, pues se encuentra adornada con todo tipo de piedras preciosas (*ornatum omni lapide pretioso*)
- c) la cantidad de su peso, pues se trata de un vaso macizo (*solidum*).

La *sapientia* es el oro del que está hecho este vaso peculiar. Implica tanto una ordenación objetiva cuanto una organicidad del conjunto del saber; tanto un perfeccionamiento del que conoce a través de la formación de hábitos como un sustrato antropológico sobre cuya base se han estructurado los anteriores. Las ciencias filosóficas se dividen en Ciencias Teóricas (la Matemática, la Física y la Teología), Lógica y Ética. A ellas corresponden diversos hábitos (el teórico, el lógico y el ético), hábitos que parecen constituir también una escala de perfección, pues el primero es bueno, el segundo egregio y el tercero excelente. Pero estos hábitos suponen aquellas capacidades que se encuentran en nuestro mismo ser hombre: el pensamiento (*cogitatio*), el habla (*locutio*), y la operación (*operatio*).

Al describir las ciencias teóricas, se pone de manifiesto la impronta boeciana del objeto de las mismas: dicho objeto es la forma, pues, como señala Boecio en *De Trinitate*, cap. 2, «*omne esse ex forma est*». Por lo tanto, en esa ordenada atención a las formas, la Física estudia las causas de la cualidad, el movimiento y la cantidad (*in naturalibus rationabiliter*); la Matemáticas estudia las formas y figuras inherentes a la materia, pero que pueden considerarse separadas de ella (*in mathematica disciplinabiliter*), y en Teología las ideas de las cosas, tal como se encuentran en la mente divina en su ser inteligible, antes que se produzcan en los cuerpos (*in divinis intellectuabiliter*)

Ahora bien, la organicidad del conocimiento racional se abre y deja trasuntar un más allá de sí mismo al abordar el objeto del conocimiento teológico. En efecto, al llegar a él, el Maestro de la Universidad de París señala que sobre lo divino puede razonarse a veces a partir de la autoridad, tal como lo hace san Agustín al apelar a la autoridad del Génesis cuando intenta comprender la Trinidad; otras veces, la razón requiere ejemplos y semejanzas de las cosas, pues no puede hablar sobre el principio y causa de las cosas directamente, así como lo ha hecho Platón al emplear la imagen del sol. Así también cuando Juan Evangelista llama luz al Verbo, pues la luz es la especie primera y universal de las formas de las cosas y principio de vida de todas las cosas. Pero también es posible contemplar la *ousía* divina, la cual no se halla sujeta a materia. Pues, tal como es posible señalarlo por las afirmaciones del Areopagita, el Verbo es sustancia de todo existente y vida de todos los vivientes, principio y causa de toda sustancia. La contemplación aparece como aquella instancia congrua con la altura ontológica del objeto, pues su separación respecto de todo cuerpo y la superación de toda temporalidad no puede abordarse desde la discursividad de la razón y la consiguiente temporalidad de su proceso.

Sin embargo, el hecho de que Eckhart aluda a la contemplación no debe hacernos pensar que se trata del conocimiento que obtendremos *in patria*, pues establece inmediatamente una afirmación que es inequívoca. Siguiendo en ello una neta distinción de la escuela franciscana, el maestro dominico señala que el conocimiento *in via* lo hace el teólogo de dos maneras: una, por espejo y por enigma (*per speculum et in aenigmate*), la otra por espejo y en la luz (*per speculum et in lumine*). Ambas caracterizaciones corresponden a Alejandro de Hales, *Summa Theologica* II, 1, q. 152. Pero el texto del franciscano determinaba netamente un triple conocimiento; a los

dos anteriores agregaba aquel que se produce por la especie y la luz (*per speciem et lumen*), y correlacionaba respectivamente cada uno de ellos con el estado de naturaleza caída, el de la naturaleza en estado de inocencia, y el que se produce en la patria. La determinación textual de la fuente es nítida: se trata de una forma de conocimiento *in via*.

El conocimiento en espejo y en enigma se hace de una triple manera: por negación (*ablatione*), por vía de eminencia (*eminentia*) y por causalidad (*causa*). La negación se establece como remoción de toda forma, puesto que la asimetría entre los cuerpos, los seres creados inteligibles y Dios, vuelven imposible toda demostración. De ahí que haya que captarlo como privación o preferir las negaciones antes que la afirmación. La eminencia supone la atribución a Dios de lo más noble y eminente. La causalidad supone la reducción de la multiplicidad a una unidad que es principio y causa de todos los seres, anterior a toda generación y simple.

Empero, se conoce *in via* por espejo y en la luz cuando, por efecto de la luz divina, se produce una irradiación particular sobre las potencias y medios de conocimiento, elevando el mismo intelecto a aquello a lo que naturalmente no puede. Este conocimiento obra de tres modos: pone de manifiesto las cosas ocultas o futuras (profecía), vuelve meritorias las obras (gracia), lleva a pregonar la dulzura divina (éxtasis). Según el juicio de Eckhart, los dos últimos se hallaban perfectamente en san Agustín, pues se dice del tercero que está en el intelecto práctico. Es este último el conocimiento de la ciencia o sabiduría, pues, como ciencia saboreada, introduce al hombre en múltiples afectos.

Ahora bien, la preciosura del oro como materia tiene que ver con la utilidad de la ciencia. Esta ciencia no es materia de los vicios, sino de las virtudes.

Son las virtudes quienes dan cuenta del segundo elemento de la metáfora del vaso, el adorno de todas las piedras preciosas. Es también bajo ese aspecto como puede ser propuesta la figura de Agustín. El ornato era la disposición de la forma; pero tal disposición era en él la presencia y manifestación de las virtudes en su obrar. El sustrato teórico de la concepción de las virtudes se apoya también en idéntica primacía de la forma, tal como ocurre en la descripción del conocimiento, pues señala que la virtud es una forma gratuita, a la que propiamente puede denominarse ser, ya que todo tiene su ser por la forma, tal como se fundamenta en la afirmación de Boecio.

El dinamismo de la virtud se expresa como orden, pero como orden en el amor, pues quien la posee, se ordena y sirve a la naturaleza¹⁰ (*esse est quod ordinem retinet servatque naturam*). En Agustín, la sabiduría proveía la materia de la virtud. Así como en la descripción de la sabiduría, Eckhart proporcionó un cuadro total del conocimiento, ahora despliega el plexo de las virtudes y de sus actos y frutos. La virtud monástica o individual ordena y perfecciona al hombre en sí mismo, al sujetar la carne, y produce como fruto la alegría espiritual. La virtud política perfecciona al hombre en la unión civil y dona la posibilidad de ser amigos en Dios. El acto de la virtud teológica, la fe y la dilección, obra la integridad del espíritu al sujetar la carne y perfecciona al hombre en su vínculo con Dios. Su fruto es el efecto espiritual ordenado a la perfección de la justicia.

Este cuadro del dinamismo de las virtudes no acaba, sin embargo, en sí mismo. En correlación con esa apertura y ese más allá de sí que se presentaba en el perfil de la sabiduría, las virtudes tienen también un más allá de sí (si cabe expresarlo en estos términos), o una inmanencia más profunda, pues es causada por el mismo Dios. Dicha inmanencia se expresa en el sermón como efectos que advienen al vaso a través de tales ornatos. Y se expresan como tales puesto que no podemos conocer a Dios sino a través de ellos.

El maestro dominico hace brotar aquí todas las imágenes, tanto escriturarias como de la tradición viva de los claustros, que describen los efectos que se retienen en el alma: la nieve que refresca, el rocío que fecunda, el vino que embriaga, el óleo que penetra, el fuego que purifica, la luz que une, el impulso vehemente del espíritu. Por detrás de las imágenes se encuentran la calma de los deseos de la carne, el brotar de los deseos de eternidad, el olvido de las cosas mudables, la iluminación de Dios y la inflamación, la purgación del alma, la transformación en Dios, el alejamiento de la vida natural. Es por la presencia de estos efectos por lo que la disposición de la forma transforma al vaso en un vaso de elección.

Sólo resta el tercer aspecto del vaso: su peso. En términos agustinianos, esto no puede ser sino el amor. Y puesto que se trata de la cantidad de este amor, es entonces un amor lleno de ímpetu y vigor pues su cantidad expresa la vehemencia del amor.

¹⁰ Boecio, *De consol. Ph.* IV, pr. 2, 35 ss.

Los tres elementos de la imagen ponen de manifiesto una sobreabundancia que supera los límites de la iniciativa humana, el discurrir de la razón, el esfuerzo en la realización de las virtudes y de sus actos, el dinamismo natural del amor. Pues se trata de la sabiduría como materia, pero ésta es el oro; se trata de la forma como plenificación en las virtudes, pero esta plenificación entrama la totalidad de las piedras preciosas; y se trata del amor, pero es un amor vehemente que constituye el carácter macizo y sólido del vaso. El horizonte total del conocimiento y la acción humana se encuentra situado con relación a un más allá o un más acá de sí, una trascendencia y una inmanencia que se presentan como lo que abren y potencian al mismo. Si bien el maestro Eckhart ha descrito exhaustivamente el cuadro de la racionalidad universitaria, esta racionalidad ha sido mostrada como una racionalidad que no está clausurada, sino abierta y superada desde su mismo interior.

2. «*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso, Ecli. 50*» (Pr. 16b)

Destacaremos ahora los elementos de diferencia que plantea el segundo sermón. En primer lugar, la imagen cobija ahora, ya no sólo la figura de Agustín, cuya imitación era recomendada en el anterior, sino a toda alma buena y santa (*von einer ieglichen guoten, heiligen sêle*). En segundo lugar, esta ampliación de los referidos por la imagen se expresa en términos de semejanza (*wie die sint gelîchet einem guldinen vase*). En tercer lugar, no se trata ya de estar adornado con piedras preciosas (ni siquiera desde la metafísica de la disposición de la forma), sino del hecho de que quien se asemeja de tal manera tiene en sí la nobleza de las piedras preciosas (*hât an im edelkeit alles gesteines*).

Las nociones de «alma buena y santa», «semejanza» y el término «nobleza» poseen un hondo sentido en el universo de Eckhart, pues su presencia remite inmediatamente al pequeño tratado *Del hombre noble* (*Von den edeln menschen*), considerado prácticamente una continuación del *Libro del consuelo divino* (*Buoch der goetlichen troestunge*).¹¹ Son ellas quienes despliegan la fuerza de la relación unitiva con Dios, fuerza que ya no

¹¹ La cercanía temática con estos textos resulta un elemento altamente contundente para la datación de este sermón en el período de Erfurt, una de cuyas obras más significativas es el *Libro del Consuelo Divino*.

expresa el horizonte de la extrema trascendencia e inmanencia de Aquél, sino una identidad a la que el lenguaje del autor sitúa en el nivel de la naturaleza. Por esto, cuando el autor señala que no es posible referirse a ellas (las almas santas) directamente, sino que hay que hacerlo a través de un ejemplo (como el árbol, el sol o la luna), reconocemos en esta enunciación uno de los modos que Eckhart señalaba en el sermón antes analizado para referirse a lo divino: el ejemplo, puesto que no podemos conocerlo. Estas almas nobles son aquellas que han abandonado las cosas y, precisamente por ello, precisamente por haberlas dejado como accidentes, las poseen allí donde éstas poseen un ser puro y eterno. El alma noble es, precisamente, el alma desasida que constituye el centro de la mística del maestro, aquélla a la que se hayan ligadas las afirmaciones más controversiales de su reflexión.

Pero además de este cambio de la referencia de la imagen del vaso, se produce una simplificación radical de sus rasgos. Pues el sermón latino exploraba todo aquello que constituía la materia del vaso (*sapientia*), todo aquello que la adornaba (*virtutes*) y su propia cantidad (*pondus*) Aquí, en cambio, todas las características se han reducido a dos, pues todo vaso es tal porque recibe y contiene. Alejados de todo aquello que no ingresa aún en la naturaleza misma del vaso, podemos destacar una pluralidad de elementos que le corresponden. Mas en su naturaleza sólo cabe su desnuda capacidad de recibir y contener; sólo ésa es su identidad y nada más puede nombrarlo. En este punto, Eckhart se sitúa en esa desnuda verdad sobre su ser que un místico conoce, aunque le sean negadas o distantes mil otras verdades: todo lo que él es, es su recepción de Dios y todo el dinamismo de esta apertura consiste en contener a Aquél que en él se dona.

Esta identidad inteligible de su naturaleza, esta mirada del maestro que encuentra que todo lo que es se halla concentrado en el punto de la recepción de una donación, se expresa en la formulación de la identidad de naturaleza entre el ser del alma justa y el ser de Dios. De ahí que señale que, a diferencia de los vasos materiales, los vasos espirituales son tales que todo lo recibido en su interior se halla en él; por lo tanto, el vaso se halla en lo recibido y lo recibido es el vaso mismo. En una conflictiva afirmación, el vaso es de la misma naturaleza de lo que recibe. Pero esta enunciación no sería posible de no mediar otra, aquella que indica que la naturaleza de Dios es donarse a toda alma buena y la del alma es recibir a Dios.

Ahora bien, ¿por qué puede decirse esto de un alma? La razón dada por el maestro es la presencia de la imagen divina. Con un claro fundamento en tratamientos teológicos anteriores, Eckhart destaca en la razón de imagen la semejanza, la procedencia de naturaleza y el nacer a partir de aquel de quien se es imagen. Sin embargo, añade otros elementos.

En primer lugar, y como propiedad de la imagen, recibe su ser de aquello de lo que es imagen. Pero ello no supone de ninguna manera la mediación de la voluntad de Dios, pues Éste se ha reservado para sí el reflejarse de forma espontánea. Sin embargo, aunque la imagen fluya de la naturaleza y atraiga hacia sí todo lo que ésta pueda realizar; aunque la naturaleza fluye completamente en la imagen, permanece en sí, también plenamente. La imagen brota de la naturaleza de Dios sin mediación, pues se origina en su misma fecundidad. Por ende, si cabe hablar de alguna mediación, ésta sólo puede ser la mediación de la Sabiduría, que es la Imagen misma.

Al producirse la recepción sin mediación, al producirse la donación desde la fecundidad misma de la naturaleza, es posible para Eckhart decir que «Dios está en la imagen sin mediación y la imagen está sin mediación en Dios» (*Hie ist got âne mittel in dem bilde und daz bilde ist âne mittel in gotte*).

Sin embargo, esta presunta identidad ontológica es de alguna manera puesta en duda en los renglones siguientes. En primer lugar, porque no puede sino decir que Dios está en la imagen de un modo más noble al que la imagen está en Dios. En segundo lugar, porque la imagen no toma a Dios como Creador, sino como un ser inteligible. Dios no puede conceder más a la imagen, porque, si lo hiciera, sería el mismo Dios. Esto no se da, puesto que si no, Dios no sería Dios.

Es de esta recepción de donde deriva todo desasimiento. Pues la imagen no es por sí misma ni para sí: procede, pertenece, recibe. Sólo puede ser si se reforma en la justicia, en esa justicia que consiste en hacer brotar de sí sólo lo que procede de Dios: es decir, situarse allí donde recibe el Hijo. De ahí la intensidad con la que Eckhart afirme que para conocer a Dios, no baste ser semejante al Hijo, sino el Hijo mismo.

Por eso, estas almas y san Agustín, origen de este sermón, son como un vaso, por debajo cerrados, por arriba abiertos. Cerrados a todo lo creado, en recepción del Creador. La ausencia de mediación; la identidad de naturaleza; la semejanza comprendida desde esta exigencia de identidad; la radical identidad del propio ser desde la recepción, y, por ende, desde el don, el

desasimiento de todo y el nacimiento del Verbo en el interior, constituyen las afirmaciones más importantes de la mística del Maestro Eckhart.

Conclusión

Decíamos al comienzo de esta comunicación que nuestra intención era auscultar la inicial presentación de la racionalidad, tal como es concebida por el Maestro Eckhart, y contraponerla luego con una serie de afirmaciones a las que la crítica considera como pertenecientes a lo más propio de sus afirmaciones de orden místico. Al llevar a cabo esta tarea, necesitamos señalar que el elemento que más profundamente ha llamado nuestra atención no es la intensidad de las afirmaciones del sermón alemán, ni tampoco el plexo continuo del saber y la vida del sermón latino. En realidad, bajo ambas explicaciones, ha asomado idéntica metafísica de las formas. Ella es, a nuestro juicio, la clave de sentido de las más contundentes afirmaciones eckhartianas, y es a la luz de su investigación desde donde deben ser resignificadas.

Tal como lo ha afirmado reiteradamente san Agustín en su refutación al escepticismo académico, no hay error en los sentidos al decir que bajo el agua vemos un remo quebrado; pero sí lo hay en nuestra razón que juzga. Nuestra sensorialidad nos lo entrega así: pero es nuestra metafísica la que arriesga sus decisiones de sentido.

De ahí que no sea a la intensidad de la vida espiritual del maestro de Turingia a quien se deba adjudicar la dificultad de sentido de sus expresiones. Ni se deba tampoco descalificar toda mística porque hallamos dificultades en sus proposiciones. En realidad, las dificultades provienen de su metafísica. Pues cuando un místico señala que es Dios Aquel con quien su ser se experimenta unido; que es preciso no atribuir a su desnuda humanidad los actos que realiza, el amor con que ama, la inteligencia con que entiende, no miente ni se equivoca. Al enunciarlo así, hace justicia a aquel ángulo de su experiencia donde le es absolutamente cierta la gratuidad y recepción de sus actos; hace también absoluta justicia al don. No se enaltece a sí mismo al reiterar la identidad de su ser con Dios: señala que su ser se ha enangostado y sólo vive cabe Dios; o que su ser se ha ensanchado, y ahí cabe Dios. O que no puede decirlo de otra manera, porque sus palabras llevan el inequívoco gravamen de sus opciones metafísicas.

