

Maestro Eckhart

El fruto de la nada
y otros escritos

Edición y traducción de
Amador Vega Esquerria

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Índice

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

Proverbios y leyendas del Maestro Eckhart	143
Bula de Juan XXII: «In agro dominico»	175
Notas	181
Siglas y abreviaturas	219
Bibliografía	223
Índice bíblico	229
Glosario	231

A mis padres

*Quien no entienda este discurso
no debe afligirse en su corazón.
Pues mientras el hombre no se haga
semejante a esta verdad,
no lo entenderá; es una verdad desvelada
que ha surgido directamente del corazón de Dios.*

Maestro Eckhart

Introducción

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

Martin Heidegger

Mucho de lo poco que hoy sabemos de la vida del Maestro Eckhart (1260-1328) procede de los documentos, protocolos y actas notariales del proceso por herejía y la condena a la que fue sometido, por primera vez en toda la Edad Media, un maestro en teología de la Universidad de París, el centro intelectual más prestigioso del Occidente cristiano, que además había ocupado importantes cargos administrativos dentro de su orden: los Hermanos Predicadores. Los más recientes estudios sobre el proceso (Trusen) y la elaboración del *Acta Eckhardiana* (Sturlese)¹ nos permiten situar hoy, mucho mejor que en anteriores períodos de fascinación por esta figura², el contexto problemático en el que se desarrolló aquel juicio singular a una de las mentes más exquisitas de la intelectualidad europea. No podemos olvidar, sin embargo, que justo estos documentos preciosos son los que, ineludiblemente, marcan la pauta en el estudio de la génesis de su pensamiento. La lectura de la Bula «In agro dominico»³, que el papa Juan XXII hiciera pública en Aviñón el 27 de marzo de 1329 (*Acta* 65), muerto ya hacía algunos meses Eckhart, nos advierte contra el peligro de una falsa comprensión de la doctrina católica y de la confusión que esto podría llevar al pueblo sencillo: «Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre [Eckhart], conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Igle-

¹ *Eckhardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, 1992.

² La última bibliografía general sobre Eckhart en Largier 1989.

³ Ver págs. 175-179 de esta edición.

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

No es mucho lo que sabemos de su primera formación, hecho paradójico en la vida de alguien que hizo de esta palabra (*Bildung*) uno de los conceptos clave de su pensamiento, cuya importancia para nuestra idea de educación y cultura, desde sus orígenes místicos en la tradición occidental, ha resaltado en nuestros días H.-G. Gadamer⁵. El *Acta* (1) sitúa su nacimiento hacia comienzos del año 1260, quizás en la provincia de Tam-bach. Muy joven habría entrado en el convento de dominicos de Erfurt y en fecha anterior a 1280 habría recibido su primera formación teológica en Colonia, donde la fuerte personalidad intelectual de Alberto Magno (1206-1280) a través de sus círculos de influencia, y no directamente como hasta recientemente se creía, iba a ser una referencia y autoridad

⁴ Haas 1995, pág. 19.

⁵ Gadamer 1991, pág. 39; cf. Wackernagel 1991.

siempre viva en los escritos de Eckhart. Como estudiante bien dotado, es probable que concluyera la preparación teológica en París, pues el *Acta* (3) localiza a Eckhart en esta ciudad, entre septiembre y octubre de 1293, como «Bachiller en teología» (licenciado) y a comienzos del curso académico de 1293/1294 como lector de las *Sentencias (Collatio)* en la Sorbona; también en 1294 predicó, por primera vez ante un público académico, durante la Fiesta de Pascua (*Acta* 4). Años después, en los inicios del proceso de acusación llevado contra él, Eckhart señalaba ante el tribunal inquisitorial de Colonia que, durante su estancia en París, también las obras de otros hermanos de su orden habían sido objeto de examen por una comisión de teólogos. En efecto, en el año 1277 el obispo de París, Étienne Tempier, había condenado una importante lista de tesis filosóficas y teológicas⁶, entre ellas algunas de Tomás de Aquino y Alberto Magno. Esto indica que, ya como estudiante, Eckhart había tenido ocasión de conocer, de primera mano, el celo con que el papado seguía las especulaciones del magisterio académico.

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

⁶ Flasch 1989.

conventual; en el contexto de la doctrina sobre la vida cristiana en el que está inspirado este libro, vida y pensamiento forman una unidad de la experiencia; ésta es la razón por la cual no debe ser leído como si se tratara de un manual para dominicos⁷. Este detalle nos ayuda a comprender que, desde muy temprano, la enseñanza eckhartiana se ciñe a una tradición espiritual prestigiosa: la vida monástica. La enseñanza sobre la vida activa comportaba, principalmente, una formulación ética de sus principios: la «ética del ser» (E. Fromm) frente al «tener». En un contexto ya muy lejano a la cultura occidental y, quizás, todavía vivo en algunas tradiciones espirituales de Oriente, el orden de la conversación, según el sistema pregunta-respuesta, entre maestro y discípulo conforma el marco hermenéutico utilizado por Eckhart y revela su fundamento doctrinario: entre el oyente y el hablante se establece una mediación dirigida a la comprensión, que es una concepción mística, de la verdad que transmite la palabra enunciada. Esta forma del discurso práctico adquirirá en los sermones alemanes una dimensión espectacular; la recepción de la palabra pronunciada por el predicador reproduce la encarnación del Verbo divino: de ahí la trascendencia de tal método de enseñanza oral o «modelo de comunicación» místico, pues une al emisor y al receptor de la Palabra⁸. Esta comprensión del discurso requiere un especial estado de espíritu, pues la concepción-comprensión debe ser virginal. Todo este tratado, que muestra excelentemente el arte de conversar (*underweisung*), se halla impregnado de la idea del total abandono (*gelâzenheit*), como la más alta virtud encaminada a la pobreza espiritual, único modelo de vida cristiana. El abandono o dejamiento, en tanto que una de las primeras formulaciones eckhartianas de la negación y autorrenuncia evangélicas, tiene el carácter del estado de separación del ser, que, habiendo salido de sí mismo, busca la conversión del espíritu. El aspecto de la separación conducirá a Eckhart a la expresión *abegescheidenheit* (ser separado)⁹, que conserva la idea de una muerte moral del espíritu y un proceso de extrañamiento y enajenación que está en la base de la expresión *durchbruch* (brecha), otra de las formas de negación empleadas por Eckhart¹⁰, que indica la «acción-pasión» de atravesar el mundo de lo

⁷ Ruh 1989, pág. 32.

⁸ Haas 1989, pág. 160.

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

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

creado, de las imágenes, y un irrumpir en la divinidad. Pero también en aquella obra de los comienzos el juego de los conceptos nos preparaba a una de sus más complejas figuras: la paradoja, puesto que si Eckhart proclama la conversión por la salida de sí (*ûzgân*), también una forma de abandono, insiste en que esta salida no es al exterior, pues quienes así actúan: «Cuanto más lejos van, tanto menos encuentran aquello que buscan. Caminan como uno que ha errado el camino: cuanto más avanza, tanto más se dirige al error. ¿Qué tiene que hacer? En primer lugar, tiene que dejarse (*sich selber lâzen*), entonces lo habrá abandonado (*gelâzen*) todo» (DW V, 194, 1-4). Con el abandono, Eckhart integra la máxima de la sabiduría clásica (*gnothi seauton*) y agustiniana en la fórmula original: *Nîm dîn selbes wâr*¹¹ (tómate en serio). La intención del abandono, propiamente una ausencia total de intención y de cualquier tipo de propiedad o atributo, es permitir la entrada, concepción y nacimiento del Verbo divino. Todo este lenguaje, en un contexto de formación espiritual, pero con un alto contenido ético-místico, a partir de un estado de gracia especial, configura la forma de una experiencia que de ninguna manera se detiene en consideraciones sobre los estados especiales de conocimiento (visiones, júbilo o entusiasmo). La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación. En sus sermones alemanes insistirá, una y otra vez, en el verdadero modo «sin modo» (*âne wîse*) de adquirir la verdad. Las RdU fueron escritas o dictadas en alemán, cuando es natural pensar que los monjes a quienes iban dirigidas dominaban el latín; K. Ruh piensa que ya entonces el latín no ofrecía mayores ventajas para la creación literaria, como en tiempos de Bernardo de Clairvaux o los Victorinos, o incluso durante la Alta Escolástica, en el siglo XIII en los escritos místicos de Buenaventura¹²; para este estudioso de la literatura alemana medieval, a finales del siglo XIII la distancia entre la oralidad y la escritura era mayor de lo que muchos conocedores de la Edad Media pueden llegar a imaginar. En Eckhart, al igual que en sus coetáneos Lull y Dante, la lengua vulgar no sólo será lengua vehicular, sino lenguaje interior, mientras que el latín quedaba para la construcción de una obra sistemática de cara a un público académico. El mismo Eckhart encontró absurdas algunas expresiones de

¹¹ Haas 1971.

¹² Ruh 1989, pág. 44.

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

Durante el capítulo general de la orden de 1298, y debido al enorme compromiso que comportaban ambos cargos administrativos, Eckhart los pone a disposición de sus superiores. Hacia 1302 es promovido a profesor ordinario de teología de la Universidad de París (*magister actu regens*) en la cátedra reservada para los no franceses (*Acta* 6). A dicho nombramiento habían precedido sus cursos como lector de las *Sentencias* y la consiguiente obtención de la licencia para el doctorado en teología. La nueva actividad consistía, además de tomar parte en las *Disputationes*, en los comentarios a la Biblia. De este período, 1302-1303, data un sermón en el día de la festividad de san Agustín (*Vas auri solidum*) y dos *Quaestiones*, así como el resto de una disputa con el maestro franciscano Gonzalo de España (*Acta* 8): todo ello forma parte del que se conoce como primer magisterio parisino. Ruh, para quien las *Qu. Par.* son igualmente importantes que el conjunto de la obra de predicación en alemán, es de la opinión de que pueden ser leídas como si se tratara de una obra literaria¹³. Las *Qu. Par.* son, probablemente, el primer intento por dotar a la ética del ser de las RdU de un aparato conceptual que se abra camino en el conjunto de la obra en latín, especialmente concebida para uso académico. La primera de estas *Qu. Par.* dice así: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (¿son idénticos en Dios el ser y el conocer?). El problema de la identidad, al principio sustentado con algunos argumentos de Tomás de Aquino, es pronto dejado aparte cuando Eckhart se pronuncia de forma totalmente distinta; no se trata ya de que «Dios conoce porque es», sino más bien «porque conoce, entonces es»: Dios es conocimiento (*intellectus*) y el conocimiento es el fundamento del ser (LW V, 47, 14-s., n. 12¹⁴). La reflexión sobre la praxis conventual exige ahora un modelo teórico de vida, razón por la que el maestro en teología somete a un viraje su pensamiento, que había iniciado el camino del conocimiento a través de una ética metafísica y que ahora busca fundar las bases de su intelectualismo especulativo. Desde la perspectiva dionisiana de la teología, Eckhart atribuye a Dios el «ser en sí» (*puritas essendi*), más allá del ser creado y no afec-

¹³ Ruh, 1989, pág. 22.

¹⁴ Haas 1989, pág. 180.

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

En septiembre de 1303 encontramos a Eckhart de nuevo en Erfurt como primer provincial de la recientemente fundada provincia religiosa de Sajonia, resultado de la partición de territorios demasiado grandes (*Acta* 9). Entre 1303-1311 toma a su cargo el cuidado de cincuenta conventos y un territorio de once naciones, desde Holanda hasta la Marca de Brandenburg. Es un período de intensa actividad en la organización de capítulos provinciales, nuevas fundaciones de conventos de mujeres (Braunschweig, Dortmund, Groningen) y en particular la guía espiritual de las comunidades conventuales. También en esta época se le encuentra participando en diversos capítulos generales (Toulouse 1304; Strassburg 1307; Rostock; Piacenza 1310); en el de Strassburg fue nombrado vicario general de la orden para la provincia de Bohemia, con la misión de reformar aquellos conventos (*Acta* 18). Su actividad como predicador, sin embargo, no se interrumpe: sabemos que entre 1303-1310 pronunció sermones en dos capítulos provinciales (*In Eccli.*). En 1310, Eckhart es nombrado por los Electores de Teutonia sucesor del teólogo Johannes von Lichtenberg (cap. prov. de Teutonia), cargo en el que no fue confirmado por el general de su orden, y en 1311 el capítulo de los dominicos, reunido en Nápoles, dispensa a Eckhart de sus obligaciones y lo envía a París para ocupar de nuevo la cátedra; Eckhart obtenía un honor sólo equiparable al de Tomás de Aquino¹⁵. Entre 1311-1313 tiene lugar el segundo y más importante magisterio de Eckhart en la Sorbona. En términos generales bien puede decirse que gran parte de la obra latina fue escrita durante esta segunda etapa académica; como otros teólogos famosos antes que él, Eckhart se dispone a hacer una explicación madura y sistemática de los principios que habían ido configurando su pensamiento. De esta

¹⁵ Ruh 1989, pág. 30.

manera prepara un plan general de sus escritos, el *Opus tripartitum*, que contenía a su vez el *Opus propositionum*, que debía de constar de mil tesis repartidas en otros catorce tratados; el *Opus quaestionum*, en la línea de Tomás de Aquino, aunque menor en importancia y pensado para las disputas, las lecciones y otro tipo de diálogos; el *Opus expositionum*, que consta de una parte de exégesis bíblica en la tradición agustiniana y otra parte dedicada a sermones: *Opus sermonum*. De todo ello ha quedado bien poco y no estamos seguros de que el maestro llevara a término tan ambicioso plan de trabajo; pero a partir de algunos escritos, especialmente los comentarios al Libro del Génesis y al Evangelio de Juan, podemos hacernos una idea bastante exacta de cuáles eran las intenciones de tal despliegue de erudición y método: «En la explicación de estas palabras y las otras que continúan, el autor tiene la intención, como en todos sus escritos, de explicar por las razones naturales de los filósofos las afirmaciones de la santa fe cristiana y de la Escritura en los dos Testamentos. Pues lo invisible en Dios es conocido y visible por la criatura en el mundo a través de la creación» (*In Ioh.* n. 2: Largier II, pág. 488). El proyecto eckhartiano estaba dirigido a mostrar la unidad del conocimiento más que a señalar las diferencias entre la luz natural del intelecto y la sobrenatural de la fe. Si como puede verse en el desarrollo de su obra espiritual en alemán, el tema por antonomasia es el nacimiento de Dios en el alma humana a través de la gracia —tema central de la mística renana—, entonces era preciso desarrollar una hermenéutica que contemplara conjuntamente las formas de mediación entre el creador y la criatura histórica y temporal. Nada de todo esto pondrá en conflicto la concepción mística del nacimiento del Verbo divino en el oyente inculto, lo cual no excluye una reflexión sobre el lugar que ocupa el saber filosófico en la experiencia de Dios. En la obra de Eckhart, la filosofía de tradición neoplatónica¹⁶ no tenía la función de servir a la teología con su instrumental conceptual y lógico; más bien se trataba de destacar que también la razón estaba capacitada para comprender la revelación de Dios. Si la escuela franciscana llegaba a la divinidad partiendo de una estructura ejemplarista del mundo y la naturaleza, Eckhart reclamaba la experiencia del ser como único conocimiento que conduce a la divinidad. Para ello modeló cuantas veces fue necesario su pensamiento ontológico, de for-

¹⁶ Beierwaltes 1972, pág. 37-ss.

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

Aun cuando el destino del *Opus tripartitum* parece ser proporcionar el marco teológico-filosófico adecuado en el que el lenguaje va a experimentar las primeras tensiones entre las formulaciones de la tradición y la presencia cada vez más importante de sus expresiones, no podemos olvidar que más allá de la ciencia teológica, incluso más allá de la labor de predicación, Eckhart quería comprender el mensaje de la Revelación en un discurso ontoteológico. La profundización en los textos bíblicos, desde la perspectiva adoptada antes que él por Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Tomás de Aquino, le permite pasar —en palabras de E. Gilson— de una «metafísica del tiempo» a una «metafísica del fundamento», que sin duda Eckhart ha encontrado ya en esta época en la noción de ser. Las RdU habían hecho suyas un lenguaje ético sobre la base de la conversión evangélica, cuyo sentido escatológico último tenía que ser puesto, inevitablemente, en relación con una teoría de la creación del mundo y la experiencia del tiempo, único testimonio vivencial del hombre-criatura. Los grandes comentarios al Génesis y al Evangelio de Juan permiten a Eckhart reformular su doctrina ontológica de las *Qu. Par.* y retornar a una «metafísica del Éxodo»¹⁷ como fundamento de la experiencia a la que se enfrenta el alma separada. Se abandonan ahora las posiciones exclusivamente intelectualistas de corte coloniense, quizás más preocupadas en enmarcar la ciencia de Dios en una teoría del conocimiento, protegida por los desarrollos de la filosofía, que en el conjunto de la experiencia filosófica y mística de Dios a la que apuntaba Eckhart. Es cierto que el intelectualismo de san Alberto y su escuela¹⁸, así como el pensamiento de Tomás de Aquino, habían conseguido durante el siglo XIII reconducir las teorías del conocimiento de Dios de un plano excesivamente psicologizado por parte de las escuelas voluntaristas a otro más abstracto. Eckhart, aunque discípulo de esta corriente teológica, no pierde de vista el poderoso mensaje religioso de la encarnación del Verbo, que le conducirá a explicar la filiación divina del hombre. La cuestión que late por entero en el *Opus tripartitum* es la «pregunta por el ser», que tan distinta posición

¹⁷ Zum Brunn y Libera 1983.

¹⁸ Libera 1984.

ocupa ya respecto de aquel primer magisterio parisino¹⁹. La actual formulación es una consecuencia directa del método de desprendimiento, la experiencia del cual se reflejaba en la formación de conceptos como separación y abandono. El rechazo a los modos del ser creado, en su condición espacio-temporal, tiene la vista puesta en el horizonte de los trascendentales, en donde Dios (*puritas essendí*) sólo puede ser definido desde sí mismo. El *Esse est Deus* como principio de identidad, que constituirá un principio universal de lo que es «en sí» –modelo para la conversión ontológica del hombre–, lo encuentra Eckhart en el pasaje de Éx 3, 14 (*Ego sum qui sum*): «ser es un nombre primordial», dice en uno de sus sermones alemanes (ver pág. 58, lín. 60-61, de esta edición). Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre la ética y la metafísica de este pensamiento. Y lo mismo que es dicho del Ser, puede decirse de los trascendentales divinos (Uno, Bueno, Verdadero...). El fundamento real de aquello que es –o puede llegar a ser– se halla en el ser de Dios; nada exterior al Ser tiene la menor entidad y es igual a nada. De esta manera podemos decir que las criaturas no son, pero son en la medida en que tienen su ser en otro, que es su causa primera; de ahí que, mientras no se hallan en aquella causa, no son. Se trata de la misma relación que se da entre el justo y la justicia: «Quien comprende la relación entre la justicia y el justo, comprende todo lo que yo enseño» (DW I, 105, 2). Esta unidad entre ambos debe darse sin mediación –sea ésta del conocimiento (visiones, rapto, entusiasmo...) o del ser– y anuncia la clave hermenéutica del pensamiento de Eckhart en la expresión *in quantum*, que conservará toda su fuerza en los sermones alemanes, en donde la forma de la comprensión estará condicionada por la forma de ser –una forma de no ser, según el uso de la paradoja– de aquel que conoce la verdad. También aquí la idea vierte su contenido sobre la expresión: el principio de identidad y unidad señala el espacio y el tiempo de la experiencia que han sido convertidos en nada. El justo y la justicia son una unidad indiferenciada, porque del sacrificio de sus propios atributos obtenemos el espacio nulo, vacío. Pero como ha visto Ruh, la tesis de la identidad del ser puro, como algo que está más allá del ser, no es tanto una nueva doctrina res-

¹⁹ Libera 1980.

pecto del primer magisterio parisino, sino más bien un cambio de perspectiva²⁰. En efecto, es decisivo retener esta noción de perspectiva si queremos entender la entera enseñanza eckhartiana, tan llena de paradojas y contradicciones para el pensamiento lógico occidental en el que, a pesar de todo, se inscribe y hiende sus raíces. El cambio de perspectiva no afecta al objeto de conocimiento, Dios mismo, sino a los caminos de mediación, o de religión, que finalmente, como hemos visto respecto a los modos, desaparecerán en la unidad sin diferencia, la más importante de las cuales se da entre creador y criatura. No es de extrañar que una doctrina que evitaba los modos y, en última instancia, los órdenes, no fuera tolerada por la jerarquía eclesiástica. Justo en la perspectiva que nos encontramos, a medio camino de su obra y con la más importante actividad de predicador por desarrollar, quizás podamos aventurar que los modos fueron los que ofendieron más a los acusadores que iniciaron el *Proc. Col.*: el lenguaje que busca en las expresiones la encarnación de una moral sin modos, más allá de la diferencia entre bien y mal, rechaza los modos de aproximación a Dios. Más que el fuerte aparato de abstracción teológico-filosófica, muy difícil de sujetar a criterios de ortodoxia, la gran preocupación de la Iglesia de Juan XXII fue la diferencia del orden moral sobre el que se sustentaba el orden judicial.

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

²⁰ Ruh 1989, pág. 82.

ramente en su famoso sermón *Beati pauperes spiritu* (Pr. 52, pág. 75-ss.) En cualquier caso parece probada la dependencia del maestro de la mística femenina, no sólo la de Marguerite, en el proceso de elaboración intelectual de su obra²¹.

Tras aquel segundo magisterio teológico de París, Eckhart vuelve a ejercer de maestro de vida (*lebemeister*) y se ocupa de la reforma de conventos y el cuidado de comunidades de monjas (*cura monialium*) en el sur de Alemania. Esta nueva etapa comprende los años 1313/14-1322; es un tiempo en el que continúa trabajando en el *Opus tripartitum*, pero sus obras más características son: *Libro del consuelo divino* (Daz buoch der goetlichen troestunge = BgT), DW V, 1-105 y el breve tratado *Del hombre noble* (Von dem edeln menschen = VeM), DW V, 106-136, de extensión no superior a un sermón. El primero de ellos fue escrito para Agnes (1281-1364), viuda de Andreas III, rey de Hungría, y por entonces superiora de un convento de clarisas. Eckhart, que había predicado en Töss, Katharinental y Ötenbach, era consciente del ambiente altamente ascético y contemplativo de las comunidades de monjas. En esta obra presenta un modelo de consolación, a través de la imitación de los sufrimientos de Cristo. El modelo cristológico de lo que Haas ha llamado una «teología del sufrimiento» (*Leidenstheologie*²²) sustituye al modelo filosófico de vida y enseñanza. Si Cristo es el justo que se halla comprendido en la Justicia, quien comprenda esa verdad, en la medida (*in quantum*) en que se ha hecho igual a ella, halla consuelo y salvación. Esta obra fue decisiva y marca el comienzo de las sospechas contra Eckhart²³.

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

²¹ Guarnieri 1965.

²² Haas 1989, pág. 136.

²³ Ruh 1989, pág. 127.

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

En la primavera de 1322 Eckhart había sido enviado, junto a Matthäus Finstingen, a la que sería su última visita oficial como vicario general de Strassburg: el convento de dominicas en Colmar (*Acta* 40). Esta y otras visitas a comunidades de mujeres se sitúan en el centro de su etapa de predicación en alemán y discurren paralelas a su nombramiento (*lector primarius*) en la cátedra de teología del *Studium Generale* de Colonia, cargo que ocupará entre 1323-1324. Es muy probable que Heinrich Suso (1235-1366) tuviera como maestro a Eckhart durante estos años. El tema prin-

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

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

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

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

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

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

Entre los años 1938-1939 el filósofo Nishitani Keiji (1900-1990), atraído por la fuerte recepción que desde muy temprano había tenido entre la intelectualidad japonesa la obra de Heidegger *Sein und Zeit* (1927)²⁴, participaba en los cursos que aquél impartía, pasados ya los años conflictivos del Rectorado; en una de aquellas sesiones, nos cuenta Ryôsuke Ôhashi, «Nishitani entregó a Heidegger un trabajo sobre Nietzsche y el Maestro Eckhart, que tras su regreso fue publicado con el título “El Zaratustra de Nietzsche y el Maestro Eckhart” (*Niche no tsaratosutora to maisutâ ekkuharuto*). La conjunción de Nietzsche y Eckhart tuvo que parecer entonces algo extraña, pero Heidegger, como el autor oyó personalmente de Nishitani, la encontró llena de sentido. En aquel ensayo se muestra la relación compleja en la que, para Nishitani, se encuentra el pensamiento de Heidegger: el nihilismo europeo y la mística alemana, más concretamente: la “nada”²⁵. A su retorno a Japón, Nishitani siguió en sus investigaciones sobre el nihilismo europeo, con la intención de determinar las diferencias con el nihilismo asiático, comúnmente conocido en Occidente como una religión atea²⁶, insistiendo en establecer una base para su comprensión actual. En 1949 Nishitani escribía *Religion and Nothingness*²⁷, en donde marcaba las diferencias entre ambas tradiciones de pensamiento: si la filosofía occidental, de tradición platónico-aristotélica, se ha-

²⁴ *Japan und Heidegger*, 1989.

²⁵ *Japan und Heidegger*, 1989, pág. 34.

²⁶ Panikkar 1996.

²⁷ Nishitani 1982.

bía erigido sobre la categoría de ser, la tradición del buddhismo Mahâyâna, cuyo mayor representante es Nâgâryuna, y la escuela Mâdhyamika tomaban como fundamento de la experiencia la nada, o el vacío (*sânyatâ*). Desde la perspectiva de Heidegger, sin embargo, la filosofía occidental ha pensado al ser como categoría o determinación de algo (*Etwas*) –Dios mismo, en la filosofía escolástica–, habiendo olvidado formular la pregunta fundamental por el puro ser. La crítica del pensamiento heideggeriano a la filosofía europea ha olvidado, a su vez, la experiencia del pensar en Eckhart y su empeño por desapropiar al ser (*puritas essendî*) de toda determinación óptica²⁸. La reciente edición de los cursos del joven Heidegger, durante los años 1920–1921 en Freiburg²⁹, muestran su interés por la «experiencia fáctica de la vida» (*Faktische Lebenserfahrung*) en el cristianismo primitivo (en san Pablo) y sus evoluciones en san Agustín y Eckhart. Es sabido que Heidegger abandonó sus primeros pasos en la concepción de una fenomenología de la religión³⁰ y que, al poco tiempo de su incorporación a la Universidad de Freiburg, dejó de lado la tradición cristiana, girando su lenguaje a un pensar anterior al nacimiento de la filosofía occidental, a pesar de que el vocabulario que conservó –es el caso, por ejemplo, de la conocida expresión *Gelassenheit* (abandono)-*gelâzzenheit*³¹– debe mucho al Maestro Eckhart. Como ha visto Nishitani, la inevitable presencia del nihilismo condujo a Heidegger, y a Nietzsche anteriormente, a buscar su superación en Heráclito. Pero justo ese movimiento de retorno, aunque desde la asunción de un «nihilismo constructivo», hace imposible la restauración del pensamiento. La inevitable fragmentación del saber (religión, ciencia, filosofía), como consecuencia de la voluntad de afirmación del sujeto moderno, ha sepultado la máxima de la primitiva sabiduría cristiana: la metanoia. Para Nishitani, la superación de la «nada relativa» (*relative nothingness*), sobre la que se ha construido el nihilismo europeo, sólo puede ser llevada a término a través de una mirada al pensamiento asiático, en donde la «nada absoluta» (*absolute nothingness*) no se manifiesta como un *horror vacui*, sino que se halla desde los orígenes como único principio de realidad. También la formulación

²⁸ Cf. Beierwaltes 1972, pág. 8, n. 14.

²⁹ Heidegger 1995.

³⁰ Pöggeler 1984, págs. 149–178.

³¹ Caputo 1996.

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

Son numerosos los estudios comparativos que se han realizado a propósito del pensamiento eckhartiano, desde comienzos de siglo, coincidiendo con el descubrimiento de esta figura singular en Alemania y con el desarrollo de la historia de las religiones³³. A pesar de los muchos puntos de coincidencia³⁴, incluso a partir del análisis de palabras de común raíz indoeuropea³⁵, o de las sutilidades de conceptos como trascendencia o panteísmo, el nihilismo religioso de Eckhart y del buddhismo Zen comparten la idea de liberación absoluta, centrada en Eckhart en la *mors mystica* («ruego a Dios que me vacíe de Dios») y en el Zen, a partir de la «Gran muerte», como una conversión radical del espíritu³⁶. La más importante reflexión, en nuestros días, se debe a los trabajos ininterrumpidos en las últimas décadas del profesor Alois M. Haas³⁷, que, superando los contextos estrictamente doctrinales de las tradiciones religiosas, se ha centrado en el aspecto de la «paradoja mística» en relación con el lenguaje de la poesía cristiana y Zen, recuperando asimismo para la tradición europea figuras como san Juan de la Cruz, Tauler y Suso, estos últimos discípulos del Maestro alemán. La poesía se sitúa en un marco extrarreflexivo, en el que la violencia con que el lenguaje somete a las palabras trasciende los límites de la razón, porque es la lógica del «sin porqué» (*sunder warumbe*), como la rosa de Angelus Silesius que el poeta Paul Celan recoge en su poesía titulada «Psalm» (Salmo): «Ein Nichts / waren wir, sind

³² Haas 1971.

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

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

³⁵ Otto 1971.

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

³⁷ Haas 1996, págs. 154-188.

wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die / Niemandrose» («Una nada fuimos, somos, seremos, / floreciendo: rosa de nada, de nadie»³⁸). La voluntad de desapropiación de un lenguaje siempre en exilio de sí mismo no ha dejado de interesar a la filosofía³⁹, pero en la radicalidad de su expresión hay que ir a buscarlo en el arte, la literatura y la música del siglo XX⁴⁰. Desde un estudio de estas formas de negación y abstractas de la estética occidental es posible, una vez realizado el exilio del alma en Oriente, retornar a casa ennoblecidos.

Amador Vega Esquerra
Barcelona, otoño de 1997

³⁸ Versión de José Ángel Valente, en *Rosa cúbica* n^{os} 15-16, Barcelona 1987, pág. 11.

³⁹ Derrida 1997, págs. 13-58.

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

Nota a la presente edición

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

número de la página y la segunda al de las líneas, por ejemplo: (3, 14-17). Se añade un índice de pasajes bíblicos citados tanto en el texto como en nota (*), así como un glosario de los términos más frecuentemente usados y una breve bibliografía orientativa. Las citas bíblicas son fieles a la edición crítica, realizada sobre la Vulgata, aun cuando se ha cotejado la traducción con la Biblia de Jerusalén y el Nuevo Testamento trilingüe de Bover/O'Callaghan (de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988). El título de los sermones es nuestro, pero cada uno de ellos va anotado, en el aparato crítico, con las referencias de origen y sus correspondencias en la edición de Quint. La presente traducción ofrece un conjunto de textos de probada autenticidad en el caso de los sermones y del tratado «Del hombre noble», pero también otros como el tratado «Del ser separado», el «Poema» y los «Proverbios y leyendas», que, si bien no ha sido probada su autoría, dan una visión muy completa del ambiente en el que se desarrolló la espiritualidad eckhartiana y reflejan hasta qué punto la predicación en alemán supuso en aquellos círculos de discípulos una experiencia radical de comprensión; por esta razón hemos escogido, como motivo principal, «El fruto de la nada» (91, 153), expresión del éxtasis abstracto eckhartiano, tal como aparece en el sermón dedicado a la conversión de san Pablo, pues muestra la iniciación por la Palabra, para la que fueron dictados y escritos estos textos. Esta edición de escritos del Maestro Eckhart quiere ofrecer al lector los motivos fundamentales de la experiencia religiosa desde su comprensión actual.

Hay varias personas a las que quiero mostrar mi agradecimiento por la ayuda que me han prestado: a Raquel Bouso, que ha elaborado los índices y la bibliografía de este volumen; a Miquel Carbonell, de la Biblioteca de mi Universidad, por su amabilidad e interés en mis búsquedas bibliográficas; también al profesor Alois M. Haas de la Universidad de Zúrich tengo que agradecerle sus indicaciones ya al final de este trabajo y, muy especialmente, una magnífica velada sobre «mística» en Zúrich; al profesor Raimon Panikkar (Tavertet), que me indicó a Haas como interlocutor; a Christine Kaufmann, carmelita descalza, por alguna sugerencia sobre el poema eckhartiano; agradezco también a Jacobo Stuart su confianza en el momento de pensar en esta colección de libros y a Victoria Cirlot, profesora de Literaturas Medievales de la Universidad Pompeu Fabra, con quien he hablado de mística y porque se encuentra en el origen de este proyecto y de este libro.