

Acción y contemplación en la tradición cristiana

RESUMEN:

Introducimos la cuestión señalando la conflictividad entre la ética y la contemplación, entre la religiosidad profético-bíblica y la religiosidad mística. Investigamos a través de qué teólogos cristianos las tendencias más platónicas han tenido un desarrollo importante en el cristianismo. Presentamos seguidamente el pasaje del evangelio de Lucas (10:38-42), a partir del cual nos lanzamos a la contraposición entre la defensa mística de la supremacía de la *vita contemplativa* por parte del autor anónimo de *La nube del no-saber* y la defensa de la superioridad de la *vita activa* por parte de Meister Eckhart.

PALABRAS CLAVE: Mística; neoplatonismo; monaquismo; deificación; Eckhart.

ABSTRACT:

We introduce the question by pointing out the conflict between ethics and contemplation, between prophetic-biblical religiosity and mystical religiosity. We investigate through which Christian theologians the more platonic tendencies have had an important development in Christianity. Next we present the passage from Luke's Gospel (10:38-42), from which we launch into the contrast between the mystical defence of the supremacy of the *vita contemplativa* by the anonymous author of *The Cloud of Unknowing* and the defence of the superiority of the *vita activa* by Meister Eckhart.

KEYWORDS: Mysticism; neoplatonism; monasticism; deification; Eckhart.

A. INTRODUCCIÓN. PRESENTACIÓN DEL PASAJE DEL EVANGELIO DE LUCAS: *VISITA DE JESÚS A MARTA Y MARÍA DE BETANIA*

Sobre santa Marta, a Polypragmon. Dice el Señor:
sólo una cosa es necesaria. Lo que hace Marta es
en sí mismo completamente loable, bello y bueno.
Con todo, Él la reprende. Atención por tanto *Polypragmon*:
Uno no debe dispersarse en mil cosas
Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, IV, 123

La mística y la ética se han pensado a menudo como ámbitos sin conexión aparente, habiéndose incluso comprendido como opuestas y excluyentes. La ética es una actitud volcada en el deber, consistente en una voluntad comprometida con unos valores según los cuales se pretende que el mundo cambie. Por el contrario, la mística es el ámbito de la contemplación pasiva, del éxtasis, de la búsqueda de una salvación más allá del mundo, imponiéndose así en ella la despreocupación por lo ético-político y lo social. En la actualidad es claro que se ha venido a dar lo que A. Huxley llamó una «revolución somatotónica», momento en que los esfuerzos de la sociedad se encuentran unidireccionalmente dirigidos a la acción como meta y sentido de la vida humana. A este carácter somatotónico, activo, le vendría asociado, nos dice, cierto politeísmo por naturaleza, así como al cerebrotónico, al contemplativo, abandonado por la sociedad moderna, le sería connatural un concentrado monoteísmo. Se está dando hoy la degeneración de la acción en la forma del activismo, que extirpa del todo las virtudes reflexivas y contemplativas del horizonte de la acción. Hoy estamos así lo más lejos del mensaje contemplativo de la mística, el cual es fundamento para toda posible acción desinteresada, para toda acción más allá de la mera reacción y, por tanto, estamos lo más lejos posible de toda acción verdadera, de aquella que reúne ética y espiritualidad. Tal como nos dice A. Huxley en *La filosofía perenne*:

«En todas las formulaciones históricas de la Filosofía Perenne se tiene por axiomático que el fin de la vida humana es la contemplación, o directo e intuitivo advertimiento de Dios; que la acción es el medio dirigido a ese fin; que la sociedad es buena en cuanto hace

posible la contemplación para sus miembros; y que la existencia de, por lo menos, una minoría de contemplativos es necesaria para el bienestar de cualquier sociedad. En la filosofía popular de nuestro tiempo no hay que decir que el fin de la vida humana es la acción; que la contemplación (sobre todo en sus formas inferiores de pensamiento discursivo) es el medio para ese fin; que la sociedad es buena en cuanto los actos de sus miembros favorecen el progreso en tecnología y organización (progreso que supone causalmente relacionado con el adelanto ético y cultural); y que una minoría de contemplativos es perfectamente inútil y quizá hasta nociva para la comunidad que lo tolera»¹

En la mística oriental (hinduismo, budismo y taoísmo), así como en la tradición filosófica helénica que tiene su canto de cisne en el neoplatonismo, la contemplación, en sus más altas cotas, supone la eliminación de la acción ética y del pensamiento discursivo. En esta religiosidad mística la actividad del espíritu llega a desplazar la actividad racional y libre del alma, así como las acciones de justicia que necesitan del cuerpo para su realización. Los valores morales, la división de lo vivido bajo el juicio de lo bueno y lo malo, deben ser trascendidos en la búsqueda de una experiencia más alta. La perspectiva del yo psico-empírico es abandonada y se abre el paso a una identidad más profunda en la cual se es uno con la raíz de lo real. En ese momento es depuesta toda forma de la personalidad, abandonando con ello los modos morales que la conciencia ordinaria, demasiado humana, proyecta en la divinidad. Estos modos morales no harían más que acomodar lo divino a la particular idiosincrasia del hombre, encubriendo con ello la verdadera naturaleza de la divinidad e impidiéndonos superar la brecha que nos separa de ella, esto es, impidiéndonos alcanzar la verdadera mismidad del alma (pues el presupuesto de este misticismo es el de la identidad de esencia entre el alma y lo divino). Se trata así para el ideal de esta religiosidad mística, cuya forma más arquetípica la podemos identificar en la doctrina *advaita* del hinduismo, de deponer toda imagen de lo divino para tomarlo en su desnudez supra-moral, supra-histórica y supra-personal.

¹ A. HUXLEY, *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona 2010, 362.

Según nos dice J. M. Velasco en su obra *El fenómeno místico*² las religiones orientales y helénicas se caracterizarían por negar la persona humana, así como el mundo y la sociedad; por buscar una experiencia a-histórica de la divinidad; por afirmar a un Dios que es fundamento indeterminado e impersonal (al cual se accede a través del éxtasis), tener como ideal la huida del mundo y, por tanto, por poseer lo que él llama una «espiritualidad femenina», entendiendo por tal su carácter receptivo o contemplativo, en definitiva, su espíritu monacal. Estas religiones tienen un carácter «individualista» (no comunitario), siendo que en ellas la salvación viene por la vía de la disolución del individuo en el absoluto a través de una particular *gnosis* o intuición intelectual. Las religiones proféticas judeocristianas, por su parte, se caracterizarían por todo lo contrario, esto es, por afirmar a la persona, al mundo y a la sociedad, por mantener con Dios una relación histórica que se realiza en la forma de una revelación y respuesta de la fe, así como por poseer una idea personal de Dios, la cual niega toda identidad esencial bajo la postulación de una distancia insalvable entre Creador y criatura. También se caracteriza esta espiritualidad profética por proponerse no la huida del mundo sino la transformación del mismo y por encarnar, por todo lo dicho, una «espiritualidad masculina», de carácter evangelizador y activo. Estas religiones proféticas, aunque poseen una idea escatológica de la salvación, plantean, en definitiva, la capacidad de transformar a la persona y al mundo a través de la acción ética. En contra de esta oposición radical entre una religiosidad greco-oriental de carácter marcadamente místico-contemplativo y una religiosidad occidental, de carácter marcadamente profético-personalista y ético-político, está el hecho de que encontramos tanto tendencias místicas en la religiosidad abrahámica (cábala judía, mística cristiana y sufismo musulmán) como tendencias personalistas y de carácter activo en la religiosidad greco-oriental, como es el caso del culto devocional-popular *bhakti* en el hinduismo (única escuela dentro del hinduismo en el que está presente el amor, solo posible entre personas). Esto, de por sí, invalida una oposición irreconciliable entre la religiosidad mística y la religiosidad profética, tal como reconoce el propio Velasco.

² cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 25ss.

La religiosidad mística-contemplativa, que propugna la «huida del mundo» para recibir «solo al Solo», entendiendo esta huida como un proceso de elevación a través de la purgación ascética, la serenidad y la simplificación de la mirada, es propia, como decimos, del neoplatonismo y de las religiones orientales, pero encontró, no obstante, su lugar en el cristianismo por influencia del neoplatonismo. Este la adoptó del ambiente helénico en unas ocasiones con entusiasmo y en otras con graves reticencias, como se puede ver por la común acusación de panteísmo hacia los místicos por parte de la ortodoxia. Y es que la religión cristiana introduce frente al ideal místico neoplatónico, además de una idea personal-teísta de la divinidad y un particular rito o teúrgia, un Dios revelado y humillado (*Deus humilis*) que será de suma importancia para san Agustín. Se tratará de un Dios encarnado, solidario de la miseria del hombre, y, por tanto, compasivo con la naturaleza humana. Esta filantropía divina introducirá una dimensión de *praxis*, de acción social y ético-política, que nos alejará de la mística helénica y de sus ideales de autosuficiencia y contemplación. La espiritualidad del neoplatonismo contemplativo de Plotino y Porfirio, hostil a la ritualidad y ajena a toda revelación religiosa³, así como a todo sentimiento de criatura, se encontró así desplazada por la espiritualidad histórica y profética del cristianismo, lo cual supuso un cuestionamiento del ideal helénico de la contemplación como meta última de la vida humana. Esto es así para T. Spidlík, que en su obra *El monacato en el oriente cristiano* nos señala lo siguiente:

«La señal indiscutible de la perfección cristiana es la caridad. Su manifestación más sublime es el martirio y seguidamente “la fe ortodoxa y la observancia de los mandamientos de Dios”. La espiritua-

³ A diferencia de lo que fue el neoplatonismo hierático o teúrgico de las figuras posteriores del neoplatonismo (Jámblico y Proclo), quienes introdujeron el espíritu de la magia gnóstica en el neoplatonismo tratando de recuperar los en muchos casos olvidados elementos de los cultos místicos egipcios, caldeos y asirios. Muchos han apuntado que esta introducción de elementos sacerdotales y rituales en el neoplatonismo es consecuencia de la pugna entre el paganismo y el cristianismo que caracterizó su época. Esto explicaría la ambición de estas figuras crepusculares del paganismo por competir con el cristianismo en el terreno de la ritualidad, así como el intento de Proclo de constituir retrospectivamente un equivalente pagano a las escrituras sagradas cristianas a través de las obras de los sabios y poetas del mundo antiguo.

lidad “primitiva” en la Iglesia se identifica pues con la espiritualidad “práctica”. Tal concepción no podía satisfacer a los espíritus imbuidos de helenismo, que creían que la meta de la vida es la *theoria*»⁴.

Tanto la idea judeocristiana de una providencia histórica de lo absoluto como la idea, particularmente cristiana, de un intercesor entre Dios y el hombre que impone una solidaridad universal, son incompatibles con la idea que el platonismo tenía de la divinidad y con su tipo de universalismo. Desde la perspectiva platónica, Dios permanece esencialmente imperturbable e indiferente en su trascendencia, no se vuelve con preocupación hacia el alma que lo anhela. De la misma manera, el alma platónica no tiene compañera en la búsqueda de Dios sino que se encuentra en este viaje en completa soledad, no teniendo así sentido alguno para ella la preocupación por las demás almas que lo buscan y no habiendo, por tanto, idea alguna de una comunidad de almas solidarias entre sí en su destino soteriológico (*ekklesia*). Si los platónicos quieren asemejarse a un Dios impassible, el cristiano debe asemejarse a un Dios encarnado, sacrificado en holocausto por toda la humanidad. En lo cual puede observarse tanto una re-significación del amor, que pasa de ser comprendido como una muestra de indignidad a ser considerado una actividad que asemeja el alma a la divinidad, como una dignificación de lo humano en su unidad psico-somática. La trascendencia divina en el sentido platónico, la situación de Dios más allá de toda personalidad, de toda pasión y de toda moral, es así revocada por la idea personal del Dios cristiano, por la necesaria inserción de este en los asuntos del hombre, en la política, en la historia, en el derecho, ya desde el Antiguo Testamento. Asimismo, si el *eros* platónico se corresponde con un movimiento anagógico por el cual el alma se eleva y retorna a su origen celeste, el *ágape* cristiano se expresa en un movimiento preeminentemente descendente, profesado por Dios hacia sus criaturas⁵.

El abismo insalvable entre Creador y criatura que establece el cristianismo nos abre a una clase de trascendencia divina en la que su apofatismo místico se deriva de presupuestos muy distintos a los de

⁴ T. SPIDLÍK, *El monacato en el Oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 195.

⁵ cf. O. G. DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015, 191.

la teología negativa de los neoplatónicos, se trata de una concepción de la divinidad como *Deus absconditus*, absolutamente otro, libre y soberano de la criatura, y no de una divinidad entendida como núcleo inmanente-trascendente de la naturaleza que, por ser pura unidad (no distinción entre sujeto y objeto), representa un límite al pensamiento y a la palabra. Es por esto que para el cristianismo, así el más místico, es imposible e indeseable conceder la identidad esencial entre el alma y Dios, en la que no hay lugar para dos, que sí concede la *hénosis* neoplatónica como ideal último. A este respecto es fundamental la contraposición que los místicos padres griegos de la Iglesia hicieron entre la *hénosis* pagana y la *theosis* cristiana, siendo esta última no una identidad de esencia entre el alma y Dios sino una participación en la vida divina a través de sus energías (gracia). La persona humana en su integridad somático-psíquico-espiritual es preservada en el ascenso místico cristiano como no lo había sido en el ascenso neoplatónico y, aún menos, en el del gnosticismo herético. La persona es preservada y dignificada en virtud del dogma de la Trinidad, el cual supone la posibilidad de la conciliación entre la unidad y la multiplicidad, así como por la teología de la encarnación del Verbo, que dirigiéndose al hombre completo y no solo a su dimensión espiritual dignifica la totalidad de la creación divina. En este sentido es imperioso remitir a la importancia de la obra de san Ireneo de Lyon y de su teología de la *salus carnis* en lo que respecta a la consideración del cuerpo como parte de la *Imago Dei*, así como en lo que respecta a la defensa del peso en la salvación del libre arbitrio de la criatura, en cuanto atributo de lo racional o psíquico, y de las obras de justicia, en cuanto atributo de lo corpóreo, frente a la “libertad de espíritu” anómica del gnosticismo herético. El cristiano tiene así como la forma más elevada de comunión con la divinidad la comunión de personas y la unión de voluntades, el trato con la divinidad como con un señor o incluso como con un amigo, al modo en que Moisés se relacionaba con Yahvé en el tabernáculo. Este personalismo y su antropología, que se encuentra en relación con la concesión de valor intrínseco a la vida moral ordinaria, es reivindicado a menudo por los defensores de la religiosidad profético-bíblica, como es el caso de E. Levinas. Asimismo, es este presupuesto el que por otra parte ha hecho a muchos dudar del carácter cristiano de la mística eckhartiana, que con su idea de la Deidad

(*Gottheit*) como desierto sin nombre y fondo supra-personal de Dios podría sugerir un retorno al neoplatonismo. No obstante, esta es una cuestión controvertida debido a la gran defensa que, por otro lado, Eckhart hace de la fe teísta, como veremos.

La tradición contemplativa cristiana se encuentra en cualquier caso en estrecha relación con el neoplatonismo y su tendencia anagógica dirigida a la deificación (*hénosis* o *theosis*). El término «*theoria*» (contemplación) es de hecho algo de origen griego, completamente ajeno a la órbita del cristianismo, tal como nos dice T. Merton en su *Curso sobre los Padres del desierto en quince lecciones*:

«Es indudable que una gran parte de la tradición contemplativa cristiana ha sido intensamente influida por el neoplatonismo, empezando por la misma palabra “contemplación”, que no aparece en el Evangelio. La idea de apartarse de todas las cosas, purificar la mente de imágenes y ascender a base de autonegaciones hasta un extático contacto intelectual con Dios, la Verdad suprema, terminando “solo con el solo”, es característica de la perspectiva neoplatónica. Es un hecho que tal perspectiva ha sido adoptada por toda una tradición de escritores cristianos que la han cristianizado. No obstante, cuando estudiamos a dichos autores no debemos olvidar que se trata de un pensamiento típicamente griego»⁶.

La tradición monacal cristiana ha sido la encargada de guardar un punto de conexión entre el cristianismo y la contemplación que, si bien fue más acentuada en los primeros siglos de cristianismo, con la *gnosis* de Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Evagrius Póntico o Pseudo Dionisio Areopagita, ha dejado su huella también en la mística del cristianismo occidental. Es en el pensamiento de Orígenes donde podemos encontrar la paternidad de la espiritualidad monástica y ascética cristiana. A pesar de que las crisis origenistas de los primeros siglos acabaron por llevar a la jerarquía eclesiástica a condenar como heréticas gran parte de las doctrinas antropológicas y cosmológicas de Orígenes por estar afectadas de un excesivo platonismo (como fue el caso de sus tesis acerca de la preexistencia del alma;

⁶ T. MERTON, *Curso sobre los Padres del desierto en quince lecciones*, Sígueme, Salamanca 2023, 35.

sus desafíos al creacionismo y a la antropología bíblica; su doctrina de la apocatástasis o su ideal de perfección cristiana centrado en la búsqueda de la *apatheia* y la *gnosis*), la esencia de su mensaje respecto de una vida enteramente espiritual se ha mantenido en la Iglesia con sucesivas enmiendas. Orígenes fue además el iniciador de la lectura alegórico-mística o anagógica de las Escrituras, la cual, como señala J. Meyendorff en su obra *Teología bizantina*:

«Estaba en consonancia con el interés helénico y, especialmente, platónico por las realidades eternas, en contraposición a los hechos históricos. [...] el método alegórico abría la posibilidad de interpretar los hechos concretos, susceptibles de cambio, como símbolos de realidades inmutables. Eso hizo que la historia fuera perdiendo poco a poco su posición central, hasta el punto de que en casos extremos se llegó sencillamente a negarla»⁷.

La influencia de la figura de Orígenes se hizo notar dentro de la ortodoxia primeramente en la espiritualidad de los Padres del Yermo y más tarde en la tradición del hesicasmismo, donde la fusión entre teología y mística es total, donde la *theosis* es el centro de la vida religiosa y la meta de la vida humana. Personalidades como el eremita san Antonio Abad o Evagrio Póntico entendieron la espiritualidad como un proceso de *Fuga Mundi*, de huida del mundo y de la historia, lo cual los llevó a la práctica de un retiro en el desierto de Egipto marcado por el encratismo (*enkrateia*), esto es, por un ascetismo exagerado que llega incluso al odio del cuerpo⁸. El monaquismo ascético y contemplativo ha tenido un mayor papel y prestigio dentro de la Iglesia oriental que en la Iglesia occidental y, desde luego, más en la Iglesia católica que en las Iglesias protestantes. Respecto a esto último basta recordar el

⁷ J. MEYENDORFF, *Teología bizantina*, Ediciones cristiandad, Madrid 2002, 43.

⁸ Es de señalar cómo el gnosticismo herético, con su dualismo extremo, tuvo en estas figuras una cierta continuidad. Si bien este gnosticismo tuvo siempre una importancia fundamental tanto en el ideal místico del neoplatonismo como en el del cristianismo de la gran Iglesia, tanto el neoplatonismo como la naciente ortodoxia cristiana se destacaron frente a él al reconocer la bondad del Dios creador (demiurgo) y con ello una gradualidad jerárquica en la escala de la iluminación divina, lo cual vendría a reconocer una dignidad ontológica participada que se extendería hasta los escalones más inferiores de la realidad, hasta la materia.

escrito de Lutero *De votis monasticis* en que en el cual se argumenta en contra del fundamento bíblico de los votos monacales. Tal como nos dice el teólogo ortodoxo V. Lossky en su obra *Teología mística de la Iglesia de Oriente*: «La tradición oriental jamás ha distinguido netamente entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia»⁹. Este misticismo nunca es tomado por los padres griegos, a diferencia de lo que será común en la Iglesia occidental, como una religiosidad sospechosa de una tendencia individualista y anarquizante sino como garantía de autenticidad y vitalidad espiritual. El santo o el monje, en la medida en que se remita a la tradición y guarde la fidelidad a las fuentes de la revelación, lejos de oponerse al teólogo o al sacerdote aparece como su realización plena o su perfecto complemento¹⁰. En los monasterios cristianos medievales pervivió en cualquier caso la radicalidad ascética y contemplativa entendida como un seguimiento del Cristo pobre en el desierto. El dolor de Cristo en la cruz aportó a las tinieblas orientales un cariz distinto, no por ello menos profundo, en su reconocimiento del sufrimiento como vía de elevación espiritual. De esta manera, las múltiples tradiciones paganas, como el orfismo, el pitagorismo y el neoplatonismo, se sumaron a la tradición judeocristiana.

Entre los teólogos cristianos más modernos hay quienes consideran que la vida contemplativa tan solo supone una diferencia de grado respecto a la vida cristiana ordinaria, aquella basada en las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), estando por esto todo cristiano llamado en última instancia a ella en cuanto máxima expresión de la religiosidad. Otros consideran a las personalidades místicas como dotadas de una cualidad extraordinaria que sólo sería concedida por Dios a un número extremadamente reducido de personas. Desde esta última

⁹ V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 2009, 8.

¹⁰ Es importante referir aquí a la polémica entre monjes y sacerdotes durante los primeros siglos del cristianismo. Los casos de anarquismo místico surgidos entre los monjes ascetas, quienes llegaron en algunos casos a autoproclamarse perfectos y, por tanto, a prescindir incluso de los sacramentos impartidos por la clase sacerdotal, llevó a la jerarquía eclesiástica a asumir para sí la disciplina ascética monacal (motivo por el cual el monje había reivindicado su superioridad) y a reconciliar así el monacato con el sacerdocio hierático, otorgándole al monje un papel subordinado respecto al sacerdote. La formulación doctrinal de esta superioridad sacerdotal se encontraría en las dos *Jerarquías* de Pseudo-Dionisio Areopagita.

perspectiva habría, por tanto, una ruptura de nivel entre la vida mística y la vida teologal. Sin embargo, otros han pensado que el ideal místico de la divinización del alma y de la unión con Dios se puede realizar de diversas maneras, siendo que lo esencial de la experiencia mística sería posible alcanzarlo o, incluso, se alcanzaría verdaderamente, dejando atrás la experiencia mística en cuanto experiencia contemplativa fructiva (*fruitio mystica*) para arribar a la unión de las voluntades divina y humana a través del ejercicio activo de la fe, la esperanza y la caridad. Lo esencial de la mística no sería así la conciencia de tal unión sino la consecuente simplicidad en los actos y la pasividad en los afectos, lo cual garantizaría que en estos tome parte Dios solamente.

Ha sido común entre los teólogos cristianos la opinión de que la mística se encontraría en el cristianismo indefectiblemente volcada hacia la acción, hacia la ética de la caridad. Para la defensa de esta idea se ha acudido a la experiencia mística de san Pablo, mística del ser en Cristo, mística de la fe en el Dios encarnado, que mantendría por ello una relación intrínseca con la ética al comportar una particular comprensión de la salvación. Dice san Pablo a los Gálatas: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí»¹¹. Esta voluntad que se impone en la mística del ser en Cristo se concretaría en la caridad, en el amor hacia el hombre, en cuanto verdadera realización del amor divino. En el caso de los místicos cristianos encontraríamos así una interrelación inusitada y particular entre mística y ética, debido a que la *unio mystica* con Dios tiene en ellos lugar a través de la persona de Cristo. Esta perspectiva es compartida por H. Graef, quien en su obra *Historia de la mística* dice sobre esto:

«La experiencia mística en una religión que tiene como base la encarnación ha de ser fundamentalmente diferente de cualquier otra, porque está íntimamente unida a un hecho histórico, a algo que realmente ha sucedido en este mundo del espacio y del tiempo. La mística de la India está en el otro extremo, ya que considera al mundo como una completa ilusión y pretende huir de él hacia un misterioso *nirvana*»¹².

¹¹ Gal, 2, 19-20.

¹² H. GRAEF, *Historia de la mística*, Herder, Barcelona 1970, 39.

La vivencia mística de la fe cristiana difícilmente se separaría así de la ética, siendo que, lejos de excluirla, la mística en el cristianismo serviría de acicate para el desarrollo de las perfecciones morales, pues en ella la *conversio cordis* exigiría y a la vez haría posible la *conversio morum*¹³. Si ya encontramos en las figuras veterotestamentarias de Abraham y Moisés una preocupación atenta a su pueblo y una interpretación de sus encuentros con Dios como una intercesión por él ante la justicia divina, en la misericordia de Jesús por los todos los hombres se haría manifiesto un Dios que es tan compasivo y amante de la humanidad como justo, un Padre cuya gracia no dispensa del cumplimiento de la Ley moral.

Pasamos tras lo dicho a presentar el fragmento del evangelio de Lucas sobre el encuentro de Jesús con María y Marta de Betania, el cual tomaremos como referencia para acercarnos a las reflexiones del místico dominico Meister Eckhart y del autor anónimo de *La nube del no-saber*. Los modos de realizar la religiosidad cristiana, aquel enfocado únicamente en Dios y aquel volcado hacia las obras en el plano mundano, la *vita contemplativa* y la *vita activa*, estarían representados para la tradición respectivamente por los arquetipos evangélicos de María y Marta. El fragmento en el que se habla de estas figuras lo encontramos en el evangelio de Lucas (10:38-42) tras la *Parábola del buen samaritano*. En él encontramos a Jesús visitando la casa de Lázaro, María y Marta de Betania. Este fragmento ha sido discutido por espirituales de todas las épocas y, especialmente, por los ascetas contemplativos cristianos, quienes han arrojado muchas luces sobre su interpretación. En este pequeño pasaje del evangelio los contemplativos han encontrado generalmente la validación o, incluso, la superioridad de su modo de vida, en otros casos se ha encontrado en él la defensa de la superioridad de la casta sacerdotal sobre la casta política o la superioridad del ocio sobre el trabajo, así como de la oración sobre las obras. El evangelio dice así:

«Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su Palabra, mientras Mar-

¹³ cf. J. M. VELASCO, *o. c.*, 461.

ta estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude”. Le respondió el Señor: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada”»¹⁴.

A María, como arquetipo de la contemplación mística, la observamos en el evangelio en quietud, anonadada y entusiasmada ante los pies de Cristo. Como contemplativa, María se aparta de todo para concentrar su atención en «lo único necesario» (*unum necessarium*). A Marta por contra, como arquetipo de la acción ética, la hallamos absorbida en la ocupación, organizando el mundo según su opción y trabajando para que este se ajuste a su ideal. Marta se queja de la opción de María, pidiendo a Jesús que interceda por ella y sea su abogado. No obstante, Jesús la reprende.

Nos introducimos con esto en las consideraciones que acerca de la vida contemplativa y la vida activa han tenido el autor de *La nube del no-saber* y el Maestro Eckhart. Si el primero se nos mostrará como representante de la visión más platonizante y tradicional en su defensa de la primacía de la contemplación sobre la acción, el segundo se nos mostrará como representante de la defensa de una religiosidad activa, secular y prudencial.

B. ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN *LA NUBE DEL NO-SABER*

En cuanto a la obra anónima *La nube del no-saber*, su título ya nos dice que su autor tuvo como influencia fundamental al Pseudo-Dionisio Areopagita, quien, en su *Teología Mística*, nos dice que los misterios de la teología se descubren «según la supraluminosa niebla del silencio oculto-misterioso, [niebla] que suprailumina lo supramanifiesto en lo tenebrosísimo y que supracolma a las inteligencias sin miradas, en lo totalmente intangible e invisible de los

¹⁴ Lc. 10:38-42.

suprabellos esplendores»¹⁵. Según nos dice Pseudo-Dionisio, Dios se encuentra como en una «niebla supraluminosa», más allá de la percepción sensible y de la inteligencia, pues solo es inteligible de él el mencionado oxímoron. El concepto de «tiniebla luminosa» es el que ha hecho de Dionisio el maestro de la mística cristiana también en Occidente, pues este expresa de manera sintética el conjunto de las experiencias paradójicas acaecidas al místico. Dios es más tangible cuando es más intangible, es más presente cuando es más ausente, se experimenta más su ser cuando aparece como vacío y tiniebla. En Dionisio podemos encontrar, según muchos, una preponderancia de elementos helénicos, como su concepción jerárquica de la realidad, su noción simbólica del mundo y los sacramentos o su defensa de la contemplación intelectual. No obstante, para otros teólogos como V. Lossky, Pseudo-Dionisio estaría lejos de todo origenismo platonizante, tratándose así siempre en su caso del Dios tri-personal de la Biblia y nunca de la mónada neoplatónica. Así, según Lossky el Areopagita no sería en ningún caso un platónico disfrazado de cristiano, como señaló Lutero, sino lo opuesto, un cristiano disfrazado de neoplatónico, y esto por colocar la Trinidad como realidad primera. Así dice V. Lossky:

«El éxtasis de Dionisio es una salida del ser como tal; el éxtasis de Plotino es más bien una reducción de ser a la simplicidad absoluta. Por eso designa Plotino su éxtasis con un nombre bien característico, el de “simplificación”. [...] Pese a todas las semejanzas exteriores debidas sobre todo al vocabulario común, estamos lejos, aquí, de la teología negativa de las *Areopagíticas*. El Dios de Dionisio, incognoscible por naturaleza, Dios de los *Salmos* “que hizo de las tinieblas su retiro”, no es el Dios-unidad primordial de los neoplatónicos»¹⁶.

Las experiencias apofáticas de la inefabilidad y la oscuridad divina son introducidas por Dionisio en el cristianismo, relacionando estas experiencias con una lectura alegórica del *Éxodo*, en cuanto camino espiritual que culmina en las teofanías experimentadas por Moisés en el Monte Sinaí. Los textos bíblicos que más contribuyeron al de-

¹⁵ P. D. AREOPAGITA, *Teología mística*, Losada, Buenos Aires 2007, 357.

¹⁶ V. LOSSKY, *o. c.*, 24.

sarrollo de una mística de la tiniebla son los capítulos decimonoveno, vigésimo, vigesimocuarto y trigésimo tercero del libro del *Éxodo*, así como el libro del *Cantar de los Cantares*. Dios aparece para los místicos como Pseudo-Dionisio en la experiencia disolutiva de la tiniebla, lejos, en principio, de la experiencia del ser compacto y uniforme de Parménides¹⁷. Dionisio tomará la metáfora solar pagana que pasará así a formar parte de las imágenes de la mística cristiana. La luz como condición de posibilidad del conocimiento, la vida y el ser que está por ello más allá del conocimiento, la vida y el ser. Dice Dionisio en *Los nombres divinos*: «Así también afirman los Oráculos que es “invisible” la luz totalmente brillante, y que lo multialabado y multinominado es “inefable” y “anónimo”, y que lo presente a todo y encontrado a partir de todo es “incomprensible” e “ininvestigable”»¹⁸. Encontramos así a Dios en la mayor oscuridad, en el misterio total acerca de su esencia, esta es la enseñanza primordial de la teología apofática cristiana en lo referente al discurso sobre la divinidad, cuyas raíces nos remiten también al núcleo de la experiencia religiosa oriental. Para el teocentrismo dionisiano, ni siquiera la revelación de Dios en Cristo es capaz de hacer accesible lo divino al hombre a pesar del carácter filantrópico de Dios que Cristo viene a demostrar, pues Dios permanece, aun a pesar de su encarnación, oculto, inefable e invisible, y no por carencia de ser sino por trascendencia. Pseudo-Dionisio, siguiendo la vía de la teología negativa, nos exhorta a lo siguiente para llevar a cabo la *anagagé* (elevación del alma) en su *Teología mística*:

«Abandona no sólo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente, y, según la aspiración, sé extendido incognoscitivamente a lo alto, hacia la unión de lo que está por encima de toda esencia y conocimiento. Pues con el éxtasis irresistible y purificadamente liberado de ti mismo y de todas las cosas, dejando todo y liberado de todo hacia el supraesencial rayo de tiniebla divina, serás conducido a lo alto»¹⁹.

¹⁷ cf. M. T. LIRIA & G. A. SOTO, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Herder, Barcelona 2015, 147.

¹⁸ P. D. AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2005, 303.

¹⁹ P. D. AREOPAGITA, *Teología...*, o. c., 357-358.

Aquí tiene lugar el ideal del perfecto desprendimiento y del perfecto silencio. La absoluta trascendencia de Dios supone que este solo puede ser expresado en el silencio. Se impone por tanto hablar de Dios, tal como lo expresará Nicolás de Cusa, como *coincidentia oppositorum* acerca de la cual cabe únicamente la *docta ignorantia*, sabiduría paradójica propia de una inteligencia a la que se le ha revelado su impotencia para aprehender, para hacer accesible a su horizonte, la naturaleza profunda de la divinidad.

Tras estas consideraciones acerca del Areopagita, pasamos a considerar la mística del autor de *La nube*, quien, como Dionisio, insiste en la impotencia de los sentidos y del lenguaje enunciativo para arribar a la experiencia culmen de la perfecta contemplación. Se impone el vaciamiento de todas las facultades, el silencio místico, para que el alma perciba la luz inaccesible de la divina tiniebla. El autor de *La nube* declara explícitamente su dependencia respecto del Areopagita en el capítulo setenta de su obra. Tras citar algunas de las palabras de la *Teología Mística* de Dionisio enaltece su figura como respaldo de su doctrina. Para el autor de *La nube*, es el amor el motor de la contemplación, pues es a través del amor que aquel que realiza la oración contemplativa se olvida de sí mismo y de las criaturas para tomar conciencia exclusiva de lo amado. Este impulso amoroso nos lleva allí donde el conocimiento no puede, pues, tras llevar a cabo todas las negaciones, este impulso es lo único que nos permite trascender la nube del no-saber (la *agnosia*) a la que la negación de todas las criaturas nos había llevado, siendo así este impulso amoroso lo único importante para la contemplación. Esta insistencia voluntarista en el amor, propia de una religiosidad más devocional que iniciática o gnóstica, que nos lleva a un conocer más allá del conocer de la inteligencia, distingue en parte la doctrina del autor de *La nube* de la doctrina de Pseudo-Dionisio, aunque esto puede ser discutido.

La doctrina contemplativa expuesta por el autor de *La Nube* se puede condensar esencialmente en que el contemplativo atiende solamente a aquella actividad por la que el hombre guarda afinidad con Dios, la tarea que el hombre llevaría a cabo si no hubiera pecado. La tarea del contemplativo es la de, a través de la concentración en la nube del no-saber que media entre Dios y el hombre, establecer bajo él una nube del olvido que medie entre él y las criaturas. El contem-

plativo debe así ocultar todas las criaturas, sin excepción, bajo la nube del olvido, sin importar si son pensadas como físicas o espirituales, buenas o malas, pues incluso las imágenes de los ángeles y de las cosas sagradas se interponen entre el hombre y Dios impidiendo la contemplación perfecta.

En la reflexión que el autor de *La nube* realiza acerca de la relación jerárquica existente entre los modos de vida activo y contemplativo evoca el fragmento de evangelio en el que Jesús se encuentra en casa de María y Marta de Betania. Ambas formas de vida son admitidas por él como dignas del cristiano, sin embargo el autor de *La nube* nos presenta esta cuestión tomando rápidamente opción por los contemplativos, en los cuales encuentra la vida superior. Nuestro autor reconoce, no obstante, que ningún activo puede ser verdaderamente activo sin ser en parte contemplativo y que, debido a la imperfección que supone la existencia mundana, ningún contemplativo puede ser contemplativo sin ser en alguna medida activo. Sin embargo, apoyándose en la literalidad del evangelio, declara:

«La vida activa comienza y finaliza en esta vida; no así la contemplativa, que se inicia en esta vida y prosigue en la eterna. La parte que escogió María “no le será arrebatada”. La vida activa “se afana y se acongoja por muchas cosas”; la contemplativa se asienta con serenidad en una sola»²⁰.

El autor de *La nube* nos dice que la vida activa y la vida contemplativa se encuentran en comunicación y mantienen cierta continuidad, siendo que la parte más perfecta de la vida activa se corresponde con la parte más imperfecta de la vida contemplativa. Sin embargo, la parte más imperfecta de la vida activa, su parte inferior, no la encontramos en la vida contemplativa. La parte inferior de la vida activa consiste en las obras de caridad, mientras que la parte superior de la vida activa, que se corresponde con la inferior de la contemplativa, consiste ante todo en la reflexión sobre la condición pecadora y miserable de la naturaleza humana, así como en la gratitud hacia la bondad que Dios manifiesta en la creación. Más allá de esta parte, en la cual acción y

²⁰ ANÓNIMO, *La nube del no-saber*, Herder, Barcelona 1999, 46.

contemplación se tocan, se extiende la perfección de la contemplación, su parte más alta. Esta parte, la más elevada de la vida contemplativa, se halla sumida en el amor al ser puro de Dios y no presta atención a nada más que a este ser puro de Dios, se halla inmersa en la oscuridad de la nube del no-saber. Esta es la actividad que el hombre realizaba en el paraíso antes de la caída, este es su estado natural en cuanto criatura recién salida de las manos de Dios²¹. La superioridad del modo de ser de María se funda en que este destruye el fundamento del pecado, esto es, la esclavitud respecto al mundo de las criaturas a la cual fue condenado el hombre tras la caída de Adán, proporcionando así, por vía positiva, la virtud. En la opción de María se encuentran contenidas, de esta manera, todas las virtudes de la manera más perfecta, pues es en el amor a Dios que se conservan las virtudes, mientras que sin Dios todas las virtudes se tornan insuficientes e imperfectas. Con respecto a la actitud de María en el evangelio se dice en *La nube*:

«Y se fijaba en Cristo con todo el amor de su corazón. Nada de lo que veía u oía podía hacerla desistir, sino que permanecía sentada allí, inmóvil, con un deleite profundo y un amor anhelante que la impulsaba a alcanzar la nube del no saber que se hallaba entre ella y Dios»²².

Mientras que, respecto a la actitud de Marta, la cual se queja ante Jesús de la inacción de María, dice el autor de *La nube*:

«Marta hablaba sin conocimiento de causa. No es extraño que en aquel tiempo no supiera en qué estaba ocupada María, pues dudo de que hubiera escuchado muchas cosas con anterioridad sobre semejante perfección. Por otra parte, lo que dijo lo expresó de manera cortés y sucinta. Debemos disculparla sin reservas»²³.

²¹ Este tema que expresa, desde luego, la dignificación cristiana de la criatura, pero desde presupuestos teocéntricos, esto es, en tanto que criatura transfigurada y libre de pecado, lo encontramos desarrollado en la tradición mística cristiana oriental. En él se identifica el estado natural del hombre con el estado en el que gozaba de la presencia de Dios, con su naturaleza anterior al pecado original. Esta consideración puede sugerir un optimismo respecto a la naturaleza humana que contrasta con cierto pesimismo antropológico de corte agustiniano.

²² *ibid.*, 59.

²³ *ibid.*, 61.

Según se nos dice en *La nube*, el contemplativo puro no se ocupa en absoluto de la vida activa y, por tanto, no presta atención alguna a lo que los activos dicen o hacen respecto a él, no teniendo sentido para él el defenderse de las acusaciones de sus detractores. La razón por la que los activos critican a los contemplativos se cifra, para nuestro autor, en la ignorancia de estos respecto a la vida contemplativa, pues se imaginan que no hay una vida superior a la suya. Los contemplativos deben perdonar la ignorancia de los activos, es más, deben encontrarse en tal disposición de concentración espiritual que no les perturben ni les ocupen las opiniones de ajenos.

C. ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN EN MEISTER ECKHART

Tal como nos dice E. Benz en su obra *Mística y romanticismo*, la lengua alemana medieval no participó en el desarrollo de la escolástica y las ciencias hasta el surgimiento de la mística tomista alemana, esto es, con Meister Eckhart, quien fue un gran estudioso de la obra de tomistas y averroístas. Fue así, con la mística especulativa de Eckhart, que se inició la especulación en lengua alemana, siendo así Eckhart y sus sucesores una fuente privilegiada de terminología para el posterior idealismo alemán. Hegel se refirió a Eckhart en su *Filosofía de la religión* como uno de los escasos teólogos que consiguieron elevar la religión a la esfera de las abstracciones, de las ideas, destacando el carácter especulativo de su mística, misma apreciación que tuvo acerca de Plotino. No obstante, el idealismo moderno interpretó la doctrina eckhartiana del fondo del alma, con lo que de optimismo antropológico implica, como la idea del Yo moral y creador que establece el mundo y a sí mismo. En la dialéctica especulativa hegeliana el yo vuelve a reafirmarse en el plano del *logos*, haciendo que la negación hacia lo trascendente quede reasumida como un momento que da paso a la afirmación racional final, anulándose así, en su devenir concepto, el misterio del ser, su trascendencia al pensamiento. Integrada en el movimiento dialéctico, la realidad se reduce al hombre y a su existencia inmanente. Nos dice E. Benz sobre el paso de la mística eckhartiana a su interpretación por parte de los pensadores del idealismo alemán:

«El místico que experimenta la unión con Dios y que participa en esta unión con la obra creadora de Dios es interpretado por el filósofo idealista como el genio cuya genialidad creadora refleja el hecho de que el Espíritu Absoluto se realiza y actualiza en él en la “visión central”, el *Blick ins Wesen aller Wesen*. Esta interpretación del genio es ya el resultado de una transformación que no puede ser considerada desde el punto de vista teológico sino como signo de una secularización progresiva. En la generación siguiente del *Sturm und Drang*, el concepto de genio se arrancará a su contexto cristiano. Pero incluso en ese caso, el genio, comprendido en el verdadero sentido idealista, es heredero de la mística, y la “visión central” de la filosofía idealista es el reflejo directo de la experiencia mística»²⁴.

Sin detenernos en esto, pasamos ahora a interpretar los elementos más importantes de la mística de Eckhart, así como los comentarios de este acerca del invocado fragmento del evangelio de Lucas. La lectura eckhartiana del episodio del evangelio se encuentra, como veremos, lejos de la lectura tradicional, hasta el punto de contradecir su lectura literal. Mientras que san Agustín o santo Tomás, que encarnan la visión tradicional del pasaje del evangelio, valoran a María sobre Marta, aunque no desprecien a Marta debido a su acción misericordiosa y de asistencia al desfavorecido, Eckhart reprobará a María y ensalzará a Marta. Nos dice R. Otto sobre lo que aquí tratamos en su obra *Mística de Oriente y Occidente*:

«La mística de Eckhart es distinta, por ejemplo, de la plotiniana. El paralelismo de las expresiones no nos debe hacer perder de vista que su sentido es completamente distinto. Ambos afirman que para el verdadero conocedor desaparece la contraposición entre sujeto y objeto, por cuanto el cognoscente se convierte en lo conocido. Pero, en Plotino, esto se produce en el rapto extático, cuando cesan los estados normales de la conciencia y surgen otros de tipo entusiástico. Eckhart nada sabe de todo esto; el rapto propiamente dicho del místico extático le resulta enteramente ajeno. Para él, lo que sucede es que Dios des-desdeviene objeto en la medida en que el hombre comienza a *vivir*

²⁴ E. BENZ, *Mística y romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, Siruela, Madrid 2016, 40.

y a *obrar* desde Dios. [...] Pero esto no se produce en el raptó extático de Plotino, sino en el ser y en la acción viva, no en estados excepcionales, conscientemente buscados y preparados, sino en la vida cotidiana, plenamente vivida; no en la contemplación de María, sino en el celo activo de Marta, no como sublime delicia erótica o de cualquier otro tipo, sino como ser y obrar»²⁵.

Eckhart no se presentó a sí mismo en vida como un solitario, como un hombre retirado del mundo y de la vida social, por el contrario, era amado por los que le conocían debido a su carácter y predicación activa, así como por su dedicación amorosa al prójimo. El aspecto exterior ético-social y el aspecto interior puramente contemplativo se encuentran en Eckhart mutuamente condicionados. Según nos dice Mircea Eliade en su tercer volumen de su *Historia de las creencias e ideas religiosas*²⁶, se puede ver un proceso de secularización o democratización de la experiencia mística a partir del siglo XIII y hasta finales del XVII. En este sentido, Eckhart podría caracterizarse como el místico y teólogo que abandera esta secularización consistente en la posibilidad de lograr la identidad con Dios sin la necesidad de la reclusión en la soledad contemplativa monacal, sin la necesidad del abandono del mundo y de la historia, a través del obrar en cuanto vehículo de la voluntad divina²⁷.

En la doctrina eckhartiana, por influencia de Proclo, se recupera la dialéctica neoplatónica del Uno. Su doctrina incide en que la individualidad del yo, el yo que se encuentra conformado por sus querencias, por sus apetencias materiales y espirituales particulares, debe ser dejado atrás para despertar al “Cristo vivo” que habita en el interior del hombre, verdadera imagen del Dios Padre. Hay que tomar así a Dios solo en sí mismo como *puritas essendi* (*Deitas, Gottheit*), como la Nada, en su desnudez supra-esencial más allá de los modos de las criaturas, más allá de los modos personales y morales, en definitiva, más

²⁵ R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*. Sankara y Eckhart, Trotta, Madrid 2014, 159-160.

²⁶ cf. M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las reformas. Volumen III*, Paidós, Barcelona 1999, 256.

²⁷ cf. A. M. SÁNCHEZ, “Maestro Eckhart (1260-1327) o la “secularización” de la experiencia mística cristiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (2007) 124.

allá del Dios creador, legislador y tripersonal. Estos modos (atributos) acomodarían a Dios al hombre y lo convertirían así en un ídolo, ocultando su naturaleza y separándole de Él. Esto granjeó a Eckhart no pocas condenas y acusaciones por parte de la Iglesia de Juan XXII. El carácter altamente especulativo y poco cristocéntrico de la mística de Eckhart, intentó ser subsanado, a sabiendas del riesgo que su doctrina tenía de caer en la herejía, por parte de sus discípulos Suso y Tauler. Asimismo, la concepción suprapersonal de la Deidad eckhartiana lleva, en opinión de sus críticos cristianos, a una vuelta al Dios de los filósofos, a una concepción panteísta propia del neoplatonismo o del budismo. No obstante, nos dice R. Otto salvando a Eckhart de esta acusación:

«En sus *Pláticas instructivas*, en el *Libro del consuelo divino* y en numerosos pasajes de sus sermones, como prólogo y fundamento de su propia especulación, Eckhart proclama una fe en Dios del tipo más sencillo y auténtico, brotada de una experiencia y un conocimiento rico y profundo, íntima y delicada, llena de calidez afectiva y de fuerza, pero dotada a la vez (aun dejando de lado su mística) de un tono personal que resulta muy interesante en sí mismo, pero que no es posible abstraer ni reducir a un frío concepto, menos todavía a un concepto teórico, sino que es preciso intentar aprehender, por empatía, en las propias afirmaciones de Eckhart»²⁸.

Otto destaca así «la sencilla y auténtica devoción cristiana de Eckhart»²⁹, la actitud positiva de este respecto al teísmo devocional. El papel del Dios personal en Eckhart no provendría así para Otto de cierto exoterismo vulgar al que se le opondría una doctrina esotérica, esto es, no sería la fe del teísmo devocional una doctrina despreciable, propia de las clases populares no iniciadas, a la que se le opondría una *gnosis* mística superior. Habría así para Eckhart una relación positiva entre la *creencia* en el Dios teísta y la *experiencia* directa del Dios trascendente y abismático, ausente de todo modo. A diferencia de R. Otto, A. Huxley, junto con otros autores defensores de la existencia de una *filosofía perenne* en Eckhart, sí buscó destacar en este no, desde

²⁸ R. OTTO, *o. c.*, 147.

²⁹ *Ibid.*, 125.

luego, un desprecio por la fe del teísmo, pero sí cierta jerarquía de derecho que iría desde una fe exotérica hacia un conocimiento esotérico, así dice:

«En realidad Eckhart, como los vedantistas, acepta el conocimiento inferior como conocimiento genuino y considera la devoción al Dios personal como la mejor preparación para el conocimiento unitivo de la Divinidad. Otro punto que debe recordarse es que la Divinidad sin atributos del Vedanta, el budismo mahayánico, el misticismo cristiano y el sufí es la Base de todas las cualidades poseídas por el Dios personal y la Encarnación»³⁰.

En cualquier caso, para Eckhart, el yo creatural, el *ego* psico-empírico que atribuye a Dios modos determinados, es una nada que oculta el verdadero yo, el único ser, que es el Padre. «Yo», propiamente, solo puede decirlo Dios. Este «yo soy el que soy» del puro *esse*, es también para Eckhart, según nos dice Otto, el Dios de todo ideal moral, tanto de perfección personal como social. Eckhart se aparta así de la religiosidad contemplativa y emprende una defensa de la vida activa, la vida del cuidado, al decir que el alma que abandona su ser creatural debe, acatando la fórmula paulina, *vivir en el mundo sin ser del mundo*, guardando su peculiaridad en cuanto alma increada que se encuentra en identidad con el Dios Padre. Sin esta peculiaridad, el alma quedaría arrastrada por los hombres y sus errores creaturales, cayendo su acción en el materialismo y el egoísmo. La diferencia entre la obra que es solamente humana y la obra divina estriba así en que la obra del «alma separada» (*Abgeschiedenheit*), la obra venida del alma increada, viene particularmente dictada por Dios y no por las particularidades de la imaginación y de la voluntad creatural. Esta es la llamada por algunos «ética del ser» de Eckhart, que postula que «estamos situados en el tiempo para que por una acción temporal correcta lleguemos a estar más cerca de Dios y seamos más semejantes a él»³¹. Las obras nos dan así oportunidad, según Eckhart, de asemejarnos a Dios, pues el ejercicio de las virtudes morales a través de las obras del cuidado nos salva, pero siempre y cuando estas procedan únicamente del alma

³⁰ A. HUXLEY, *o. c.*, 49.

³¹ M. ECKHART, *El fruto de la nada*, Alianza, Madrid 2021, 142.

separada y, por ello, solo se tenga a Dios presente en el actuar. Es en el fondo del alma donde se supera en el pensamiento de Eckhart la antinomia entre Dios y el hombre, pues señala el ámbito informe donde Dios, el mundo y el hombre tienen su origen, el lugar más allá del Dios creador en el que no habiendo todavía criatura no hay tampoco un Dios creador que se contraponga al hombre y que le preceda ontológicamente en todas las perfecciones. Es en esta doctrina acerca de la identidad entre el fondo del alma y el fondo de Dios donde puede apreciarse un regreso a la *hénosis* pagana, a la *unio mystica* entendida como identidad esencial y autosuficiencia.

Eckhart, no obstante, se distingue en su concepción de la *unio mystica* de los más platonizantes al no atribuirle excesiva importancia a las experiencias visionarias o extáticas que caracterizan al arquetipo tradicional del místico. Bajo un principio iconoclasta rechaza la imagen del místico ensimismado, en la medida en que ésta, agotada en sí misma, constituiría un velo, una idea sobre lo divino que se interpone entre el hombre y Dios impidiendo su perfecta identidad. Por tanto, este apego a la imagen del extático y la búsqueda de una fruición mística, así como de cualquier otra clase de gracia especial, constituyen para él una clase de idolatría que enmascara el amor propio e impide tomar a Dios en su soledad desnuda, como desierto sin modo. Así lo dice:

«Si alguien se imagina, verdaderamente, que, por la interioridad, la devoción, y la gracia especial va a recibir más de Dios que junto al hogar o en el establo, entonces no hace algo distinto que si tomaras a Dios y le cubrieras la cabeza con una manta y lo colocarás bajo un banco. Pues quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo»³².

La disposición de la caridad en cuanto acción en el mundo debe surgir en Eckhart después de que el hombre se halla ganado un desierto interior que permanezca ante todo cambio de lugar o de compañía. No dispensa al hombre, no obstante, de discriminar entre las compañías, así como entre el momento y el lugar adecuados, pues

³² *Ibid.*, 72.

este debe decidir con criterio y prudencia en virtud de la exigencia a cumplir. Con esto último en mente nos introducimos en los comentarios que Eckhart vierte acerca de los arquetipos evangélicos de Marta y María, donde observaremos la defensa de una acción desinteresada, liberada de los motivos del mundo, representada para Eckhart en el arquetipo de Marta. Dice así Eckhart recreando e interpretando al mismo tiempo el pasaje del evangelio:

«Entonces dice Marta: “Señor, dile que me ayude”. Esto no lo dijo Marta por indignación, sino más bien por el cariño que la oprimía. ¿Cómo debemos llamarlo: cariño o broma amable? ¿Cómo? ¡Atiende! Ella vio que María se ocupaba con gusto del contento de su alma. Marta conoció mejor a María que María a Marta, pues había vivido más y mejor; pues la vida proporciona el conocimiento más noble. La vida conoce mejor que el placer o la luz todo lo que en esta vida puede conseguirse, si exceptuamos a Dios; en cierto sentido, la vida conoce en forma más pura que la luz de la eternidad puede hacerlo. [...]. María estaba tan llena de deseo que lo notaba sin saber qué y quería sin saber el qué. Nosotros la censuramos, a la buena María, porque de alguna manera se sentó allí más por un sentimiento placentero que por voluntad de un provecho espiritual. Por eso dijo Marta: “Señor, dile que se levante”, pues temía que se engolfara en la comodidad y no fuera más allá. Cristo le contestó y dijo: “Marta, Marta, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, que ya nunca se le podrá quitar” [Lc 10, 41-42]. Estas palabras le dijo el Señor a Marta sin sentido de censura, más bien le dio el consuelo de la respuesta, de que María llegaría a ser tal como ella [Marta] lo deseaba»³³.

Marta representa para Eckhart la madurez que ha aprendido de la vida, que ha tenido a la vida por maestra. Marta ha obtenido de la vida, a diferencia de María, un saber prudencial por el que es capaz de ordenar todas sus acciones exteriores hacia lo que ordena el amor contemplativo, hacia Dios. En la lectura que Eckhart hace del evangelio es Marta la que logra de la manera más perfecta el ideal de la unión con Dios, es la que logra alcanzar verdaderamente el ideal

³³ *Ibid.*, 139-141.

eckhartiano del perfecto desasimiento (*Gelassenheit*). El desasimiento es superior a todas la virtudes en la medida en que no se inclina hacia ninguna criatura, pues supone la pobreza de espíritu que no quiere nada, ni siquiera cumplir con la voluntad de Dios³⁴. Dice Eckhart: «El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento [...] [no quiere] ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser»³⁵. Marta está junto a las cosas pero no se encuentra apegada a ellas, sino que, por el contrario, es capaz de penetrarlas, penetrando así en Dios y dejando que Dios penetre en ella³⁶. María, por el contrario, que se encuentra a los pies de Jesús embriagada por su presencia, no actuaría tal como lo hace el alma desasida, no actuaría *sin porqué*. María no se ha desasido en la medida en que aún busca algo. No habiendo renunciado a sí misma y no habiendo abandonado su ser creatural su contemplación no proviene de la gratuidad propia del que ha dejado de lado toda reflexión acerca de los fines propios. Esto es así, según nos dice Eckhart, porque María busca aún el bienestar propio en las gracias especiales, busca la *fruitio mystica*, el placer en las palabras de Jesús, y no toma, por ello, a Dios en sí mismo en tanto que modo sin modo. Nos dice Eckhart:

«Uno se encuentra con gente a la que gusta Dios de una manera, pero de otra no, y se empeñan en poseer a Dios sólo en una forma de devoción y en otra no. Lo dejo pasar, pero es todo un error. Quien ha de tomar a Dios de manera correcta, debe tomarlo de igual modo en todas las cosas, en [la] aflicción como en [el] bienestar, en [el] llanto como en [la] alegría; en todo debe ser el mismo para ti»³⁷.

Para alcanzar la unión con Dios, la voluntad de Dios debe ser amada no por las consecuencias beneficiosas para el yo psico-empírico, sino amada *sin porqué*, imitando con ello el actuar sin fundamento de la Deidad, su amor kenótico no dispensado según méritos, que no exige ex-

³⁴ cf. J. C. VARGAS, «Ser y don. Eckhart y Heidegger: querer nada, saber nada, ser nada», *Polisemia* 7 (2009) 5.

³⁵ M. ECKHART, *o. c.*, 247.

³⁶ cf. S. POZNANSKY, «La doctrina eckhartiana del desasimiento en san Lucas 10 (38-42)», *Tábano* 17 (2021) 52.

³⁷ M. ECKHART, *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires 2013, 303.

plicaciones ni reflexiona sobre sus fines propios. El «sin porqué» (*Ohne warum*) es un término de la mística alemana empleado de manera especial por Eckhart, aunque ya había sido empleado por san Bernardo de Claraval para hacer referencia a la donación de la gracia, amor que no se da según criterios de necesidad o de utilidad. Esta donación diferencia al Dios gracia del Dios metafísico y del Dios moral de la tradición eclesíastica³⁸. Esta expresión «sin porqué» es central, indicando la falta de objeto de la acción desasida, y también, como nos dice A. Vega en su obra *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*: «En la obra de Eckhart debe entenderse en relación con la ausencia de modos especiales en el comprender y acceder a la divinidad»³⁹. Así pues, Marta, como hemos dicho, aunque actúa sobre las cosas, no se pierde en la multiplicidad de estas sino que, lejos de esto, orienta todas sus acciones a Dios y actúa así *sin porqué*, desde la gratuidad absoluta y, por ello, no puede ser perturbada. Esta falta de perturbación de Marta se muestra en que no se percata siquiera de la dignidad del huésped que ha entrado en su casa, tal es su vaciamiento y olvido de sí.

Nos dice R. Panikkar acerca de la acción desasida: «Solamente la visión mística nos permite actuar sin un justificación extrínseca a la acción misma, como nos conmina la *Bhagavad Gita* entre tantos otros textos. Este es el secreto del amor. El amor encuentra en cada acción su pleno sentido»⁴⁰. Marta, que en apariencia se encuentra volcada en las cosas, es así en realidad aquella que más cerca se halla de Dios. María en cambio, que en apariencia se halla consagrada únicamente a Dios en su renuncia al obrar, se encuentra realmente llena de pasión y de amor propio. La auténtica virtud, el auténtico desasimiento, consiste así para Eckhart en un obrar exterior que, sin embargo, se encuentra orientado interiormente únicamente hacia Dios, esto es, un obrar siendo instrumento de Dios⁴¹. Se necesita así para Eckhart abundar en las obras,

³⁸ cf. O. G. DE CARDEDAL, *o. c.*, 236.

³⁹ A. VEGA, *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Fragmenta, Barcelona 2011, 35-36.

⁴⁰ R. PANIKKAR, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2007, 204.

⁴¹ cf. E. MANGIN, «La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart, Modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles», *Revue des Sciences Religieuses* 74(3) (2000) 310.

pero teniendo en cuenta, como lo más importante, el espíritu con el que estas se llevan a cabo. La acción, cuando es inspirada únicamente por Dios, conserva y lleva a su perfección el carácter pasivo-contemplativo. Se trata entonces de una acción fundada en una receptividad, de un actuar que es un no-actuar, una acción desde la sola presencia, una acción noble, que proviene de una entrega perfecta por la que el alma al negarse en su ser particular, que es no-ser, se deifica.

En el fondo de la defensa eckhartiana de la *vita activa* se encuentra escondida la siguiente advertencia acerca de la misma: Rechaza toda mirada estrecha acerca de la virtud, esto es, rechaza toda postura legalista y autocomplaciente que se satisfaga con lo logrado y que pretenda recibir recompensa por los actos. Esta es la advertencia de la ética eckhartiana. Sin embargo, «si el hombre lo ama a Él mismo y a todas las cosas y hace todas sus obras no a causa de la recompensa, del honor o del bienestar, sino sólo por Dios y por la gloria de Dios, esto es señal de que es hijo de Dios»⁴². De esto se sigue que la virtud sin Dios, la virtud que no tiene a Dios por auténtico agente, siendo presa de la vanidad ni es auténtica virtud ni tiene valor alguno. Así pues, Eckhart, como también harán a su manera san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús o Ignacio de Loyola, traza un vínculo estrechísimo entre la mística y la ética, entre la contemplación y la acción, pues, tal como nos dice R. Otto:

«La propia mística es aquí el suelo en el que florece su maravillosa ética libre, de incomparable energía. Pues el hecho de hallarse justificado en la unión con el *esse* no es aquí –como tampoco en Lutero– una mera justicia imputada, sino una justicia esencial, que florece en las verdaderas obras vivas de la ‘nueva obediencia’»⁴³.

Para los místicos como Eckhart la ética debe estar fundada en una experiencia del ser divino. Así nos dice A. M. Hass en su obra *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*:

«Eckhart esboza una “mística de la vida cotidiana” [...] Eckhart señala lo más propio de esta forma de existencia con la expresión “estar

⁴² M. ECKHART, *Tratados... o. c.*, 206.

⁴³ R. OTTO, *o. c.*, 240.

esencialmente” (*weselîche atân*), que debe interpretarse como “estar en lo esencial”, “estar en relación con el ser” y que, en definitiva, apunta a una coincidencia entre el ser y el hacer»⁴⁴.

Se trata así de una ética del ser, que no es meramente casuística, ni deontológica, ni axiológica, ni eudemonológica, sino ontológica. La raíz teologal de la experiencia mística, la *conversio cordis*, hace posible y exige, para estos maestros espirituales, la *conversio morum*, siendo así que no solo la contemplación es compatible con la moral sino que esta actuaría como el mayor impulso para la vida ética. En estos místicos se puede comprender la experiencia mística como una profundización en las virtudes teologales, haciéndose más cierto que nunca lo que nos dice R. Panikkar:

«La experiencia mística mantiene el equilibrio entre la introversión y la extroversión. El místico no es un activista, pero tampoco un ‘intimista’. Marta y María, en vocabulario cristiano, son las dos *partes* del ‘Único necesario’. O, como decía con elegancia femenina Teresa de Jesús en sus *Moradas*: “Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor”»⁴⁵.

De esta manera, la experiencia místico-contemplativa no supone el descuido y el desprecio por los asuntos del mundo, sino, por el contrario, implica una vuelta sobre este, un regreso a la cotidianidad, en unas condiciones nuevas. La vida personal, la vida moral, el cuerpo viviente que es el hombre, no quedaría así negado por el estado teopático sino que, muy al contrario, este supondría un movimiento de distanciamiento respecto de la inminencia de la acción en el mundo que concluiría en una reafirmación en la que el mundo y la acción quedarían resignificados, elevados en una forma de vida superior.

⁴⁴ A. M. HASS, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida del espíritu*, Herder, Barcelona 2002, 111.

⁴⁵ R. PANIKKAR, *o. c.*, 132.

D. CONCLUSIONES

En este artículo hemos pretendido, por una parte, evidenciar la influencia del neoplatonismo en el cristianismo como inspirador de una tradición de vida interior, contemplativa y ascética, en el ambiente de los monasterios. En el neoplatonismo podemos encontrar una concepción que identifica filosofía y religión, y en la que la filosofía, practicada como vida mística, se encuentra dirigida en último término a la contemplación supra-racional de lo divino, sin despreciar por ello el conocimiento profano, la dialéctica y la retórica, así como el ejercicio de las virtudes cívicas e intelectuales. Como hemos visto, la conciliación entre el platonismo y el cristianismo es propia del cristianismo de los primeros siglos. La teología mística de la patrística se apropió de lo mejor de la filosofía pagana y contempló, en su elevación intelectual del cristianismo, la vida cristiana como un progreso desde la fe hasta la *gnosis*. No obstante, a pesar de la voluntad de simultánea fidelidad a Platón y a Moisés que fue ensayada por los Padres griegos de la Iglesia cristiana, si es la mónada platónica la que prevalece se debe olvidar la Biblia y si prevalece el Dios personal uni-trino hay que olvidar a Platón.

Por el influjo del misticismo helénico se trazó además un puente entre Oriente y Occidente, siendo algo muy señalado por multitud de académicos modernos, tanto orientales como occidentales, que el pensamiento más próximo al de las religiones místicas orientales que se ha dado en Occidente es el de la mística henológica de Plotino, así como el de la tradición mística por él inaugurada. Así lo reconoce, por ejemplo, el fundador de la Escuela de Kioto, el filósofo budista K. Nishida en su obra *Pensar desde la Nada* cuando dice: «Lo que ha sido llamado misticismo en la filosofía occidental desde Plotino es algo extremadamente cercano al Zen»⁴⁶.

La filosofía, tomada como doctrina completa y culminada en la mística, visión a la que contribuyó de la manera más definitiva la síntesis neoplatónica, contiene asimismo aquello que se encuentra a la base, en cuanto núcleo metafísico, de todas las religiones, pero que,

⁴⁶ K. NISHIDA, *Pensar desde la nada*, Sígueme, Salamanca 2015, 99.

no obstante, tiene su lugar más conquistado en las religiones orientales. Es a esta tradición de la filosofía mística a la que Leibniz llamó «filosofía perenne», señalando su carácter suprahistórico⁴⁷. Por la vía de la filosofía griega platónica se introdujo así en el cristianismo no una tradición solamente racionalista sino, también, mística, en la que la *theoria* no se comprendía como un mero pensar teórico opuesto o meramente legitimador respecto a una *praxis* sino como un modo de vida, una *praxis* en sí misma cuya meta es la deificación del hombre. La mística neoplatónica, por su carácter especulativo o intelectualista, guarda unas características específicas que la mantienen como trascendente a todas las formas religiosas concretas, a la manera, salvando lo que de poco inocente tiene el término, de una «mística natural». El carácter intelectualista de la mística platónica se funda en la intuición intelectual (*noesis*), la cual se extiende más allá del pensamiento dialéctico-discursivo y representativo en aras de una intuición supra-racional de las ideas puras más allá de toda referencia a lo sensible. Esta intuición intelectual es la clase de conocimiento más elevado para la tradición platónica, correspondiente a la facultad más acendrada del alma, el Intelecto. Como expresó Plotino: «lo que hay de más eximio en nosotros está en nosotros, y, sin embargo, afirmamos que es trascendente»⁴⁸. Para nosotros, modernos, que con Descartes asumimos una antropología dualista que divide al hombre en alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*), nos resulta ajena la antropología tradicional triádica que, junto con el alma y el cuerpo, reconoce un tercer elemento, la realidad del espíritu, fundamento de la comunicación entre el hombre y Dios para san Pablo y potencia unificadora de las otras dos facetas del hombre. Así pues, debemos tener en cuenta al hablar de una mística intelectualista la diferencia entre la mera razón discursiva, que para los modernos es la totalidad del intelecto humano, y la intuición intelectual, que se extendía, para los antiguos y los medievales, más allá de la razón, como un intelecto inspirado o iluminado capaz de conocer la realidad divina. Así pues, debemos distinguir entre razón e Intelecto, siendo que el último, para evitar confusiones venidas

⁴⁷ Véase la carta de Leibniz a Morell del 1 de octubre de 1697.

⁴⁸ PLOTINO, *Enéadas* III, 5, 3, 25.

de nuestras miras modernas, debe ser traducido más propiamente como «Espíritu». Tal como lo caracteriza Eckhart, el Intelecto es lo más excelso del alma, lo divino del alma, lo «increado», y el conocimiento que de él proviene no es el propio de la creencia ni del razonamiento demostrativo, sino que está marcado por la certeza absoluta. Como nos dice F. Schuon, el punto de vista metafísico, que llamamos «plano esotérico» o místico, no es el punto de vista de la revelación, pero tampoco el de la filosofía, en la medida en que la filosofía se identifique con la razón discursiva y dialéctica, que es una facultad meramente humana e individual⁴⁹. El punto de vista metafísico proviene del Intelecto, que es de esencia supraindividual y no discursiva, por lo que a este no es adecuado caracterizarlo como “punto de vista” sino precisamente como el terreno del espíritu objetivo que se extiende más allá de la mera razón natural y de todas las formas, imágenes e idiosincrasias históricas que conforman las religiones positivas.

Otro foco de nuestra consideración ha sido la relación inusitada que se da en la antropología cristiana entre la mística y la ética, esto es, la continuidad, armonía y co-implicación de ambas perspectivas que se da en el cristianismo, derivado de su dogma central, la encarnación (tal como se muestra en la mística paulina). Como hemos visto, el cartujo autor de *La nube del no-saber* considera las virtudes teologales cristianas y la compasión caritativa con los hombres como acercamiento a Dios. Su postura acerca de la relación entre la vida contemplativa y la vida activa la podemos condensar en que ambas formas de vida son cristianas y hay continuidad entre ellas, sin embargo, la vida contemplativa es la vida religiosa superior, la cual supone en su ejercicio puro trascender las virtudes propias del ejercicio de la vida activa. En el caso de Eckhart se hace evidente, a pesar de sus expresiones sobre el carácter inmóvil (de no-obrar) de la Deidad (Dios superior), su reivindicación de la vida activa, eso sí, preservando a la acción de toda expectativa de retribución, esto es, desasida del mundo.

⁴⁹ cf. F. SCHUON, *De la unidad transcendente de las religiones*, Shophia Perennis, Barcelona 2004.

Más allá de esto, nuestro objetivo de fondo ha sido el de aportar ciertos elementos para reivindicar lo que podría ser una visión acerca de la vida espiritual más profundamente católica, esto es, más profundamente universal, de lo que a menudo una cerrazón excesiva sobre las formas exotéricas permite. Este espíritu de continuidad, de inclusión, de verdadero diálogo interreligioso o diálogo interreligioso “por lo alto” no debería llevar en nuestra opinión a un vago misticismo que pase por alto toda diferencia sino al despertar de un renovado universalismo que evite, al menos, un aferramiento a las formas a costa del espíritu que las anima.

DIEGO GIRALDO MENDOZA

