



El hombre celestial. Del desasimiento a la paz en el pensamiento de Meister Eckhart

The Celestial Man: From detachment to peace in the thought of Meister Eckhart

Ángel Enrique Garrido Maturano

Conicet – Instituto de Educación Superior Villa Ángela, Argentina

heloypuna@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.11506>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 3/6/2026 Aceptado el: 13/8/2026 Keywords: Peace, detachment, mercy, divinity, being Palabras clave: Paz, desasimiento, misericordia, divinidad, ser	Abstract: This article examines Meister Eckhart's concept of peace through a philosophical-cosmological lens. It begins by presenting detachment and the return to original identity — understood as the identity of the gift — as the necessary conditions for peace. It then defines peace as the outcome of the soul's union with divine being, conceived as mercy. The article proceeds to demonstrate how peace may be understood as a path that conforms to the occurrence of divinity as the potentiality to give being. Finally, it draws out the ontogenetic implications and universalist ethical consequences of Eckhart's notion of peace. Resumen: El artículo analiza la noción de paz en Meister Eckhart desde una perspectiva filosófico-cosmológica. Primero, explicita el desasimiento y el retroceso a la identidad originaria o identidad del don como condición de la paz. Luego determina la paz como resultante de la unión del alma con el ser de la divinidad comprendido como misericordia. A continuación, muestra en qué medida la paz puede ser entendida como camino que se ajusta al acontecer de la divinidad en tanto potencialidad de dar ser. Finalmente elucida las implicancias ontogénicas y las consecuencias éticas universalistas de la noción eckhartiana de paz.

Introducción

En un estudio sobre la noción de *Gelassenheit* en el pensamiento de Heidegger y Meister Eckhart F. W. Von Herrmann (1995) advertía que, para el monje turingio, la verdadera relación a Dios no exige la huida del mundo, sino que de lo que se trata “es de una relación al mundo transformada, puesta en sintonía con la voluntad divina”. (p. 120) La falsa relación con Dios se convierte, entonces, para el Maestro de teología y vida que fue el propio Eckhart, en verdadera no cuando el hombre se aísla en la contemplación extasiada de una divinidad con la que se siente fundido, sino cuando “se entrega por completo a la voluntad divina y sólo desde ésta deja que se determine su relación al mundo”. (Von Herrmann, 1995, p 120) La hipótesis a partir de la cual se desarrollan las reflexiones que aquí comienzan recoge esta observación general de Von Herrmann y considera que es en una noción poco y dispersamente tratada en la obra eckhartiana, la noción de paz (*Friede*), en donde se realiza y donde adquiere su sentido pleno e integral esta relación transformada con el mundo, a la que, según el reconocido heideggeriano, se orientaría, para Eckhart, una genuina relación con Dios.

Según esta hipótesis, la paz sería el punto en que se conjugan en la existencia humana el desasosiego (*Ruhe*), al que conduce el desasimiento (*Abgeschiedenheit*), y el ser mismo de la voluntad divina, comprendido como misericordia. Las observaciones siguientes se dedicarán a desplegar esta hipótesis a través de la elucidación de la noción de paz, sus implicaciones ontogénicas (es decir, referidas a la divinidad como actividad que concede ser a todo lo que puede ser-ente) y sus derivaciones éticas concretas, a partir del modo en que el Maestro Eckhart la concibe, fundamentalmente en sus sermones alemanes.

El estudio persigue tres objetivos. En primer lugar, mostrar en qué medida y por qué la unidad en el ser entre el alma y la divinidad, que, según Eckkhart, es propia de la paz, es la unidad de un acontecimiento de dar ser -la misericordia-, por lo cual ella no puede nunca ser reducida a un mero estado psicológico o anímico, sino que tiene implicancias ontogénicas ineludibles. En segundo lugar, el trabajo se propone llevar adelante una arqueología de la identidad que ponga de manifiesto cómo la paz eckhartiana no implica necesariamente una disolución de la identidad del existente, sino una recuperación o regreso a su identidad más originaria y genuina, que caracterizaremos como una identidad del don. En tercero, nos

proponemos bosquejar la actitud ética fundamental propia del hombre que se relaciona con el mundo bajo el signo de la paz. Más concretamente, queremos precisar las implicaciones esenciales del universalismo, que, como veremos, impregna la actitud ética del “hombre celestial”, a saber, aquel que “se encuentra en curso y, por cierto, en constante curso hacia la paz”. (Eckhart, 1979, p. 188)

La índole de esta investigación, por su metodología y perspectiva, requiere ciertas aclaraciones previas, a fin de que no se juzgue al autor por lo que él no hace ni quiere hacer.

En cuanto al método, éste puede ser calificado como hermenéutico y especulativo-trascendental. Es hermenéutico, en cuanto responde al esquema de lectura de “algo como algo”, a través del cual la interpretación, valiéndose del “como”, intenta enunciar las implicaciones ontogénicas y las consecuencias éticas anunciadas en la noción eckhartiana de paz como unión en el ser de la divinidad sin nombre y el alma humana. Es, además, especulativo-trascendental. Especulación no significa imposición arbitraria de una teoría a la realidad. Por el contrario, la idea de una metodología especulativa responde al esfuerzo de carácter trascendental por retroceder hacia el origen o condición de posibilidad última sobre la base del cual es legítimo pensar la significación esencial del acontecer de algo como tal algo (en nuestro caso, de la paz como unión entre la existencia y la divinidad) y determinar el modo en que ese algo puede darse en la realidad efectiva.

En lo que a la perspectiva de lectura respecta, existen, obviamente, diversos abordajes posibles del pensamiento eckhartiano. Se diferencian, en esencia, por el “desde dónde” y “hacia dónde” de la intención teórica desde la cual se afrontan los textos. Señalaré una, no sólo legítima, sino encomiable, para ilustrar, por contraposición, la mía propia. Es la que Kurt Flash (2022) denomina “lectura histórica”. “La lectura histórica busca en los sermones de Eckhart referencias retrospectivas a autores y textos; analiza planteamientos, vocablos y conceptos que el predicador utiliza de modo característico. Trabaja en la reconstrucción, constatable en el texto, de su contexto histórico”. (p. 320) El “desde dónde” de esta lectura es claro: el contexto histórico; el “hacia dónde”, también: una interpretación intrínseca que quiere reconstruir el significado de los textos en su propio contexto y dentro de su propia problemática.

Como bien observa Flash (2022), este tipo de lectura se distingue porque ella ofrece “un aumento constatable de conocimiento”, (p. 320) precisamente el de la reconstrucción del

texto en relación con el conjunto de la obra del autor y en su propio contexto histórico y fuentes. Nuestra perspectiva de lectura no es histórica, sino cosmológico-filosófica. Es cosmológica, porque la intención teórica a la que responde no tiene por qué ser aquella a la que respondían los planteos de Eckhart en su contexto histórico, sino que resulta de una pregunta de orden cosmológico que no es intrínseca a los textos, pero que puede potencialmente desarrollarse a partir de sugerencias de sentido implícitas en ellos. Dicha pregunta, que constituye el “desde dónde” de la lectura, podría formularse así: ¿Cómo es posible pensar en su sentido más propio y consumado el vínculo entre la existencia humana y la divinidad, si por divinidad entendemos el origen abisal e indeterminable desde dónde todo puede llegar a ser y desde donde, también, alcanzan una unificación y se configuran la diversidad de entes y procesos a través de los cuales el ser se da en la realidad efectiva del mundo como un cosmos? Precisamente, la elucidación de la noción de “paz” a partir de Eckhart, que aquí proponemos, reconoce como su propio “hacia dónde” explicitar, en su consumación y propiedad, el vínculo al que se dirige la pregunta. Y en tanto tal pregunta es cosmológica, también lo es la perspectiva de lectura.

Pero ella es, además, filosófica y heterodoxa. Es filosófica en cuanto se asienta en la convicción compartida, por ejemplo, con Dietmar Mieth (2015), según la cual, en el caso de la obra de Eckhart, “se trata del intento de reconstruir la fe cristiana en una teoría filosóficamente consistente”. (p. 107) Si esto es así, es decir, si es posible, en principio, abordar el pensamiento eckhartiano desde un enfoque filosófico, entonces es factible también una lectura del Maestro que intente sustentar sus conclusiones sin apelar a nociones teológicas que remitan a una revelación positiva determinada. En tanto filosófica, la perspectiva es, también, heterodoxa. Lo es, toda vez que ni se guía por la pretensión filológica de llegar a reconstruir el “verdadero” significado que el autor quiso dar a sus palabras en su contexto y desde sus influencias históricas, ni tampoco por tratar de ajustarse a ningún dogma de carácter confesional. Antes bien, lo que a una lectura heterodoxa le importa es desplegar, bajo la guía del mencionado esquema hermenéutico “algo como algo”, el potencial significativo ínsito en los textos del Maestro en función de los intereses temáticos y del contexto teórico del propio intérprete. Por ello, esta perspectiva de lectura asume el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, en cuanto inspiradora, siempre puede decir más de lo que quiso decir; y hace suya también la intención con que investigadores

como, por ejemplo, Diez (2014), han leído la obra del Maestro, cuando escribe que “el pensar debe ser recreado conforme a las necesidades del tiempo que transcurre y, hoy más que nunca, la respuesta a nuestra situación epocal exige creatividad, riesgo y redescubrimiento de la tradición”. (p. 37)

Desasimiento y disposicionalidad como punto de inicio del curso hacia la paz

A diferencia de la cuestión de la paz, el desasimiento atraviesa el conjunto de los tratados y sermones alemanes de Eckhart. Un análisis minucioso del mismo escaparía a los objetivos de este artículo. Sin embargo, resulta necesario destacar algunos puntos esenciales del modo en que Eckhart lo comprende para poner de manifiesto en qué medida él constituye la condición previa para el nacimiento o acontecimiento de lo divino en el alma humana. Esto, a su vez, resulta la condición para el inicio del camino del existente hacia la paz. La índole de esta condición sería mal entendida si se considera al desasimiento un mero estado anímico, una manera de sentirse a sí mismo, sino que representa un modo de conducirse relativamente al mundo y, concomitantemente, de comprensión del ser, tanto de sí mismo como de lo que a ese sí mismo se le da en el mundo. En tanto tal, en este temple afectivo se conjugan una actitud ética y un modo ontológico de aparición de lo que se da. Así comprendido, el desasimiento sería la condición ético-ontológica a partir de la cual el sujeto puede iniciar el curso constante hacia la paz.

Para comprender el desasimiento en su carácter de condición previa del nacimiento divino de Dios en el alma nos ofrece Eckhart (1979) una clave certera en el sermón *Et cum factus esset Jesus annorum duodecim*. Allí se dice:

Si tú quieres encontrar este nacimiento, entonces en verdad debes abandonar toda multiplicidad (“*Menge*”) y regresar al origen y fundamento del cual provienes. Toda potencia del alma y todas sus obras: todo esto es multiplicidad; memoria, razón y voluntad, todas ellas te dispersan en la multiplicidad. Por eso debes dejarlas de lado a todas: a la actividad de los sentidos y a la formación de imágenes, y (fundamentalmente) a todo aquello en lo que tú mismo te encuentras o tienes en vista. Sin duda alguna, sólo entonces podrás encontrar este nacimiento y, si no, no. (p. 432)

Aquí el Maestro establece primero las dos condiciones para que el hombre pueda encontrar, esto es, padecer y nunca realizar por su cuenta, el nacimiento de Dios en su alma. La primera es el dejar o desasirse de toda multiplicidad. La segunda, el retroceder al origen del cual el propio sujeto proviene. Luego, en el resto del pasaje, Eckhart desarrolla la primera condición.

Ella implica “soltar”, es decir, desasirse de los diferentes intereses subjetivos e individuales provocados por la actividad de los sentidos y la consecuente formación de imágenes, de manera tal que no sea yo mismo, mis variopintos intereses, lo que determine el curso de mi existencia individual. Tal cosa implica desasirse de la propia voluntad, memoria, razón y cualquier otra potencia del alma, en cuanto estas potencias estuviesen sujetas a esos intereses y a ese consecuente intento de determinar mi ser y el mundo en el que soy a partir de ellos.

Como tales inter-eses (esto es, como tales modos determinados por mí de imbricarme en y direccionar el ser de lo que es) son siempre varios y se dispersan de múltiples maneras en la relación que mantengo con los más diversos entes del mundo a los que se dirigen, el proceso de dejar o “desasimiento”, que conduce al nacimiento de Dios en el alma, equivale a un abandono de la multiplicidad, esto es, de esos numerosos modos en que ejerce su actividad el yo para determinar por sí mismo su propio ser y, consecuentemente, el de todo aquello con lo que se relaciona. El desasimiento implica, pues, abandonar el interés en el propio ego -el interés egoísta- como principio de la existencia. Por ello, con toda razón, puede afirmar Dietmar Mieth (1969) que “el enemigo de la espiritualidad eckhartiana no es ni la criatura ni el mundo circundante ni la actividad, sino el egoísmo”. (p. 230)

Precisamente, en el abandono del interés en el propio ego se halla el núcleo del desasimiento. Y él se consume en el abandono del interés más grande y peligroso que puede llegar a tener un sujeto, porque es un interés que se disfraza de desinterés, pero que se revela como el más intenso y fanático que pueda haber en la existencia: el interés en Dios, que es, en realidad, el interés en determinar por mí mismo y supeditar a mis volubles pasiones y representaciones no sólo el curso que ha de asumir mi relación con lo más supremo posible, sino también las múltiples figuras y funciones que asume la divinidad. De allí que a la pregunta retórica acerca de si el hombre pudiera encontrar el nacimiento de Dios en él a través de “ciertas representaciones de Dios, que la razón puede crear de por sí, como, por

ejemplo, que Dios es bueno, sabio, misericordioso o lo que fuese”, (Eckhart, 1979, p. 432) no pueda sino responder el Maestro (1979) de modo contundente: “¡En verdad no!”. (p. 432)

En este sentido, tiene razón Kurt Flash (2022) cuando, en su comentario al célebre Sermón Beati Pauperes Spiritu, observa que la pobreza profunda, en la que se consuma el verdadero “dejar” del desasimiento, significa un “no tener”, pero este “no tener” no se refiere, obviamente, sólo a las cosas externas. “En esta predica no-tener significa no tener ninguna relación-con Dios”. (p. 311) Y no es posible tenerla, porque la relación implica dos términos separados, mientras que el resultado del desasimiento es aquella unión completa por la cual Dios nace en mí y es mi propio ser. En síntesis, el primer momento del desasimiento, el del abandono de la multiplicidad, puede sintetizarse, como lo hace Bara Bancel (2025), afirmando que en él el ser humano permanece “con las potencias despojadas de todas sus operaciones y de toda imagen, incluso de cualquier pensamiento (gedenken) o representación (inbilden) acerca de Dios”. (p. 405) De esta manera, “toda actividad humana ha de estar en reposo, (...), el ser humano sólo ha de padecer”. (Bara Bancel, 2025, p. 405)

Bara Bancel, al hacer referencia al reposo y al padecer, nos introduce en el segundo aspecto o condición necesaria para que el hombre pueda encontrar el nacimiento de Dios en su alma, esto es, el “retroceder al origen del cual el propio sujeto proviene”. Este retroceso lo ilustra Eckhart con la imagen de un trasladarse a una oscuridad completa en la que no conozco, esto es, no determino nada, porque ello implicaría estar todavía asido a mí mismo. “¿Qué es esta oscuridad? ¿Cómo se llama, cuál es su nombre?” (Eckhart, 1979, p. 432) Responde el Maestro (1979): “Su nombre no mienta otra cosa que una disposicionalidad receptiva, que (entretanto) no carece ni está privada de ser, sino [que se trata de] una receptividad potenciante en donde tu debes alcanzar tu consumación”. (p. 432)

El texto es decisivo porque señala dos aspectos que caracterizan la existencia del desasido como aquel que retrocede hacia el origen del cual proviene.

El primero de ellos indica que el “desasido” no es una persona sin identidad ni ser, no es un alguien privado de relación al mundo y vuelto hacia un arrebató indefinible. Por el contrario, se trata de alguien que llega a su consumación y que lo hace de un cierto modo. ¿Cuál es este modo? Es el de aquel que, a partir del desinterés en el ego, se ha vuelto pura disposición a recibir, pura susceptibilidad, y que, cuando lo ha hecho, se encuentra que esa receptividad lo potencia y es, por tanto, fecunda. Encuentra, pues, dentro suyo aquellos dones

que le han sido dado para ser realizados. Ya no se rige por sus intereses egoístas, ni trata, a partir de ellos, de realizar su existencia, sino que “padece”, es “tomado por” aquellos dones, por aquella potencialidad originaria e infinita de dar ser que lo engendró a él y a todas las cosas, y que ha puesto en él ciertas aptitudes que encuentra en sí y a través de cuya ejecución puede consumir su existencia, esto es, puede ser quien le ha sido dado y no quien quiere ser. En ello consiste el paso de la identidad egocéntrica del yo a una descentrada y originariamente pasiva o “identidad del don”. El que se ha desasido se pierde a sí mismo. No para encontrar que es una nulidad, sino para recibirse tal cual le ha sido dado ser. La oscuridad en la que desemboca el desasimiento no es la de una noche muerta, sino la de una serie de potencialidades, por lo pronto informes, para con las cuales debe ser receptivo, de modo que pueda darles en su propio existir las formas por las que ellas puján desde su interior. Por eso la receptividad es potenciante y enriquecedora. Pero lo que se potencia no es la capacidad de realizar lo que quiero, sino lo que me ha sido dado: aquello para lo que me encuentro dispuesto y que puedo hacer ser para que mi ser sea fecundo para todo.

El desasido no solamente se recibe a sí como lo que le ha sido dado ser, sino que, como es pura receptividad, pura sensibilidad susceptible, él no comprende el ser de todo aquello con lo que se relaciona a partir de su propio interés o visión del mundo. Por el contrario, lo hace de modo tal que, a cada cosa que es, le deja o posibilita ser eso que desde sí y en sí es. Cuando devengo esa sensibilidad o receptividad fecunda, esa pura disposicionalidad a recibirme y recibir el ser que ha todo le ha sido dado ser, reposo de mí mismo, de mi intención de determinar mi ser y el de aquello con lo que me relaciono. Entonces, alcanzo un profundo desasosiego y asumo ser mis propios dones, asumiendo la feracidad, pero también la finitud de esos dones. Soy lo que yo en mi origen, en la bullente oscuridad primigenia, era “antes” de ser.

Este ser originario mío, que me ha sido dado con anterioridad a que efectivamente fuera, Welte (1992) lo ha descrito magníficamente: “yo era aún la pura, ilimitada y vital diafanidad, en la que reposaba la posibilidad de mí mismo y de todas las cosas”. (p. 201) Volverse una pura instancia receptiva de esa diafanidad, de modo de recibir desde ella mi ser mismo y el de todo lo que es, liberado de toda representación o apetencia interesada, es retroceder al origen esencial desde el cual todo se engendra. Como bien observa nuevamente Welte (1992), “este pensamiento constituye el más profundo trasfondo de la doctrina del

desasimiento”. (p. 201) En efecto, en ella de lo que se trata es de que lleguemos a ser aquello que éramos antes de ser, que lleguemos a ser lo dones y posibilidades dados antes de que efectivamente los hiciéramos ser. Justamente por eso el desasimiento aparece como un regreso al más propio origen.

De esa disposicionalidad originaria nos dice el Maestro (1979) que “no hay vuelta atrás, sólo un constante impulso hacia adelante y un alcanzar y plenificar la disposicionalidad”. (p. 434) De allí que bien pueda colegirse que, aunque para el sujeto desasido tenga lugar una liberación de la atadura a sus intereses y un consecuente desprendimiento de todo desasosiego, para esa disposicionalidad originaria, en la cual Dios nace en él, nunca hay quietud, sino un “constante impulso hacia adelante”. No se trata, pues, de llegar a la calma contemplativa ni a una mera visión intelectual de Dios satisfecha en sí misma. Muy por el contrario, “esa disposicionalidad no está nunca en calma, hasta que ella no es plenificada con ser completo” (Eckhart, 1979, p. 434), es decir, hasta que el existir del individuo llega a estar plenificado “con todo aquello que reside en su disposición”. (Eckhart, 1979, p. 434) Dicho de otro modo, el existir sosegado del desasido no es uno en reposo, sino que él sólo encuentra sosiego cuando, siendo, realiza las posibilidades de dar ser ínsitas en él, que son el modo en que Dios, en cuanto dar del ser, nace en él.

En efecto, la divinidad, que reposa en sí, pero que lo hace como el puro bullir de una potencialidad indeterminable de dar infinitamente ser y actualidad a todas las determinaciones que llegan a ser, no puede sino necesariamente “nacer”, es decir, dar ser, allí donde encuentra disposicionalidad receptiva para que se genera una cierta posibilidad de ser. En este sentido, escribe el dominico: “Cuando Dios te encuentra dispuesto, él debe actuar y verterse en ti, al igual que el sol debe verterse y no puede abstenerse de ello, cuando el aire es puro y diáfano”. (Eckhart, 1979, p. 436) Y así como el sol se vierte en la tierra y la fecunda de modo diferente, según las posibilidades del suelo que ilumina y temple, así también “Dios obra en la medida en que halla predisposición”. (Eckhart, 2013, p. 148) Pero su operación “es distinta en el hombre y en la piedra”. (Eckhart, 2013, p. 148) Y distinta en cada hombre, pues “Dios no opera del mismo modo en todos los corazones, sino que obra según la disposición y susceptibilidad que halla”. (Eckhart, 2013, p. 148) Y cuanto más libre se encuentre el alma de su apego a esto o aquello, cuanto más se asemeje ella a una tabla rasa, más fácilmente podrá inscribirse Dios en ella, esto es, más fácilmente se desplegarán las posibilidades de ser -

dones- que el individuo encuentre o padezca ínsitas en sí, recibidas desde su origen primigenio.

Ahora bien, ¿cómo saber si efectivamente el desasimiento ha tenido lugar, si Dios está o no naciendo en mí? Eckhart (1979) da otro indicio decisivo: “Cuando este nacimiento realmente ha acontecido, entonces todas las creaturas no pueden resultar para ti más un impedimento; antes bien todas ellas te señalan hacia Dios y hacia este nacimiento”. (p. 437) Las cosas, para el desasido, no representan ya un impedimento potencial, que compite con él y obstaculiza la realización de su voluntad. No ve en el otro hombre alguien que amenaza sus intereses egoístas, porque ya no los tiene. En una palabra, no ve ni en una cosa ni en un congénere un útil que ha de doblegar o un competidor al que ha de imponerse para hacer que la situación en la que vive asuma la forma que él quiere, es decir, para modificar a su voluntad el ser del mundo. Por el contrario, él ve en el despliegue desde sí del ser de todo lo que es una señal que apunta a Dios, porque el operar o acontecer mismo de la divinidad es el hacer posible que todas las cosas, en armonía, puedan desplegar el ser que les es dado. Por eso, ahora su con los demás seres es, fundamentalmente, la serenidad: el dejar ser desde sí a cada cosa en su con-formidad con el ser de las demás. La señal, pues, de que el nacimiento ocurrió es que pueda ver en el ser de todas las cosas a Dios, a la actividad de dar ser que la divinidad es. “Sí, en todo lo que ves y oyes, sea lo que sea, en todas las cosas no puedes hacer nada más que asumir ese nacimiento; sí todas las cosas llegan a ser para ti puro Dios”. (Eckhart, 1979, p. 437)

Quien se ha desasido y experimenta que Dios nace en él encuentra sosiego (Ruhe). Ese sosiego, desde el cual él es para el ser de todas las cosas, es el inicio del nacimiento de Dios en él y de un consecuente nuevo camino de su existencia: el camino hacia la paz.

La paz

La paz como perfecta unión con Dios en el ser

El párrafo con el que cerramos el parágrafo anterior contiene los tres ejes en los cuales se concentra nuestra interpretación de la concepción eckhartiana de la paz. El primero, alude al hecho de que el camino de la paz tiene como punto de partida el desasosiego propio del desasimiento. El segundo, contempla que ella se da como el nacimiento de Dios en el alma y, en consecuencia, implica una unión entre ésta y la divinidad. El tercero, hace referencia a que

la paz, antes que un estado consumado de un alma aislada del mundo, es un camino que se recorre a lo largo de la existencia en el mundo. Si fue factible desplegar el primer eje analizando, el sermón *Et cum factus esset...*, resulta también factible desplegar los otros dos tomando como referencia fundamental, respectivamente, el Sermón *Populis eius* y la plática 17 de las Pláticas instructivas: “Wer sich der Mensch in Frieden halte”. Continuemos, pues, con el análisis del segundo eje.

Enders (2011), en su estudio de la noción de Dios como todo-unidad (All-Einheit Gottes) en el sermón *Unus Deus est pater omnium* ha observado que, en el sentido eckhartiano, la paz es “la multiplicidad reconciliada, es decir, unida o, para expresarlo de acuerdo con su determinación formal, la reconducción de la oposición a la diferencia”. (p. 132) Podríamos preguntarnos en qué consiste esta unidad reconciliada, esta reducción de la oposición discordante entre lo múltiple a diferencias armonizadas dentro de lo uno. Enders realiza al respecto una consideración que habremos de tomar como hilo conductor para nuestra interpretación de la índole de la paz como aquella unión en el ser entre la divinidad y el alma que acontece como nacimiento de Dios en el desasido. Escribe el estudioso:

Pues la unidad es aquello a través de lo cual toda multiplicidad y, consecuentemente, cada entidad obtiene su «que es», es decir, su existencia y, además, su respectivo grado de unidad, esto es, la determinación del contenido de su «qué es», la cual representa una determinada forma de multiplicidad unida y, por ello, de unidad derivada. (p. 132)

El aspecto esencial de esta determinación de Dios como unidad en el pensamiento eckhartiano, analizada por Enders, radica en que dicha unidad se da como reconducción de toda multiplicidad a lo uno por una vía en la que es posible distinguir dos aspectos que se dan aunados.

El primero alude a que cada uno de los entes múltiples son uno en la divinidad y con ella en cuanto origen, porque todos ellos resultan del fluir de lo mismo: la potencialidad originante infinita que la divinidad es y que se manifiesta en el “que es” o existencia de lo que llega a ser. El segundo aspecto se refiere a la determinación del contenido o “qué es” de todo aquello que es, esto es, a la determinación de las posibilidades de ser lo que son recibidas por los entes concomitantemente con su existencia. Esa determinación de posibilidades reconduce a la totalidad de los entes también a la unidad, en cuanto con-forma la totalidad como un único cosmos en que las diferencias se armonizan y complementan, esto es, se

reconcilian, en virtud de la propia índole y posibilidades de ser que han recibido desde su origen los diferentes entes. Así vistas las cosas, la unidad de Dios puede ser concebida como aquella primi-genia desde la cual cada cosa se origina (“que es”) y es dotada de un ser (“qué es”) que la constituye como una diferenciación reconciliada con las otras dentro de la unidad del todo único originado. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esta comprensión de la unidad divina con la idea de la unión en el ser entre el alma y la divinidad?

En el mencionado sermón *Populus eius*, Eckhart (1979) se refiere a Juan 16, 33 (“sólo en mi tendréis paz”) y afirma: “En la medida en que se es en Dios, en esa misma medida se es en la paz”. (p. 188) Inmediatamente agrega: “Aquella parte de uno que es en Dios tiene paz; por el contrario, aquella que es fuera de Dios, tiene discordia”. (p. 188) A continuación, el Maestro indica que ese ser en Dios propio de la paz “apunta a la mayor unión con Dios, que nosotros debemos tener en el ser y no en el obrar”. (p. 188) La paz, entonces, a la que se ve conducido el desasido es comprendida como unión en el ser entre el alma y Dios mismo. ¿Cómo es esto posible? De algún modo debe poder serlo posible, pues, como bien observa Enders (2005) en su estudio del sermón *Populus eius*, la verdadera paz no puede buscarse ni alcanzarse a través de las propias fuerzas (por ello, añadido yo, el punto de partida hacia la paz es el desasimiento), sino que “la paz, que es Dios mismo, sólo se deja encontrar en y a través de la acción de Dios”. (p. 452)

Para entender esta unidad en la que emerge la paz en el alma, primero hay que entender lo que ella no es. En este sentido Eckhart precisa que no se trata ni de una unidad en el obrar, pero tampoco de una en el amor, ni siquiera una unidad en el conocimiento. No se trata de una en el amor, porque “el amor capta a Dios mismo, en la medida en que Él es bueno, y si Dios cayera fuera del nombre «bondad» el amor nunca podría avanzar” (Eckhart, 1979, p. 190) Es decir, el amor sólo capta a Dios en cuanto es bueno con el alma o para el alma. Desde ese momento hay separación y no unidad entre ambos. Tampoco el conocimiento accede a esa unidad. Y ello porque, “la razón toma a Dios tal como lo conoce en ella, pero nunca lo puede captar en el mar de su ser insondable”. (Eckhart, 1979, p. 190) La razón tiene un conocimiento, una representación del ser de Dios, pero justamente porque es una representación suya, aquí no puede haber unidad consumada, sino separación. Dios, en su ser inasible e insondable, sigue estando allende la razón. En general, conocer y amar son actos; y Eckhart ya nos había advertido que la unidad no era en el obrar, sino en el ser. ¿Y por

qué la unidad en el obrar no puede ser aquella unidad con Dios que caracteriza la paz? No puede serlo cuando el obrar es un obrar distinto del ser, cuando yo obro algo conforme a la voluntad de Dios, cuando trato, por ejemplo, de agradar a Dios con mi obrar, porque ese obrar tal cual Dios quiere delata que no estoy suficientemente desasido, que no soy uno con Dios. Desde este momento impera la separación.

¿Cómo, pues, encontrar esta unidad en el ser, a la que no se accede por el obrar, ni por el acto de amor, ni por el acto de conocimiento? El dominico nos dice que “por sobre estos dos, conocimiento y amor, sobresale la misericordia”. Y agrega: “En lo más alto y más puro, que Dios es capaz de obrar, allí obra misericordia”. (Eckhart, 1979, p. 190) La declaración resulta paradójica. Habíamos dicho que la unión es en el ser y no en el obrar, pero la misericordia, en la que se da aquella unión con la divinidad por la cual la paz que Dios es nace en el alma, es caracterizada como lo más puro y alto que Dios puede obrar. La paradoja se resuelve, a mi modo de ver, con la sencilla idea de que la unidad no es en el obrar cuando el obrar es distinto del ser, cuando se trata de actos separados y no del efluvio del propio ser. En cambio, cuando el ser se agota en obrar, como sucede en la misericordia, la unidad en el obrar es una unidad en el ser. Por lo tanto, si el alma es hasta tal punto misericordia, que su ser se agota en ella, entonces se hace una con el ser de Dios, que, para el Maestro es esencialmente misericordia. Escribe Eckhart (1979):

La obra de la misericordia está tan esencialmente emparentada con Dios que, aunque verdad y riqueza y bondad denominen a Dios, e incluso una de éstas lo haga más que otra, la misericordia es la obra suprema de Dios y ella significa que Dios coloca el alma en lo más elevado y puro que es capaz de recibir: en la extensión, en la inmensidad, en el mar, en un mar insondable; allí obra Dios la misericordia. (p. 189)

De la cita pueden extraerse tres conclusiones. Primero: que el alma sólo puede unirse al ser o esencia de Dios en la misericordia, porque la misericordia está más esencialmente emparentada a Dios que cualquier otra designación suya. Segundo: que ese ser es básicamente actividad, porque la misericordia es la obra suprema de Dios. Y tercero: que, cuando el alma es elevada a lo más alto que puede recibir, a la misericordia, ella se hunde en el ser insondable de Dios, en la inmensidad infinita (Weite) por la que se extiende su misericordia. Es allí donde el alma del existente se une con el ser de Dios, se funde con su ser más íntimo, que es el obrar de la misericordia que se extiende en la inmensidad infinita.

¿Pero, en concreto, qué es la misericordia? Eckhart (1979) aclara que la misericordia a la que se refiere no es aquella por la cual Dios “le perdona al hombre su pecado o por la cual un hombre se compadece de otro” (p. 189); antes bien, la misericordia es “el primer efluvio” (Eckhart, 1979, p. 189) a través del cual derrama o comparte su esencia. Y añade que la misericordia, con quien Dios está más esencialmente está emparentado, “es la suprema obra que Dios obra” (Eckhart, 1979, p. 189). Pues bien, la obra suprema de Dios, la obra divina, que se extiende como inmensidad infinita; aquel primer efluvio, aquel salir de sí e irrumpir en todo que la divinidad es, no puede ser sino el “dar-ser”, esto es, el dar el “que es” y el “qué es” a todo lo que es, de manera tal que todo pueda ser uno: uno en su origen y uno en su sentido último, el de una totalidad armónica que llamamos cosmos, y en la cual todas las cosas “apuntan a Dios”. Misericordia (Bahrmherzigkeit) mienta, entonces, no la compasión (Mitleid), sino el actuar gratuito e infinitamente generoso del darse a sí misma dando el ser a todo lo que es en que la divinidad consiste. Y ese darse de la divinidad reconduce todo al uno-único, porque lo remite a su origen uno, que, en tanto único origen del todo, hace de ese todo una totalidad única.

En este sentido, mi interpretación recoge la idea de Enders, arriba expuesta, de que la paz es la unión con Dios como aquella todo-unidad que vuelve uno lo múltiple a través de su “que es” y su “qué es”. Sin embargo, en su análisis de la paz en el sermón *Populis eius*, Enders ingresa en una argumentación cercana a lo circular. Primero afirma que “la unificación del hombre con la paz completa de la esencia divina es una obra de la divina misericordia”. (Enders, 2005, p. 458) Inmediatamente agrega que “el mar insondable en el cual Dios coloca el fundamento del alma humana a través de la misericordia en el proceso de su unión con él, no es otra cosa que la paz divina”. (Enders, 2005, p. 458) Por la primera afirmación se determina la unificación del hombre con la paz divina como obra de la misericordia y por la segunda se determina la unión del fundamento del alma con el mar insondable de la misericordia en la que obra Dios por la paz, sin que al final quede explicitado qué sea la paz ni qué la misericordia. La manera de salir de este encierro autorreferencial del discurso es elucidar en concreto en qué consiste la misericordia. Sostener que la obra de la misericordia “no es ningún obrar ad extra”, sino “la reconducción del (...) fundamento del alma humana a la completa simplicidad de la divina esencia” (Enders, 2005, p. 470), sigue sin explicar en qué consiste y cómo se concreta esa reconducción.

La pregunta que sigue abierta es, entonces, ¿cómo concretamente puede el alma llegar a esta unión con la misericordia divina? Pues bien, el alma sólo puede ser una con la misericordia cuando su propia existencia se vuelve misericordia, esto es, un puro dar ser y aunar, siendo, el ser de lo que es. Quizás no seamos infieles a Eckhart si tratamos de concebir la unidad a la que se refiere el Maestro con el ejemplo del artista que, en lo más profundo de su obra creativa, no es nada otro que su propio proceso creativo, que, incluso sin pretenderlo, es poseído hasta tal punto por su creatividad, que se vuelve indistinguible de su obrar. Y este obrar es generar una forma del ser que, en cuanto generada, ya se ha dado a todos, enriqueciendo el ser mismo de lo que es y la unidad que el cosmos es. No por nada los griegos llamaron a los grandes artistas “entusiasmados”, es decir, alguien que literalmente “es en Dios”. Otro ejemplo, que tampoco es de Eckhart, pero que podría aducirse, es el de ser madre. La mujer que da a luz y sostiene en el mundo a su hijo, por cierto, obra, pero esas obras son su ser en tanto madre: se halla “idemizada”, para usar el término de Heinrich Rombach, con su actuar maternal. Por ello, es madre y no meramente alguien que “hace” un hijo, como prepararía una cena o envasaría un producto.

Ahora bien, esta unidad completa con la misericordia no es nunca un estado consumado, sino una constante búsqueda que sólo por instantes alcanza lo buscado. Por ello mismo, la paz es un camino: el del hombre celestial.

La paz como camino

A mi modo de ver, sería unilateral interpretar el mar insondable de la misericordia divina como un espejo muerto de agua en el que no hay movimiento alguno. Resulta preferible comprenderlo como lo que un mar insondable de hecho es: una totalidad en agitación en la que una y otra vez se engendra, transforma y configura vida, en un ciclo que constantemente recomienza. El mar insondable, así comprendido, recuerda al desierto silencioso que Eckhart (2013), en el sermón XLVIII, identifica con la esencia de la divinidad. (cf. p. 352) Como observa Mieth (2014), el silencio del desierto divino es un silencio en ebullición “que debe derramarse desde sí mismo, porque él se engendra a sí mismo en su verterse sobreabundante”. (p. 172) Por lo que concluye el intérprete que “silencio y movimiento no se contradicen”. (p. 172) Tampoco lo hacen paz y movimiento. Si la paz es verse trasladado a ese mar insondable de misericordia, entonces ella es dinámica. No es un resultado, sino una

constante búsqueda. No es la paz del que alcanza algo y permanece quieto, sino la de aquel que actúa, sabiendo que su obrar es justo, esto es, sabiendo que, obrando su ser, deja ser y potencia el mayor despliegue posible conjunto del ser de todo aquello con lo que se relaciona. Así concebida, la paz resultada del ajuste del fundamento del existir humano con el efluvio de la divina misericordia. Y ese ajuste es dinámico, está constantemente en curso, siempre recomenzando, como lo hace la propia misericordia. Por ello mismo, puede decir el Maestro (1979) que “lo que es nacido desde Dios busca paz y camina hacia la paz”. (p. 189) La paz -el nacimiento de Dios en el alma- resulta, pues, un buscar, un caminar o estar en curso (laufen). Eckhart (1979) cita incluso las escrituras “¡Vade in pace, camina hacia la paz”! (p. 189)

La unidad o unión en el ser con Dios es una unidad dinámica. Y ello porque lo que es uno y lo mismo, lo que no se altera, es la esencia indecible de la divinidad, a saber, el acontecer siempre como un infinito e indeterminable potencial generativo, que, a todo, a la inmensidad del universo, da ser y forma; y que, a todo, también, mueve a buscar la mayor consumación posible de ese ser. Por ello, la paz se corresponde también con un existir dinámico. Y no puede no hacerlo, pues equivale al temple que inunda el alma, cuando en el alma nace Dios y, en consecuencia, la existencia se ajusta al obrar que la divinidad es. Un obrar que se extiende por la inmensidad del cielo, es decir, a todo y en todo, como el mismo cielo que todo lo abarca y contiene. En ese sentido, el hombre de paz es aquel cuya existencia forma parte y se armoniza con el curso del cielo, por el que se derrama el infinito verse a sí que es la divinidad. De allí que pueda decir Eckhart (1979) de este hombre, “que se halla en curso, en constante curso y por cierto hacia la paz, [que] él es un hombre celestial”. (p. 189) Es celestial, porque es uno con el movimiento del cielo “que constantemente circula, y a lo largo de su curso busca paz”. (Eckhart, 1979, p. 189)

La paz es, entonces, un estar en curso hacia ella. Es la paz del justo. No la paz de los cementerios. Pero no hay, para cada existente singular en su situación respectiva, un único y mismo camino hacia la paz. La unión con la divinidad que en ella acontece no significa la supresión de la identidad particular en la homogeneidad indiferenciada de los seres. Por el contrario, de lo que se trata en ella es de una existencia activa, que se idemiza con la actividad que la divinidad es. Y como infinito es el despliegue de la creatividad divina, en sí misma una, pero que se derrama por el cielo de múltiples modos, múltiples han de ser también los caminos hacia la paz de los seres que viven bajo ese cielo.

Eckhart, a mi modo de ver, refrenda esta línea interpretativa en sus Rede der Unterweisungen, más precisamente en la plática titulada “Cómo el hombre debe sostenerse en paz cuando se encuentra sin aflicciones externas, tales como las que han tenido Cristo y muchos santos; cómo él (entonces) ha de seguir a Dios”. Allí enseña que muchos son los caminos a través de los cuales el ser humano puede seguir a Dios y sostenerse en paz. No es necesario que todo el mundo imite el mismo camino de Cristo y de los santos para mantener aquella paz que inunda el alma cuando uno sabe que camina sobre la misma senda de la divinidad. No sólo las aflicciones, penas y trabajos, como los que sufrieron los santos, me ponen sobre el sendero divino, sino que a cada ser lo encamina hacia Dios y lo conduce a la paz hacer lo que Dios pide de él, de acuerdo con los dones que a cada uno en su situación respectiva le han sido dados. Al respecto escribe Eckhart (1979):

Así sucede también con el rigor del seguimiento. Atiende a aquello en lo cual puede consistir tu seguimiento. Debes reconocer y estar atento a eso para lo cual has sido más fuertemente reclamado por Dios, pues en absoluto todos los hombres son llamados a recorrer un único camino hacia Él, según dice San Pablo (cfr. 1 Cor. 7, 24). Si encuentras que tu camino más próximo no transcurre a través de muchas obras externas y de gran aflicción o privación — cosa que en modo alguno importa mucho, a no ser que el hombre sea impulsado especialmente por Dios y tenga la fuerza de hacerlo correctamente, sin desviación de su intimidad — si no encuentras, pues, nada de eso en ti, permanece satisfecho y no le des demasiada importancia a la cuestión. (p. 78)

El pasaje es claro: sostenerse en la paz, como lo dice el título mismo de la plática, es seguir a la divinidad. Sin embargo, no hay un solo camino para hacerlo, sino que cada uno tiene el suyo propio, a saber, aquel que Dios le reclama transitar. Y ese camino no ha de ser necesariamente el de la aflicción, sino aquel a través del cual el hombre puede ofrecer lo mejor de sí. Dicho en términos eckhartianos: ese camino ha de ser aquel al cual Dios lo impulsa, porque en su intimidad, esto es, en aquello que lo define como aquel que él es, se le ha dado la fuerza, es decir, se lo ha dotado con los dones necesarios para que lo recorra. Si entendemos así el pasaje, no sólo tenemos que concluir que son muchos los caminos a la paz, sino que debemos refrendar que el desasido, que es quien los transita, no es un hombre sin identidad, completamente homogéneo a cualquier otro desasido, sino que es aquel cuya identidad no la determina su voluntad de poder, sino la de Dios. Y lo hace a través de los

dones con los cuales lo dota y con el impulso o reclamo interior a entregarse en el mundo, haciendo ser o efectivizando esos dones.

De este modo, el desasido que vive en paz invierte el sentido de la relación con el mundo del asido a su voluntad de poder. Este último vive siempre en discordia con el mundo, puesto que se dirige a él como una fuerza enemiga, para utilizarlo y sojuzgarlo, para someterlo a la representación que se ha forjado de sí y del mundo. Por eso siempre está en lucha y cice en discordia. El desasido, en cambio, existe en paz, porque no quiere ser nada ni tiene que luchar por ser lo que quiere, sino que simplemente es aquello que es. Siéndolo, no se dirige al mundo para conquistarlo, sino que es para el mundo, para dar su ser al mundo en bien del mundo. Un bien que no distingue de su propio bien.

Pero, ¿cómo saber, si efectivamente nos sostenemos en la paz? ¿Cómo discernir si el camino tomado no sólo es un bien para mi propio ser, sino un bien para todo? ¿Cómo, para decirlo con otros términos, saber si seguimos el curso del cielo en su contante búsqueda de paz? Eckhart, de nuevo, da dos indicaciones decisivas, que determinan las consecuencias éticas de su noción de la paz.

La primera de ellas se refiere a la com-posibilidad de todos los caminos buenos, Pues Dios no ha vinculado la salvación de los seres humanos a ningún modo especial. Lo que tiene un determinado modo, el otro no lo tiene; La eficacia se la ha conferido, sin embargo, a todos los modos buenos y a ningún modo bueno se la ha negado, porque un determinado bien no está en contra de otro. (Eckhart, 1979, p. 78)

El primer indicio para saber si el camino transitado está en curso hacia la paz no es, entonces, existir de un determinado modo, el que fuese, y que habría que imponer a todos los otros, porque la obra de salvación, esto es, el estar en camino hacia la consumación conjunta de la plenitud del ser de todo lo que es (lo que la teología llama Reino), no puede ser determinada por un único modo humano. El primer indicio para saber si el camino transitado forma parte del curso del cielo es otro, a saber: que la realización de mi camino, el modo de efectivizar mis dones, no sólo sea un bien para mí, sino un bien para todo, porque -y esto resulta decisivo- ningún bien verdadero está en contra de otro. Enemigo de la paz y generador de discordia resulta, por tanto, el afán de homogeneización, de supresión de diferencias y, ante todo, el afán de autorrealización, cuando ésta entre en conflicto con la realización de los demás seres.

El segundo indicio no es sino un corolario del primero. Escribe Eckhart (1979): “Nosotros tenemos que seguirlo [a Cristo] cada uno a su propio modo. ¿Cómo pues? Escucha: en todas las cosas”. (p. 79) No en todas nuestras cosas, sino en todas las cosas. La paz sólo es posible si lo es para todos los seres, pues, en la realización del ser de todas ellas en su conjunto, se da Dios. El camino que conduce hacia Él y su paz es el camino que conduce a dejar ser todas las cosas. Quien ama a Dios debe amarlo todo.

Conclusiones retrospectivas y prospectiva ética

Si echamos un vistazo hacia el análisis recorrido desde el desasimiento hasta la paz, se destacan cuatro aspectos conclusivos que articulan la comprensión de la noción de paz en el pensamiento eckhartiano para una lectura cosmológica.

El primero es que la paz supone el desasimiento, porque la unificación en el ser con Dios implica la renuncia a determinar por mí mismo mi propio ser a partir de las pasiones que suscitan en mí las criaturas y que me llevan indefectiblemente al conflicto con ellas. El egocentrismo de la existencia está en el origen de la discordia y sólo el desasimiento del ego de sí mismo y de sus pasiones da lugar a aquel desasosiego que me permite buscar la paz.

En segundo lugar, el análisis nos ha mostrado que este desasimiento, que lleva al nacimiento de Dios en mí y la unión en el ser con Dios, no implica un vaciamiento de la identidad, sino el regreso a una proto-identidad o identidad originaria, que hemos llamado “identidad del don”. Si Dios es el dar del ser, ser uno con Dios, estar en paz, es ser los dones que Dios me ha dado: ser el yo que padezco en mí y no realizar fuera de mí mi propio “yo quiero”, surgido de aquellas pasiones que las criaturas me suscitan. En ese sentido pueden leerse las palabras del Maestro en su comentario al Libro de la Sabiduría: “A través de las pasiones que nos afectan no obtenemos ninguna ganancia, porque ellas son agitadas desde afuera; ganancias adquirimos sólo a través del hacer que viene de adentro (...)”. (Eckhart, 2018, p. 401)

En tercer lugar, la paz, surgida de la unión de mi ser interior con el ser de Dios, es unión con la misericordia divina. Y la misericordia divina no es otra cosa que la divinidad misma como pura acción de dar a la inmensidad de lo que es su ser y de mover a cada cosa a poder realizar, conjuntamente con las demás, su propio ser.

Cuando la dinámica del existir se ajusta a la dinámica de esa dación soy lo que me ha sido dado ser y estoy en camino hacia la paz. La paz se vuelve, así, no un estado, sino un camino; y es siempre la paz que va recorriendo el justo en su existencia, pues la justicia es que todos los seres puedan realizar en su conjunto aquello que les corresponde ser. Finalmente, en cuarto lugar, la paz, así concebida, ya no se reduce a un mero estado psicológico del alma. Antes bien, representa la correlación entre un modo ontogénico de inserción en el mundo -el ajustarse a la misericordia divina- y el temple existencial engendrado por esa misma actividad. La paz no es una cuestión “subjetiva” ni individual, sino que es inherente al curso del cielo y al hombre en cuanto se ajusta a él.

Contra una interpretación mistificante, que ve la paz eckhartiana como un estado del alma individual, surgido de una intuición inefable de la presencia de la divinidad en ella, y que se vivencia al margen o allende la ética, esta determinación cosmológica de la paz como un camino hacia la realización conjunta de todo lo que es tiene como consecuencia una actitud ética fundamental. Ella rige la existencia de aquel que participa del camino. Esa actitud ética podríamos llamarla “universalismo”, porque la paz genuina nunca puede equipararse a la existencia tranquila y gozosa de un individuo o de un sector, sino que la paz del alma humana es una cuestión de la totalidad de las almas humanas y, además, de todos los seres mundo en el cual esas almas despliegan su existir. Por ello, el Maestro ve como signo de la paz el reconocer el nacimiento de Dios en todas las cosas y nos dice que todos los caminos hacia ella son buenos cuando un bien no se opone a otro. La paz, si es verdadera, si es más que un armisticio entre opuestos, sólo es paz universal: es la paz de todos que se realiza como paz del todo.

Roessner (2020), con toda razón, ha observado que, para Eckhart, “también en sentido ético el todo es más que la suma de sus partes, lo que significa que el interés de cada «parte» está preservada del mejor modo posible si la meta primaria de su obrar es el nexo vital universal de todos los seres racionales y no sólo su propia existencia contraída para alcanzar «esto y aquello»”. (p. 160) Eckhart desarrolla este principio ético universal no como expresión de un deber, surgido de un imperativo racional, sino como la realización efectiva de una potencialidad de la que hemos sido todos los seres originaria y trascendentalmente dotados, y a la que cada uno solo necesita conformarse a través de su propio conducirse en

relación con todos los otros. Se trataría de realizar aquello que ya está dado trascendental y 'potencialmente en la esencia misma de la divinidad: en Dios antes de que Dios fuera Dios.

Así concebida, la búsqueda de la paz conlleva una elevación de todo el género humano y de todos los seres vivos a la condición de seres aptos para acceder a Dios, de "seres celestiales". Para esta doctrina, la diferencia entre bautizados y no bautizados, adherentes a una confesión o a otra, ya no es más una diferencia esencial para llevar en sí la paz de Dios. No hay pueblos elegidos ni condenados. Y ello tiene consecuencias concretas. En cierta manera, las resume Mieth (2015), cuando afirma que, de acuerdo con la doctrina eckhartiana, "se debe conceder tanto bien al pagano (musulmán) al otro lado del mar- (Mediterráneo) como al amigo cercano". (p. 113) Al fin y al cabo, "todas las creaturas, como si fuesen señales del camino, apuntan desde sí hacia Dios, y Dios atraviesa a todo hombre, aun cuando permanezca en sí mismo y en este «en sí mismo» sea desconocido". (Mieth, 2015, p. 113).

A contramano de las tendencias y doctrinas hoy día crecientes, que, "en nombre de Dios", festejan la crueldad y el odio al otro ser humano, la voz de Eckhart nos recuerda que el Dios sin nombre es paz universal y misericordia infinita. Su palabra nos interpela a dejar de ser individuos revueltos en la discordia y desesperados por poseer la tierra, para buscar la paz de aquel hombre que lleva en su interior el cielo.

Referencias bibliográficas

Bara Bancel, S. (2015). *Teología mística alemana*. Aschendorf.

Diez, R. (2014). El Sermón VI del Maestro Eckhart. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 41, No. 95, 25-40.

Eckhart, M. (1979). *Deutsche Predigten und Traktate.*, Ed. y trad. alemana de Josef Quint, Diogenes.

Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*. Trad. Teresa Masbach de Brugger, Las cuarenta.

Eckhart, M. (2018). *Studienausgabe der Lateinischen Werke Band 2*. Ed. por Loris Sturlese, Kohlhammer.

Enders, M. (2005). Gott ist die Ruhe und der Friede. Eine kontextbezogene Interpretation der Predigten Q 7 (populi eius qui in te est, misereberis) und Q 60 (in omnibus

- requiem quaesivi) des Meister Eckharts. En A. Speer y L.Wegener (eds.) *Meister Eckhart in Erfurt* (450-470), Walter de Gruyter.
- Enders, M. (2011). Deus unus est. Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr intellekttheoretisches Fundament. En J. Brachtendorf y S. Herzberg (eds.) *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem* (109-135), Mohr Siebeck
- Flash, K. (2022). *Studien zu Meister Eckhart*. Vittorio Kolstermann.
- Mieth, D. (1969). *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Friedrich Pustet
- Mieth, D. (2014). *Meister Eckhart*, Beck.
- Mieth, D. (2015). Meister Eckhart als Spirituelles Vorbild und theologische Herausforderung. En Enders, M. (ed.) *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart* (pp. 103-118), Litt Verlag.
- Roessner, M. (2020). *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*, Alber.
- Welte, B. (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder.
- Von Herrmann, F. W. (1995). «Gelassenheit» bei Heidegger und Meister Eckhart. En Babich, B. (ed.) *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire. Essays in Honor of William Richardson* (115-128), Springer.