



MARTA ENTRE DOS MARÍAS. UNA LECTURA FILOSÓFICO-COSMOLÓGICA DEL SERMÓN 86 DE MEISTER ECKHART

MARTHA BETWEEN TWO MARYS. A PHILOSOPHICAL-COSMOLOGICAL READING OF MEISTER ECKHART'S SERMON 86

Ángel Enrique Garrido Maturano

Conicet – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Argentina

hieolypuna@hotmail.com

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

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.6072>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 25/09/2024 Aceptado el: 30/09/2024</p> <p><i>Keywords:</i></p> <p>Metaphysics, mysticism, religion, religious belief, religious experience</p> <p><i>Palabras clave:</i></p> <p>Metafísica, misticismo, religión, creencia religiosa, experiencia religiosa</p> <p>:</p>	<p>Abstract:</p> <p>The article examines Meister Eckhart's sermon 86, related to Luke 10:38-42, from a non-confessional philosophical perspective and a hermeneutic-dialogical method. First, it shows how fulfilled life, where the soul is one with divinity, is not represented by either young Mary or Martha, but by a mature Mary who encompasses both figures. It then clarifies the meaning of this whole life defined by this second Mary, where an active and contemplative life merges. To do this, it introduces the phenomenon it calls "giving oneself." Finally, it outlines the concept of divinity as cosmological creativity, implied in Eckhart's text.</p> <p>Resumen:</p> <p>El artículo analiza desde una perspectiva filosófica no confesional y desde un método hermenéutico-dialógico el sermón 86 de Meister Eckhart referido a Lucas 10, 38-42. Primero muestra en qué medida la vida consumada, en la que el alma es una con la divinidad, no está representada ni por la joven María ni por Marta, sino por una augurada María madura que incluye las dos figuras anteriores. Luego elucida el sentido de la vida plena representada por esa segunda María, en la que se fusionan vida activa y contemplativa. Para ello introduce el fenómeno que</p>

denomina “se da”. Finalmente bosqueja la concepción de la divinidad como creatividad cosmológica implícita en el texto eckhartiano.

Introducción

¿Hay, acaso, algo divino en nosotros y cuál es el tipo de existencia, la impronta vital fundamental, que trasunta o “deja ver”, aunque más no fuere por un instante, el hacerse presente de lo divino o absoluto en la vida de un ser humano? Esta cuestión esencial podría, valiéndonos de otro lenguaje, formularse, también, en estos términos: ¿Es posible pensar una unión entre Dios y el alma e indicar cómo se realizaría ella en la realidad efectiva? Bara Bancel (2008) ha observado, con razón, que éste es el problema central de la entera obra de Meister Eckhart: “Todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste esta unión del alma con Dios y cómo se realiza”. (p. 483) En especial, la cuestión concreta de si es una vida fundamentalmente activa o una de naturaleza contemplativa aquella que realiza la mencionada unión con o el hacerse presente de lo divino en la existencia es, precisamente, el punto crucial de su célebre sermón 86. En él, como es sabido, el Maestro comenta el Evangelio de Lucas 10, 38-42 que narra el encuentro de Jesús con las dos figuras paradigmáticas de ambos tipos de vida: Marta y María. En contraposición a la lectura teológica tradicional que privilegia la vida contemplativa¹, Eckhart antepone en el sermón la figura de Marta a la de María. ¿Significa ello que Marta es el ideal consumado de la vida cristiana, y que, por tanto, las obras objetivas de caridad son lo único que importa para acercarse a Dios? ¿Se trataría del punto de vista meramente contrapuesto al tradicional?

La situación es, a mi modo de ver, más compleja. Teniendo en cuenta esa complejidad latente en el texto eckhartiano, las reflexiones que aquí comienzan habrán de consagrarse a desplegar una interpretación del sermón desde el trasfondo de dos preguntas de carácter filosófico. Primero, aquella con la que abrimos este texto, a saber, qué impronta vital trasunta la presencia de algo divino en la existencia y cómo lo hace. Segundo, la pregunta por la índole última de lo divino, pensada desde su acontecer en la existencia. La investigación, sobre el trasfondo de tales interrogantes, se estructura en función de tres objetivos concatenados. El primero, que sigue una hipótesis de Max

Rohstock (2023)², radica en mostrar en qué medida el ideal de vida consumada, en la que el alma sería una con la divinidad, no está representado por Marta, a pesar de que efectivamente Marta está más cerca de la divinidad que la joven María, sino por una tercera vía: la de una María madura, que el texto presagia, pero que en el momento del encuentro narrado por Lucas aún no ha llegado a ser. A ella podríamos llamarla segunda María.

El siguiente objetivo, radica en elucidar la índole del ideal de vida plena representado por esa segunda María, en quien tenderían a fundirse vida activa y contemplativa, pero no como la vivencia consciente del sujeto del sentido de su propio obrar objetivo como *medio* que lo conduce a la visión extática de Dios, sino como un fenómeno que me atrevo a condensar en la expresión impersonal “*se da*”. Con esta fórmula se mienta aquí aquella instancia de la existencia en la cual la subjetividad –su obrar, pero también su saber y su querer– se disuelve en un puro dejar ser, de modo tal que el existente deviene uno con un acontecer del ser a través del cual se realiza o “*se da*” lo divino mismo. No se trataría, entonces, de la *experiencia* del consumarse a sí mismo del sujeto en la realidad objetiva, sino del *acontecimiento* de un destello -nunca definitivo- de consumación de la realidad a través del modo en que ésta “*se da*” en conformidad con la existencia del hombre concreto. Finalmente, y como corolario de los objetivos anteriores, intentaremos bosquejar sucintamente la concepción fundamental de la divinidad como creatividad cosmológica que alienta, a manera de trasfondo y significado potencial implícito, en el texto eckhartiano.

Es menester realizar una aclaración respecto de la perspectiva de lectura y del método que guía esta investigación. En lo que a la perspectiva respecta, ella aspira a ser filosófica, en cuanto los interrogantes, arriba formulados, que constituyen el trasfondo de estas observaciones y desde los cuales ellas se desprenden, son filosóficos y atingen a lo que podríamos llamar el universal singular, a saber, a todo hombre en tanto tal, que, independientemente de su adherencia a cierta confesión o revelación positiva, se plantea la cuestión de si algo divino puede hacerse presente en la existencia y de cómo lo haría. En lo que al método respecta es *hermenéutico-dialógico*. Reivindicar una hermenéutica dialógica no significa imponer de modo arbitrario como “significado verdadero” un sentido

externo y ajeno al texto en cuestión. Antes bien, de lo que se trata es de articular un potencial significativo que está presente en el texto de modo implícito, pero que puede volverse explícito cuando se dialoga con dicho texto y se explicita el significado de aquello a lo que él refiere bajo el esquema interpretativo “algo como algo” desde una perspectiva determinada. En este caso, desde una perspectiva filosófico-cosmológica, que se propone elucidar hasta qué punto aquella existencia consumada, en la que un ser humano llega a ser uno con la divinidad, puede ser legítimamente pensada como fusión con la creatividad o potencial creativo puro e indeterminado que atraviesa el universo todo y que constituiría, en última instancia, la divinidad de lo divino. Un método de lectura aplicado a Eckhart, regido por una perspectiva filosófico-cosmológica y que se desarrolla desde una hermenéutica dialógica, ha de ser inevitablemente *heterodoxo*. La citada Bara Bancel concede que la obra del Maestro implica una invitación a ir más allá del sentido inmediato de sus afirmaciones y da origen a múltiples interpretaciones, según los textos que se privilegien (2008, p. 479). Sin embargo, la estudiosa pretende llegar a la “comprensión verdadera y sana que el autor quiso dar a sus palabras” (2008, p. 479), para lo cual sería necesario ubicarlo en su contexto histórico y determinar sus fuentes e influencias. Una lectura heterodoxa representa lo contrario de esta legítima metodología filológica. A ella no le interesa reproducir el sentido sano que el autor quiso dar a sus palabras, profundizando para ello en el análisis de su contexto e influencias históricas, sino que quiere desarrollar lo que sus palabras nos dan a entender o inspiran hoy en día en nuestro propio contexto y en función de las preguntas desde las cuales las abordamos. Es así como esta lectura se aparta conscientemente de los enfoques filológicos y asume como propio el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, inspirada y apelante, siempre puede decir más de lo que quiere decir. Pienso que esta perspectiva no es extraña al propio Eckhart (1979), cuando, refiriéndose al texto inspirado por excelencia, la Sagrada Escritura, afirma que “nadie es tan simple de mente que no encuentre en ella lo que le conviene; y de nuevo, nadie es tan sabio que, si quiere indagar en ella, no encuentre en ella más y a ella más profunda”. (p. 263)

La primera María

En el sermón se entrelazan dos formatos, que saltan continuamente del uno al otro y cuyas fronteras resultan difíciles de determinar. Por un lado, consideraciones teológicas fundamentales que se insertan a modo de excursos y, por otro, paráfrasis del evangelio comentado. De allí que resulte complejo articular de modo sistemático la interpretación limitándose a una reconstrucción lineal de la obra. Sin embargo, como bien ha advertido Leppin (1997), en su excelente estudio sobre la estructura formal del texto en cuestión, “en su sermón Q 86 Meister Eckhart ordena los distintos modos de comportamiento dentro de un esquema de tres caminos hacia Dios”. (p. 82) Para el estudioso, el dominico desarrolla los dos primeros modos fundamentales de vida cristiana en correspondencia con los dos primeros caminos y las figuras que los representan: Marta y María. De allí que puedan distinguirse “una búsqueda de Dios a través del ser activo en relación con las creaturas, por un lado, y un éxtasis para con Dios, por el otro”. (p. 82)

A mi modo de ver, que difiere en este punto del de Leppin³, la representante del tercer camino, que Eckhart no desarrolla, pero sí anuncia e introduce como el superior e ideal, sería la segunda María o María madura. De allí que sea legítimo articular la lectura del texto en función de los tres caminos hacia Dios y de las figuras que lo representan. La primera de es la de la joven María.

Eckhart comienza su prédica mencionando los tres fundamentos que llevaron a María a sentarse a los pies de Cristo. El primero era la bondad de Dios que había abrazado su alma. El segundo, un anhelo inexpresable que iba más allá de cualquier “algo” identificable y que, justamente por ello, era deseo de absoluto. Y el tercero el dulce consuelo y la felicidad que generaban las palabras eternas salidas de la boca de Jesús (Eckhart, 1993, p. 209)⁴. Bondad, ansía de absoluto y consuelo divino son, entonces, los nobles fundamentos que llevan a la joven María a buscar a Dios. No son fundamentos endebles de los que se desprendería que el camino mariano es una vía errada. Por el contrario, que ellos sean los fundamentos muestra que Eckhart supone que la vía extática hacia Dios tiene un alto rango, comparable al de las obras y el servicio que será ejemplificado con la figura de Marta. Incluso se acentúa, de modo indirecto, este rango

del camino extático cuando se afirma que aquellos que, como Marta, en virtud de su obrar, están cerca de las cosas y no en ellas tienen tanto valor y están tan cerca de la eternidad como los que movidos por el éxtasis de la palabra divina están allí arriba “en el círculo de la eternidad”⁵. De ello se deduce que el camino extático, que la experiencia o el padecimiento íntimo de estar siendo abrazados por lo absoluto, por su bondad y su consuelo, de ningún modo, para Eckhart, sería suprimible o quedaría superado por el camino de las obras, sino que ambos, cuando se los transita en su plenitud, están igual de cerca de la eternidad. En consecuencia, una interpretación reductiva que vea en el sermón de Eckhart tan sólo la mera contracara de la interpretación tradicional, que resalta a María por sobre Marta, resulta, por lo menos, insuficiente. Sin embargo, a pesar de que ambos caminos, cuando son transitados por completo, tienen el mismo rango y terminan (como se verá en la María adulta) convergiendo, la joven María está *empezando* a transitar la vía extática. A diferencia de Marta, que ya está entregada al Señor, María todavía está comenzando a experimentar el amor divino. Por tanto, ella está empezando a disfrutar de la posibilidad de recibir la palabra de Dios. Concuerdo con Binotto (2013) cuando afirma: “María está siendo convertida - Marta ya está convertida. María está aprendiendo a volverse hacia Dios - Marta está ya vuelta hacia Él”. (p. 145) ¿Y en qué se advierte que María aún no ha llegado a la plenitud de la vía extática y que no sólo tiene mucho que aprender, sino que todavía debe recorrer el camino que la propia Marta ha recorrido? Eckhart es explícito al respecto: “A la querida María la tenemos bajo la sospecha de que, de algún modo, se había sentado allí [a los pies de Jesús] más por voluntad de un sentimiento de bienestar que por su provecho espiritual”. (1993, p. 213) María no ha alcanzado aún la plenitud espiritual ni ha unido por completo su alma con Dios porque sigue asida a sí misma, asida al deseo de bienestar y deleite propio que le provoca el amor divino. María no ha cumplido aún con aquella condición ineludible para que el alma humana sea traspasada por completo por lo divino. A la que Eckhart llama “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*).

No podemos analizar, aquí, en detalle, esta noción central del pensamiento eckhartiano. Sin embargo, conviene recordar sus trazos fundamentales. En el famoso sermón *Beati pauperes spiritu* se ilustra el desasimiento a través de la figura de la

verdadera pobreza a la que sólo accede aquel ser humano que no quiere, no sabe y no tiene nada. El hombre en verdad pobre es quien se ha liberado hasta tal punto de sus deseos que ni siquiera quiere que su voluntad cumpla la divina, porque tal querer sería, de hecho, un querer del yo. De allí que escriba Eckhart (1979): “Si nuestra voluntad llega a ser la voluntad de Dios, eso está bien; pero si la voluntad de Dios llega a ser nuestra voluntad, esto está mucho mejor”. (p. 336) Además de no querer nada, “el hombre pobre es aquel que nada *sabe*”. (p. 336) Quien es en verdad pobre debe desvincularse hasta tal punto de sus representaciones que incluso “él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él”. (p. 336) Y ello porque, en el trasfondo de todo intento de conocer lo que quiere Dios e identificarlo con el propio querer, se esconde la desmesura de creer que está en mi poder determinar la voluntad divina. Por último, Eckhart agrega como característica esencial del desasimiento el no tener nada. La pobreza esencial es “aquella en la que el hombre no *tiene nada*”. (p. 337) Que nada tenga no significa estar sumido en la miseria material, sino *desinteresarse por completo de sí mismo* y, por ende, de todo aquello que pueda poseer, de lo que pueda disponer o de lo que pueda disfrutar. Cuando el hombre se ha desasido de sí y no quiere ni conoce ni tiene nada, él mismo se ha vuelto nada. Su voluntad se ha desvanecido por completo. Sin embargo, esta nada en que se ha convertido no es la vacuidad insignificante. Muy por el contrario, ser nada equivale a ser pura apertura, pura receptividad silenciosa. Mas ello no significa tampoco dedicarse por entero a la vida contemplativa, sino ser de modo tal que mi ser “*se dé*” como un puro dejar que a través mío acontezca en la realidad efectiva la voluntad divina. En este sentido, bien puede decirse que “el desasimiento no es una forma de contemplación, sino que es cómo vivimos las acciones que realizamos”. (Poznansky, 2021, p. 49)

Pues bien, esta pobreza verdadera del desasimiento no ha sido alcanzada aún por María. Ella quiere algo: quiere su propio bienestar; sabe algo: se reconoce amada por Dios; y, finalmente, tiene algo: el deleite que le provoca ese saber. María aún no ha cumplido con el desasimiento, que es la condición necesaria para la unión del alma con la divinidad y la consecuente plenitud espiritual. La joven María, aún está demasiado interesada en sí misma, en su propio contento y en el deleite que le provoca sentirse “mimada” (*verzärtelt*) por el consuelo y la dicha que le proporciona la palabra de Jesús.

“María se encuentra patentemente en un estadio de conciencia de arrobamiento estético, del cual Marta intenta liberarla”. (Rohstock, 2023, p. 100) Como bien lo advierte el Maestro, el pedido de Marta a Jesús “dile que me ayude” no está inspirado en un rencor de Marta por tener que cumplir sola con todas las obligaciones hogareñas, sino en el temor de que María permaneciese estancada en ese sentimiento de bienestar y no fuera más allá, es decir, no llegase a ser fructífera en obras.

Pero al temor de Marta Jesús responde “Marta, Marta, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, la que nunca se le podrá quitar”. (Lc 10, 41-42) La palabra de Jesús no tiene el sentido de un reproche. Antes bien, “le dio a Marta la noticia y el consuelo de que María llegaría a ser tal como ella lo deseaba”. (Eckhart, 1993, p. 213) De este modo, Jesús ni antepone María a Marta ni descalifica el pedido de esta última. Solo constata que, en el momento de evolución espiritual de María, este estadio extático es el necesario y representa para ella lo mejor, pues la joven María aún no ha llegado tan lejos como la experimentada Marta. Binotto observa que de la interpretación eckhartiana del pasaje evangélico se deriva que el encuentro con Dios no es uniforme ni acontece del mismo modo de una vez y para siempre en todos los hombres ni en todos los momentos de la existencia, sino que tiene en cuenta la situación individual de cada existente particular. “Dios sale al encuentro de cada hombre en el mejor modo posible para él. Y cada ser humano que pueda adentrarse en este modo ha elegido la mejor parte” (Binotto, 2013, p. 148).

A mi modo de ver, y en concordancia con Binotto, la interpretación eckhartiana de la respuesta de Jesús a la solicitud de Marta pone de manifiesto que el camino hacia la unidad del alma con Dios o, para decirlo en otro lenguaje, la posibilidad de experimentar nuestra existencia transida por lo divino, implica como actitud fundamental la *libertad*. No el libre arbitrio de hacer lo que uno quiere para buscar la propia satisfacción, sino la libertad de dejar que lo divino interpele a cada individuo de acuerdo con su situación particular, sin pretender determinar por anticipado cómo el hombre debe experimentar la presencia de Dios en su vida. Una libertad tal implica no sólo la liberación de la voluntad de poder de aquellos que pretenden imponerle al otro hombre el modo en que Dios debe salir a su encuentro, sino también la liberación de sí mismo y de la pretensión de

determinar y disponer uno mismo del modo, el momento y el lugar en que Dios acontecerá en la existencia. El discurso eckhartiano, así concebido, resulta profundamente anti dogmático y sigue representando, hoy en día, una interpelación para todo intento de uniformizar la experiencia religiosa.

Pero lo que para ese momento de la vida y del camino de María era la mejor parte, no es aún el fin del camino ni la consumación espiritual de la vida. María, si quiere unirse a lo divino, debe ir más allá de sí misma, de su interés por sí y de su bienestar. Ha de recorrer también el camino de Marta.

Marta

Tres son también los fundamentos que empujan a Marta a ponerse activamente al servicio de Cristo. El primero era su madurez que le permitió adquirir una constitución ejercitada y bien preparada para la actividad que se le requiriese. El segundo, un carácter prudente y sensato que sabía dirigir la acción a lo más alto, es decir, que le permitía ponerla siempre al servicio de Dios. La tercera, el reconocimiento de la alta dignidad del querido huésped del cual era anfitriona (Eckhart, 1993, p. 209). Marta es mayor que María. Esta indicación de Eckhart no responde a la mera constatación de la edad cronológica, sino que la madurez simboliza, en primer lugar, una mayor experiencia práctica y comprensión de la vida, que la pone en mejores condiciones no solo para obrar, sino para discernir lo que es necesario hacer. En segundo lugar, su edad le ha otorgado, también, la prudencia para hacer aquello que resulte necesario del mejor modo posible; y, en tercero, una cierta sapiencia que le posibilita reconocer a quien porta la dignidad divina y orientar su obrar al servicio de aquel. Si ella tiene estas características, no es meramente por ser “más vieja”, sino porque, con el paso del tiempo, ha desarrollado una existencia lograda. Ha ido más allá de la actitud de María de escuchar extasiada el verbo divino y ha sumado a ello, como respuesta al Verbo, el ponerse al servicio de la encarnación del Verbo, es decir, de su presencia viva en el mundo. Y lo ha hecho obrando la obra que el verbo proclama. En esto ve Eckhart una ventaja de Marta por sobre María. La diferencia entre ellas queda expuesta en el otro sermón que el Maestro dedica al pasaje bíblico en cuestión, a saber, el dos, que lleva el mismo título que el 86. Allí se dice:

¡Ahora prestad atención y observad con mucho cuidado! Si el hombre siempre permaneciera virgen, entonces no vendría de él ningún fruto. Si él ha de llegar a ser fecundo, entonces es necesario que sea *mujer*. “Mujer” es el nombre más noble que se le pueda adjudicar al alma, y es mucho más noble que doncella. Es bueno que el hombre *reciba* en sí a Dios y en esa receptividad él es doncella. Pero es mejor que Dios llegue a ser fecundo en él. Sólo el volverse fecundo del don es gratitud por el don, y entonces el espíritu se vuelve mujer en una continuamente renacida gratitud, en la que él vuelve a engendrar a Jesús en el corazón paternal de Dios. (Eckhart, 1979, p. 160).

María es aún doncella: sólo ha recibido el don del Verbo divino. Es bueno y necesario que sea doncella, porque nadie puede realizar el don sin haberlo recibido. Pero Marta ya es mujer. No sólo ha recibido el don, sino que lo está realizando una y otra vez: se ha vuelto fecunda. Ella permite que el Verbo continuamente se encarne, es decir, que se ejecute en la realidad efectiva. De las palabras del Maestro se puede concluir que, en tanto Dios *se da como don de fecundidad*, el continuo engendramiento de Jesús – el Verbo encarnado por excelencia – no puede acontecer sino como ser fecundo, como ser para que el ser pueda ser y consumarse. El existente se vuelve uno con el constante renacer que lo divino es cuando pasa de doncella a mujer, esto es, cuando su existencia se integra plena y activamente en la fecundidad, que es el modo de encarnarse y renacer una y otra vez de lo divino. Esto es lo que ha comprendido Marta. Por ello, está por arriba de María. Ésta aún no ha hecho de su vida pura fecundidad, puro amor al servicio del despliegue de las potencialidades de ser de todo aquel y aquello con lo que ella entre en relación. Sigue siendo doncella y debe llegar a ser mujer.

Precisamente, por ser mujer, Marta aprendió en su obrar a estar “junto a las cosas, y no que las cosas estén en ella”. (Eckhart, 1993, p. 215). Con la expresión “junto a las cosas” en vez de “en las cosas” Eckhart describe no tanto el tipo de obra concreta, cuanto el modo en que Marta se relaciona con su actividad. Refiriéndose a los que están junto a las cosas escribe el Maestro: “Están cuidando de las cosas aquellos que en el conjunto de su actuar se encuentran libres de impedimentos” (1993, p. 215) ¿Y quiénes son estos?

“Libres de impedimentos están aquellos que ajustan según el modelo de la luz eterna todas sus obras, y esa gente está junto a las cosas y no en las cosas”. Eckhart, 1993, p. 215) De acuerdo con ello “estar junto a las cosas” significa obrar de un modo tal que quien obra se libere de todo impedimento subjetivo, esto es, de todo interés propio, de todo “para qué” personal o anhelo de lograr algo para sí que lo ataría a las cosas perseguidas. Si el por qué o el para qué del obrar residiesen en su interés en sí mismo, entonces estaría absorbido en las cosas, poseído por ellas y no gozaría de la libertad de ser “para” o “junto a” las cosas. “La libertad de las cosas resulta, así, una libertad para las cosas”. (Mieth, 1969, p. 199) Libre para las cosas es aquel cuyo entero obrar es un ajustarse al “modelo de la luz divina”, esto es, aquel cuyo obrar es para todo aquello que emerge, que viene a la luz desde sí y que desde sí puede fructificar, porque la luz de la divinidad se da a sí misma en el sujeto como don de fecundidad, como capacidad de dar y dejar ser. Eckhart señala tres características que son propias del obrar de Marta y de todos aquellos que están junto a las cosas y que ajustan su obrar a la luz divina: “Tres cosas son imprescindibles en nuestro obrar. Ellas son que se lo haga de modo ordenado (*ordentlîche*), apropiado (*redelîche*)⁶ y sapiente (*wissentlîche*)”. (Eckhart, 1993, p. 221). Con la idea de un obrar ordenado mienta el Maestro “lo que en todo aspecto corresponde a lo más alto” (p. 221), es decir, lo que permite que todo se coordine de modo tal que cada cosa acerque su aspecto a su ideal, a lo más alto que ella pueda realizar. Con la de un obrar apropiado se refiere a aquella mirada lúcida que permite ver las cosas en y desde sí mismas por entero, esto es, verlas tal cual propiamente son (y no tal cual quiero que sean), de modo de que “conoce lo que es mejor para ellas en el tiempo” (p. 221) y obra en consecuencia. Finalmente, con la idea de un obrar sapiente se mienta aquel que se ejecuta con diligente atención hacia cada una de las cosas y los seres, de suerte que “se sienta en las buenas obras la verdad llena de vida con su presencia bene-factora” (p. 221). En efecto, el actuar sapiente refiere aquel obrar cuidadoso y bienhechor que conforta a los seres, llevando a cada uno a la verdadera plenitud de su vida, pues cuando cada ser alcanza su plenitud vital o “verdad”, entonces se deja sentir en él el acontecer benéfico de la presencia divina. Cuando el orden, la propiedad y la sapiencia están presentes en el obrar, ellos conducen cerca de Dios, esto es, integran o reúnen a quien obra en el tejido mismo del obrar divino. Desde este momento, lo divino se hace presente

o acontece en él y en su alma por medio de la consonancia de su obrar con el divino: se vuelve uno con Dios⁷. De allí que el obrar constituya para Eckhart el primer camino hacia Dios⁸. Es el camino de Marta. Su actuar es un co-actuar con Dios; su obra temporal forma parte de la divina, de la obra que la divinidad misma, como pura fecundidad o creatividad, es. Se trata de una obra que, siendo ordenada, apropiada y sapiente, no puede acontecer de otra forma que llevando a su consumación a todo lo que es. Por eso bien puede decirse de Marta que “el llegar a la plenitud individual no es su meta, sino la consumación universal a través de la amorosa unión de su acción con la de Dios”. (Mieth, 1969, p. 230).

Si el ejemplo de la joven María nos enseñaba que una actitud fundamental de la experiencia religiosa era la libertad, en el sentido que le dimos a esta palabra, Marta nos enseña que la experiencia religiosa, la experiencia de sentir el acontecer de la divinidad en la realización de la propia existencia, implica, también, como actitud fundamental, la *responsabilidad*. Responsabilidad debe entenderse aquí en consonancia con lo que Eckhart en el Sermón 2 llama “gratitud”. Responder al don a través del cual Dios “se da” es agradecer la fecundidad que lo divino puso en mí. Y ese agradecimiento sólo puede cumplirse haciendo acontecer efectivamente en el mundo el don; lo que concretamente significa obrar de modo ordenado, apropiado y sapiente para permitir llevar a la mayor plenitud y consonancia posible el ser de todo aquello con lo que me relaciono. En otras palabras, para disolverme en el fluir de la creatividad que trae al ser y soporta en el ser a todo lo que es. Mas ello implica “desasimiento”, disolución de mi identidad, de mi yo y mi voluntad de poder en un ser para todo y para todos. Y ello, precisamente, es lo que podríamos llamar, yendo más allá pero no en contra de Eckhart, responsabilidad. Se revela así la responsabilidad como el sentido de, esto es, como aquello sobre cuya base ha de comprenderse, la libertad que define a una experiencia religiosa genuina.

Ahora bien, aunque Marta está orientada al obrar en que acontecen unidas la divinidad y el alma, ella no ha alcanzado todavía la plenitud de la unión del sujeto con lo divino. Y ello por dos razones. En primer lugar, como lo delata el hecho de que ella *quiere* que María la ayude, aunque para Dios no sea esa en ese momento la mejor parte para María, Marta aún no ha suprimido por completo su voluntad⁹. Es cierto que, a diferencia

de la joven María, Marta no ansía algo para sí, pero todavía quiere algo, aunque quiera lo correcto, aunque quiera cumplir con la voluntad de Dios. En ese querer se delata la separación entre ella y la divinidad. Su desasimiento no es total: sigue interesada en que algo se haga. El esquema sujeto-objeto no ha sido superado. En segundo lugar y como consecuencia del primer aspecto, esa separación se advierte en que Marta, según las propias palabras de Maestro, esta “muy cerca” de la divinidad, pero no aún “en” la divinidad, pues el obrar sigue siendo para ella un *medio* para llegar a Dios. “Muy cerca digo yo, pues todas las creaturas ya sea que se esté junto a ellas o en ellas median [son un “entre”, algo que separa]”. (Eckhart, 1993, p. 215)

En efecto, la obra y el obrar de Marta en la temporalidad, su ocuparse de las creaturas, siguen siendo para ella un medio que la conduce a Dios. Pero en el hecho de que la conduzca se delata que aún se haya, aunque muy cerca, separada de Dios. Sin duda, se trata de medios necesarios, sin los cuales no es posible acceder a Dios y que no minimizan en absoluto la bienaventuranza eterna a la que ellos conducen. Sin embargo, no son aún la bienaventuranza eterna. Es necesario un segundo paso o segunda mediación. “Esta otra mediación consiste en liberarnos de aquella [primera mediación]”. (Eckhart, 1993, pp. 215-216) Marta sigue aún en el ámbito de la primera y no ha alcanzado aún esta segunda mediación, que nos libera de la precedente y nos inserta en una vida tal que el obrar que en ella se cumple no tiene ya más el sentido de un medio para acceder a Dios, sino el de darse (en el doble sentido de acontecer y de donarse) de Dios mismo. Es aquí donde debemos introducir la figura de la segunda María.

La segunda María

Eckhart distingue tres caminos hacia Dios. El primero es el de Marta, el del obrar amoroso en todas las creaturas. El segundo podríamos asociarlo al de la joven María. No es propiamente un camino recorrido desde el sujeto, sino un ser arrebatado por sobre sí y por sobre las cosas por la revelación de Dios mismo. De este camino, que Eckhart ilustra también con la figura de San Pedro, a quien se le revela la divinidad de Cristo (Mt. 16, 17), se nos dice que “no tiene permanencia esencial”. (Eckhart, 1993, p. 219) Se trata de un camino que se circunscribe al instante del arrobamiento, en el que el espíritu de Pedro

es elevado hacia lo alto, “arrebatado por encima de toda capacidad de comprender por el poder del Padre celestial”. (p. 219) Allí arriba, como María, Pedro es “interpelado por Dios con un dulce tono creatural”. (Eckhart, 1993, p. 219) Pero este camino, como el primero, conduce al círculo de la eternidad y aún no a la unidad con Dios¹⁰; y lo hace sólo durante el instante del arrobamiento, pues no tiene “permanencia esencial”. En él, el ser humano, sumido en éxtasis y arrebatado por la revelación de la verdad divina, puede, como la joven María, durante un lapso, deleitarse, aunque no sensible, sino espiritualmente. Sin embargo, aún no es uno con Dios, con la esencia del ser divino. De allí que Eckhart mencione un tercer camino, el cual más que un camino es un haber llegado y ya “estar en casa” (“*Zuhause sein*”). Se trata de la vía consumada de aquel que ha recorrido la totalidad del camino y ha arribado a “mirar a Dios sin mediaciones en su propio ser”. (Eckhart, 1993, p. 219)

Este mirar, por no tener mediaciones, no puede significar nunca una contemplación teórica que conduzca a un conocimiento representativo del ser de Dios. En efecto, la mera idea de re-presentación, de “conocimiento de”, implica de suyo una mediación y trasunta una separación entre un sujeto que contempla y un objeto divino que es contemplado. Aquí, por el contrario, se trata de un mirar en el que quien mira y lo mirado son uno e indistinguibles en el acto de la visión. Refiriéndose a la vivencia que sobreviene a aquel que ha llegado a esta visión sin mediaciones de la divinidad, en la que se supera la dualidad sujeto-objeto, escribe Eckhart (1993): “Qué maravilla estar afuera como adentro, comprender y ser comprendido, mirar y (a la vez) ser lo mirado, tener y (a la vez) ser tenido: ésta es la meta donde el espíritu persiste en calma, en unión con la amada eternidad”. (p. 221)

El tercer camino, en el que desembocan los otros dos cuando han sido recorridos por completo, mienta, pues, una situación en la que ya no hay distinción entre la experiencia de mi realización y la experiencia del realizarse de lo divino. En un solo acontecimiento se dan la plenitud de mi realización y, a la vez, de la realización de lo divino en mí y a través mío. Más que un camino diferente de los anteriores, en tanto concebido como un ya “estar en casa”, él es, para Eckhart, la meta a la que conduce la consumación y fusión de los dos caminos anteriores.

A estos tres caminos corresponden, para el Maestro, tres formas de voluntad. Al segundo camino, al de la joven María, se ajusta una primera forma de la voluntad, que Eckhart (1993) llama sensitiva (*sinnenhaft*). “La voluntad sensitiva ansía enseñanza, poder escuchar a los verdaderos maestros”. (p. 225). La segunda es la voluntad de una razón lúcida, que se correspondería al primero de los tres caminos y a la forma que asume la voluntad en Marta. La voluntad propia de una razón lúcida “consiste en seguir los pasos en todas las obras de Jesucristo y de los santos, es decir, que palabra, transformación y acción se alineen una con otra y ordenen hacia lo alto”. (p. 225). Finalmente, la tercera forma de la voluntad es llamada por Eckhart “voluntad eterna”. Es la que corresponde al tercer camino. A ella no se accede de súbito, sino que requiere haber transitado primero las otras dos vías, el de la joven María y el de Marta, el de la voluntad sensitiva y el de la voluntad propia de una razón lúcida, el de la experiencia reveladora de sentirse infundido y traspasado por lo divino y el de realizar en unidad con Dios la obra que lo divino es. “Cuando todo esto se ha cumplido, entonces, Dios hunde algo más en el fondo del alma: una voluntad eterna con el amoroso mandamiento del Espíritu Santo”. (p. 225) En ese instante sublime el ama habla y dice: “«Señor deja que entre en mí aquello que sea tu voluntad eterna”. (p. 225) Es ese mismo instante la propia voluntad se anonada por completo, no quiere, ni tiene, ni sabe nada; ni siquiera anhela identificarse con la voluntad de Dios, sino que se vuelve parte del acontecer de la voluntad divina. Entonces, nos dice Eckhart, “el Padre amado pronuncia su palabra eterna en el alma”. (p. 225) Dios se hace presente no sólo en, sino *como* la realización misma de la existencia de este bienaventurado, cuya voluntad desaparece en la divina. La segunda María, es el ejemplo de este tercer camino y de esta tercera voluntad. Ella, como el camino y la voluntad que ejemplifica, no pueden ser dejados de lado en el análisis del sermón 86, para reducirlo a una reivindicación de la figura de Marta y de la vida activa por sobre la de María y la contemplativa, simplemente porque toda la prédica conduce al tercer camino y a la tercera voluntad.

La segunda María es la que aún no es, pero que está por venir. Es aquella que, para Eckhart, es anunciada, cuando Cristo tranquiliza a Marta y le dice que María ha elegido en su momento la mejor parte. Sin embargo, esta elección, según la lectura del

Maestro, no es la definitiva. “Lo más alto que pueda ser asignado a una creatura le será asignado: ella llegará a ser bienaventurada como tú”. (Eckhart, 1993, 223) Y lo será aún más que Marta o como lo será la propia Marta, cuando ella haya superado también toda mediación. Y ello porque, aunque en el caso de Marta las obras y su obrar la condujeron a la bienaventuranza eterna, dicha bienaventuranza -como reconoce el propio Maestro- aún “estaba por cierto algo mediada”. (p. 227) Es verdad que la naturaleza noble, la aplicación constante y el ejercicio de la virtud, todas propiedades de Marta, son imprescindibles como medio para llegar a la bienaventuranza eterna. Pero, una vez en ella, desaparecen como medios, no son ejercitados “para”, no son ya vividos como “el camino hacia”, sino que el obrar y la presencia de lo divino son una y la misma cosa. El sujeto que obra y su voluntad de obrar desaparecen. Su existencia se funde o disuelve en el dar ser, que es el acontecer mismo de la divinidad. Ése es el verdadero éx-taxis. Ya no el arrobamiento por una verdad recibida, sino el estar fuera de sí, más allá de sí, en el o, mejor aún, como parte del fluir o desbordarse de la divinidad misma. Marta aún no ha llegado a esta instancia. Por eso puede escribir el maestro “María ha sido primero Marta antes de llegar a ser [la] María madura, pues cuando se sentó a los pies de Nuestro Señor no eras todavía María”. (p. 227)

La declaración de Eckhart (1993) deja en claro que en el sermón no se trata de dos modelos, sino de tres. La primera María no es la segunda, pues Eckhart explícitamente afirma que “María no se llamaba María cuando se sentaba a los pies de Cristo” (p. 227); y Marta tampoco puede identificarse con esta segunda, que sí se llama María, porque la segunda María fue Marta *antes de* llegar a ser María. ¿Y quién es, entonces, esta segunda María? Responde Eckhart: “Yo llamo María a un cuerpo bien ejercitado obediente de una enseñanza sabia. Obediente llamo yo a esto: que la voluntad ejecute lo que siempre manda la lúcida modestia (*Beschiedenheit*)”. (p. 227) Como cuerpo bien ejercitado, la segunda María incluye a Marta; y, como aquella que ha recibido la sabia enseñanza, incluye, también, a la primera María. Las dos se fusionan en ella. Pero esa fusión llega a algo más que no está contenido aún en los dos modelos anteriores: la supresión de la voluntad, de la referencia del yo a sí mismo por medio de la voluntad. Ésta ahora se disuelve en cumplir lo apropiado que la modestia lúcida manda.

La segunda María alcanza, así, verdadera obediencia: que no es otra que integrarse por completo o agotarse en ser la obra creativa que la divinidad, como constante encarnación del Verbo, es. El signo de haberse integrado en esa obra, de que el alma se ha vuelto una con la acción creativa que es el darse mismo de la divinidad, acontece como lúcida prudencia, pues la lucidez es lo que conoce lo que es mejor para cada ser y la modestia lo que lo antepone al propio interés. Y ser para que pueda acontecer lo mejor de cada ser es, precisamente, lo que significa ser uno con la obra divina. Cuando ello ocurre, como en el caso de la segunda María, se produce el nacimiento de Dios en el alma. Este nacimiento, más que como “una experiencia de evidencia que se condensa en la conciencia de nuestra unidad con Dios” (Rohstock, 2023, p. 110), puede ser descrito como “la integración ontológica del hombre en la obra divina de la salvación”. (Mieth, 1969, p. 215)

Dos cuestiones más acerca de esta segunda María. En ellas se reúnen y funden en una tercera las dos actitudes religiosas fundamentales de la primera y de Marta: libertad y responsabilidad. En efecto, en el caso de la unión consumada de la existencia con lo divino, la existencia religiosa es libre, pero esa libertad ya no es vivida como liberación de ningún dogma o verdad impuesta. Antes bien, es una libertad que sólo acontece. Ya no es buscada, como la buscaba la primera María, quien anhelaba una verdad que la libere y satisfaga su ansia de absoluto, sino que la libertad ahora simplemente “se da”. Y la existencia religiosa sigue siendo responsable, pero la responsabilidad ya no es vivida como algo que se me exige o que yo mismo me exijo, sino que simplemente ocurre, se da sin que yo ni siquiera “quiera” ser responsable. Ese modo de reunión de libertad y responsabilidad es lo que podríamos llamar, haciéndonos eco de la idea eckhartiana de *Gelassenheit*, serenidad. Serenidad no mienta en modo alguno la calma del que está tranquilo porque ha cumplido su misión y puede reposar, sino que significa el “dejarse ser” de aquel que se ha desinteresado de sí mismo, hasta el punto en que propiamente no da nada, sino que existe como donación de sí y a través de todo aquello a lo que se da¹¹.

Finalmente, hay que Recordar que María no es aún, sino que está por llegar a ser. Quizás alcanzar esta unidad plena, volverse uno con la presencia de lo divino en la

existencia, no pueda ser alcanzado por ningún mortal, salvo, tal vez, en instantes de plenitud iluminada. Quizás la segunda María sea una suerte de ideal regulativo que nos mueva a recorrer el camino de búsqueda de y de entrega activa a lo Absoluto que recorrieron la primera María y Marta.

Conclusión

Una lectura filosófica, que busca describir la unión entre el hacerse presente de lo divino en la existencia y la existencia como realización de lo divino que acontece en ella, encuentra en la figura de la segunda María, introducida por Eckhart, su paradigma por antonomasia. En tanto ella incluye a la primera, la existencia que representa implica, como en el caso de la joven doncella, la plenitud de una existencia extática. Pero se trata, en este caso, de existir en una plenitud tal que el existente ya no busca, ni quiere, ni tiende a nada otro. Por ello mismo, por haber llegado al completo desasimiento de sí, la segunda María supera a la primera. La plenitud por ella padecida no es una vivencia *apetecida*, ni tampoco la conciencia de un conocimiento evidente de lo absoluto, sino un acontecimiento que *se da* o le ocurre al existente sin la distancia que le posibilite conocer aquello absoluto que le acontece. Ahora bien, la segunda María no sólo incluye a la primera, sino también a Marta, cuyo camino activo debe recorrer. En tanto la incluye, la plenitud se le da *obrando*, es decir, como fusión total de su ser con la realización de su obra.

La segunda María no es alguien que “obra”, sino que “es” su obrar. Ese obrar sólo puede ser verdaderamente pleno, es decir, sólo puede instalar al existente, hacerlo estar en la casa (“*Zuhause sein*”) de la plenitud, si, como afirma Eckhart, resulta ordenado, apropiado y sapiente. Un obrar tal, como vimos, significa sumirse o absorberse en el *darse* de una dinámica creativa que deja que cada cosa que es pueda ser en vista de lo más alto y alcanzar, en consonancia con lo demás, la culminación de sus posibilidades de ser. Pero la segunda María no sólo incluye, sino que supera a Marta. Como llegó al absoluto desasimiento sus obras no son su objetivo, no persigue voluntariamente un éxito histórico exterior, sino que le ocurre o “se le da” que su existencia sea ejecutada como un puro estar al servicio del ser de lo que es. Por ello mismo, no vive su obra como una

responsabilidad libremente elegida, aunque fácticamente su obrar lo implique, sino como la serenidad engendrada por un total y completo “dejarse ser”. Si queremos aunar en una expresión esta unión entre lo divino y la existencia, representada por la segunda María, me parece que puede ser de utilidad la expresión impersonal “se da”. Y ello en cuatro sentidos.

En primer lugar, el carácter impersonal de la expresión suprime la idea de un “para qué” o de una intencionalidad que busca intencionalmente aquello que se da en la vida. Concuera, así, con la noción eckhartiana de un obrar desasido, sin por qué ni para qué que refiera o ate el sujeto a su obra.

En segundo lugar, cuando algo “se da” o, aún mejor, “se está dando” se mienta un acontecimiento dinámico, la emergencia de algo que no estaba, el realizarse de un proceso creativo; lo cual se conforma con la idea eckhartiana según la cual la unión del alma con lo divino se realiza como aquella creatividad fecunda que caracteriza a la doncella que se ha vuelto mujer.

En tercer lugar, “se da” indica, también, que algo se realiza bien, que algo va ocurriendo del mejor modo posible, que, incluso más allá de lo que yo esperaba o podía alcanzar por mí mismo, lo que me sucede y en lo que me hallo inserto, ocurre de modo logrado, consonante y armónico. Cuando algo “se da”, lo que acontece saca o pone a la luz en cada cosa lo mejor de sí. En este sentido el “se da” recuerda el obrar ordenado, apropiado y sapiente de aquel cuyas acciones se ajustan hacia lo más alto.

Finalmente, el “se da” trasunta la idea de un darse, de un donarse que afluye hacia mí y, a la vez, efluye desde mí en mi realización en el mundo. Cuando se produce la disolución de la subjetividad en un acontecer de la realidad efectiva que “se da” de tal modo que la ejecución de mi ser se vuelve una con la plenitud de ese “darse” y, en ese “darse”, se agota la ejecución de mi ser, algo absoluto brilla no en, sino *como* realización de la existencia en el mundo. Entonces la existencia y lo divino se hallan unidos. Pero el sentido de esta *unio mystica* ya no es el de una unidad sustancial u ontológica entre Dios y el hombre, ni el de una unidad gnoseológica resultante de la intelección perfecta de lo

absoluto, lo cual va más allá del alcance del sujeto finito. Antes bien, tiene el sentido profundo –que Welte (1992) ha destacado mejor que nadie– de una “unidad de acontecimiento que ofrece la visión conceptual más precisa de la supresión de la diferencia sujeto-objeto”. (p. 120)

Si la unión entre el alma y Dios “se da”, más allá de toda intención del sujeto, como aquel acontecer en que la realización de la existencia entra en consonancia con la realización plena de lo que es, entonces esta unión testimonia el hacerse presente de la divinidad en el modo de una pura creatividad indeterminada, pero que determina hacia lo mejor todo lo que es, y que surge o efluye desde sí. En efecto, si María llega a ser la segunda María y se vuelve una con el hacerse presente de lo divino, es porque ella ha llegado a ser una Marta consumada, es decir, un existente por completo desasido de sí, cuyo ser, saber, tener y querer es su obrar; y cuyo obrar se integra en un todo en el sostener y dar ser que es lo divino como acontecimiento. Ello ocurre, por antonomasia, en el fenómeno que hemos llamado “se da”. La segunda María testimonia, así, la referencia a una divinidad que se expresa como creatividad pura. Aquí ya no rige la imagen representativa de un Dios que da, sino la de un puro darse, esto es, la presencia universal o cósmica del, por lo pronto indeterminado poder creativo que da ser y determina todo lo que puede adquirir una figura. Como creatividad Dios es el verbo, en el que no están las cosas ni las formas de las cosas, sino la razón de poder llegar al ser de las cosas y las formas. No es una cierta palabra, sino el logos o verbo que puede expresar y conjugar todas las palabras. La divinidad, así concebida, es el fluir de la creatividad pura, indeterminable pero determinante, a través del existente, del cosmos todo y de la relación entre el existente y el cosmos. Así concebida, la divinidad no puede sino crear, porque crear no es una obra de su ser, sino su propio darse o acontecer. Como bien observa Mieth, Eckhart, “asume que Dios es puro actuar”. (Mieth, 2015, p. 115) Y agrega: “El actuar de Dios es creativo, creador, salvífico. De lo que se trata para el hombre es de actuar desde Dios”. (p. 115)

En la senda que ese actuar va abriendo, se reconocen las huellas de Marta y de María. Desde el medioevo nos llega la prédica del Maestro que alumbró la senda y nos invita a seguir con serenidad aquellas huellas.

Notas

¹ Esta lectura tiene sus referentes más importantes en Santo Tomás y San Agustín. Tomás ve a María como paradigma de la vida contemplativa y a Marta de la activa. Para Tomás, la vida contemplativa de María se centra en oír el verbo de Dios, mientras que Marta, aunque se propone servir al verbo encarnado, se ve distraída por cuestiones mundanas. En su interpretación del pasaje del Evangelio en cuestión, además del motivo aristotélico del carácter autosuficiente de la vida contemplativa, Santo Tomás emplea como argumento en favor de la preeminencia del ideal representado por María la afirmación de Jesús, a saber, que ésta eligió la mejor parte, la que nunca le será quitada (1988, pp. 658-661). Martina Roessner observa que, a pesar de que la reapropiación del aristotelismo por la escolástica condujo a una revalorización de la vida teórica y contemplativa, para Tomás y los dominicos la contemplación no podía agotarse en la pura teoría o en el mero conocimiento, sino que el tipo más alto era una *vita mixta* que, de acuerdo con el lema dominico *contemplata aliis tradere*, incluía una cierta actividad, a saber: “la enseñanza y la instrucción en la fe también a otros hombres, de modo que sean conducidos al conocimiento de la verdad divina y, así, finalmente, a la visión de Dios”. (Roessner, 2020, p. 167) Así comprendida la *vita mixta*, la *vita activa* resultaría, en ella, en última instancia, también referida a la *vita contemplativa*. En cuanto a los antecedentes que llevaron a Agustín a la propagación en occidente del ideal contemplativo, cf. la excelente síntesis de Mieth (2014, pp. 193-194).

² Vuelvo mía la hipótesis de Rohstock, quien, en un reciente trabajo, advierte que en el sermón Eckhart construye tres y no dos puntos de vista diferentes, a saber, “el estético, representado por la joven María, el punto de vista del entendimiento natural, representado por la hacendosa Marta, y el punto más alto de la razón, representado por la María madura”. (Rohstock, 2023, p. 109) Si bien comparto, desde lo formal, la hipótesis de los tres puntos de vista, mi modo de interpretar el posicionamiento de la María adulta, como se verá, difiere sustancialmente de lo que entiende por tal Rohstock, que lo reduce a una experiencia de evidencia de tipo cognitiva o a una “conciencia de” la unidad con Dios “que debe acompañar a cada acto de la vida práctica que nosotros ejecutemos”. (p. 110)

³ El estudioso se circunscribe a los dos primeros caminos y deja de lado la tercera vía. En este sentido, refiriéndose al texto, afirma: “Horizonte de su planteamiento es, antes que nada, su esquema de tres caminos, los cuales, sin embargo, (...), en el desarrollo de la prédica se reducen a dos: el buscar a Dios en las creaturas y el estar en la periferia de la eternidad como modo extático del encuentro con Dios”. (Leppin, 1997, pp. 79-80. Si la prédica se redujese a dos caminos y dos modos de conducta, la tercera vía hacia Dios y la figura de la María adulta no tendrían razón de ser. En algún sentido el propio Leppin reconoce este esquema de tres *figuras* cuando afirma que “María *antes* de que [y no cuando] ella pueda llegar a ser esencialmente María, *tuvo* [y no tiene] que recorrer el camino [de Marta] de actividad y seguir a Cristo”. (1997, p. 82, cursivas mías). La fuerte valorización de la figura de Marta en el discurso debe leerse, a mi modo de ver, más que como una idealización del segundo camino, como una apelación a las oyentes de la propia prédica de ese Maestro de vida que fue Eckhart para que el ideal extático de visión directa e inmediata de Dios, propio de María Magdalena y al que se aspiraba en los conventos de dominicas, no desembocase en una suerte de quietismo.

⁴ Citaremos a Eckhart por la edición y traducción al alemán actual de sus obras a cargo de Niklaus Largier. Todas las traducciones al español de son mías. Los paréntesis indican siempre textos incluidos por el editor; los corchetes textos insertados por mí.

⁵ “Ellos [los que están junto a las cosas y no en ellas] están tan cerca (de las cosas) y, sin embargo, no tienen por ello (por su estar-bien-cerca-de las cosas) menos que si estuvieran arriba en el círculo de la eternidad”. (Eckhart, 1993, p. 215)

⁶ El adjetivo “*redelich*” que se traduce usualmente por “con inteligencia” debe ser referido a su acepción originaria para advertir la significación con que lo usa aquí Eckhart. En el alto alemán medio “*redelich*” “fue usado originariamente con el sentido de «de un modo tal que se pueda dar cuenta de ello”. (Drosdovski, 1989, p. 578) De “*redelich*” deriva el adjetivo alemán actual “*redlich*” que tiene el significado de probo,

honesto, decente. He decidido verterlo por “apropiado”, porque quien obra apropiadamente puede dar perfectamente cuenta de lo que ha hecho y, en consecuencia, ha obrado también de manera proba. N. Largier lo traduce al alemán actual por “*ein-sicht-voll*” que literalmente significa aquella mirada (*Sicht*) que penetra hacia el interior (*ein*) de algo y lo ve por entero (*voll*). En español podría traducirse por “lúcido”, pues quien obra con lucidez lo hace habiendo visto cabalmente y a la luz las cosas tal cual ellas propiamente son por sí mismas. En tal sentido un obrar lúcido no puede sino ser un obrar apropiado, ajustado a las cosas mismas.

⁷ En este sentido Maestre Sánchez toma la figura de Marta como ejemplo que justifica “la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo” (2007, p. 135). La cuestión es si se trata de una unidad ontológica o sustancial o si, dado que la unidad se da en la convergencia del obrar humano con el divino, se trata, como veremos, de una *unidad de acontecimiento*.

⁸ “El primer [camino] es éste: con múltiple actuar y ardiente amor buscar a Dios en todas las creaturas”. (Eckhart, 1993, p. 217).

⁹ “Marta a su vez se dirige con su pedido a Jesús, lo cual inequívocamente manifiesta una voluntad propia”. (Rohstock, 2023, p. 104)

¹⁰ “Por ello debéis reconocer, que San Pedro primero estaba en el círculo de la eternidad y no aún en la unidad contemplando a Dios en la esencia de su ser”. (Eckhart, 1993, p. 219)

¹¹ Tiene razón nuevamente Mieth cuando afirma: “la serenidad (*Gelassenheit*) de Eckhart debe ser comprendida como un “dejarse ser” (*Überlassenheit*)”. (2015, p. 117) Se trata de un dejar (*lassen*) que es a través (*über*) de todo aquello a lo que se da.

Referencias

- Bara Bancel, S. (2008). Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana. *Ciencia tomista*, N° 437, 453-485.
- Binotto, T. (2013). Gott Besuch bei Martha und Maria. Versuch eine Predigt von Meister Eckhart zu vergegenwärtigen. En Haas, A. y Binotto, T. *Meister Eckhart. Der Gottscuher* (143-157). Kreuz Verlag.
- Drosdovski, G. (1989). *Duden Band 7. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Dudenverlag.
- Eckhart, M. (1979). *Deutsche Predigten und Traktate*. Diogenes.
- Eckhart, M. (1993). “Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine exepit illumete”. Lukas 10, 38”. En Largier, N. (Ed.) *Meister Eckhart Werke II* (208-229). Deutscher Klassiker Verlag.
- Leppin, V. (1997). Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha Predigt. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol 94, N° 3, 69-83.

- Maestre Sánchez, A. (2007). Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24, 119-149.
- 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*, C.H. Beck.
- Mieth, D. (2015). Meister Eckhart als spirituelles Vorbild und als theologische Herausforderung. En Enders, M. (Ed.) *Meister Eckhart und Bernhard Welte* (103-118), Litt Verlag.
- Poznansky, S. (2021). La doctrina eckhartiana del desasimiento en San Lucas 10 (38-42). *Tábano*, N° 17, 44-55.
- Rohstock, M. (2023). Vita contemplativa und vita activa. Überlegungen zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Meister Eckharts Predigt 86. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 65 (2), 95-112.
- Roessner, M. (2020). *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*. Alber.
- Tomás de Aquino (1988). *Suma Teológica*. BAC.
- Welte, B. (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Herder.