

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX  
Julio-Diciembre 2014  
Número 58

## SUMARIO

|  |         |
|--|---------|
| <b>Gabriel Richi Alberti</b><br><i>Creo en la Iglesia</i> .....  | 273-291 |
| <b>Jaime López Peñalba</b><br><i>Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar</i> .....                         | 293-332 |
| <b>José María Roncero Moreno</b><br><i>“... y la vida del mundo futuro. Amén”</i> .....  | 333-351 |
| <b>Alejandra I. Pinto Soffia</b><br><i>Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón LII de Maestro Eckardt</i> ..... | 353-366 |
| <b>Daniel de la Traba López</b><br><i>Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social</i> .....                             | 367-390 |
| <b>NOTAS Y COMENTARIOS</b>   |         |
| <b>Xabier Pikaza,</b><br><i>Sobre Dios Padre</i> .....   | 391-395 |
| <b>Gonzalo Fernández Hernández,</b><br><i>La política religiosa de Diocleciano y las causas de la «Gran Persecución»</i> .                       | 397-400 |
| <b>Francisco Gómez Ortín</b><br><i>Exiguo documento atañente al P. Arce</i> .....  | 401-403 |
| <b>Gabriel Richi Alberti</b><br><i>Acercarse al Vaticano II. Nota bibliográfica</i> .....  | 405-409 |
| <b>Pilar Sánchez Álvarez</b><br><b>O. González de Cardedal,</b> <i>Dios en la ciudad</i> .....   | 411-416 |
| <b>Francisco Henares Díaz</b><br><i>De cuentos orales, devociones, curas y otras trochas en la Comunidad de Murcia</i> .....                     | 417-423 |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....  | 425     |
| <b>LIBROS RECIBIDOS</b> .....  | 471     |
| <b>ÍNDICE</b> .....  | 473     |

# CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e  
Investigación publicada por el  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.**

**Volumen XXX  
Julio-Diciembre 2014  
Número 58  
ISSN 0213-4381  
<http://www.itmfranciscano.org>  
E-mail:  
[carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

#### **Director**

Francisco Martínez Fresneda • Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### **Secretario y Administrador**

Miguel Ángel Escribano Arráez • Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### **Consejo de Redacción**

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecuménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

#### **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. P.I. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

#### **Consejo Asesor**

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Carbajo Núñez (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma), M. Correa Casanova (Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Santiago. Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Porto. Portugal), F. López Bermúdez (Facultad de Letras. Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), V. Bataglia (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Instituto Teológico de Murcia OFM. Murcia. España), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morales, law, anthropology, etc.

#### **Editorial Staff**

#### **Director**

Francisco Martínez Fresneda • E-Mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

#### **Secretario y Administrador**

Miguel Ángel Escribano Arráez • E-Mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

# CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación  
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological  
Institute of Murcia OFM**



**Volumen XXX - Julio-Diciembre - Número 58**

## TRES CONCEPTOS QUE POSIBILITAN UNA DEMARCACIÓN INTERPRETATIVA DEL SERMÓN LII DE MAESTRO ECKARDT

ALEJANDRA I. PINTO SOFFIA

### Resumen

El presente trabajo apuntará a establecer tres conceptos interpretativos para demarcar lo planteado en el sermón LII por Maestro Eckardt. En términos metodológicos, se intentará precisar algunas características de los conceptos de iluminación, purificación y experiencia extática, para demarcar lo planteado en el Sermón LII de Maestro Eckardt y determinar el estatuto ontológico y epistemológico de lo planteado en dicho sermón. Se recurrirá también, metodológicamente, a comparar dichos conceptos con la tradición del budismo indio temprano.

*Palabras clave:* Maestro Eckardt, Budismo, experiencia extática, iluminación, purificación.

### *Three concepts that enable an interpretative demarcation of the sermon LII of Meister Eckhart*

This paper aims to establish three interpretive concepts to mark the points made in the sermon LII by Meister Eckhart. In methodological terms, it will try to clarify some characteristics of the concepts of illumination, purification and ecstatic experience, as the demarcation point to mark the Sermon LII of Meister Eckhart and determine the ontological and epistemological status of the points made in that sermon. It will also be used methodologically to compare these concepts with the tradition of early Indian Buddhism.

*Keywords:* Meister Eckhart, Buddhism, ecstatic experience, illumination, purification.

### *Introducción*

El presente trabajo pretende aportar algunos conceptos que permitan caracterizar los planteamientos que presenta Maestro Eckardt en el sermón LII. Para ello se recurrirá a los conceptos de *experiencia extática, ilumina-*

*ción y purificación.* Se pretende realizar una aproximación analítica para determinar si cabe refrendar lo planteado por Eckardt en el Sermón LII como una experiencia extática, de iluminación o de purificación, al estilo que es planteada en tradiciones religiosas orientales como el Budismo indio temprano. Se intentará determinar si se aplican dichos conceptos a lo planteado por Eckardt y hasta qué punto cabe analizarlo con esas mediaciones conceptuales. Se utilizará como referente de comparación el budismo indio temprano, recogido en la traducción al español de los primeros tres Suttas del Digha Nikay<sup>1</sup>, texto budista que forma parte del Sutta Pitaka, primera parte del Canon Budista de la secta Theravada del Budismo indio más antiguo.

### *Concepto 1: La experiencia extática*

Diferenciar la experiencia extática como aquella que funda religiones y aquella que representa un salto cualitativo en las experiencias de vidas individuales y anónimas de los seres humanos históricos, es uno de los objetivos de este trabajo. Al menos, trazar algunas líneas directrices que nos permitan abordar la fisura gracias a la cual se evidencia la separación entre la religión y la experiencia de éxtasis de la vida común.

A partir de la lectura de un texto de Michel Hulin sobre la “mística salvaje”<sup>2</sup>, se caracterizan una serie de experiencias extáticas en las que se van configurando formas de acceder a lo real a partir de la experiencia, en cierto sentido “alterada” o alejada de la experiencia cotidiana del mundo. Recurrimos a este excursus como una forma de diferenciar la experiencia extática que puede acontecerle a todo ser humano de las experiencias de éxtasis que son fundadoras de religiones. Hulin acuña la siguiente definición de aquellos fenómenos experienciales extáticos, que él adosa al concepto amplio de “mística salvaje”:

---

<sup>1</sup> A juicio de los traductores: “(...) que constituye nuestra principal fuente para el conocimiento de la doctrina del Budismo e, indudablemente, la más interesante y valiosa.

El Digha Nikaya es uno de los textos más importantes del Canon Pali por su extensión, riqueza de ideas, amplitud con que expone las doctrinas budistas e incluso las no-budistas contemporáneas de Buda (como las de los llamados por Buda ‘Maestros del Error’, entre los cuales se encontraban los materialistas, los amoralistas, los escépticos y los deterministas), información que nos proporciona sobre las condiciones sociales, costumbres y creencias de la época, datos históricos que suministra y tipos humanos que aparecen en sus páginas”.

<sup>2</sup> Hulin, Michel. (2007) *La mística salvaje*. En *las antípodas del espíritu*. Editorial Siruela. España.

*“Abordemos ahora otra serie de testimonios en los que la experiencia, sin ser necesariamente más ‘profunda’, se presenta bajo una luz bastante diferente. Su característica dominante es la desaparición más o menos completa de la frontera que separa el interior de lo exterior, el Yo del no Yo. Esta desaparición reviste formas diversas. Unas veces el exterior está como absorbido en lo interior. El Yo se convierte en una especie de burbuja de luz en cuyo interior se despliega el paisaje del mundo con la diversidad infinita de las escenas que allí se representan. ( ) A veces, por el contrario, el interior parece disolverse en el exterior. El yo se siente dispersado hasta el infinito en las cosas exteriores, manteniendo, paradójicamente, una conciencia indivisa de sí mismo. A veces, en fin –signo probable de una equivalencia fundamental de los dos movimientos citados-, la experiencia está marcada por un perpetuo flujo y reflujo en el que las fronteras del Yo y del no Yo se desplazan sin cesar, avanzando la una mientras retrocede la otra, y a la inversa” (Hulin, pg. 34).*

Estos pasajes de Hulin sitúan el éxtasis como una experiencia de desaparición de las fronteras entre el yo y el mundo, una experiencia de flujo de lo interno y lo externo, y va configurando un tipo de experiencia peculiar y caracterizada como una desaparición de las fronteras, subjetivas, entre lo “interno” y lo “externo”.

Esta experiencia de éxtasis, tal cual es refrendada por Hulin, puede ser asimilada como una experiencia con lo *numinoso* y de ese modo acercarnos al fenómeno de la experiencia religiosa. A modo de introducción cabe señalar, a grandes rasgos, qué entenderemos por religión; a este respecto recurrimos a algunos conceptos configuradores esenciales del fenómeno religioso, enunciados, en este caso, por el pensador de la psicología C. G. Jung: *“Me gustaría aclarar que con el término ‘religión’ no estoy aludiendo a una profesión de fe. No obstante, es cierto que toda confesión descansa originalmente, por un lado, en la experiencia de lo numinoso y, por otro, en la pistis, es decir, en la fidelidad (lealtad), fe y confianza ante una determinada experiencia de efectos numinosos y ante la alteración de la conciencia de ella resultante”* (Jung, C. p. 11). A partir de esta cita de Jung y lo señalado por Hulin podemos ir diagramando el terreno de la experiencia religiosa para encontrar estas características en lo señalado por autores (Jaspers, 2008) sobre la especificidad del budismo y lo señalado en el Sermón LII. Es decir, estamos planteando que la relación con lo numinoso, y la experiencia extática son dos componentes que están presentes en el origen de las

religiones, incluida el budismo; es el primer paso que daremos para luego preguntarnos si esa experiencia extática está también presente en el Sermón LII de Maestro Eckardt y en qué medida lo está.

Citaremos el siguiente párrafo del sermón LII para preguntarnos si lo que está planteando Eckardt se ajusta a lo que hemos señalado sobre la experiencia extática:

*“Cuando yo me hallaba en mi primera causa originaria, ahí no tenía ningún Dios, y ahí era causa de mí mismo; ahí no quise nada ni ansié anda, pues, yo era un ser libre y un conocimiento de mí mismo en el gozo de la verdad. Ahí me quise a mí mismo y no quise nada más; lo que quise lo era, y lo que era lo quise, quedando ahí desnudo de Dios y de todas las cosas. Cuando, en cambio, por libre voluntad mía, recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues, antes de que las criaturas fueran, Dios no era “Dios”; era más bien lo que era. Cuando fueron las criaturas y recibieron su ser creado, ahí Dios no era en sí mismo Dios, sino que era Dios en las criaturas” (Eckardt, Sermón LII).*

Para revisar si se trata de una experiencia extática, recurriremos a la marca textual cuando señala “por libre voluntad mía”, acercándonos a una dimensión que trasciende el éxtasis como una mera *observación* y una mera *sensación* de unidad con la totalidad o con el mundo. Aparentemente, esta marca de la voluntad propia nos acerca a una experiencia que trasciende las trazas de lo extático, como subjetividad, dotándola de una potencia que anula las formas tradicionales de acercarse al fenómeno religioso. No es el alma al que se le ha revelado la divinidad y se siente en una comunión íntegra con lo divino y con el mundo, a través de una vivencia subjetiva; es el alma que decide por libre voluntad crearse a sí misma y en ese acto creador, en el que se puede enfatizar el concepto de libertad, el alma llega a lo que Eckardt acuña, en párrafos posteriores, como “*traspaso*”. Dios y el alma, desde este *traspaso*, no ocupan el mismo lugar, no se identifican, no construyen comunidad, sino que se crean en la existencia recíproca, superando la realidad dual.

Eckardt separa el concepto “Dios” con comillas de la divinidad. En ese momento, que no es temporal, en el que el alma se elige a sí misma y con ese acto creador se aúna a la divinidad, no hay separación ni criaturas, no hay dualidad, no cabe plantear, en ese sentido, una experiencia extática porque no hay separación entre mundo y alma, con la cual se vea posibilitada una experiencia subjetiva de unidad. Lo que la experiencia extática refrenda en

términos de vivencia subjetiva, Eckardt lo plantea en términos ontológicos. No se trata de la superación de la dualidad vía una experiencia de la subjetividad, sino que se trata de una ontología en la que la divinidad y el alma forman parte de la unidad, de la realidad no dual ni separada todavía en Dios y criatura.

### *Concepto 2: La purificación*

A efectos de evidenciar el sello propio y el punto de partida de este trabajo, cabe hacer referencia a una especie de intuición que deberá ir encontrando los conceptos adecuados para hacerse comprensible en el cuerpo de este escrito. Dicha intuición se apoya en un concepto utilizado en la práctica del Hatha yoga y es, precisamente, el de “kriya<sup>3</sup>” o purificación<sup>4</sup>. Este concepto, en un sentido restringido y moderno, implica prácticas corporales tendentes a la purificación de los órganos internos; pero en un sentido más amplio y más originario refiere a las prácticas de ascesis a la que deberían estar sometidos los practicantes de la disciplina física-filosófica-religiosa del Yoga. Solo acogemos este concepto como punto de partida para introducirnos a una constante a la hora de abordar el estudio del pensamiento, la filosofía y la religión orientales, en nuestro caso, la del Budismo indio temprano. Destaca, en primer plano, esta necesidad de ejercitar prácticas de conducción del espíritu para llegar a la iluminación. Estas prácticas están referidas a los diversos planos de la vida material y espiritual. *“Ahora bien, para esta concepción la verdad, tanto del pensar filosófico de la conciencia normal como la verdad de la meditación, está ligada a la PURIFICACIÓN MORAL de la vida entera. La falsedad no se supera mediante actos de pensamiento ni mediante una técnica de transformación de la conciencia: esta y aquellos solo resultan efectivos en el previo terreno de un ALMA PURIFICADA”* (Jaspers, 2012. pag. 19; versalita nuestra.). El texto budista con el que estamos trabajando nos señala desde su propio título la orientación

---

<sup>3</sup> “El Kriya-yoga, o yoga de la acción, consta de tres facetas distintas e inseparables: la ascesis, el estudio y el abandono a la voluntad divina.” (Patañjali, 2011).

<sup>4</sup> “El Hatha yoga asigna gran importancia a las ‘purificaciones’ preliminares, de las que distingue seis especies (...).”

Los textos recuerdan insistentemente que estas ‘purificaciones’ son de gran valor para la salud del yogin, que previenen las enfermedades del estómago, del hígado, etc. No deja de especificarse el régimen alimentario, el comportamiento social (hay que evitar los viajes, los baños matinales, la presencia de hombres malvados y de mujeres).” (Eliade, M. 1962).



que tendrá este texto doctrinario: “Libro de las Reglas de la Disciplina Moral”. Irrumpe inmediatamente un campo semántico que nos sitúa en lo que, creemos, es una de las características basales del pensamiento oriental: la conducción de la vida, a través de la purificación, para llegar a la iluminación y que, por otra parte, cabe preguntarse si esta intención está también en el sermón LII de Maestro Eckardt. Será tarea de nuestra argumentación plantear la diferencia de lo descrito por Eckardt en el sermón LII con lo que está entendiendo el budismo por purificación espiritual. Cabe la pregunta: ¿es la experiencia del “desasimiento” radical propuesto por Eckardt una forma de purificación espiritual?, y ¿hasta qué punto lo es?

Cuando Maestro Eckardt plantea la “pobreza” como característica imprescindible para llegar a la correcta vinculación con la divinidad: *“Ahora os pido que seáis igualmente pobres para que podáis entender este sermón: pues os digo por la sabiduría eterna, si no sois iguales a esta verdad de la que queremos hablar, no podréis entenderme”* (Eckardt, Sermón LII), ¿está planteando una purificación del espíritu al estilo de lo planteado en el budismo temprano? Eckardt pone como requisito para la comprensión cierta disposición del espíritu que será la “pobreza”; a lo largo del sermón delimitará este concepto de pobreza que nos sitúa en lo que podría ser llamado una especie de purificación moral, al menos inicialmente, ya que, en otro sentido también apunta a una purificación epistemológica y ontológica, cosa que habremos de argumentar. El párrafo más elocuente a este respecto es el que se cita a continuación:

*“Si alguien ahora me preguntara qué es, entonces, un hombre pobre, que nada quiere, respondería de la siguiente manera: en tanto que el hombre todavía tenga la voluntad de querer cumplir la voluntad del queridísimo Dios, entonces, semejante hombre no tiene la pobreza de la que queremos hablar, pues, este hombre tiene todavía una voluntad con la cual quiere cumplir a la voluntad de Dios. Y esto no es correcta pobreza, pues si debe tener el hombre verdaderamente pobreza, tiene que estar vacío de su propia voluntad, como cuando era, cuando todavía no era. Pues, os digo, por la eterna verdad: en tanto que tenéis la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y tenéis anhelo por la eternidad y por Dios, no sois pobres; pues, solo es un hombre pobre aquel que nada quiere y nada ansía”* (Eckardt, sermón LII).

A primera vista, se puede establecer un paralelo con el budismo: *“Buda no enseña un sistema de conocimiento, sino un camino de salvación. Por*

*este camino, en que tienen cabida el conocimiento y diferentes modos del conocer, el creyente no alcanza, por lo pronto, la meta mediante operaciones lógicas que, por lo demás, no hallan su sentido sino en el lugar respectivo que en él ocupan.*” (Jaspers, pág. 19). Es decir, podemos encontrar cierta afinidad, en este punto, entre el pensamiento de Eckardt y el Budismo; en ambos, podría tratarse de una purificación moral que nos libre del error del entendimiento. Sin embargo, a diferencia del budismo, en el sermón LII, la purificación que está refrendando Eckardt es existencial. Es la irrupción de una dimensión ontológica.

El sermón LII plantea la pobreza como radical proceso de despojo de lo que “tiene” el hombre como tal. Esta pobreza no es solo fenoménica, no “tener” objetos o bienes materiales (pobreza externa) sino que es una pobreza ontológica, una pobreza del despojo (pobreza interna). El hombre debe estar despojado de toda categoría que sirva para oponerse a Dios como creatura. Cualquier dimensión que “tenga” el hombre lo situará en oposición a Dios, en tanto creatura.

Este despojo tiene momentos que, en Eckardt, son: *“un hombre pobre es aquel que nada quiere, y nada sabe y nada tiene”*; hay en este caso una intercambiabilidad del verbo “tener” con el verbo “ser”; sobre de qué hay que despojarse, objetivándolo sería: voluntad, saber y ser, entendido en la intercambiabilidad que sugeríamos inicialmente. Cuando Eckardt dice “tener” nosotros interpondremos el sentido de “ser”; en esta dirección, el primer estadio de la pobreza es no tener una voluntad, *“pues si debe tener el hombre verdadera pobreza, tiene que estar vacío de su propia voluntad como cuando era cuando todavía no era, ( ) En tanto de tener la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y tener anhelo por la eternidad y por Dios, no sois pobres, pues solo es un hombre pobre aquel que nada quiere y nada ansía.”* El despojo del querer, no tener una representación en forma de deseo que configure el yo dándole una identidad (de creatura) que no tiene. Todo lo que confluye a dotar al ser humano de una identidad, sea por el lado del deseo-voluntad-querer, sea por el lado de tener como verbo que constituye lo que el hombre es, está en un camino errado y no llega a la verdadera pobreza.

En este punto, se puede establecer una sintonía con el tema budista de la no-identificación con algo, no tener voliciones, representaciones, categoría, no constituirse como algo, ya que, en la medida en que se configura ese algo, se cae en la creatura como opuesta a Dios.

Cuando en el budismo indio temprano, de modo doctrinario, Buda decide diferenciar su ideario de otras sectas o corrientes contemporáneas, recurre a un ejercicio parecido al de Eckardt. Cuando dice que quien desde el argumento del *“fervor, energía, dedicación, estado de alerta, perfecta atención, concentración de la mente”* o cualquier otra disposición mental, volitiva del

entendimiento, se afirman los errores, lo que está trazando es una demarcación epistemológica del lugar desde donde se accede a la iluminación, y este lugar es la subjetividad. En el caso del budismo se trataría de una experiencia que contemporáneamente llamaríamos psicológica, y en Eckardt la experiencia del desasimiento no es solo una experiencia psicológica. Puede que en algún grado opere la subjetividad pero, en el caso del Maestro, es una experiencia del alma-Divinidad que está en un movimiento de algo parecido a la autoconciencia sin que sea una mera experiencia subjetiva o psicológica.

Lo que en Eckardt es “tener”, voliciones, representaciones, categorías, en el budismo son disposiciones de la mente. Aun cuando pudiera parecer que en ambos el eje es la subjetividad configurada a partir de vectores que vuelven la experiencia extática en práctica religiosa, sea a través de la purificación o la iluminación, en Eckardt la diferencia está en que no es una experiencia de la subjetividad individualizada la que se juega sino la experiencia de la totalidad entendida como unidad entre el alma y la Divinidad; donde el “ser” como categoría de existencia y diferencia es una “antesala” del radical devenir consciente del alma en lo que comparte (es) con la Divinidad.

Sí comparten, a nuestro juicio, Eckardt y budismo una inicial “purificación” o depuración de la subjetividad para llegar al estado de alma adecuado, tanto en términos morales como ontológicos, para posibilitar el *traspaso* o la experiencia de la iluminación. Sin embargo, la diferencia es que en el budismo se trata de una experiencia propiamente tal, de la mente individual, y en Eckardt es el despliegue de la autoconciencia, entendida en términos de totalidad.

Será relevante para respaldar esta afirmación traer al presente texto una cita, la primera, de libro Digha Nikay. El libro del budismo que referenciamos es un relato dogmático sobre el canon budista en un momento en el que Buda se ha dedicado a sistematizar sus enseñanzas y conviene, en ese momento, del decurso histórico establecer diferencias doctrinarias con otras sectas, o corrientes de pensamientos contemporáneos al budismo. Para ello citaremos el siguiente texto del Segundo argumento de la doctrina de la eternidad:

*“Y en segundo lugar ¿con qué base, con qué fundamento, los venerables samanes y brahmanes, que sostienen la doctrina de la eternidad, declaran que el atman y el mundo son eternos?”*

*En este mundo, oh bhikkus, algún samán o brahmán, DEBIDO A SU FERVOR, DEBIDO A SU ENERGÍA, DEBIDO A SU DEDICACIÓN, DEBIDO A SU ESTADO DE ALERTA, DEBIDO A SU PERFECTA ATENCIÓN, ALCANZA TAL CONCENTRACIÓN DE LA MENTE QUE, CON SU MENTE CONCENTRADA, RECUERDA SUS*

MÚLTIPLES EXISTENCIAS ANTERIORES, *a saber: durante un ciclo cósmico, durante dos ciclos cósmicos, durante tres ciclos cósmicos, durante cuatro ciclos cósmicos, durante cinco ciclos cósmicos, durante diez ciclos cósmicos: ‘En aquella existencia yo tenía tal nombre, y o pertenecía a tal familia, yo era de tal casta, yo comía tal alimento, yo experimentaba tales placeres y tales sufrimientos y tal fue la duración de mi vida. Saliendo de esa existencia, yo renací en otra existencia. En esa existencia yo tenía tal nombre, yo pertenecía a tal familia, yo era de tal casta, yo comía tal alimento, yo experimentaba tales placeres y tales sufrimientos y tal fue la duración de mi vida. Saliendo de esa existencia, yo renací en este mundo.’ De este modo él recuerda sus múltiples existencias anteriores, con sus características, con sus detalles.*

*Así él dice: ‘El atman y el mundo son eternos, estériles, inmóviles, firmes como pilares, y los seres pasan de un estado a otro, transmigran, salen de una existencia, renacen en otra: existen por siempre jamás. ¿Por qué razón? ( )’.* (Digha Nikay, p. 36).

En este punto, cabe destacar que el eje del argumento, para diferenciar las enseñanzas de Buda de las doctrinas erróneas, es un argumento psicológico: se debe a un error de procedimiento subjetivo, por llamarlo de alguna forma. En esta maraña conceptual que es la experiencia religiosa, en el caso del budismo indio temprano encontramos que el fruto del error es una errónea operación del espíritu.

En el caso del texto citado, el error radica en: “(...) debido a su *fervor*, debido a su *energía*, debido a su *dedicación*, debido a su *estado de alerta*, debido a su *perfecta atención*, alcanza tal *concentración* de la mente que, con su *mente concentrada*, recuerda sus múltiples existencias anteriores (...)”, destacándose en cursiva los indicadores textuales de que en gran medida, y para una primera aproximación se trata de disposiciones de lo que hoy podríamos llamar la dimensión psicológica, casi perceptiva.

A diferencia de Eckardt, el error no es solo de una fallida dirección del espíritu, sino un proceso de despojo no completado en términos existenciales y ontológicos. No se trata solo de una reformulación subjetiva, de una inadecuada conducción del espíritu; aunque en algún plano no muy profundo este error también es subjetivo; sin embargo, el centro de la experiencia abordada por Eckardt en el Sermón LII no se juega en la subjetividad, sino que se trata de una posible purificación ontológica en la que el alma logre el traspaso originario con la Divinidad para eliminar la dualidad creador-creatura. El

despojo, el desasimiento radical que plantea Eckardt no es solo una experiencia subjetiva, ni una ascesis moral, sino una transformación radical de las estructuras de la experiencia de lo vital. Una conversión epistemológica que sitúa al Sermón LII de Eckardt en una línea de pensamiento filosófico-religioso, que no encuentra referentes en la tradición de “ejercicios espirituales” de la antigüedad. A este respecto cabe detenerse para diferenciar lo planteado por Eckardt de otras tradiciones filosóficas occidentales que abogan por una “recta conducción del espíritu”:

*“Resulta esencial para el estoicismo (como por otra parte también para el epicureísmo) inculcar a sus adeptos algunos principios fundamentales, extremadamente sencillos y claros, formulables en pocas palabras justamente a fin de que se pueda recurrir a ellos con facilidad, resultando aplicables con la seguridad y constancia de un movimiento reflejo: ‘No debes apartarte de tus principios cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres’. Esta misma vigilancia del espíritu permite aplicar la regla fundamental a las situaciones concretas de la existencia, obrándose siempre así ‘con corrección en todo cuanto se emprenda.’”* (Hadot, p. 2006).

Aunque el tono del Sermón LII podría ser confundido en un primer momento con una prédica para la recta conducción del espíritu, lo señalado por Eckardt supera la envergadura de lo subjetivo y de lo espiritual. El espíritu es un momento en el decurso de reconstruir la experiencia de lo vital, por llamar de algún modo lo planteado por el Maestro. En términos textuales y contextuales, pensando en el momento histórico en que escribe Eckardt, estas reglas de la conducción del espíritu pueden haber sido parte de la subjetividad religiosa y del sentido común en el que vivían los humanos en esa época; por lo tanto, en el tono de “recta conducción del espíritu” del Sermón LII, puede reverberar este sentido común que estamos suponiendo; pero, como hemos señalado, ya no se trataría solo de un ejercicio espiritual en la medida en que no es solo una reformulación de la subjetividad para llegar a una pretendida unidad con la divinidad. Es más que un ejercicio espiritual o una regla de recta conducción del espíritu, lo que queda refrendado en el siguiente párrafo: *“En el traspaso, en cambio, donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, ahí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, más: yo soy lo que fui y lo que permanecerá siendo ahora y siempre jamás. Ahí recibo un impulso que me lleva sobre todos los ángeles. En este*

*impulso recibo una riqueza tal, que Dios ya no puede satisfacerme con todo lo que Él es como Dios, y con todas sus obras divinas; pues en este traspaso se me revela que Dios y yo somos uno.*” (Eckardt, Sermón LII). No es este un ejemplo de ascesis o purificación, sino una radical revelación sobre las estructuras de lo real, una conversión radical, que pasa por una dimensión subjetiva pero que afecta a los fundamentos vitales de quien recorre el camino que está indicando Eckardt. En este sentido, y para finalizar este punto, la radicalidad de este planteamiento supera el sentido común y las tradiciones religiosas y de pensamiento que pensamos estaban imperantes al momento en que escribe Eckardt.

### *Concepto 3: La iluminación.*

En lo que ha llegado a ser la doctrina y la práctica budista, juega un papel fundamental el punto de partida de la experiencia de Buda como figura histórica, fundador de la religión budista. El punto de partida de la epifanía budista es la Iluminación. Lo que constituye a Buda como un hito en el pensamiento humano es haberse transformado en Iluminado o Buda. El personaje histórico es Gotama (aprox. 560-480 a.c.), quien viviendo en la abundancia de su linaje Sakyas, gobernante de la región de Kosala (al pie del Himalaya), emprende una búsqueda como asceta para llegar a la salvación. Fue instruido por maestros ascéticos y yoguis, pero descubrió que “lo verdadero no se manifestaba en la mera mortificación, comprendiendo que la mera voluntad era ineficaz” (Jaspers, p. 14). Comienza a alejarse del ascetismo y a practicar la meditación hasta que: “*Cierta noche, cuando estaba meditando al pie de la higuera, sobrevino la iluminación. En una visión súbita y total, se presentó ante el ojo de sus espíritu el todo cósmico: lo que es y por qué es; cómo los seres son arrastrados por el ciego afán de vivir por los caminos errados del alma, a través de sucesivas reencarnaciones en la interminable transmigración de las almas; qué es el sufrimiento, de dónde viene y cómo puede ser suprimido.*” (Ibídem, p. 14). Esta experiencia de la iluminación es el origen de la religión o pensamiento budista; pero la experiencia de la iluminación no constituye por sí misma una piedra angular de cualquier religión; debe darse, además, un ejercicio sistemático de teorizar la búsqueda de ese camino de salvación. En este caso, Buda dedicará su vida a difundir su doctrina sistematizada en el canon y práctica budista de entonces y de ahora.

Uno de los hilos conductores de este escrito es intentar plantear que la experiencia de iluminación reflejada en el inicio de la religión y filosofía budista puede, a primera vista, ser convergente con lo planteado en el sermón LII de Maestro Eckardt. Sin embargo, queremos aclarar algunos

puntos sobre la diferencia entre la experiencia de iluminación que da pie a la fundación de una religión como el budismo. Por otro lado, también queremos abordar, teóricamente, el estatuto epistemológico de esa experiencia de iluminación en términos de a qué ámbito del ser pertenece, si es una experiencia del entendimiento, si es un estado de ánimo o temple<sup>5</sup>, o si es una experiencia ontológica que no responde solo a una traza de la subjetividad sino que compromete al ser de cada ser humano.

En el caso del budismo está bastante claro que la experiencia de la iluminación es una experiencia de transformación de los grados de la conciencia, por ende, subjetiva. *“Enseña Buda la liberación por la comprensión. El saber justo, como tal, es ya redención. Pero el origen y el método de este saber redentor no responden en absoluto a nuestro concepto de saber. No se demuestra mediante operaciones mentales lógicas y percepción sensible, sino que radica en la experiencia propia de las transformaciones de la conciencia y los grado de meditación.”* (Jasper, 2012, p. 18). Sin embargo, no queda establecido con la misma claridad que en el caso de Maestro Eckardt se trate también de una experiencia de los grados de conciencia, tal cual lo hemos planteado anteriormente. Lo que sí es evidente es que la transformación propuesta por Eckardt, el despojo, no se trata en ningún caso de una experiencia con el conocimiento racional. No se trata de una operación del entendimiento tal cual queda refrendado en el siguiente pasaje.

*“Por otro lado, es el hombre pobre el que nada sabe. Hemos dicho a menudo que el hombre debería vivir de tal manera que no viviera para sí mismo ni para la verdad ni para Dios. Ahora lo decimos de otra manera, queriendo ir más allá: El hombre que deba tener esta pobreza, debe vivir de tal manera, ni siquiera saber que no vive para sí mismo ni para la verdad ni para Dios; todavía más: él debe estar libre de todo conocimiento que viva en él. Pues cuando el hombre se encontraba en la esencia eterna de Dios, no vivió en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por ello decimos que el hombre debe estar tan libre de su propio saber, como estaba cuando aún no era, dejando a Dios actuar lo que quiera, permaneciendo libre.”*

<sup>5</sup> A este respecto acogemos a modo metodológico un breve ensayo de Martin Heidegger “¿Qué es Metafísica?”, en el que se plantea la angustia como un temple de ánimo. Un sentimiento que permite la irrupción de la “nada”. Sin embargo, esta incursión en el pensamiento heideggeriano solo es a efectos metodológicos.

El despojo y la pobreza a la que se refiere Eckardt no tienen que ver con una comprensión intelectual o racional, no pasa por una conceptualización errada. En esto coincide, al menos inicialmente, con lo planteado por el budismo indio temprano. En ambos casos la racionalidad no es una forma de guiar hacia la iluminación, en el caso budista, ni hacia el traspaso, en el caso de Eckardt. Una vez descartada la racionalidad como una forma de llegar a la iluminación y al traspaso, cabe plantearse qué otros recursos operables están a la mano de esta transformación radical de la experiencia vital que queda planteada en ambos casos. Es momento, en todo caso, de trazar diferencias: el traspaso de Eckardt tiene que ver con un ser uno con la divinidad, que hemos dicho ya, no se trata de una vivencia subjetiva ni de una operación mental o espiritual. Esa ruptura con las estructuras de la experiencia vital puede tener cierta sintonía con la experiencia de la iluminación budista, pero difieren en que en Eckardt no es un procedimiento regulable a voluntad. En el caso budista, al transformarse en religión, la práctica queda canonizada, existe un camino para llegar a la iluminación, tanto doctrinario como práctico, volviéndose en cierto sentido un procedimiento operacionizable que al ponerse en marcha conduce a la iluminación. En el caso de Eckardt no existe ese procedimiento, no es un ejercicio que quepa implementar; eso queda refrendado, una vez más, en el Sermón LII: *“Ahí soy yo lo que fui, y ahí no aumento ni disminuyo, pues ahí soy una causa inamovible que mueve todas las cosas. Dios no encuentra ningún lugar en este hombre, pues el hombre alcanza con esta pobreza lo que eternamente ha sido y será siempre. Aquí Dios es uno con el espíritu, y esta es la pobreza más radical que se puede encontrar”* (Eckardt, Sermón LII). Una experiencia de este tipo no es operacionizable ni responde a cambio de estructuras cognitivas; tiene que ver con instancias existenciales no traducibles en procedimiento ni en cambios vía intelecto.

### *Conclusiones*

Hemos intentado abordar un camino negativo; a través del contraste con el budismo indio temprano, hemos ido clarificando la experiencia del desasimiento radical de Eckardt en el Sermón LII. Ha sido un intento de perfilar, comparativa y contrastativamente, aquello que no da cuenta cabal de lo planteado en el radical Sermón LII.

Queda, entonces, a modo de conclusión, hacer un recuento de lo que NO ES la experiencia de la pobreza radical que plantea el Maestro.

No se trata de una experiencia extática, en la medida en que no es una subjetividad unificando lo que en algún momento estuvo, dualmente, divi-



dido, sino que supera la subjetividad y se ancla en la estructura ontológica del ser humano, al menos en su posibilidad.

Tampoco se trata de una mera purificación moral, al estilo de otras tradiciones de pensamiento oriental y occidental que supusimos operante en tiempos en que escribe Eckardt. No es una mera purificación o ascesis, en la medida en que, nuevamente, no se trata de una experiencia de subjetividad en la que solo baste el acomodo de estructuras cognitivas. La radicalidad del Sermón supera lo meramente subjetivo.

Y finalmente, tampoco es una práctica de iluminación que sea operacionizable en términos de procedimientos correctos, prácticos y doctrinarios, con los cuales encauzar las almas en búsqueda de la revelación.

Plantaremos, modestamente, que este Sermón LII tensiona las concepciones religiosas con las cuales se han abordado las experiencias extáticas, de purificación e iluminación. Las tensiona porque su radicalidad filosófica y existencial supera las categorías con las que, tradicionalmente, se aborda el estudio de la experiencia mística. Nos conformamos con haber trazado una comparación y contrastación que sirva para perfilar con mayor propiedad y profundidad la radicalidad del pensamiento de Maestro Eckardt.

### *Bibliografía*

- Diálogos Mayores de Buda (Digha Nikaya), traducido por Carmen Dragonetti y Fernando Tola; 2010. Editorial Trotta. España.
- Eliade, Mircea (1962, año de edición en francés). Patañjali y el yoga. Editorial Paidós. España.
- Hadot, Pierre (2006); Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua. Editorial Siruela. España.
- Heidegger, Martin; “¿Qué es metafísica?”.  
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf>  
consulta-da mayo 2012.
- Hulin, Michel (2007); La Mística Salvaje. En las antípodas del espíritu. Editorial Siruela. España.
- Jaspers, Karl (2012); Los Grandes Maestros Espirituales de Oriente y Occidente. Editorial Tecnos. España.
- Jung, Carl Gustav (2008), Psicología y Religión. Obras Completas Volumen 11. Editorial Trotta. España.
- Patañjali (2011 año de la edición en castellano). Yoga Sutras. Aforismos del yoga. José J. de Olañeta, Editor. España.