

Los sermones latinos de Meister Eckhart. Traducción y comentario del sermón XXXVII



Ezequiel Ludueña

Estudio preliminar y coordinación de la traducción
Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de la Matanza, Argentina
ORCID: 0000-0002-4968-1439

Traductores

Franco Nervi

Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0009-0009-6623-3636

Adriana Paula Muñoz

Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0009-0005-0707-2482

Rafael Francisco Compte

Universidad Nacional de las Artes, Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0009-0002-5765-4163

Agustina Moschioni

Universidad de Buenos Aires, Argentina
ORCID: 0009-0005-3998-4785

Recibido: 3 de abril de 2023, aceptado: 12 de junio de 2023

Resumen

Meister Eckhart escribió textos en alemán y en latín. Pero, fuera del ámbito de los estudios eckhartianos, es conocido sobre todo por su obra alemana. De la obra latina, los textos menos frecuentados son los llamados “sermones latinos”: una serie de notas o borradores que podrían haber servido como material preparatorio para lo que en el *Prologus generalis in Opus tripartitum* el mismo Eckhart llama el *Opus sermonum*, del que no tenemos más noticia que la del *Prologus* mencionado. En castellano, el destino de la obra latina de Eckhart no ha sido hasta ahora demasiado afortunado. Pocas son las traducciones. Y, en cuanto a los “sermones latinos”, ninguno ha sido

traducido todavía. Ofrecemos la traducción de uno de estos sermones, el XXXVII, en el que Eckhart comenta un texto de Pablo (Ef. 4, 1-6): *Unus deus et pater omnium*. En el estudio preliminar se ofrece (1) una introducción a la obra latina de Eckhart en general y, en particular, a los “sermones latinos” y (2) un comentario del texto traducido.

PALABRAS CLAVE: MEISTER ECKHART, SERMONES LATINOS, TRADUCCIÓN, COMENTARIO

The Latin Sermons of Meister Eckhart. Translation and Commentary of Sermon XXXVII

Abstract

Meister Eckhart wrote texts in German and Latin. However, outside the field of Eckhartian studies, he is primarily known for his German works. Of his Latin works, the less frequented texts are the so-called “Latin sermons”: a series of notes or drafts that could have served as preparatory material for what Eckhart himself refers to as the *Opus sermonum* in the *Prologus generalis in Opus tripartitum*. In Spanish, the fate of Eckhart’s Latin works has not been very fortunate so far. There are few translations. As for the Latin sermons, none have been translated yet. We offer here the translation of one of these sermons, number XXXVII, in which Eckhart comments on a text from Paul (Eph. 4:1-6): *Unus deus et pater omnium*. In the preliminary study, we provide (1) an introduction to Eckhart’s Latin works and the Latin sermons and (2) a commentary on the text.

KEYWORDS: MEISTER ECKHART, LATIN SERMONS, TRANSLATION, COMMENTARY

1. La obra latina de Meister Eckhart

Meister Eckhart escribió textos en alemán y en latín. Pero fuera del ámbito de los estudios medievales, es conocido sólo por su obra alemana. Esta circuló de manera más o menos subterránea, desde la muerte de Eckhart hasta la mitad del siglo XIX, cuando el filólogo suizo Franz Pfeiffer publicó, en dos volúmenes, *Die deutschen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. El segundo, de 1857, presentaba por primera vez gran parte de las obras alemanas atribuidas a Meister Eckhart.¹

Las obras latinas, en cambio, ni siquiera tuvieron la suerte de circular de manera subterránea. Es como si simplemente hubieran desaparecido. Por testimonios de Nicolás de Cusa (1401-1464) y de Juan Tritemio, se sabía que era posible que Eckhart también hubiera escrito en latín (Denifle, 1886: 417-419), pero se creía, o se quería creer,² que esos textos se habían perdido irremediablemente. La situación cambió para siempre cuando, en 1880, el dominico Heinrich Suso Denifle descubrió en Erfurt un manuscrito con varias de esas obras latinas: los comentarios al Génesis, al Éxodo, al Eclesiastés y a la Sabiduría, el *Prologus generalis* al *Opus tripartitum* y el *Prologus in Opus propositionum*. Editó los textos, redactó un extenso estudio preliminar, apéndices, y en 1886 publicó su trabajo.

¹ En realidad, este segundo volumen debía constar de dos fascículos. El primero –el único que Pfeiffer pudo publicar– contiene los textos. El segundo –que nunca llegó a ver la luz– debía incluir una introducción histórica, notas, glosarios, distintos suplementos y apéndices. Muchos de esos textos son hoy considerados apócrifos. Pero gracias a la edición Pfeiffer, Arthur Schopenhauer, por ejemplo, pudo conocer hacia el final de su vida la obra de Eckhart y llegó a afirmar que el Buda, Eckhart y él enseñaban esencialmente lo mismo: “Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo...” (Schopenhauer, 2010: 208). Salvo donde se indica lo contrario, las traducciones tanto de las fuentes como de la bibliografía secundaria son propias.

² Véase n. 3.

Ahora bien, durante esos treinta años transcurridos entre la publicación de las obras alemanas y el trabajo de Denifle, Eckhart se había convertido para muchos en una suerte de héroe pre-protéstante, “el caballero del espíritu del Norte, perseguido por una Iglesia del Sur, plebeya y corrupta” (De Libera, 1993: 7). Gran parte de ese mito dependía de la suposición de que había escrito sólo en lengua vernácula: era un místico alemán que escribía en la lengua del pueblo. En otras palabras, no se había sometido a los decadentes hábitos mentales de la Escolástica. Así, en su *Meister Eckhart, der Mystiker*, de 1868, Adolf Lasson escribe:

afirmaciones que hoy nos parecen osadas, incomprensibles e incluso blasfemas [...] Eckhart las expuso con audaz consecuencia y, lo que es más, lo hizo ante la gente común, ante una audiencia de laicos ignorantes o de simples frailes, sin suponer en ellos conocimiento alguno, sino sólo hambre y sed de comprensión de Dios y verdadera necesidad de salvación, o queriendo suscitarlos. Con esto, encendió una forma de pensar (*Gesinnung*) que iba más allá de las fronteras de la Iglesia. (1868: 58)

Una de las primeras cosas que dice Denifle en su estudio de 1886 es que no había realmente interés por encontrar los escritos latinos de Eckhart, justamente por miedo de que ese descubrimiento revelara la figura de un escolástico.³ Es claro que la reflexión de Lasson se apoya en buena medida sobre aquella esperanzada suposición de que Eckhart sólo había escrito en alemán. Denifle no menciona el libro de Lasson. Pero sí refiere el caso del primer volumen de la monumental *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* de Wilhelm Preger, publicado en 1874. De las quinientas páginas que abarca el volumen, casi 200 están dedicadas a Eckhart. Naturalmente, la primera sección de la exposición de la mística eckhartiana se titula *Eckhart's Schriften*. Y en ella, advierte Denifle, nunca se menciona la posibilidad de que Eckhart hubiera escrito obras en latín:

... Preger ni siquiera discute la cuestión de si Eckhart escribió también obras en latín. De hecho, ignora incluso los testimonios de Nicolás de Cusa y Tritemio, algo que pocos de sus predecesores hicieron, de manera que quien solo conoce a Eckhart a través de Preger se ve llevado a suponer que Eckhart solo escribió en alemán. (Denifle, 1886: 28)⁴

Con la publicación de las obras latinas de Eckhart, trabajos tan inocentes como el de Preger quedaron desacreditados. Pero, a pesar de ello, se impuso (o se había impuesto ya) la idea de que lo esencial del pensamiento eckhartiano estaba en su obra alemana. Así, en su *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, cuyo tomo dedicado a la Edad Media se publicó en 1913, Paul Deussen escribió: “Se han encontrado algunos de los escritos de Eckhart redactados en latín, con una impronta más bien escolástica [...]. Mucho más importantes son sus escritos en alemán” (1913: 449).⁵

3 Denifle, 1886: 28: “Desde el principio, Eckhart fue considerado un místico alemán, el padre de la especulación alemana en el pleno sentido de la palabra; por ende, poco era el interés por conocer sus escritos latinos –acaso por temor a que ellos hicieran aparecer a Eckhart como un escolástico, cosa que Eckhart sencillamente no puede ser”.

4 Para Preger (1874: 292), la Escolástica tuvo sus místicos, pero en ellos –afirma– “el misticismo aún no ha cobrado suficiente fuerza como para influir en el método escolástico de manera transformadora; tampoco se ocupan de las cuestiones especulativas más elevadas”.

5 El comienzo de la sección dedicada a Eckhart comienza así: “En medio de la Escolástica, no carente de interés pero fundamentalmente estéril, la mística alemana del Maestro Eckhart surge como un oasis en medio del desierto” (Deussen, 1913: 448). En 1928, en la introducción a su edición del comentario al libro de la Sabiduría, Gabriel Théry (1928: 21-22) escribía: “puedo decir con toda verdad y certeza que la gran mayoría de los historiadores que escribieron sobre Eckhart no leyeron sus obras principales. Se conformaron con los sermones alemanes –cuya autenticidad no se preocuparon en establecer previamente– ¡como si esos sermones constituyeran la obra principal de Eckhart! Es como si quisiéramos reconstruir la fisonomía intelectual de Santo Tomás basándonos en sus sermones, prescindiendo de su *Suma teológica*. Las obras principales del Maestro Eckhart son principalmente sus comentarios escriturales”.

En gran medida, esa idea definió el curso de los estudios eckhartianos. Incluso en 2010 Kurt Flasch pudo señalar que “los prejuicios desarrollados cuando solo se leía al Eckhart alemán siguen operando todavía hoy...” (2010: 67).

Sin embargo, la interpretación general formulada por Denifle dio, en cierto sentido, lugar a otros prejuicios. La imagen de Eckhart que surge de ella es, para decirlo con Alessandra Beccarisi, la de “un tomista mediocre, acostumbrado a expresar de manera paradójica y absurda tesis que podrían expresarse con mayor claridad” (2012: 11).⁶ Y en uno de los apéndices a su edición, Denifle aclara cuál fue a su juicio el origen histórico de esa torpeza intelectual del Maestro: una disposición de 1286 en la que el provincial de la Orden Dominica en Germania encarga a los *fratres docti* de la Orden –que Denifle identifica con los Maestros y Lectores en Teología– la *cura monialium*, esto es, el cuidado pastoral de las monjas o de otras comunidades religiosas femeninas como, por ejemplo, la de las beguinas (Denifle, 1886: 645; Sturlese, 2010b: 101). Con esto, Denifle mostraba ante todo que la actividad pastoral de Eckhart no debía ser entendida como una suerte de rebelión, sino más bien como la mera ejecución casi burocrática de un mandato de su Orden.⁷ Pero, además, daba a entender que esa disposición de 1286 había conducido finalmente a una decadencia de los estudios teológicos (1886: 646, n. 1). Denifle entendía que tal era la causa de lo que consideraba “la irreparable confusión teórica” de Eckhart: “su poco científica preocupación por ofrecer una razón teológica de las experiencias místicas de las hermanas”, según advierte Sturlese (2010b: 101).

En los años posteriores, el negativo juicio de Denifle acerca de Eckhart quedó en desuso. Pero la creencia en la validez de esa prueba histórica que vinculaba a Eckhart con las beguinas permaneció. Y se tradujo en la idea de que la actividad pastoral de Eckhart estaba sobre todo dirigida al cuidado espiritual de las beguinas y de que, por ende, en palabras de Beccarisi, el texto de sus sermones alemanes está dictado “más por la inspiración del momento que por exigencias precisas vinculadas a su práctica de predicador” (2012: 13). Según Sturlese, ciertamente Eckhart predicaba “para ‘la gente’, *diu liute*, y para ella construyó su edificio doctrinal”. Su obra “nace de una reflexión sobre la exterioridad del comportamiento humano, sobre la alienación del ser humano que vive en un mundo sin Dios, y que solicitado por la voz del predicador redescubre, en el interior de sí mismo, el fundamento divino de su propia interioridad” (2010b: 116). Desde ya que Eckhart seguramente predicó estas ideas también delante de sus hermanas y de las beguinas y que estas leyeron sus sermones, pero que ellas

hayán constituido su público predilecto [...] o que haya orientado sus escritos en ese sentido particular, dejándose influenciar de modo relevante en la formulación de su proyecto de profesor y de predicador –bueno, esa es una hipótesis que todavía hoy aguarda ser probada de manera persuasiva. (ibid.: 116-117)

A pesar de las advertencias de Sturlese, el mito continúa en vigor.⁸ Salvo que lo que a fines del siglo XIX significó para Denifle un síntoma de decadencia, en el siglo XX y en

6 Un pasaje del estudio de Denifle (1886: 482) que ilustra bien semejante resumen es el siguiente: “¿Por qué no formuló sus frases de una manera que le evitara el perjuicio de que fuesen interpretadas en sentido herético? Aquellos que sostienen que Eckhart fue el pensador más profundo de la Edad Media alemana, un reformador en el ámbito del pensamiento y la vida cristiana, el fundador de una filosofía cristiana independiente, no saben lo que están diciendo. Mucho más justo es reconocer que Eckhart era un pensador poco claro”.

7 Denifle, 1886: 646: “No debe creerse que el estilo de predicación de los ‘místicos alemanes’ haya surgido de manera independiente. ¡No! Se desarrolló, más bien, de manera totalmente natural. Los lectores y *magistri* recibieron el encargo de predicar en los conventos de las mujeres”.

8 Así, sin mencionar ningún documento histórico, Marie-Anne Vannier (2011: 418) escribe: “Eckhart es llamado a Estrasburgo para aportar una solución al problema del Espíritu Libre. Para ello, debe familiarizarse con sus tesis y hablar una lengua que todos comprendan: el *Mittelhochdeutsch*. En este sentido, debe adaptar las tesis de su obra latina, sin dejar de recordar los fundamentos de la vida espiritual en un momento en que el Espíritu Libre los discutía. En lugar de cuestionar directamente a los partidarios del Espíritu Libre, Eckhart procede de manera más sutil. Efectivamente: reinterpretará algunas de

lo que va del XXI, fue y continúa siendo para muchos uno de los atractivos principales de los textos (alemanes) de Eckhart: su “esencial” relación con el movimiento de las beguinas. Los intérpretes suelen vincular esta “relación” con el período en que se supone que Eckhart residió en la ciudad de Estrasburgo (en donde a comienzos de siglo XIV había al menos 85 beguinatos) (De Libera, 1993, 14).⁹ Sturlese señala que no sabemos a ciencia cierta si Eckhart efectivamente vivió en Estrasburgo. Según él, los documentos conservados no alcanzan para negar la posibilidad de que Eckhart hubiera estado siempre solo “de pasada” (*di passaggio*) en Estrasburgo (2010b: 106).

Con todo, es claro que alguien podría observar que –incluso si Eckhart no hubiera sido el funcionario específico encargado de la *cura monialium* y si entre 1314 y 1322 no hubiera residido en Estrasburgo– dado que las beguinas constituían un problema para la Iglesia en general y para la Orden Dominica en particular y dado que, como quiere Beccarisi, Eckhart era “un avezado administrador y un hombre muy poderoso al interior de su Orden, no simplemente un pobre fraile (*fraticello*) que aspiraba a renovar la Iglesia” (2012: 13), no sería absurdo conjeturar que, en esos años, el accionar de las beguinas estuviera entre sus preocupaciones principales.

Como sea, el antídoto más importante contra cualquier “mito historiográfico” tejido alrededor de la figura de Meister Eckhart es la edición crítica de sus obras alemanas y latinas, emprendida en 1936 por la Deutsche Forschungsgemeinschaft en dos series paralelas: *Die deutschen Werke* (DW) y *Die lateinischen Werke* (LW). En cuanto a la relación entre la obra latina y la alemana, hoy parece claro que no son sino dos vehículos de un mismo pensamiento (De Libera, 1994: 235; Sturlese, 2014: 450): Eckhart podía hablar la lengua de la gente común –y conmover a oyentes y lectores con imágenes espléndidas y raptos de efusión– y el seco latín de sus colegas universitarios (De Libera, 1994: 235-236), sin por eso alterar el sentido de su pensamiento. Se trata siempre de una única doctrina, de un único “programa” o “proyecto”, como quiere Sturlese (2010a: 14 y 2010b: 117). Sin embargo, como afirma Maire-Anne Vannier, hoy es posible reconocer dos tendencias generales entre los intérpretes del pensamiento de Eckhart: “unos intérpretes, partiendo de la obra alemana, ven en él a un místico, otros, apoyándose sobre todo en su obra latina, pretenden [...] ‘salvarlo de la mística’” (2010: 213).¹⁰

Lo cierto es que, por lo dicho hasta aquí, en el último siglo la obra alemana¹¹ ha recibido más atención que la latina. Y de esta, los textos menos frecuentados son, precisamente, los llamados “sermones latinos”.

2. Los “sermones latinos” de Eckhart

Entre los textos latinos de Eckhart que conservamos, el más importante es el *Prologus generalis* al *Opus tripartitum*, obra que no sabemos si Eckhart llegó o no a concluir. Por el *Prologus* sabemos que la mayoría de los textos latinos que llegaron hasta nosotros

las tesis de Hadweijch de Amberes, de Hadweijch II, de Matilde de Magdeburgo: el desapego, la libertad, el nacimiento de Dios en el alma... a fin de mostrar su validez y de conferirles una dimensión ontológica, respondiendo de esa manera a las tesis del Espíritu Libre y ofreciendo herramientas para la reflexión”. No está de más recordar que sólo con cautela puede hablarse del movimiento de “los hermanos y hermanas del Espíritu Libre”, que en los documentos eclesiásticos de la época aparece estrechamente vinculado con el de las beguinas y begardos. Cf. Counet, 2009: 116-118.

9 La cuestión de si Eckhart residió o no efectivamente en Estrasburgo divide, en gran medida, a los intérpretes: Vannier lo afirma (2011: 418), Sturlese, lo niega o, por lo menos, lo pone seriamente en duda (2010b: 106). Para Vannier, Eckhart no sólo residió en Estrasburgo entre 1313 y 1322, sino que además ese período significó un punto de inflexión en su itinerario intelectual.

10 La fórmula citada alude al título de un trabajo de Kurt Flasch publicado en 1988: “Meister Eckhart: Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten”.

11 Actualmente se consideran auténticos unos 120 sermones y 3 tratados –o 4 si se acepta como auténtico el tratado *Von abegcheidenheit*, editado por Josef Quint en el quinto volumen de la edición crítica de la obra alemana. Véase Gottschall, 2013: 178-179.

formaban –o estaban destinados a formar– parte de una suerte de Suma, a la que Eckhart se refiere justamente como *Opus tripartitum*. De él, sólo tenemos algunas piezas, entre ellas, este prólogo general, en el cual se presenta la estructura general de la obra. Como su título lo indica, constaba –o debía constar– de tres partes: el *Opus propositionum*, el *Opus quaestionum* y el *Opus expositionum*. Al último, Eckhart lo divide a su vez en dos secciones: un conjunto de comentarios bíblicos –la mayoría de los textos latinos que conservamos corresponden a esta sección– y un *Opus sermonum*.¹²

Ahora bien, en un manuscrito que perteneció a Nicolás de Cusa y que contiene una colección de los escritos latinos de Eckhart hay un grupo de 52 sermones *de tempore* (correspondientes a la segunda mitad del ciclo temporal litúrgico) y 4 *de sanctis*.¹³ No se trata, en verdad, de textos acabados, sino de “borradores”, “algunos totalmente terminados, otros apenas esbozados” (Devriendt, 2011: 1056).¹⁴ La crítica los denomina, sin embargo, los “sermones latinos” (Beccarisi, 2013: 120).¹⁵ En 1956, fueron editados por Josef Koch con la ayuda de Ernst Benz y Bruno Decker. Jean Devriendt conjetura que la fecha de composición de estos textos podría corresponder al último período de la vida de Eckhart, entre 1317 y 1327 (2011: 1057).

Por supuesto, existen dos opiniones contrarias sobre el sentido de estas piezas: para Koch, no constituyen el material preparatorio para la redacción definitiva de aquel *Opus sermonum* mencionado en el *Prologus generalis*;¹⁶ para Devriendt, actualmente el principal estudioso de los sermones latinos, sí.¹⁷ Sturlese, que comparte el juicio de Devriendt, critica la postura de Koch de manera brillante, mediante el mero ejercicio de la inteligencia. Si Koch tuviera razón, nos dice, “estaríamos frente al extraño caso de un autor que proyecta una colección de prédicas que luego no escribe, y escribe una colección de prédicas que no ha proyectado” (2014: XXI-XXII).

Con todo, es cierto que hay unos pocos casos en que determinados sermones latinos están tan estrechamente relacionados con algunos de los sermones alemanes que se tiene la impresión de que podrían ser meras notas iniciales en latín para la ulterior redacción de los sermones alemanes. Ese es, por ejemplo, el caso del sermón que presentamos: es posible considerarlo un borrador del sermón alemán 21. Sin embargo, Koch sostiene que afirmar eso de la totalidad de los sermones latinos sería falso. Pues, incluso en el estado embrionario en el que los conservamos, la gran mayoría guarda la forma académica de las prédicas destinadas a ser pronunciadas frente al clero en latín, lo cual nos conduce a decir algunas palabras acerca del estilo de los “sermones latinos” (Koch, 1987: XXIX; De Libera, 1994: 237).

12 Meister Eckhart, LW 1-1: 151, 6-10: “Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur. Quia enim nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari” (LW 1-2: 23, 23-25: *illas] alias*). Véase Beccarisi, 2013: 95.

13 Se trata del Cod. Cus. 21, St. Nikolaus-Hospital, Bernkastel-Kues, fol. 137r-173v, producido probablemente en la segunda mitad del siglo XIV. Cf. Koch, 1987: XXIII. Los textos aparecen plagados de erratas y pasajes truncos. Cf. Koch, 1987: XIII-XX.

14 Koch los considera *Entwurfshefte*, cuadernos de notas o borradores del mismo Eckhart (y no notas taquigráficas tomadas por alguien presente en el auditorio). Cf. Koch, 1987: XIV y XXX; McGinn, 1998: 300.

15 Nunca nadie dudó de la autenticidad de estas piezas, pues su contenido es congruente con el de otras obras latinas de Eckhart tanto por el estilo como por la doctrina. Además, pueden señalarse pasajes paralelos en varias de las prédicas germanas. Véase Sturlese, 2014: XXI. A pesar de que también son sermones y también están escritos en latín, no suelen contarse en este grupo de sermones latinos ni las dos *reportationes* parisinas (el *Sermo die b. Augustini Parisius habitus* y el *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*), ni los sermones sobre el Eclesiastés incluidos en la obra *Sermones et Lectiones super Ecclesiasticis*, ni el sermón incluido en la *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*. Véase Largier, 2008: 886.

16 Por eso, el volumen de la edición crítica que contiene los sermones latinos lleva por título *Sermones* y no *Opus sermonum*. Cf. Koch, 1987: XXIV-XXVI. Koch (1987: XIV) funda su juicio en consideraciones relacionadas con los protocolos litúrgicos. Además, señala que la reunión de estos textos en el códice cusano es azarosa: “El autor no sigue estrictamente ningún orden estricto...”. Véase también, *ibid.*: XXX y XXIII-XXVIII).

17 Véase la traducción de los sermones realizada por Devriendt, de 2010, y su texto de 2011 (en cierto sentido una revisión de la introducción a su traducción), así como también Beccarisi (2013: 120).

Si estos textos constituyen notas preparatorias para la redacción definitiva de sermones escritos en latín, es claro que esas prédicas en latín no habrían sido pronunciadas ante “la gente” (*diu liute*) en general: tendrían más bien el sentido de una exposición “académica” destinada a los hermanos de la Orden (Devriendt, 2011: 1056; McGinn, 1998: 300).¹⁸ Esto puede explicar el tono de los sermones latinos, ciertamente distinto del de los alemanes. En este sentido, Bernard McGinn escribe:

El creativo ingenio lingüístico del dominico, su humor, su ocasional y fructífera oscuridad no podían encontrar expresión en el árido latín de las Escuelas [...]. Pero, por otra parte, el lenguaje científico de la teología escolástica ofrecía sus ventajas en cuanto a precisión y concisión, cosa que hace de estos sermones –como de las demás obras latinas de Eckhart– un elemento esencial para alcanzar una comprensión completa de su pensamiento. (McGinn, 1998: 300)¹⁹

Como dijimos, Koch reconoce en los sermones el *color rhythmicus* propio de las prédicas académicas, en las que los tramos del discurso constituían una suerte de prosa rimada o, al menos, las últimas palabras coincidían en un mismo sonido. Por otra parte, suelen estar divididos en tres partes, precisamente a la manera de los sermones universitarios de la época (Koch, 1987: XXXI-XXXIII; Vannini, 2001: 7-9).

Por otra parte, son lacónicos y frecuentemente elípticos, rasgos acaso buscados para acentuar tal o cual punto. Y, para mayor brevedad, muchas veces Eckhart nos reenvía a otro sermón en el que se expone tal o cual idea –lo cual parece constituir una prueba de que, incluso en el estado en que los leemos, hay una visión de conjunto; de que no se trata, como entendía Koch, de una mera compilación azarosa (Devriendt, 2011: 1057).

No podemos dejar de mencionar, por último, el frecuente uso de la segunda persona singular del imperativo: *nota, exponet, vide super, pertracta hoc, dic exemplum*, etc. (Vannini, 2001: 6). Según Koch, tenemos la sensación de ingresar en el “taller” (*Werkstatt*) del Maestro (1987: XXIX-XXX).²⁰ Esto, si bien Eckhart no pudo preverlo, enriquece nuestra lectura dándonos la extraña oportunidad de asistir a ese necesario diálogo de todo autor consigo mismo: leemos a Eckhart hablando con Eckhart.

3. Las traducciones al castellano del Eckhart latino

En castellano, es posible acercarse a la obra alemana de Eckhart fundamentalmente a través de dos versiones: la traducción de los tratados y de los sermones 1-59 de Ilse Teresa Masbach de Brugger, publicada a finales de los ‘70 y reimpresa en Buenos Aires en 2013, y una selección traducida por Amador Vega, publicada en Madrid en 1998.

El destino de la obra latina de Eckhart es, obviamente, menos afortunado: pocas son las traducciones.²¹ Y, hasta donde sabemos, no se ha traducido todavía ninguno de

¹⁸ Algunos, de hecho, no son sermones sino *collationes*, un género afín al de las *Rede der untercheidung* que a las célebres prédicas alemanas. En efecto, la *collatio* “es un discurso breve, que hace referencia a una o dos autoridades, sin una construcción real. [...] En el contexto dominicano, la *collatio* corresponde a una plática espiritual. Cuando no se pronuncia en lengua vernácula, tiene carácter capitular” (Devriendt, 2011: 1056). Ejemplos de *collationes* serían los “sermones” I, III, XV-1, XXVII-1, XXXIX, LIII.

¹⁹ Koch (1987: XXIX) escribía en 1956: “Sin embargo, un lector que llega desde las prédicas en alemán del Maestro tendrá dificultades para encontrar las enseñanzas místicas que dominan dichas prédicas en estos textos latinos (si bien no están ausentes)”. De Libera (1994: 237), por su parte, escribe: “En cuanto a profundidad, salvo el estado en el que nos han llegado, nada los diferencia de las prédicas en lengua vulgar”.

²⁰ De hecho, al menos en dos sermones, encontramos términos en alemán: XVII, 4, 176 y XLVIII, 2, 504.

²¹ Entre las principales, cabe mencionar: Capelletti, 1962; Fernández, 1980; García Sanz, 1994; Daneri-Rebok, 2014; Quero Sánchez, 2010; D’Amico y Ludueña, 2018; Castello, 2023.

los sermones escritos en latín. En cambio, existen tres traducciones de los sermones latinos a un idioma moderno: la italiana de Marco Vannini (*I sermoni latini*, Roma, 1989), la francesa de Jean Devriendt (*L'œuvre des sermons*, París, 2010) y la alemana que acompaña todos los textos de la edición crítica a pie de página. Con esta traducción esperamos, pues, ampliar el ámbito de los estudios sobre el pensamiento de Eckhart en castellano.

4. Comentario del sermón latino XXXVII

En el sermón XXXVII (LW 4: 320-324),²² cuya traducción presentamos, Eckhart comenta el siguiente pasaje de Pablo, precisamente la frase subrayada:

Yo pues, preso en el Señor, os ruego que andéis como es digno de la vocación con que sois llamados. Con toda humildad y mansedumbre, con paciencia soportando los unos a los otros en amor. Solícitos a guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. Un cuerpo, y un Espíritu; como sois también llamados a una misma esperanza de vuestra vocación: un Señor, una fe, un bautismo. *Un Dios y Padre de todos*, el cual es sobre todas las cosas, y por todas las cosas, y en todos vosotros. (Ef. 4:1-6)

La versión latina de las palabras comentadas por Eckhart es: *unus deus et pater omnium*. Sin preludeo, Eckhart desarrolla una *lectio cursoria* que empieza por analizar la primera palabra de la frase de Pablo: *unus*. Según el Maestro, ese *unus* supone cuatro tesis (§375):

1. Dios sólo puede ser conocido a través de la negación
2. Dios es *indistinctus*
3. En Dios todas las cosas son uno
4. Quien quiera unirse a Dios debe estar separado de todas las cosas y ser, en sí mismo, separado

Dios es conocido a través de la negación, apunta Eckhart, porque es incomprendible: *est enim incomprehensibilis*. Para entender el razonamiento es útil pensar en el *Prologus in Opus propositionum* (§6). Allí se nos recuerda que en los textos de Proclo y en el *Liber de causis* los nombres “uno” o “unidad” refieren frecuentemente a Dios. De Dios “nada puede ser negado porque precontiene e incluye de manera simultánea todo ser”. En este sentido, Dios es “negación de la negación” (LW 1-1: 169, 4-7: trad. p. 440).²³ Es infinito o ilimitado. Es decir, es la negación de todo límite –y todo límite es, en sí, una negación.²⁴ En la prédica germana 21, dedicada al mismo tema y al mismo pasaje de Efesios, se afirma:

²² Seguimos la convención según la cual los sermones en alemán se identifican con números arábigos y los sermones en latín, con números romanos.

²³ Meister Eckhart, LW 1-1: 169, 4-7: “Proclus et *Liber de causis* frequenter nomine unius aut unitatis deum expriment. Praeterea li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabere et includat”. *Prologus in opus propositionum* §6 (LW 1-2: 43, 17-20: *esse omnia omne esse*). En palabras de Beierwaltes (2000a: 132): “... en cuanto es lo Uno, no es una cosa, sino, más bien, por sí, la negación y la exclusión de toda cosa, de todo ente específico y, determinada y determinadamente, negativo”. La fórmula aparece en Tomás de Aquino, *Quaestiones de quolibet* X, q. 1, a. 1, ad. 3.

²⁴ Esta idea central del pensamiento neoplatónico está expresada en un pasaje fundamental del *De divinis nominibus* del falso Areopagita I.4, 593a (*Dionysiaca* I.34): “Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσι καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη”. En las dos versiones latinas, que seguramente conoció Eckhart el pasaje dice así: (trad. de Eriúgena): “si enim scientiae omnes existentiū sunt, et in ea quae sunt finem habent, ipsa omnium essentia summa [PL 122, 1116b: *ipsa omni essentia summitas*], et omni scientia est remotior”; (trad. Juan Sarraceno): “si enim cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, qui est super omnem substantiam, et ab omni cognitione est segregatus”.

Ein ist ein versagen des versagennes. Alle créatüren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî. Ein engel versaget, daz er ein ander niht ensî. Aber got hât ein versagen des versagennes; er ist ein und versaget alle ander, wan niht üzer gote enist. (DW 1: 363, 4-8)

[Lo] Uno es una negación de la negación. Todas las creaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro [ángel]. En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios. (DW 1: 363, 4-8: trad. p. 440)²⁵

Sólo es comprensible lo limitado. Por eso, volviendo a nuestro sermón XXXVII, podemos decir que sólo negando los límites podemos “conocer” a Dios.²⁶ En suma, Dios es conocido sólo por la negación no en el sentido de que sea algo uno, determinado, que por ser lo que es no sea todas las demás cosas. Es “uno” en el sentido de que trasciende toda determinación, en la medida en que “precontiene” todo ser. Es, pues, “único” –el otro sentido de *unus*– porque es el todo.

La segunda tesis es que Dios es *indistinctus*. Y, según Eckhart, da cuenta de la “sublimidad o nobleza” divina y señala “la bondad y el amor de Dios hacia nosotros”. La nota de la “indistinción” está claramente ligada a la primera tesis: Dios es único justamente porque es *indistinctus*.

La doctrina de la “indistinción” divina recorre la obra latina de Eckhart (Klein, 1978: 69-70 y 146): paradójicamente, Dios se distingue por su misma indistinción. En la *Expositio libri Sapientiae* (§§154-155), por ejemplo, leemos: “Dios es un cierto *indistinctum* que se distingue por su indistinción [...] Pues Dios es el mar de la substancia infinita y, por ende, indistinta”.²⁷ Ahora bien, “todo lo que se distingue por su indistinción, cuanto más indistinto es, tanto más distinto es; en efecto: se distingue por su misma indistinción”.²⁸ La indistinción da cuenta de la excelencia de la naturaleza de Dios: “de su *sublimitas sive nobilitas*”, dice Eckhart en este sermón XXXVII, recuperando el vocabulario del *Liber de causis* V (VI), 63.

Su indistinción, continúa el sermón, señala además su bondad y su amor por nosotros: “Dios no quiere ser separado, no puede”. Es decir, para diferenciarse, Dios debería distinguirse por alguna nota que no sea la de su misma indistinción. Así, en la *Expositio libri Exodi* (§113), se dice: “Dios es indistinto de todo ente, tal como el ser mismo es indistinto de cualquier ente [...] Todo lo creado, en cambio, por el mismo hecho de que ser creado es distinto”.²⁹ Sin distinción no hay, *no puede* haber separación. Las nociones de bondad y amor adquieren, así, un relieve metafísico.

Acaso sorprenda que se diga que Dios “no puede” ser separado. Parece que con ello Dios resulta degradado. Ahora bien, esa forma de referirse a Dios recuerda a un

²⁵ Trad. de Brugger modificada. Véase Klein, 1978: 45-46.

²⁶ Cabe aclarar, con todo, que este conocimiento es más un acercarse o aproximarse a, que un llegar a conocer cabalmente a Dios. En la prédica alemana 9, Eckhart cita la epístola I (1065a) del falso Areopagita precisamente en relación con este punto (DW 1: 145-146, 8-4: trad. p. 333): “Él se halla tan por encima del ser, como el ángel supremo está por encima del mosquito. Si yo dijera de Dios que es un ser, cometería un error tan grande, como si llamara al sol pálido o negro. Dios no es ni esto ni aquello. Y un maestro dice: quien cree haber llegado a conocer a Dios y quien [al hacerlo] conozca alguna cosa, no conoce a Dios (*swer dâ waenet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht*)”.

²⁷ Meister Eckhart, LW 2: 490, 7-10: “Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur [...] pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae”.

²⁸ Meister Eckhart, LW 2: 490, 4-5: “omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius; distinguitur enim ipsa indistinctione”. Véase Beierwaltes, 2000a: 130-131.

²⁹ Meister Eckhart, LW 2: 110, 11-13: “Deus indistinctus est ab omni ente, sicut et ipsum esse indistinctum est a quolibet ente [...] Creatum vero omne hoc ipso, quod creatum est, distinctum est”. Véase también *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* §99 (LW 3: 85, 13-14).

pasaje de las *Rede der untercheidungunge*, la primera obra que Eckhart escribió en alemán: “Allí donde el hombre, en obediencia, sale de su yo y se deshace de lo suyo, justamente allí Dios, a su vez, debe entrar por fuerza” (DW 5: 187, 1-2: trad. p. 108).³⁰ Y, a propósito de este pasaje, Sturlese habla de una “ley metafísica”:

Quando Eckhart presenta el “salir de sí mismo” de modo tan estrechamente ligado con el “reingreso de Dios” como para llegar a decir que ese proceso es necesario (*Gott muoz von nôr*), no piensa en una necesidad moral, sino en una necesidad metafísica. Dios no se ve impedido a realizar una acción de la cual tal vez podría sustraerse. Y la “transformación divina” tampoco es un suceso gratuito, inmotivado, o una experiencia mística privada. Con el giro adverbial *von nôr* simplemente se expresa una situación objetiva. El teorema del desapego (*distacco*) es el resultado de una ley metafísica querida por Dios. (2010a: 18)³¹

Es posible entender el “no puede” del sermón que comentamos en el mismo sentido en que Sturlese lee aquel giro adverbial de las *Rede*.

Luego, Eckhart vincula esta afirmación –Dios *no puede* separarse– con el tema de filiación divina (“por eso, en todos los casos el progenitor ama a la prole”), sobre el que volverá al final del sermón.

A causa de la indistinción divina, Dios es todo, fuera de él no hay ser; la creatura es nada. En palabras de la *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* (§215): “... fuera de Dios, esto es, fuera del ser, no hay ninguna otra cosa ni un algo (*aliud nec aliquid*). Pues lo que se halla fuera del ser, es nada...” (LW 3: 181, 1-4). Semejante ontología adquiere en la prédica 4 de la edición de Quint un tono extremo: “Todas las creaturas son una pura nada (*ein lûter niht*). No digo que sean insignificantes o que sean algo: son una pura nada” (DW 1: 69-70, 8-1: trad. p. 295). En el sermón que analizamos Eckhart expresa esa misma idea con un neologismo: *nihileitas* (nadidad).³² Y lee esta doctrina en el comienzo mismo de Juan: “sin Él nada fue hecho”.

La tercera justificación del texto de Pablo, del *unus*, que ofrece el sermón parece en primera instancia de orden teológico: “en Él todas las cosas son uno, y por ende (*sic*) las hace bienaventuradas” [*quia in ipso omnia sunt unum, et sic beatificat*].³³ Conviene detenerse en ella especialmente.

Hay en esa frase un eco de un pasaje del *Buoch der götlichen troestunge*. El uno, se dice en este tratado, está “libre de cualquier especie de cantidad y diferencia”; y “ese Uno nos hace bienaventurados...” (DW 5: 41-42, 18-1: trad. p. 204).³⁴ De hecho, Werner Beierwaltes lee este pasaje a la luz del sermón alemán 21 y de los sermones latinos XXIX y XXXVII (2000a: 122).

30 DW 5: 187, 1-2: “Swâ der mensche in gehôrsame des sînen ûzgât und sich des sînen erwiget, dâ an dem selben muoz got von nôr wider îngân”.

31 Cabe agregar que el tema tiene un célebre antecedente en Mt. 11: 12: “El reino de los cielos padece fuerza (*regnum caelorum vim patitur*)”. La interpretación general del pensamiento de Eckhart que ofrece la estudiosa Marie-Anne Vannier está en las antípodas de la lectura de Sturlese. Pues si bien reconoce que Eckhart nunca habla de una experiencia mística personal, escribe: “Eckhart nunca menciona una experiencia mística, pero [una experiencia semejante] es constitutiva de su obra y es posible que lo haya llevado a unirse a la naciente Orden dominica. Como Agustín y Tomás de Aquino, relee su experiencia a la luz de la Escritura [...]. Es una experiencia que se sitúa en la eternidad y que pasa luego al tiempo” (Vannier, 2011: 420); “... le fue dado alcanzar el corazón mismo de la Trinidad y, como dominico, en la línea de Santo Tomás, quiso que todos participaran de los frutos de su contemplación (*contemplata aliis tradere*). Y sus frutos fueron numerosos” (idem, 2011: 415).

32 En un pasaje de los *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* §61 (LW 2: 290, 7-8), había creado otro neologismo. En efecto, habla allí de la “*nulleitas creaturarum in se ipsis*” (nulidad de las creaturas en sí mismas).

33 En el sermón XXIX, §299 (LW 4: 265, 7-8), leemos: “... unum est indistinctum ab omnibus. Igitur in ipso ratione indistinctionis sive unitatis sunt omnia et plenitudo esse”.

34 Meister Eckhart, DW 5: 41-42, 18-1: “blôz allerleie menge und onderscheides [...] Und daz ein machet uns saelic...” La traducción de Brugger fue modificada.

Según Beierwaltes, aunque en Eckhart la especulación antigua y tardoantigua sobre el Principio adquiere una forma cristiana, se da una “analogía estructural” entre su (la de Eckhart) caracterización de lo Uno y de la unificación y la doctrina neoplatónica de lo Uno (2000a: 126). Eckhart busca “fundar filosóficamente todo cuanto la verdad del cristianismo quiere y debe ser” (ibid: 130).³⁵ La experiencia de pensar el fundamento divino, “la intuición consciente y perfecta de la unidad de Dios [...] conlleva inmediatamente el impulso de unirse a Él en un ‘único Uno’” y, así, “el ser Uno de la divinidad deviene ‘la bienaventuranza del alma’” (ibid: 119). En este sentido, la unidad puede conferir “dicha” o “bienaventuranza”: “el Uno es para nosotros y para todo ente lo ‘necesario’, lo único que nos da felicidad” (ibid: 120). La unificación así entendida está estrechamente relacionada con la noción de una *annihilatio* “de lo individual en el ser humano, de su yo, de su sí mismo”, en la que “lo contingente” es anulado. En la unificación el fundamento divino del ser humano alcanza “su más elevada realización” (ibid: 145). En esa instancia, escribe Beierwaltes, el ser humano “*deviene* lo que *era*” (ibid: 146), en clara alusión a la prédica germana 52:

Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. (DW 2: 492, 3-7)

Cuando yo me hallaba aún en mi causa primigenia, no tenía Dios alguno y era la causa de mí mismo; no quería nada ni apetecía nada porque era un ser libre y un conocedor de mí mismo en el gozo de la verdad. Entonces me quería a mí mismo sin querer otra cosa; lo que yo quería lo era, y lo que era lo quería, y entonces me mantenía libre de Dios y de todas las cosas. (DW 2: 492, 3-7: trad. p. 651)

Esa condición, por así decir, atemporal (o de “no-nacido”) del ser humano puede ser entendida a la luz de la doctrina neoplatónica de la causalidad: es el estado del efecto cuando “aún” se halla en –o no ha “salido” de– su causa. Toda causa, si es verdadera causa, contiene de antemano los efectos de los que es causa.³⁶ En el marco de ese esquema, el texto de Eckhart piensa el punto de vista del ser humano cuando “aún” se hallaba en su causa.

... wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob onderscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungeborenen wîse sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche blîben. (DW 2: 502, 7)

... en aquel ser de Dios donde Dios está por encima del ser y de la diferencia, ahí estuve yo mismo, ahí quise que fuera yo mismo y conocí mi propia voluntad de crear a este hombre. Por eso soy la causa de mí mismo en cuanto a mi ser que es eterno, y no en cuanto a mi

³⁵ En otro trabajo, refiriéndose a la noción eckhartiana de *abegescheidenheit* (asociada con el *sequere me* de Jn. 1:43) y a su relación con las nociones plotinianas de *κάθαρσις*, *ὁμοίωσις* y *ἀπλωσις* entendidas condiciones de posibilidad para unirse a lo Uno, escribe Beierwaltes (200b: 71, n. 296): “La dimensión filosófica de esta idea se ve reforzada por el elemento bíblico y este a su vez recibe de esta subestructura filosófica un rigor racional”. Ese “elemento bíblico” está relacionado, entre otras cosas, con la lectura cristiana que reconoce en diferentes pasajes de la Escritura la doctrina de la Trinidad.

³⁶ Encontramos, por ejemplo, esta doctrina en una de las fuentes clave de Eckhart: Alberto Magno. En su *Super Dionysium De divinis nominibus* V (324, 33-36) leemos: “... quae enim in rebus essentialiter differunt, in deo uniantur in unitatem divinae essentiae et differunt tantum rationibus, quae praeexistunt in deo sicut universale prae habens rem, ut domus in mente artificis”. Y en su *De causis* I, 3, 3 (37, 3-4): “Primum autem prae habet nobilium omnibus omnia quae sunt”. Por su parte, en su *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* §31 (LW III: 25, 8-9), Eckhart escribe: “... principium scilicet in quo est logos, ratio, est agens essentialiter nobiliori modo prae habens suum effectum...”.

devenir que es temporal. Y por eso soy un no-nacido y según mi carácter de no-nacido, no podré morir jamás. Según mi carácter de no-nacido he sido eternamente y soy ahora y habré de ser eternamente. (DW 2: 502, 7: trad. p. 656)

Ahora bien, a propósito de este punto y del texto que comentamos, vale la pena citar otro pasaje de la misma prédica que apoya esta interpretación de Beierwaltes. Hacia el final leemos:

Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler si dan sîn ûzviezen, und daz ist wâr. Do ich uz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht saelic machen, wan alhie bekenne ich mich crêatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê. (DW 2: 504-505, 4-1).

Dice un gran maestro que su traspasar es más noble que su emanar, y es cierto. Cuando emané de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; mas esto no me puede hacer bienaventurado porque en eso me reconozco como creatura. Pero en el traspaso, donde estoy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y del propio Dios, ahí me hallo por encima de todas las creaturas y no soy ni “Dios” ni creatura: antes bien, soy lo que era y lo que debo seguir siendo ahora y por siempre jamás. (DW 2: 504-505, 4-1: trad. p. 656-657)³⁷

“Traspasar” (*durchbrechen*) significa recuperar, mediante una suerte de conversión del intelecto (*vernunft*), ese estado originario –el del efecto en su causa.³⁸

Podemos leer el sermón XXXVII pensando en lo anterior: “en Él todas las cosas son uno, y, por ende, las hace bienaventuradas” [*quia in ipso omnia sunt unum, et sic beatificat*]. Dios es *unus* porque *in ipso omnia sunt unum*. Ahora bien, el “traspaso” es la intuición intelectual de ese hecho fundamental: *in ipso omnia sunt unum*.³⁹ Esa intuición es un “cambio radical de perspectiva” (Haas, 2011: 939) y, en la medida en que el *omnia* nos incluye, equivale a una unión.⁴⁰ Por eso puede hacerme “dichoso”

³⁷ Trad. de Brugger modificada. La versión latina anónima editada en apéndice por Quint traduce *durchbrechen* por *pertransire*. Cf. DW 2: 520, 138.

³⁸ Haas, 2011: 939: “Se trata de una metamorfosis [...], de un pensamiento que participa de la transformación del pensamiento y que es esta transformación misma [...] o, según la indicación de Avicena, es la *perfectio animae rationalis* [...]. Una transformación del mundo en el interior del intelecto”. Corresponde a Sturlese (1997: 275) el mérito de haber subrayado la importancia de Avicena y su doctrina de la “bienaventuranza filosófica” como fuente de Eckhart en este punto: “Como se sabe, Avicena sostenía que, por estudiar las leyes de la realidad (‘la forma y el orden del universo’), el sabio alcanza una intuición del universo (*saeculum intelligibile*) y, por medio de ésta, una identificación de la razón con el universo en sus principios (*saeculum intellectum*) y, por ende, con Dios en cuanto principio de los principios del universo”. Avicena presenta esta doctrina en su *Metaphysica* (IX.7), y Eckhart cita el pasaje *in extenso* en el sermón latino LV 4 (¶ 550), evidentemente –apunta Sturlese (2010c: 90)– no para leerlo en público, sino para “tenerlo a disposición en todo momento de manera íntegra”. Cf. LW 4: 460-461, 9-10. Acerca de esta doctrina, y de este pasaje en particular, Sturlese (2010c: 91) enfatiza dos puntos: “(1) en el razonamiento de Avicena no hay ni la más mínima huella de gracia divina y de autocomunicación por parte de Dios; (2) la intuición del universo que Avicena establece como objetivo y cumbre de la vida filosófica, por más que pueda ser llamada una ‘intuición mística’, está vinculada claramente con las leyes científicas que gobiernan los principios del universo”. Eckhart recupera la doctrina de Avicena también en el sermón 17 (DW 1: 288-289, 6-4: trad. p. 406): “Dice un maestro: la naturaleza y natural perfección del alma consisten en que llegue a ser en sí un mundo intelectual allí donde Dios formó en ella las imágenes de todas las cosas. Quien dice que ha logrado poseer su naturaleza, debe descubrir todas las cosas en él formadas en la pureza con que existen en Dios, no como existen en su propia naturaleza” [Ein meister sprichet: der sêle natûre und natûrlîchiu volkomenheit ist, daz si in ir werde ein vernûftigiu werlt, dâ got in sie gebildet hât aller dinge bilde. Swer dâ sprichet, daz er ze sîner natûre komen sî, der sol alliu dinc in im gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint, niht als sie sint in ir natûre]. Ya en las *Rede* (DW 5: 207, 8: trad. p. 118), Eckhart escribe que el ser humano “debe aprender a traspasar las cosas (*diu dinc durchbrechen*)”. Trad. de Brugger modificada. Cf. n. 39.

³⁹ El sermón XXIX, §300 (LW 4: 266, 11-13), vincula la unidad con la intelectualidad: “unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius; entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum”. Nótese que en la fórmula final hay un eco de la proposición 2 de la *Elementatio theologica* de Proclo: “omne quod participat uno et unum est et non unum”.

⁴⁰ Haas, 2011: 938: “... en la forma unificada de un pensamiento (*meinung*) exclusivo sobre Dios, la diversidad de lo múltiple desaparece y en el *Gemüt* se produce la unión con Dios”. La prédica alemana 109 describe así ese cambio radical de perspec-

o “bienaventurado” (*beatificat, saelic*). Pero esa bienaventuranza o beatitud no remite a la otra vida del cristiano, es un estado al que el ser humano puede acceder *in via*.⁴¹

Por último, continúa Eckhart en nuestro sermón, el *unus* refiere no sólo a Dios sino también “a quien quiere unirse a Dios”. Para unirse, deberá ser uno, y la posibilidad de esa unificación está en la “renuncia de sí” (*abnegatione sui*), que permite o implica separarse de todas las cosas (*divisus ab omnibus*) y alcanzar cierta unidad en sí (*in se indivisus*). Para unirse a la Uno hay que ser uno: “a Dios no se lo encuentra en lo múltiple”. Y esa unidad –o sea, ese bien que produce la renuncia– da paz. En este mismo sentido, el Eckhart de la *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* (§242) advierte: “Es preciso que quien siga a Dios abandone todas las cosas (*relinquere omnia*), porque Dios es simple y sólo ser (*simplex et merum esse*)” (LW 3: 202, 8-9).

El sermón se detiene luego en la palabra *Deus* (§376). Lo importante, dice Eckhart, es determinar de quién o de quiénes es Dios, como si la naturaleza de la divinidad hubiera sido ya aclarada al analizar el *unus*.⁴² En cuanto a “Dios” no importa qué es –porque es inalcanzable o porque lo que podemos saber de Él es precisamente lo que logramos pensar acerca de la unidad–, sino de quién es. La respuesta es doble. *En primer lugar*, es de quienes aman lo bueno *absolute*, es decir, al margen de cualquier otra cosa. O sea: es de quienes no usan a Dios como medio. Lo contrario de esto lo encontramos expresado en la prédica germana 4:

Wizzest daz, swenne dû iht suochest des dñnen, so envindest du got niemer, wan du got niht lüterlichen suochest. Du suochest etwaz mit gote und tuost rehte als du von gote eine kerzen machtest, daz man etwaz dâ mite suoche; und sô man diu dinc vindet, diu man suochet, sô wirfet man die kerzen enwec. (DW 1: 69, 1-4)

Has de saber que cuando sea que busques de algún modo lo tuyo, no encontrarás jamás a Dios, porque no buscas a Dios con pureza. Buscas alguna cosa por medio de Dios y procedes exactamente como si convirtieras a Dios en una vela para buscar algo con ella; y cuando uno encuentra las cosas buscadas, tira la vela. (DW 1: 69, 1-4; trad. p. 295)

Es claro que la imagen de la propiedad que aparece en este texto difiere radicalmente de la que encontramos en el sermón que estamos analizando. En la prédica germana, la persecución de esa suerte de propiedad (lo tuyo, *des dñnen*) nos aleja de Dios, hace de Dios un no-Dios, en cuanto lo subordina a otra cosa (que no es Dios). Pero nuestro sermón advierte que, *en segundo lugar*, Dios es de aquellos para los que no hay bien sin Dios. Esto es, los que no reconocen otro bien al margen de Dios. A ellos, nos dice Eckhart, les habla el salmista cuando dice: *Deus, Deus tuus ego sum*. Y, sin embargo, ese *tuus* (tuyo) no resulta un obstáculo, es más: parece ser la única relación posible con ese *unus Deus*.

tiva que supone el “traspaso” (DW 4: 773, 14-15): “swenne ich widerkume in got, enblibe ich dâ niht, sô ist mîn durchbrechen edeler dan mîn üzvliesen. Ich aleine bringe alle crêatûren ûz ir vernunft in mîn vernunft, daz sie in mir ein sint...” [Cuando vuelvo a Dios, no me detengo ahí; por eso mi traspaso es más noble que mi emanación. Yo solo conduzco a todas las creaturas desde de su intelecto [i.e. su ser inteligible] a mi intelecto a fin de que sean uno en mí...]. Traducción propia, a partir de la versión italiana de Marco Vannini (1985: 80-81).

41 De Libera, 1999: 37: “La primera convicción de Eckhart, y no deja de modularla a lo largo de su obra de predicador y espiritual, es que existe una ‘beatitud accesible en la tierra’: la felicidad de los filósofos puede cristianizarse –más exactamente: el propio sentido del mensaje cristiano es proponer la asimilación teológica del ideal filosófico de ‘felicidad intelectual’, predicado por los maestros aristotélicos de la segunda mitad del siglo XIII”. Véase De Libera, 1993: 23. Beccarisi, 2012: 133: “La verdadera beatitud del ser humano se funda en el hecho de que Dios es intelecto y de que el ser humano es consciente de ello...”. Para entender por qué el *Deus unus* es necesariamente *intellectus*, cf. n. 39.

42 En el sermón latino XXIX, §297 (LW 4: 264, 4-7), dedicado también a entender en qué sentido Dios es *unus*, Eckhart escribe: “Notandum quod omnis creatura amat in deo unum, et ipsum amat propter unum et amat ipsum, quia unus est. Primo, quia omne quod est amat et quaerit dei similitudinem. Similitudo autem est quaedam unitas sive quorundam unitas”. Es decir, el punto que define esa relación entre la creatura y su Dios es el que ese Dios es *unus*. Cf. Flasch, 2010: 168.

A partir de entonces, Eckhart concentra su atención en ese *tuus*, y advierte en él cuatro tesis, aparentemente muy similares entre sí. La primera, *nihil alienum* es mío o tuyo. La segunda, prácticamente igual a la anterior, *nihil alterius sive alius cuiusquam* es mío o tuyo.⁴³ La tercera refuerza todo lo anterior: “si algo es mío, no es de ningún otro” y, a la inversa, si ese algo (o alguien) es de alguien, ese alguien sería, necesariamente, yo. La cuarta marca una suerte de ley de extensión: si algo es mío, todo lo que posee ese algo es también mío. Por último, la quinta tesis clarifica el sentido de las cuatro anteriores, pues afirma que el tipo de posesión que está en juego aquí no puede ser entendido al modo de la posesión de una cosa o de un objeto exterior. Si algo está fuera de mí, si puede serme arrebatado por otro, si depende de otro o es *ab altero sive alio*; ese algo no puede ser “propia o verdaderamente mío”. En cualquiera de esos casos, no se está hablando de una posesión verdadera, sino espuria. Si tengo algo que no está en mí, no puedo decir que de verdad lo tenga. No podemos perder si no lo que no tenemos ni hemos tenido nunca.

Lo anterior vale para la relación entre el ser humano y Dios. Es más, sólo vale para esa relación. Si Dios es mío, todo lo que sea de Dios es también mío, es más: es *necesariamente* mío.

A continuación (§377), las notas de Eckhart vuelven sobre la expresión entera: *unus deus*. En este punto, Eckhart introduce su particular comprensión de la doctrina de los trascendentales (*transcendentia*): su doctrina de los *termini generales* (*ens, unum, verum y bonum*).⁴⁴

Como indica Jan Aertsen, para Eckhart, estos términos no indican un mero concepto resultado de “un acto de abstracción del intelecto humano” (2002: 437). Tampoco son accidentes, pues “no son posteriores a sus sustratos, sino anteriores a ellos” (ibid.). Por eso, en el *Prologus in opus propositionum* (§4), leemos: “Dios solo es en sentido propio el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno” y “a partir de Él todas las cosas son, son un uno, son verdaderas y son buenas” (LW 1-1: 167-168, 9-1; LW 1-2: 43, 1-2: trad. p. 221).⁴⁵ Los *termini generales* se identifican, pues, con Dios.⁴⁶ Por eso, en el sermón que comentamos, Eckhart puede decir que *unum* es la *essentialis proprietates* de lo superior, anterior o primero –es decir, de Dios– y (sin decirlo) recordar, a propósito de la tesis según la cual todo lo uno es *ab ipso*, la primera proposición de la *Elementatio theologica* de Proclo 1: “Toda multiplicidad participa, de alguna manera, de lo uno”.⁴⁷

Ahora bien, Dios no sólo confiere unidad, sino que confiere también ser: “a partir de Él mismo una cosa tiene el ser y el ser un uno”. Además, sólo de Dios puede provenir, por ejemplo, la unidad (y el ser, la verdad y la bondad): “por este mismo uno todas las cosas son un uno. Por lo tanto, decir que <algo> es uno <por> otro que no sea Dios es incluso lo mismo que si se dijera que existe o es verdadero o es bueno no por Dios, sino por algo creado...”.⁴⁸ Y así, Dios está en las cosas no en cuanto estas son múltiples, sino en cuanto son “unas”, del mismo modo en que –de acuerdo

43 Acaso la diferencia entre ambas esté, para Eckhart, en el grado de indefinición, en cuanto la primera parece ser más general que la segunda. Pues la explicación de esta es (§376): “nada propio de alguno, que no soy yo o que no es mío, es mío”.

44 Para lo que sigue cf. Aertsen, 2002: 437-439.

45 Meister Eckhart, LW 1-1: 167-168, 9-1; LW1-2: 43, 1-2: “solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum [...]; ab ipso omnia sunt, unum sunt, vera sunt et bona sunt”.

46 Esta formulación de prólogo al *Opus propositionum* resulta matizada cuando pensamos en el siguiente importante pasaje de la *Expositio libri Genesis*, §146 (LW 1: 299, 4-5): “... sicut creatura habet esse suum et suum esse sive sibi esse est accipere esse, sic deo esse est dare esse”.

47 En la *Expositio libri Sapientiae*, §39 (LW 2: 360, 9-12), leemos: “Igitur deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua aequalitate et sua indistinctione, secundum illud Procli: ‘omnis multitudo participat aequaliter uno’, et omne divisum ab aliis est indivisum in se”.

48 Véase el *Prologus in opus propositionum*, LW 1-1: 168, 1-2; LW 1-2: 43, 3-4 y LW 1-1: 173, 6-9; LW1-2: 47, 17-19.

con el *Prologus in opus popositionum* (15)– está en ellas no en cuanto son un esto o un aquello (*in quantum hoc aut hoc*), sino en cuanto simplemente “son” (LW 1-2: 49, 23-25). Por eso, Dios confiere la unidad (y el ser y la verdad y la bondad) de manera inmediata.

Por último (§378), Eckhart se concentra en la última parte de la frase: *et pater omnium*. Sobre esta fórmula, apunta seis advertencias apoyándose en un pasaje de las *Homiliae in Matthaenum* de Juan Crisóstomo (*Homilia XIX.4*).

La primera observación parece no tener ninguna relevancia filosófica: Dios es “padre” porque quiere ser amado y no temido. Sin embargo, cuando leemos en otros sermones que el amor es ante todo *uniens* o *unitivus ratione similitudinis* (*Sermo VI*, 1, §52 [LW 4: 51, 2]; y *Sermo XIII*, §146 [LW 4: 137, 9]) y que *vere amans non potest amare nisi unum* (*Sermo XXIX*, §298 [LW 4: 264, 14]), el texto de nuestro sermón cobra otro relieve. La segunda y la tercera atañen a un tema central del pensamiento eckhartiano, el de la filiación divina: el texto bíblico dice ‘padre’ “para que sepamos que nos dio ‘el poder (*potestatem*) de llegar a ser hijos de Dios” (Crisóstomo habla explícitamente de “la fraternidad respecto del Unigénito”). Ahora bien, si somos hijos, advierte Eckhart, somos “herederos”. La quinta recurre a la imagen del “honor de Dios (*honor dei*)”: no sólo nos complacemos en ese honor, sino que también nos dolemos con su opuesto “tal como los hijos respecto del padre”. Por último, se dice *pater* para dar confianza, los padres dicen a sus hijos: “pidan y recibirán”.

Para comprender el carácter filosófico de esta última parte conviene recordar un pasaje del sermón latino XIV, 1 (§151): “Observa que ‘padre’ es un nombre que da cuenta del amor en relación con la generación del Hijo y no con la creación, con la cual está, más bien, relacionado el nombre ‘señor’” (LW 4: 143, 1-2).⁴⁹ “Padre” significa que, de alguna manera, el ser humano forma parte de la dinámica intratrinitaria. No debe llamar a su Dios “señor”. Y, sin embargo, según el texto apenas citado, todo lo creado debería ver a Dios como “señor”. En este como en otros textos, pareciera pues que el ser humano es, en algún sentido, increado.⁵⁰ De hecho, la continuación del texto es: “al Padre corresponde la unidad; y esto apetece el alma: ser uno con Dios” (LW 1: 143, 2-3).⁵¹

Sobre la traducción

La presente versión se refiere al texto de la edición crítica publicado en el cuarto volumen de la obra latina (LW 4: 320-324). Fue realizada por un grupo de traducción integrado por Franco Nervi, Adriana Paula Muñoz, Rafael Francisco Compte y Agustina Moschioni, coordinado por quien escribe.

49 Meister Eckhart, LW 4: 143, 1-2: “nota quod pater est nomen amoris respectu generationis filii, non autem creationis, respectu cuius est potius dominus”.

50 Uno de los textos eckhartianos condenados en la bula *In agro dominico* es el siguiente pasaje del Sermón 13 (DW 1: 220, 4-5: trad. p. 371): “En el alma hay una potencia de la cual ya he hablado varias veces... si el alma entera fuera como ella, sería increada e increable” [ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und waere diu sêle alliu alsô, sô waere si ungeschaffen und ungeschepflich].

51 Meister Eckhart, LW 4: 143, 2-3: “patris est unitas, hoc autem appetit anima: unum esse cum deo”.

Meister Eckhart

Sermo XXXVII

Traducción de: Franco Nervi, Paula Muñoz, Rafael F. Compte y Agustina Moschioni

Unus deus et pater omnium (Eph. 4: 6)

375. <Unus>. Nota<tur> primo, quia negatione scitur deus; est enim incomprehensibilis. Secundo, quia est indistinctus. Per quod patet ipsius sublimitas sive nobilitas, et notatur dei bonitas et amor ad nos. Separari non vult, non potest. Hinc videmus universaliter quod parens amat prolem. Et notatur etiam in hoc creaturae nihileitas, Ioh. 1: 'sine ipso factum est nihil'. Tertio, quia in ipso omnia sunt unum, et sic beatificat. Quarto, quia volens deo uniri, ipsum invenire, debet esse unus, divisus ab omnibus, in se indivisus abnegatione sui. Ubi nota quod deus non invenitur in multitudine, secundum Augustinum in *Soliloquiis*,¹ et quantum bonum facit abnegatio, quantam pacem.

376. *Deus*. Sed cuius vel quorum est deus? Primo eorum qui amant bonum absolute. Secundo, quibus non est bene sine deo, quos consolatur dicens: 'deus, deus tuus ego sum', Psalmus. 'Tuus'. Ubi notandum primo quod nihil alienum est meum sive tuum. Unde praemittitur: 'neque adorabis deum alienum', 'si audieris me'. Secundo nota quod nihil alterius sive alius cuiusquam est meum aut tuum. Nihil ergo proprium cuiquam, quod ego non sum aut quod meum non est, meum est. Rursus etiam nihil sui ipsius proprium meum est. Tertio nota quod, si quid meum est, nullius alius est. Quod si alicuius est, ille vel illud meum est vel meum necessario. Quarto nota quod, si quid meum est, omnia quae illius sunt utique mea sunt, Ioh.: 'omnia tua mea sunt'. Quinto, quod nihil proprie aut vere meum est, quod extra me est, quod auferri potest ab altero, aut etiam quod dependet ab altero, aut iterum quod est ab altero sive alio. In quantum enim meum est, proprium mihi est, quia proprium est quod non ab alio est. Ergo 'deus tuus'.

Dios uno y padre de todas las cosas (Ef. 4: 6)

375. *Uno*. En primer lugar, se señala que se conoce a Dios por la negación; pues es incomprendible. En segundo lugar, que es indistinto. Por medio de esto se evidencia su sublimidad o nobleza, y también se señala la bondad y el amor de Dios hacia nosotros. No quiere ser separado, no puede. Por eso, en todos los casos el progenitor ama a la prole. Y es también señalada en este punto la nada de la creatura: "sin Él nada fue hecho" (Jn. 1). En tercer lugar, que en Él todas las cosas son uno, y por ende las hace bienaventuradas. En cuarto lugar, porque quien quiere unirse a Dios, encontrarlo, debe ser uno, separado de todas las cosas, en sí indiviso por la renuncia a sí. Observa, en este punto, que a Dios no se encuentra en lo múltiple, según Agustín dice en sus *Soliloquios*, y cuanto bien produce la renuncia, tanta paz produce.

376. *Dios*. Pero, ¿de quién o de quiénes es Dios? Primeramente, de aquellos que aman el bien de manera absoluta. En segundo lugar, de quienes no hay bien sin Dios. A ellos, según el Salmo, los consuela diciendo: "Dios, yo soy tu Dios". "Tu". Aquí corresponde señalar que en primer lugar nada ajeno es mío o tuyo. Por lo cual anuncia: "no adorarás a un dios ajeno", "si me escuchas". En segundo lugar, observa que nada del otro o de cualquier otro es mío o tuyo. Por lo tanto, nada propio de alguno, que no soy yo o que no es mío, es mío. Y una vez más: nada propio de aquel es mío. En tercer lugar, observa que, si algo es mío, no es de ningún otro; porque si él o eso es de alguien, necesariamente es mío o es lo mío.² En cuarto lugar, nota que si algo es mío, todas las cosas que son tuyas, ciertamente, son mías: "todas las cosas tuyas son mías" (Jn. [17:10]). En quinto lugar, que nada que está fuera de mí, que me puede ser quitado por otro, o incluso que depende de otro, o nuevamente que es a partir del otro o de un otro es propia o verdaderamente mío. Pues en cuanto es mío, me es propio, puesto que es propio lo que no es a partir de otro. Por lo tanto, dice: "tu dios".

¹ Los editores no pudieron dar con el pasaje exacto.

² Es decir: si es de alguien, ese alguien necesariamente soy yo.

377. *Unus deus*. Nota: unum est essentialis proprietatis superioris sive prioris aut primi. <Sed ante> omnia est deus, quia ‘ante me non est formatus deus’. Ergo *unus*, quia etiam ‘post me non erit’.

Nota: unum est quo participat omnis multitudo, per quod una est et est omnis multitudo, et hoc unum deus. ‘Deus enim unus’ et unum deus. Ens, unum, bonum, verum transcendentia sunt.

Praeterea multitudo omnis eo solo est, sed ab eodem res habet esse et esse unum. Hinc est quod deus non est in multis divisis, ut multa sunt sive divisa, sed in quantum unum sunt. Sic ergo deo uno, esse uno, utique sunt unum. Praeterea *deus* est *in omnibus* et *unus in omnibus*, ‘et in ipso sunt omnia’. Ergo ipso uno sunt unum omnia. Dicere ergo <aliquid per> aliud esse unum nisi per deum idem est, ac si dicat<ur> esse aut verum esse sive bonum esse non per deum, sed per creatum aliquid, praesertim cum unum immediatissime se habeat ad ens sive ad esse, quia unum <et ens convertuntur> nec addit super ens.

378. *Et pater omnium*. Nota ex Chrysostomo: ex quo deus vult plus amari quam timeri, hinc ait ‘pater noster’, non: ‘domine noster’. Secundo, ut sciamus, quia dedit nobis ‘potestatem filios dei fieri’. Tertio consequenter, quod ‘si filii, et heredes’. Quarto: ‘qui patrem dixit, et peccatorum remissionem et filiorum adoptionem et hereditatem et fraternitatem, quae est ad unigenitum, et spiritus largitionem per unam hanc confessus est nuncupationem’. Quinto, ut sic diligamus honorem dei et oppositum doleamus, ubicumque accidat, sicut de patre filii. Sexto, ut fiduciam daret impetrandi; patres enim filios solent audire: ‘petite et accipietis’.

377. *Dios uno*. Observa: lo uno es propiedad esencial de lo superior o de lo anterior o de lo primero. Pero Dios existe antes de todas las cosas, porque “antes de mí no fue formado Dios”. Por lo tanto, “uno”, porque dice también: “ni lo será después de mí”.

Observa: lo uno es aquello de lo que participa toda multiplicidad, por lo uno toda multiplicidad es una y existe, y esto uno es Dios. “Pues Dios es el uno” y lo uno es Dios. El ente, lo uno, lo bueno, lo verdadero son trascendentales.

Además, toda multiplicidad existe por Él solo, pero a partir de Él mismo una cosa tiene el ser y el ser un uno. Por eso es que Dios no está en las múltiples cosas divididas, en cuanto son múltiples o divididas, sino en la medida en que son un uno. Además, *Dios* está *en todas las cosas* y es *uno en todas las cosas*, “y en Él son todas las cosas”. Por lo tanto, por este mismo uno todas las cosas son un uno. Por lo tanto, decir que <algo> es uno <por> otro que no sea Dios es incluso lo mismo que si se dijera que existe o es verdadero o es bueno no por Dios, sino por algo creado, particularmente porque lo uno se relaciona de manera inmediatísima respecto del ente o ser, puesto que lo uno <y el ente son convertibles> y no añade [nada] sobre el ente.

378. *Y padre de todas las cosas*. Observa que, según Crisóstomo, dado que Dios quiere ser amado más que temido, por eso afirma: “padre nuestro”, no: “señor nuestro”. En segundo lugar, [lo afirma] para que sepamos que nos dio “el poder de llegar a ser hijos de Dios”. Consecuentemente, en tercer lugar, porque “si [somos] hijos, también [somos] herederos”. En cuarto lugar: “quien dice ‘padre’, por este solo pronunciamiento ha reconocido también la remisión de los pecadores, la adopción de los hijos y la herencia y la fraternidad respecto del Unigénito y la dádiva del Espíritu”. En quinto lugar, para que, de esta manera, amemos el honor de Dios y nos aflija lo opuesto, donde sea que se dé, tal como los hijos respecto del padre. En sexto lugar, para darnos la confianza de que obtendremos algo; pues los padres suelen escuchar a los hijos: “pidan y recibirán”.

Bibliografía

Fuentes

- » Albertus Magnus (1972). *Super Dionysium De divinis nominibus*. Ed. Simon, P. Münster: Aschendorff.
- » Albertus Magnus (1993). *De causis et processu universitatis a prima causa*. Ed. Fauser, W. Münster: Aschendorff.
- » Ps. Dionysius (1937-50). *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vols. París: Desclée de Brouwer.
- » Meister Eckhart (1936 y ss.). *Die deutschen Werke [= DW]*. Ed. Quint, J. y Steer, G. Stuttgart: Kohlhammer.
- » Meister Eckhart (1936 y ss.). *Die lateinischen Werke [= LW]*. Ed. Koch, J.; Zimmermann, A.; Sturlese, L. *et al.* Stuttgart: Kohlhammer.
- » Proclus (1987). *Elementatio theologica. Translata a Guillelmo de Moerbecca*. Ed. Boese, H. Lovaina: Leuven University Press.

Traducciones

- » Meister Eckhart (2013). *Tratados y sermones*. Trad. Masbach de Brugger, I. T. Buenos Aires: Las cuarenta.
- » Meister Eckhart (2001 [1989]). *I sermoni latini*. Trad. Vannini, M.-A. Roma: Città Nuova.
- » Maître Eckhart (2010). *L'Œuvre des Sermons*. Trad. Devriendt, J. París: Les éditions du Cerf.
- » Meister Eckhart (1962). *Cuestiones Parisienses*. Trad. Capelletti, Á. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.
- » Eckhart (1980). *Cuestiones Parisienses I y III (Argumentos de Eckhart), Obra dividida en tres partes: prólogo general (§§8-20 y 22), Exposición del libro del Génesis (§§3-12)*. En: Fernández, C. (comp.). *Los filósofos medievales: selección de textos*. Vol. 2. Madrid: BAC, 990-1010.
- » Maestro Eckhart (1994). *Comentario al prólogo de S. Juan*. Trad. García Sanz, O. Madrid: Etnos.
- » Maestro Eckhart (2014). *Comentario al prólogo del evangelio de San Juan*. Trad. Daneri-Rebok, M. Buenos Aires: Agape.
- » Maestro Eckhart (2010). *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico*. Trad. Quero Sánchez, A. Navarra: Eunsa.
- » Maestro Eckhart (2018). *Prólogo a la Obra de las proposiciones*. Trad. D'Amico, C. y Ludueña, E. En: *Revista Española de Filosofía Medieval* 25, 219-229.
- » Meister Eckhart (2023). *Comentario al Génesis (§§112-120)*. Trad. Castello, S. En: Jakubecki, N., Rusconi, C., Strok, N. (eds.). *Platón cosmólogo: Recepción del Timeo entre la Edad Media y la temprana Modernidad*. Buenos Aires: Winograd, 374-385.
- » Meister Eckhart (1985). *Sermoni tedeschi*. Trad. Vannini, M. Milano: Adelphi.

Bibliografía complementaria

- » Aertsen, J. A. (2002). "Meister Eckhart". En: Gracia, J. J. E. y Noone, T. B. (eds.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 434-442.
- » Beccarisi, A. (2012). *Eckhart*. Roma: Carocci.
- » Beccarisi, A. (2013). "Eckhart's Latin Works". En: Hackett, J. M. (ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden: Brill, 85-123.
- » Beierwaltes, W. (2000a). "Und daz Ein machet uns saelich. Unità e unione in Meister Eckhart". En: Idem. *Platonismo nel Cristianesimo*. Trad. Falcioni, M. Milán: Vita e Pensiero, 117-151.
- » Beierwaltes, W. (2000b). "Deus est esse - esse est Deus. La question fondamentale onto-théologique comme structure de pensée aristotélico-néo-platonicienne". En: Idem. *Platonisme et Idéalisme*. Trad. Challiol-Gillet, M.-Ch.; Courtine, J.-F. y David, P. Paris: Vrin, 11-87.
- » Counet, J.-M. (2009). "Les hérésies médiévales: Vaudois, Cathares et Frères du Libre-Esprit". En: Staquet, A. (ed.). *Au temps des Cathédrales*. Mons: UMons, 101-123.
- » De Libera, A. (1993). "Introduction". En: Eckhart. *Traités et sermons*. París: Flammarion, 5-73.
- » De Libera, A. (1994 [1984]). "Maître Eckhart". En: Idem. *La mystique rhénane*. París: Éditions du Seuil, 231-316.
- » De Libera, A. (1999). "El Maestro Eckhart". En: Idem. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Trad. Serrat Crespo, M. Barcelona: Olañeta, 26-45.
- » Denifle, H. (1886). "Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, 417-652.
- » Deussen, P. (1913). *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Vol. 2. Leipzig: Brockhaus.
- » Devriendt, J. (2011). "Sermons Latins". En: Vannier, M.-A. (ed.). *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*. París: Les éditions du Cerf, 1055-1064.
- » Flasch, K. (2010). *Meister Eckhart: Philosoph des Christentums*. Múnich: Beck.
- » Flasch, K. (1988). "Meister Eckhart: Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten". En: Koslowski, P. (ed.). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zúrich: Artemis, 94-110.
- » Gottschall, D. (2013). "Eckhart's German Works". En: Hackett, J. (ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden: Brill, 137-183.
- » Haas, A. (2011). "Percée (Duchbruch)". En: Vannier, M.-A. (ed.). *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*. París: Les éditions du Cerf, 936-944.
- » Klein, A. (1978). *Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione*. Milán: Mursia.
- » Koch, J. (1987 [1956]). "Zur Einführung". En: Meister Eckhart. *Die lateinischen Werke*. Vol. 4. Stuttgart: Kohlhammer, XIII-XLIV.

- » Largier, N. (2008). "Sermones". En: Meister Eckhart, *Predigten - Traktaten*. Vol. 2. Fráncfort del Meno: Deutscher Klassiker, 886-889.
- » Lasson, A. (1868). *Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz.
- » McGinn, B. (1998). "Sermo IV: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*". En: Steer, G. y Sturlese, L. (eds.). *Lectura Eckhardi*. Vol. 1. Stuttgart: Kohlhammer, 290-326.
- » Preger, W. (1874). *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. Vol. 1. Leipzig: Dörffling und Franke.
- » Schopenhauer, A. (2010). *Senilia: Gedanken im Alter*. Múnich: Beck.
- » Sturlese, L. (1997). "Breve nota su *grunt und natüre der sële* (Eckhart, pred. 17 Quint)". En: Fattori, M. (ed.). *Il vocabolario della république des lettres*. Florencia: Olschki, 273-275.
- » Sturlese, L. (2010a). "Ritratto di Meister Eckhart". En: Idem. *Eckhart, Tauler, Suso: Filosofi e mistici nella Germania medievale*. Florencia: Le Lettere, 11-36.
- » Sturlese, L. (2010b). "Il 'decennio strasburghese' di Eckhart? Nascita e tramonto di un mito storiografico". En: Idem. *Eckhart, Tauler, Suso: Filosofi e mistici nella Germania medievale*. Florencia: Le Lettere, 98-117.
- » Sturlese, L. (2010c). "Pervenire alla propria natura: Una letteura della Predica 17 Quint". En: Idem. *Eckhart, Tauler, Suso: Filosofi e mistici nella Germania medievale*. Florencia: Le Lettere, 73-97.
- » Sturlese, L. (2014). "Introduzione". En: Meister Eckhart. *Le 64 prediche sul tempo liturgico*. Milán: Bompiani.
- » Théry, G. (1928). "Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 3, 321-324.
- » Vannier, M.-A. (2010). "Mystique et théologie mystique chez Eckhart", *Revue de Théologie et de Philosophie* 142, 211-227.
- » Vannier, M.-A. (2011). "Eckhart". En: Idem (ed.). *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*. París: Les éditions du Cerf, 414-424.
- » Vannini, M. (2001 [1989]). "Introduzione". En: Meister Eckhart. *I sermoni latini*. Roma: Città Nuova, 5-26.