Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Contexto intelectual y político de la obra de Meister Eckhart: Filosofía y mística en la zona renano-flamenca en los siglos XIII y XIV

Intellectual and political context of Meister Eckhart's work: Philosophy and mysticism in the rhenish-flemish region in the 13th and 14th centuries

Mg. (c) Leandro Hidalgo Varela[1]
lhidalgo@filosofia.ucsc.cl
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Resumen

Este artículo busca contextualizar la obra de Meister Eckhart dentro de la historia intelectual de fines de la Edad Media, a modo de introducción al pensamiento de dicho autor. Para ello se rastrean los antecedentes directos que pudieron influir en el pensamiento de Eckhart y en qué medida los continúa o reinterpreta, teniendo en cuenta tanto a los filósofos clásicos como a los autores reconocidos de la zona renano-flamenca. De igual manera, se busca establecer cómo las denominaciones que se le han atribuido de místico y metafísico pueden realmente serle adecuadas y en cuáles de sus acepciones. En este sentido, se sostiene que ambas facetas son parte constitutiva de su trabajo intelectual, en un periodo en que ambas van distanciándose paulatinamente, llevando a los autores a tomar parte por una en detrimento de la otra, lo cual termina por diferenciar a Eckhart de las corrientes posteriores aparecidas en la zona en cuestión. De entre los autores de la región geográfica estudiada, se puede considerar que la mística renana alcanza su cúspide con el pensamiento de Meister Eckhart, quien establece un sistema metafísico que da fundamento a su visión mística, la cual le ha hecho mayormente conocido. Esta investigación se lleva a cabo mediante el análisis

[1] Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Licenciado en Historia por la Universidad Finis Terrae. Estudiante del Magíster en Estudios Medievales por la Universidad de Buenos Aires.
https://orcid.org/0000-0003-2052-6918.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

bibliográfico de las principales obras que tratan sobre Eckhart, además de buscar actualizar los estudios mediante las últimas publicaciones de especialistas que hacen crítica de los autores ya clásicos en la temática, incluyendo también las obras más reputadas de los historiadores de los fines de la Edad Media.

Palabras clave: Eckhart, mística renana, metafísica, historia medieval, filosofía medieval.

Abstract

This article aims to contextualise Meister Eckhart's work within the intellectual history of the late Middle Ages, serving as an introduction to this author's thought. To this end, it traces the direct influences that may have shaped Eckhart's thought and to what extent he continues or reinterprets them, examining both classical philosophers and notable authors from the Rhenish-Flemish region. Additionally, the article seeks to establish how the names attributed to him as mystical and metaphysical can be appropriate and in which of their meanings. In this sense, it argues that both aspects are fundamental to his intellectual contributions during a time when such disciplines were becoming increasingly distinct, often leading authors to focus on one at the expense of the other. This distinction sets Eckhart apart from the later currents that emerged in the area in question. In the context of Rhenish mysticism, Eckhart's thought can be considered its pinnacle, as he formulates a metaphysical system that underpins his mystical vision, which is primarily how he is recognised today. This research is conducted through a bibliographic analysis of key works on Eckhart, aiming to integrate recent studies by specialists who critique classical authors on the subject, as well as examining the most reputable works by historians of the late Middle Ages.

Keywords: Eckhart, Rhenish mysticism, metaphysics, medieval history, medieval philosophy.

Fecha de Recepción 10/03/2025 —Fecha de Aceptación: 06/05/2025

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Introducción

El presente artículo se centra en el contexto histórico-intelectual que da paso a la figura de Meister Eckhart, al desarrollo de su pensamiento y su obra. Para estudiar a Eckhart en su conjunto, es necesario comprender que su propuesta mística se funda en sus nociones metafísicas, es por ello que primero nos corresponde definir lo que se entiende por mística además de, cómo y en qué medida se le puede atribuir a Eckhart. Por ello dejamos en claro que este trabajo no se basa en analizar el pensamiento mismo del maestro turingio, sino que es el paso previo para conocer desde dónde se sitúa para establecer su modo de pensar. Sabemos que hacer el ejercicio de entender a un pensador en su conjunto, sobre todo cuando distan varios siglos con la contemporaneidad, es un desafío; sin embargo, nos parece que mediante el análisis del contexto y las influencias recibidas, podemos acercarnos con más certeza a él.

Para comprender el pensamiento del maestro Eckhart es necesario entender su propio contexto de modo que se puedan reconocer las diferentes corrientes que influyeron en sus planteamientos. En primer lugar, lo ubicamos en la Europa del siglo XIII y XIV. Nace en Turingia, hoy Alemania, en el 1260 aproximadamente. A los 15 años ingresa a la Orden de Santo Domingo y allí recibe una excepcional educación en el *Studium* de Colonia, perteneciente a su Orden. Obtuvo el grado de Bachiller en Teología en la Universidad de París durante el bienio 1292-1293. Vuelve a Alemania a servir como provincial en su Orden. En 1300 se convirtió en profesor de Teología en la Universidad de París en donde debatió contra las ideas de Gonzalo Hispano. En 1303 es *magister sacrae theologiae*. Luego es expulsado por Felipe el Hermoso, junto a todos los religiosos que se negaron a promover un concilio contra el Papa. En 1311 vuelve por segunda vez a enseñar a París, en la cátedra de Teología que le pertenecía a su orden, cosa que sólo había hecho Tomás de Aquino. A su regreso en 1314, toma el encargo de los monasterios femeninos en donde entra en contacto con las ideas místicas que circulaban en dichos lugares monásticos, al mismo tiempo que se

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

hace cargo del *Studium generale* de Estrasburgo y luego de Colonia, el máximo espacio de formación intelectual de Alemania. Sus obras se dividen entre la *opera* latina, que es la dedicada a la enseñanza académica y contiene su pensamiento más filosófico, y la *opera* alemana, la cual abarca los tratados y sermones que reflejan mejor su concepción mística.

1. El concepto de mística cristiana: precisiones y distinciones

1.1. Eckhart ¿un místico o un filósofo?

A pesar de que Eckhart fue designado como místico por primera vez recién en 1857, en la edición de Pfeiffer de una colección de sermones y tratados de Eckhart, esta clasificación ha quedado establecida comúnmente y por tanto es posible encontrarlo en los manuales de Filosofía y Teología bajo esta caracterización. Es más, nadie fue identificado como un místico hasta el siglo XVII[2]. Por esta razón es necesario revisar cuán adecuado es este calificativo o si responde solamente a un anacronismo de los editores de la obra de Eckhart. En este sentido Bara[3], reconoce tres grupos de estudiosos que han tratado de circunscribir el pensamiento de Eckhart. Los expertos de habla alemana, destacándose Haas, lo precisan como 'mística alemana' por el idioma alto alemán en que se ha dado a conocer; por su parte, los francófonos utilizan la denominación 'mística renana', para delimitar la zona geográfica en que se dio este pensamiento; por último, hay autores como Kurt Flasch que estudia a Eckhart desde una arista únicamente filosófica, llamándole 'Escuela dominicana alemana de los siglos XIII-XIV'.

Es por ello que nos parece fundamental, antes de hacer un trabajo de análisis del pensamiento de Eckhart, situarlo en algún espectro que nos permita comprender mejor su vida y su obra, puesto que no será igual entenderlo sólo como un místico o sólo como un filósofo. En cuanto a la postura de entender al maestro turingio como filósofo o metafísico, Flasch lo individualiza como filósofo del cristianismo. Reconoce que su pensamiento deviene de Dietrich von Freiberg, quien fue Superior General de la Orden dominica en Alemania y

[2] González de Cardedal, 2015.
[3] Bara, 2015.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

cuyas ideas crearon las condiciones previas para la nueva filosofía cristiana de Eckhart[4]. Flash finalmente propone considerar a Eckhart como un 'filósofo del cristianismo' en lugar de un 'místico', ya que esta designación podría reflejar mejor su pensamiento. La etiqueta de 'místico' carece de autenticidad en su caso, ya que Eckhart nunca se identificó con la 'teología mística' del momento[5]. Por otro lado, Mañón[6] sigue esta línea planteada por Flasch, destacando la obra filosófica de Eckhart y restringiéndolo al ámbito metafísico. Para llegar a esta determinación, considera la ausencia de revelaciones sobrenaturales en la vida del Maestro Eckhart, al estilo de los místicos españoles del siglo XVI.

1.2. El concepto de mística y sus diferenciaciones

El problema de la ambigüedad del concepto 'mística' se evidencia puesto que se ha utilizado de muy diversas maneras a través de la historia. Por lo mismo podría surgir la pregunta, ¿qué tiene que ver la mística con la filosofía? ¿no va acaso la mística en una dirección diametralmente opuesta al razonamiento filosófico? Precisamente ante estas interrogantes debemos comprender el origen del término 'mística', el cual se deriva del término "misterios". Velasco precisa el origen del término:

> En las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos,* que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios *(ta mystika),* es decir, las ceremonias de las religiones mistéricas en las que el iniciado *(mystes)* se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos[7].

Tras ese sentido arcaico, la lectura cristiana de 'mística' corresponderá al enfrentamiento del cristiano con los misterios de la fe, los cuales se van revelando principalmente mediante Cristo. Esta revelación cristiana lleva hacia la experiencia de Dios. Sin embargo, se hace énfasis en aquello hasta donde el razonamiento humano no es capaz de llegar, no como vía

[4] Flasch, 2015, p. 273.
[5] Flasch, 2015, p. 27.
[6] Mañón, 1995.
[7] Velasco, 2009, p. 19.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

alternativa al intelecto sino como sobrepaso de este, influyendo positivamente en la búsqueda y hallazgos intelectuales.

En la mística cristiana será importante la concepción de Pseudo Dionisio, por ser uno de los autores clave para el desarrollo del pensamiento místico posterior. De hecho, se le reconoce como uno de las grandes influencias en los místicos medievales, puesto que aún gozaba de gran prestigio por su asimilación al personaje bíblico:

> En él la teología mística comporta como rasgos peculiares el ser un conocimiento religioso, escondido y 'experimental', es decir, 'inmediato', obtenido a partir de la unión vivida con Dios y de su operación en nosotros, en oposición al conocimiento deductivo y puramente racional[8].

Con esto, la vivencia o experiencia de vida es parte fundamental de la mística, lo cual la hace práctica. Lo espiritual se manifiesta de manera evidente, desde un sentido intelectual hasta llegar a los acontecimientos extraordinarios.

Para Bergson, esta riqueza se manifiesta en la mística eminentemente cristiana, la cual considera como la verdadera mística completa, pues toma parte de la filosofía griega en su conocimiento intelectual, al mismo tiempo que la ritualidad de religiones naturales; aparte de su revelación propia. De allí comprendemos que la mística cristiana tomase la mejor parte de las diferentes culturas para dar un sentido completo a la experiencia cristiana, puesto que el hombre que está ocupado en la supervivencia ha de encontrar en la mística el sentido de su quehacer. Ello "consistirá en intensificar de tal modo el trabajo intelectual, en llevar la inteligencia tan lejos, más allá de lo que la naturaleza hubiera querido para ella"[9], permitiendo que la reflexión entre a formar parte integral de su vida. Por esto, es que Bergson entiende que la mística es aquello que diferencia al cristianismo de un puro sistema de creencias religiosas, ya que con ella sobrepasa la normatividad moral. Dice, "nos representamos, pues, la religión como la cristalización, operada por un sabio enfriamiento, de lo que el misticismo vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad"[10].

[8] Velasco, 2009, p. 20.
[9] Bergson, 1962, p. 234.
[10] Bergson, 1962, p. 236.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Por su parte, para González de Cardedal, el amplio espectro místico puede ser catalogado en diversas expresiones, algunas cristianas y otras no. Considera que ha ido siendo entendida desde cuatro horizontes o marcos de comprensión de la realidad. En primer lugar reconoce la comprensión metafísica, la cual busca la fusión del ser en el infinito o el absoluto como forma de regreso al origen. Aquí puede suceder que no haya compresión ni relación personal con el absoluto o, si lo hay, ello se entiende en un sentido natural, sin necesidad de mayor intelección. Se reconoce que todos somos parte de un algo más grande, como creaturas o partícipes. Esta concepción tiene el peligro de anular la diferencia entre Dios y el hombre, cayendo en un monismo o panteísmo.

En segundo lugar, la concepción intelectual se trata de una unión del hombre con Dios a la que se llega recorriendo un largo camino, hecho de abstracción de todo lo que detiene su paso para elevarse hasta el conocimiento de lo divino. Así, luego de una ascesis se llega a la contemplación de Dios, al modo platónico de llegar y gustar de la Verdad:

> Aquí no se habla de experiencias excepcionales ni de visiones o revelaciones, sino del ser del hombre imantado por la Verdad, la Belleza y el Bien, que son todo uno en Dios […] esta mística del Logos, del Espíritu, del Absoluto de Verdad al que está destinado y al que tiende el hombre[11].

En otras palabras, esta segunda consideración también es una concepción metafísica, pero no queda limitada a lo natural, sino que se alcanza mediante el trabajo intelectual. El hombre es capaz de reconocer el vínculo personal que mantiene con Dios. Las teorías responden a una realidad, siendo la unidad divina lo que da sentido a la idea de uno. Ubica aquí a Platón, Plotino, Pseudo Dionisio, san Agustín, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, como los grandes exponentes de esta forma de mística. La tentación de este planteamiento es que el hombre se restrinja al pensamiento, cayendo en un racionalismo que resulte en una reducción intelectual de Dios y su relación con el hombre.

Como tercera concepción se encuentra la personal, la cual se basa en la vivencia individual conformada por los sentimientos y afectos propios de la persona, puestos al servicio del amor a Dios, comparándolos y elevándolos desde la carnalidad hasta el deseo

[11] González de Cardedal, 2015, p. 57.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

sublime de la divinidad. Aquí encontramos a quienes han experimentado vivencias místicas como revelaciones y demás fenómenos sobrenaturales. Exponentes de ésta son Hildegard von Bingen, las místicas de Helfta, santa Teresa de Ávila y en general los místicos españoles, entre otros. Su posible degeneración radica en la reducción antropológica de Dios, en donde la necesidad de evidenciar sensitivamente aleja del vigor intelectual y de la misma vivencia humana. La cuarta y última concepción mística es la activa, pero no la tratamos aquí por no ser otra dimensión, sino que más bien es común a diversos tipos de mística sensitiva y experiencial.

Nos parece que, a pesar de la dificultad que significa encasillar a los diversos pensadores místicos, el orden propuesto por González de Cardedal contribuye para comprender la diversidad de corrientes que, con sus particularidades, se circunscriben en la denominación de mística, considerando el aspecto místico en amplitud, no circunscribiéndolo solamente a la exteriorización de eventos o fenómenos inexplicables. Esto contribuye a comprender a Eckhart dentro del espectro específico de la mística intelectual, correspondiendo a la segunda distinción, en la cual su sistema metafísico es el que lo lleva hacia la mística; no es una metafísica natural, pues requiere del razonamiento y las teorías que permiten llegar a depurar la idea de la conexión de Dios con el hombre. Sin entrar en especificaciones teológicas que no corresponden aquí, consideramos que la categorización expuesta de González de Cardedal ayuda a resolver problema que reconoce a Eckhart como un gran intelectual metafísico, a la vez que entra en la categoría de los místicos, sin que se excluyan mutuamente. Y en esta línea, Ludueña coincide en reconocer la unidad intelectual de Eckhart, pues en su obra, ya sea latina o vernácula, plantea una misma forma de pensar que se expresa en un lenguaje distinto[12].

2. Contexto intelectual y religioso de los siglos XIII y XIV

2.1. Influencias de Joaquín de Fiore

[12] Ludueña *et al*., 2023.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Durante el siglo XIII un problema latente fue el tema escatológico, pues con el apocalipsis y fin de los tiempos como trasfondo, existía la idea de la proximidad del anticristo. Hay mucha especulación respecto a ello, lo que converge en que

> se mezcla el análisis histórico y moral de la sociedad y los hechos proféticos. El conjunto trenza un sistema teológico e histórico que permite leer el tiempo presente y el futuro próximo por comparación con los periodos, los personajes y los acontecimientos pasados[13].

Siguiendo esta línea aparece Joaquín de Fiore, quien tendrá gran impacto al anunciar el nacimiento del anticristo. Mediante sus escritos transforma la escatología medieval, principalmente en la *Concordia*, donde hace calzar los relatos bíblicos proféticos con acontecimientos históricos. Crea así un sistema que aplica un espacio de tiempo a cada persona de la Trinidad llegando hasta el siglo XIII, desde donde exponía que comenzaba la era de la renovación por el Espíritu Santo[14]. Como consecuencia, esta espiritualidad abogaba por acabar con la predicación y los sacramentos, ya que los consideraba caducos y finalmente vaticinaba que la iglesia jerarquizada llegaba a su término. En consecuencia, "esta corriente estimularía la aparición de futuros movimientos de tipo apocalíptico que también cuestionaron abiertamente la Iglesia jerárquica"[15]. Entre estos encontramos en Italia el Movimiento de los flagelantes, el cual constaba de frailes pobres y de laicos, quienes hacían penitencia pública, azotándose para pedir llamar al autocastigo ante la inminente ira divina por el fin de los tiempos. Esto evidencia cómo las ideas de Joaquín expandieron la irracionalidad hasta los extremos.

Entre los joaquinistas se encontraba la rama más espiritual de la orden franciscana, quienes reaccionarán con radicalidad. Conciben la idea de que un renovado monaquismo se realizaría en ellos, como elegidos para el cambio y "designados para la gran misión escatológica de renovación espiritual de la Iglesia y el mundo"[16]. De allí que los espirituales franciscanos, buscan vivir la regla de forma mística, mediante una pobreza radical. Eckhart

[13] Paul, 2003, p. 380.
[14] Paul, 2003.
[15] Mitre, 2006, p. 398.
[16] Paul, 2003, p. 382.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

cuestionará esta pobreza en sus sermones alemanes, por ser predominantemente exterior; en *Beati pauperis* dirá: "A aquellos los llamo asnos, pues no entienden el significado de la pobreza interior"[17], contraargumentando que el verdadero centro es la pobreza espiritual.

En continuidad con Joaquín de Fiore, esperan el acontecimiento escatológico, la reforma radical de la Iglesia y el fin de su relación tanto con la riqueza como con la política. Esto les trajo grandes enemistades con el Papa Bonifacio VIII, ya que precisamente en ese intertanto la teocracia pontificia estaba siendo atacada por el Estado, buscando su sujeción al poder civil; lo que se evidenció en el problema con Felipe el Hermoso de Francia. Esto fue relevante puesto que marcó un sistema de alianzas políticas, en donde los dominicos fueron fieles defensores del Papa, mientras que los franciscanos fueron defendidos por los monarcas. Veremos como este problema político influirá, más tarde, en la vida del Maestro Eckhart.

2.2. Contexto religioso y político

Durante los últimos siglos de la Edad Media, nos encontramos ante un mundo que es religioso pero en abierta contradicción. Existe una ruptura entre la religiosidad del pueblo y la liturgia oficial de la Iglesia, manifestándose en las iglesias vacías a la hora de los Oficios Divinos. Si por un lado, el pueblo está atiborrado de imágenes piadosas, participa de las grandes procesiones y festividades religiosas, también gusta de los espectáculos que van en directa oposición a sus creencias. Huizinga lo ejemplifica:

> Ver a un poeta medieval componer los himnos más piadosos y luego versos tan profanos y obscenos, como hacen muchos, por ejemplo, Deschamps, Antoine de la Salle, Jean Molinet, razón bastante para atribuir estos productos a hipotéticos períodos de mundanalidad y de arrepentimiento. Hay que aceptar la contradicción que nos parece casi inconcebible[18].

Ante esta dualidad en la vida del ser humano, Meister Eckhart reaccionará recordando lo fundamental de la unidad, siguiendo las ideas neoplatónicas alemanas. De esta manera,

[17] Eckhart, 2013, Sermón L.
[18] Huizinga, 1994, p. 254.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

predicará la necesidad de la unión del hombre externo y el interno en la unidad prístina de la divinidad.

A esto debe sumársele el problema de la crisis moral y el descrédito del clero, lo cual tributa claramente a esa indiferencia de los fieles hacia la liturgia de la Iglesia. Existe una imagen caricaturescas de los eclesiásticos en general. De esta forma, los feligreses "se regocijaban ante las figuras del monje deshonesto y del cura gordo y tragón"[19]. El odio que había contra la forma de vida del clero se manifestaba en los momentos de piedad comunes que compartía clero y pueblo:

> Cuanto más vivamente tronaba un predicador contra los pecados de su propio estado, tanto más gustaba de oírle el pueblo. Tan pronto como el predicador sale a la liza contra los eclesiásticos, dice San Bernardino de Sena, olvidan los oyentes todo lo demás; no hay mejor medio de mantener despierta la atención[20].

Otro factor que tendrá repercusiones para la vida y enseñanza de Eckhart será la constante pugna entre Iglesia y el poder político. Partiendo por recordar la situación del cautiverio de Aviñón y el intrincado juego de poderes entre el papado y la corona francesa. Para Flasch, el papa Juan XXII, elegido en 1316, fue un factor clave en los disturbios civiles durante los últimos años de la vida de Eckhart, ya que apoyó a Federico el Hermoso de Austria frente a Luis IV de Baviera en la lucha por la corona, quien había sido derrotado en 1322. El conde Heinrich II de Virneburgo, arzobispo de Colonia, continuó respaldando a Federico a pesar de su derrota. Las relaciones de poder estaban marcadas por alianzas cambiantes, con Colonia alineada con Aviñón en contra de Luis, quien contaba con el apoyo de las ciudades acomodadas. Esto llevó a que los dominicos se dividieran en su lealtad, aunque sus líderes estaban apoyando al Papa, incluso algunos predicadores alemanes en 1325 y 1327 criticaron la autoridad papal y debieron ser amonestados[21]. Esta dramática escalada de la actividad política llego a un punto tal que, a finales de 1323, Luis IV de Baviera comenzó a atacar públicamente al papa, presentó una demanda contra él y apeló a la Santa Sede contra el papa.

[19] Huizinga, 1994, p. 250.
[20] Huizinga, 1994, p. 250.
[21] Flasch, 2015, p. 20.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

En 1324, el Papa lo excomulgó. Sin embargo, en mayo de 1324, el rey impugnó su excomunión con la llamada Apelación de Sachsenhausen; poco después, el papa excomulgó tanto a Luis como a sus seguidores. En 1327, Luis partió hacia Roma y en enero de 1328, declaró hereje al Papa por su postura sobre la pobreza y lo depuso, logrando la elección del antipapa Nicolás V, lo que no tuvo consecuencias reales en el ámbito eclesiástico[22]. Es decir, el problema era mayúsculo, pues había nulo entendimiento entre el poder civil, en el que la comunidad dominica de Eckhart servía, frente al poder espiritual del Papa.

Es en este contexto que se dio la acusación y juicio contra Eckhart que empañó su memoria. Para Faggin[23], a pesar de las circunstancias político-religiosas, la condena a la doctrina del maestro turingio era correcta y la aplicación de la justicia por parte del poderoso arzobispo de Colonia estaría en sintonía con la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, este análisis sólo se refiere al contenido filosófico, puesto que Faggin no duda de la notable espiritualidad y sinceridad del insigne Maestro. Contrario a esta idea son las posiciones que ven a Eckhart como un personaje mal entendido, como Bara y Alain de Libera[24] puesto que sus ideas no fueron consideradas en su contexto, llevando a múltiples errores. Bara lo sitúa como un pensador escolástico en concordancia con la doctrina del Aquinate, mientras que Alain de Libera considera que la acusación es netamente política. Ello puede reconocerse en que el arzobispo de Colonia incluso abre un proceso contra el dominico Nicolás de Estrasburgo, que no es más ni menos que el enviado del papa. Al parecer, el arzobispo toma partido por Luis de Baviera y por ello no podía evitar mirar con desprecio a los dominicos. Irritado por su celo y su éxito como predicadores, sin duda también cansado de su privilegio de exención de la jurisdicción episcopal, es probable que el arzobispo intentara, a través de la Inquisición, dar ejemplo golpeando a los Predicadores en lo más alto[25].

Por su parte, Flasch va más allá de este problema político. Entiende que la corrupción de la Iglesia había llegado a límites tales que para Eckhart, según Flasch, era necesario volverse a la interioridad y despojarse de la exterioridad que traía desasosiego para las almas.

[22] Flasch, 2015, p. 21.
[23] Faggin, 1953.
[24] Aun cuando hay más autores, hacemos referencia a los trabajados en este artículo.
[25] De Libera, 1998, p. 177.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Este análisis lo realiza al examinar la casi nula mención en los escritos eckhartianos sobre el papa, el arzobispo o Luis de Baviera. Es en pocos casos que el maestro turingio menciona al papa, hablando de él como un hombre distante, poderoso y rico, como en el sermón 27 de lengua alemana; allí predica que no hay que envidiar al Papa, pues todo el mundo puede tener la misma virtud que el Papa, y sin la agitación que le rodea. Es decir que el Papa no aparece como figura religiosa en las obras de Eckhart. Dante era más político en su pensamiento: despotricaba contra la política del papado, pero reconocía su función espiritual. Eckhart ignoraba por completo al Papa, como soberano espiritual y como político[26]. Ciertamente que este análisis nos parece bastante osado, puesto que Eckhart siempre vivió al amparo de la Iglesia, ejerciendo una labor pastoral, como predicador y padre espiritual; en este sentido, la figura del Papa es fundamental. Probablemente la visión de Flasch responde a la manera de acercarse a Eckhart sólo como un filósofo, dejando de lado su veta espiritual y mística.

2.3. El espíritu de la Filosofía medieval

Las ideas místico filosóficas también rondaron la Universidad de París en esta etapa. Cresta expone que se encuentra muy presente el pensamiento místico de la llamada Escuela de San Víctor. Con ello, en la cuna del pensamiento intelectual de Europa, ya se está discutiendo la vía intelectual para llegar a la santificación:

> Por medio del pensamiento se lucha contra la ignorancia y se le otorga a los conocimientos una firmeza y certidumbre […]; en la meditación se busca transformar el alma para que guste cada vez más de los gozos espirituales y pueda elevarse por encima de su naturaleza corporal hacia una experiencia de los sentidos espirituales […]; luego en la contemplación, el alma logra finalmente un grado de unión con el principio trascendente[27].

Por otra parte, no hay que olvidar la veta mística que presenta Tomás de Aquino. Pues para él, el conocimiento se orienta hacia el primer principio, siguiendo la tradición metafísico-

[26] Flasch, 2015, pp. 20-21.
[27] Cresta, 2020, p. 4.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

teológica, buscando no solo comprender teóricamente, sino también resaltar la conexión personal entre el Creador y el ser racional. Esta profunda conciencia de la relación impulsaba a llevar una vida de humildad, reservando sus experiencias místicas[28]. En este sentido, podemos considerar la similitud con el Maestro Eckhart, a quien consideramos como un escolástico, que fundamentó su floreciente vida espiritual en el trabajo intelectual, dejando al márgen toda experiencia sobrenatural. De allí reconoce Le Goff que, en la Universidad de París, los miembros de la comunidad "parecen deseosos de evitar caer en una piedad demasiado afectiva y quieren mantener el equilibrio entre las aspiraciones del espíritu y los impulsos del corazón"[29].

Para una avezado intento de síntesis sobre el corazón de la Filosofía medieval, nos remitimos a Gilson, quien considera que uno de los grandes problemas filosóficos del medioevo fue que la metafísica respondiera al problema del ser del hombre, y su relación con Dios. Por ende, Tomás de Aquino se dedicó a establecer el sistema de la Participación metafísica y, con ello, de la analogía, puesto que "sin la doctrina de la analogía, la identificación de Dios y del Ser da nacimiento al panteísmo"[30]. Para lograr esto, es necesario recurrir al fundamento del ser humano, pues se necesita saber en qué punto o de qué modo puede relacionarse con el Ser Divino.

De allí que toma relevancia el conocimiento del hombre mismo y se construyen "antropologías completas en que la descripción detallada del cuerpo conducía a la del alma, y la del alma al conocimiento de Dios"[31]. Teniendo presente que la existencia del alma ya no era considerada un problema, puesto que desde san Agustín ya se entendía como una realidad. El problema es que si "el hombre es una imagen de Dios, ¿cómo se conocería sin conocer a Dios?"[32]. De allí que el quehacer intelectual se aboque a la sistematización de una metafísica que dé cuenta de este problema, empresa en la cual los dominicos pusieron toda su dedicación. Aquí reconocemos como especialmente significativos los aportes de la teoría de

[28] Cresta, 2020, p. 9.
[29] Le Goff, 1996, p. 85.
[30] Gilson, 2009, p. 105.
[31] Gilson, 2009, p. 105.
[32] Gilson, 2009, p. 223.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

la Participación metafísica del Aquinate y la *Unio mystica* de Meister Eckhart[33]. De hecho, como reconoce Bara, "Eckhart recurre a la teología escolástica precisa, clara, sistemática y equilibrada de Tomás, que hacen de él un genio; pero la tensa hasta hacerla desbordar, para manifestar su fecundidad espiritual"[34]. Ello es entendible por la diferente finalidad que tienen, lo que mueve a ambos dominicos; mientras que Santo Tomás escribe para la academia, Meister Eckhart necesita llegar a los fieles reunidos para sus sermones.

De esta manera, el espíritu escolástico se convierte en maestro de rigor y estímulo de pensamiento original en la obediencia a las leyes de la razón. Esta fue una gran marca que dejó la escolástica del siglo XIII, con sus grandes exponentes, en el razonamiento de Occidente, que es posible reconocer hasta el día de hoy. Es por ello que se entiende que los dominicos, desde el principio, trataron de entrar en la universidad, "pues el objetivo mismo de su fundador la predicación y la lucha contra la herejía los conducía a proveerse de una sólida preparación intelectual"[35]. Esta labor fue tanto para formarse a sí mismos, como para formar a otros. Sin embargo, no faltaron las dificultades también a la enseñanza de los dominicos en París, incluyendo las condenas papales, ya que "desde 1210 queda prohibida en la Universidad de París la enseñanza de la Física y de la Metafísica. La prohibición es renovada por la Santa Sede en 1215 y en 1228"[36]. Es decir, sin la Metafísica que es el sostén intelectual, tanto del Doctor Angélico como de Meister Eckhart, para fundamentar sus respectivas propuestas de relación entre Dios y las criaturas, la escolástica perdía gran parte de su fundamento.

Por otra parte, es necesario reconocer cómo más tarde se fue quebrando esta unidad que propiciaron los grandes pensadores dominicos escolásticos, puesto que las ideas místicas se fueron transformando en una corriente antiintelectualista a la cual adherían los espíritus más cansados del anti testimonio que daba la Iglesia y el clero. Sostenemos tajantemente que esto no se corresponde con el pensamiento místico de Meister Eckhart, quien no abandona la razón, a pesar de que Le Goff le impute precisamente a él, el comienzo de la *Devotio moderna*

[33] Hidalgo, 2023.
[34] Bara, 2022, p. 94.
[35] Le Goff, 1996, p. 99.
[36] Le Goff,1996, p. 109.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

y los posteriores problemas que ello trajo para el pensamiento. Es así como esta corriente, propia de la descomposición del espíritu medieval, llega a límites insospechados, donde la ciencia racional se desvanece ante una piedad activa, reflejada en los sermones y escritos devotos de Gerson y De Ailly, quienes son, ni más ni menos que, rectores de la Universidad de París.

3. Antecedentes de la mística de Eckhart

3.1. Espiritualidad mística en la zona renanoflamenca

En general, Paul reconoce que desde fines del siglo XIII se afirma una tendencia de interiorización, que derivará en el reconocimiento de la experiencia mística y la contemplación. Esto tendrá variadas expresiones, algunas fielmente al alero de la Iglesia, mientras que otras serán rupturistas:

> En el centro de este debate se encuentra la contemplación religiosa, la manera de acceder a ella y las etapas por las que pasan los místicos antes de llegar a la unión con Dios. Los más sabios se esfuerzan por razonar su experiencia y por explicar, bien que mal, la unión espiritual del alma con Dios. Los más sencillos se limitan a relatar su experiencia[37].

En nuestro caso, las formas místicas que estudiaremos no entran en ruptura con la tradición de la Iglesia, pues se fundamentan en el conocimiento de los autores cristianos previos, que son relevantes en la historia espiritual.

En el ámbito de la tradición renana, podemos considerar como antecedentes al pensamiento de Eckhart algunas corrientes o grupos, de los cuales es necesario hacer la distinción entre aquellos que se acercan a la mística desde el intelecto, como es el caso de las monjas y frailes que tiene acceso a un alto nivel cultural; mientras que otros, por el contrario, no la tienen en su base o directamente reniegan de la necesidad del intelecto para la unión

[37] Paul, 2003, p. 501.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

con Dios, encontrando aquí a los variados grupos de laicos que se asocian para vivir una vida religiosa.

En el primer grupo encontramos a las místicas de Helfta, monjas de un monasterio cisterciense en Sajonia. En tal monasterio existía un alto nivel cultural debido a la formación clásica, pues allí se estudiaba el *quadrivium* y el *trivium*, base de la universidad medieval, además de tener un amplio conocimiento de la Biblia, los textos patrísticos y las obras de los principales teólogos. Para Saranyana, tienen en común lo que se podría llamar la 'teología o filosofía de Helfta', no en forma de saber sistemático-especulativo, sino como espíritu o modo de hacer, de modo que allí escribían sobre Dios de una manera ordenada, pero vivencial[38]. Además conocieron los escritos de Alberto Magno y escribieron sus vivencias místicas personales, las que mostraban la necesidad de reforma de la Iglesia. Destacan aquí Matilde de Hackeborn (ca. 1241-1299), Gertrudis la Grande (1256-1302) y Matilde de Magdeburgo (ca. 1210-ca. 1294). Para nuestro cometido, parece importante resaltar que sus confesores fueron dominicos, incluso uno de ellos es quien alienta a Matilde de Magdeburgo a poner por escrito sus experiencias místicas. Con esto podemos vislumbrar la circulación de ideas entre las místicas de Helfta y los dominicos alemanes. Sin embargo, aun cuando contaban con tal privilegiado nivel cultural, las mencionadas monjas prefirieron dejar de lado su veta intelectual para dedicarse de lleno a su espiritualidad. Teniendo en cuenta su contexto cultural, en el cual se solía considerar como intelectuales a los pensadores espirituales masculinos, mientras que a las mujeres solía dársele el calificativo de místicas[39].

Otro antecedente en la zona es Teodorico de Freiberg, dominico que en 1293 fue nombrado Superior Provincial de la orden en Alemania, sucediendo a Alberto Magno. Recibe la influencia de Proclo al que considera al mismo nivel que san Agustín y Aristóteles, con lo cual su pensamiento se basa en las procesiones o hipóstasis intelectuales desde el Uno hasta los cuerpos. Por ello sostiene que "Dios, cuyo acto intelectual es el punto de partida de la

[38] Saranyana, 2011, p. 307.
[39] Fernández, 2025.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

producción intelectual de todas las cosas, es también el término o 'reversio' de todas las actividades de los seres e incluso de ellos mismos"[40].

Por otra parte, entre quienes no siguen la senda intelectualista encontramos un grupo particular llamados Hermanos del Libre Espíritu, quienes conciben la idea de fusión del alma con Dios, la que llegada a ese estado se encuentra divinizada, con lo que no se somete a autoridades jerárquicas, ni a la fe y los sacramentos, pues está ya plenamente en Dios[41]. En este estado no habría ya pecado y con ello se trastoca el orden moral. Además también existen numerosas asociaciones de los llamados begardos y beguinas, que eran hombres y mujeres piadosos que vivían en comunidad, en torno a una iglesia. Junto a ellos estaban los dominicos para asistirlos espiritualmente. Las beguinas tienen su origen ya a fines del siglo XII en Flandes y la zona del Rin. Trabajaban en el mundo civil pero se reunían para la oración, aunque no tenían votos religiosos, prometían castidad mientras estuviesen en el beguinato. Ya en la primera mitad del siglo XIII, destaca la figura de Hadewijch de Amberes, quien es reconocida por su escritura mística, centrándose en que,

> la vuelta a Dios por el amor, sentimiento afectivo íntimo y voluntad de éxtasis que hace que uno salga de sí […] viene a incorporar una doctrina de la restauración de la imagen de Dios en el hombre hasta encontrar la semejanza perdida[42].

Hadewijch, en su lenguaje nombra a Dios como el 'Amor' mismo, ejemplificado en el poema IX, en que llama al espíritu del ser humano a reunirse en el 'Todo' y llegar a la esencia misma del amor. La idea totalizante personificada en un Todo con mayúsculas tiene esos tintes de las concepciones neoplatónicas del ambiente intelectual y religioso en que vive. También llama la atención cómo utiliza la imagen del 'extranjero', como lo que está fuera del alma que busca sólo a Dios y que, por tanto, nunca llegará a aquella unión:

> ¡Ay! lo que quiero decir y desde hace tiempo he pensado,
> se lo muestra Dios a las almas nobles,
> a las que los tormentos del amor ofrece

[40] Saranyana, 2011, p. 369.
[41] Paul, 2003.
[42] Paul, 2003, p. 504.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

para que puedan al fin saborear su esencia;
antes de que el Todo se una al Todo,
hay que degustar mucha amargura.
Amor viene y nos consuela, se va y nos aterra;
así es nuestra dolorosa aventura.
Pero cómo se capta el Todo con el Todo,
no lo sabrán jamás los extranjeros[43].

Es interesante cómo aquellas ideas expresadas por Hadewijch, pueden reconocerse en los escritos de Eckhart, quien aunque nace en el mismo año en que muere esta escritora, sus ideas seguirán circulando en los beguinatos, en los que más tarde el mismo Eckhart asumirá la responsabilidad espiritual. Estos beguinatos fueron sospechosos doctrinalmente por su asimilación con los Hermanos del Libre Espíritu anteriormente mencionados, y esto afectó incluso a la misma reputación del maestro Eckhart. Ciertamente muchos de estos movimientos eran más bien de carácter independiente, con lo cual no es posible generalizar su pensamiento.

Las condenas del Concilio de Vienne entre 1311 y 1313 determinaron y censuraron las ideas más heterodoxas de las doctrinas de las beguinas, junto con el movimiento del Libre Espíritu, esto dio paso a las sucesivas persecuciones contra estos grupos. Poco antes, la beguina Margarita Porete es perseguida por su obra *El espejo de las almas simples*, terminando su juicio con su muerte en la hoguera en 1310, puesto que no se retractó de sus escritos. Es importante tener en cuenta que estas discusiones se daban en el seno de la Universidad de París, precisamente mientras Eckhart enseñaba allí, por lo cual no lo habrían dejado indiferente.

Por otra parte, una posterior forma de mística emergente en esta zona geográfica fue la *Devotio moderna.* Incluso algunos identifican a Eckhart como el iniciador de ésta, lo que no obedece a la realidad, puesto que esta forma de espiritualidad rompe la unidad que hasta ese momento la mística eckhartiana trató de unir: el intelecto con la vida mística. En esta nueva forma mística,

[43] Tabuyo, 1999, p. 85. Poema IX.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

> el saber teológico y la piedad tienden a separarse. La piedad no se alimenta más de la ciencia teológica, demasiado compleja, árida y crítica, y lo que abandona el saber, lo ocupa la piedad [...] La piedad enseñada por la *devotio moderna* es completamente interior y personal. La meditación y la introspección dan a la piedad una nota individualista no expresada así hasta ese momento[44].

Así también se perdió el sentido de comunidad, tan claro en las consecuencias que trae consigo la *Unio mystica* o de la Participación metafísica de los dominicos intelectuales y específicamente del maestro Eckhart.

En los grandes místicos españoles de los siglos XV al XVII se muestra el cambio propiciado por la *Devotio moderna*. Aparece como clave la necesidad de la experimentación de lo sobrenatural para poder considerarse como verdaderos místicos, "desde el entusiasmo por las materializaciones de lo religioso en el barroco hasta la pasión por lo sentimental, irracional y sublime en el romanticismo"[45]. Esto habría llevado a una exacerbación de la búsqueda de estas experiencias como ideal de la vida cristiana, saliéndose de la normalidad de la cotidianidad de la vida, al mismo tiempo que la mística cristiana terminaba sustantivada y aislada de la experiencia de fe. En este sentido, Andrés[46] atribuye la diferencia entre la mística española del siglo XVI y XVII con la mística renana, a que la mística española, en general, no tuvo raíces neoplatónicas, primando más bien la experiencia sensible, de una clara influencia realista.

3.2. La fuentes del pensamiento de Eckhart

La figura clave para entender el pensamiento de la comunidad dominica en Alemania es Alberto Magno, pues no sólo fue el iniciador de sus hermanos alemanes en filosofía, ciencia y teología: también, y sobre todo, ejerció una influencia decisiva en la espiritualidad dominicana de su provincia, imprimiéndole un modelo neoplatónico-dionisíaco-aviceno[47].

[44] Paul, 2003, p. 510.
[45] González de Cardedal, 2015. p. 105.
[46] Andrés,1994.
[47] *Cf*. Castello, 2021, pp. 34-35.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Aunque esto no significa que hubiera una perfecta homogeneidad de doctrina en la Alemania de los años 1250-1350[48]. Además, según los principales estudiosos de la obra de Eckhart, de entre los pensadores más cercanos al pensamiento eckhartiano, ya sea por sus citas directas o por las influencias que se hallan presentes en sus ideas, pueden reconocerse a Dionisio, Boecio, Proclo, Agustín, Tomás de Aquino, Aristóteles, Avicena, Séneca, Maimónides, Cicerón, Orígenes, Platón, entre otros. Además de las obras: *Liber de causis* y el *Libro de los XXIV filósofos*[49].

De entre todos estos movimientos intelectuales surge la llamada mística renanoflamenca o especulativa, precisamente porque tenía su base en la intelectualidad. Es encabezada por Eckhart y tiene ciertas particularidades que la distinguen de otras formas de mística. Esta forma mística viene a responder a las grandes cuestiones que se han presentado anteriormente, es decir, al tema escatológico y en la posibilidad del conocimiento de Dios mediante el intelecto humano. También la reconocemos como una forma de respuesta a la decadencia espiritual de fines de la Edad Media. De allí que haya una importante precisión en la necesidad de encontrar la unión con Dios en la vivencia diaria, sin necesidad de esperar el fin de los tiempos; y por otro lado, la necesidad de asegurar teóricamente que en el intelecto existe una potencia en donde es posible religarse con la divinidad.

Para Libera, desde Alberto Magno a Eckhart, la teología renana intenta pensar esta ipseidad secreta del ser mismo, que hace del fondo secreto del alma y de la oscuridad de la ignorancia, el origen unánime de todas las procesiones. Pero es Alberto quien lo une todo. Es él quien hace del encuentro entre la unología dionisíaca y la ontología de Agustín el pegamento de una nueva teología del Ser-Uno, de la que la teología renana constituye el despliegue en el espacio de la cultura dominicana alemana[50]. Estas presiones son clave para comprender la diferente vía de análisis que utiliza Eckhart respecto de Tomás de Aquino, por ejemplo.

[48] De Libera, 1998, p. 12.
[49] Beccarisi, 2015; Paredes, 2023; Sturlese, 2008, 2012.
[50] De Libera, 1998, p. 37.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Lo más característico de esta mística es que "no se encuentra mención de fenómenos extraordinarios, psicológicos o psicosomáticos (levitación, éxtasis, visiones). Tampoco insiste en la ruptura, señalada por santa Teresa de Ávila, entre lo natural y lo sobrenatural"[51], es más bien la universalidad de una doctrina o incluso de una experiencia. Con lo cual, lo que va a ser relevante para Eckhart y sus discípulos directos Tauler y Susón, no es el modo particular de una experiencia que pudiese ser universalizable, sino por el contrario, es la universalidad que se manifiesta a través de la pasividad radical que trae consigo la experiencia real de Dios.

El camino será un no-camino, no habrá una técnica ni peldaños a subir, sino que se dirigirá al vaciamiento de todo lo que no permite la unión con Dios, con esto se distingue de la ascética. Para Villanova, la renuncia mística no se dirige a otra cosa; es antes una consecuencia que un medio. De esta manera el místico no renuncia a sí mismo a fin de encontrar a Dios, sino porque encuentra a Dios. En este no-camino, la cúspide se ubica en que,

> el proceso de 'nadeamiento' del alma se correlaciona con Dios como nada: "Cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada". La nada antropológica se condice con la nada divina y, en la nada, la unidad sin diferencia deviene posible[52].

Y este vaciamiento debe verse reflejado en la pobreza espiritual de la vida diaria. Es por eso que el pensamiento eckhartiano no espera el tiempo escatológico, como los joaquinistas, ya que lo que suceda en aquel momento será simplemente una consecuencia de lo ya vivido. De esta forma se busca unificar esa dualidad en la que estaba sumergido el ser humano en la religión de fines de la Edad Media. Por tanto, entendemos que la mística renana surge también como una necesaria respuesta a las circunstancias intelectuales y religiosas de la época, analizadas anteriormente. A pesar de todo, más tarde con el fin de la escolástica quedará evidenciado nuevamente el quiebre entre fe y razón; esta vez creando una dualidad:

[51] Vilanova, 1987, p. 954.
[52] Becker-Lorca, 2024, p. 40.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

"el nominalismo y las corrientes voluntaristas y afectivas llevan a cabo el divorcio entre metafísica y teología (Ockam), por un lado, y entre escolástica y mística, por otro"[53].

Para Velasco, tanto el voluntarismo escotista como las tesis ockamistas pusieron en peligro la confianza en que la razón siquiera pudiese alcanzar los *preambula fidei,* así "el camino del misticismo pareció el único practicable para reestablecer la posibilidad de una relación directa entre la criatura y el creador, para justificar la fe"[54]. De allí su urgencia, puesto que,

> si la fe no halla ningún sostén en la razón, si no es demostrable, ni fundamentable, ni plausible en virtud de la razón, ¿no será acaso una pura veleidad, otra locura más? En esto consistía la tarea más apremiante que el ocaso de la escolástica planteaba a los hombres de fe: reestablecer el contacto entre el hombre y Dios[55].

Es por esto que Eckhart, como buen escolástico imbuido del espíritu de la Filosofía medieval, haya hecho los esfuerzos por volver a reunir el intelecto con la experiencia de Dios, que la razón fuese capaz de dar respuestas, y es precisamente en el intelecto donde encuentra esa relación entre Dios y las criaturas, lo que se pondrá de manifiesto en sus sermones vernáculos.

5. Conclusiones

Mediante el trabajo realizado, entendemos que es fundamental considerar la historia intelectual y cultural de la Europa de fines de la Edad Media para comprender cómo se concretiza la mística renanoflamenca y el pensamiento de Eckhart, puesto que esta forma de mística resulta en una respuesta al complejo momento histórico del fin y descomposición de la Edad Media. Así pudimos constatar que, a través de la influencia intelectual que el maestro turingio recibió en el *Studium* de Colonia, se formó en la tradición del neoplatonismo y las ideas de Plotino, Proclo, Dionisio y Agustín; además de la potente impronta de Alberto Magno.

[53] González de Cardedal, 2015, p. 117.
[54] Velasco, 2009, p. 558.
[55] Velasco, 2009, p. 558.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Posteriormente en la Universidad de París, Eckhart, como un escolástico, entra en contacto con el sistema metafísico de Tomás de Aquino y encuentra en sus ideas algunos puntos que van a ser fundamentales para su propio planteamiento. Por otra parte, influyó en Eckhart la tradición mística presente en las monjas y beguinas de la zona renano-flamenca, las cuales contaban con una larga tradición de místicas, como las monjas de Helfta o Hadewijch de Amberes, las cuales eran asistidas por la Orden dominica. A ellas asistió espiritualmente Eckhart, luego de su llegada de París, puesto que, conociendo tal pensamiento, hubo de predicarles en un lenguaje que fuese apto para los sermones dirigidos a ellas, y no en la forma académica que utilizaba en París.

Por otra parte, siguiendo a González de Cardedal (2015) y Velasco (2009), sostenemos que es posible considerar a Eckhart como un místico y a la vez como un metafísico, con las particularidades de la mística renano flamenca, la cual se define desde la forma mística intelectual que continúa la tradición de los filósofos neoplatónicos, especialmente. Esto nos parece que da respuesta a la discusión sobre si Eckhart pertenece a uno solo de aquellos dos ámbitos, es decir, como metafísico o como místico. Entendemos también que, como buen dominico y escolástico, dio razones de la fe fundamentada en la necesaria unión del hombre con Dios para llegar a la plenitud y como místico, propuso la *unio mystica* mediante el nacimiento eterno del Verbo en el alma del creyente. De allí que Gilson reconozca en su figura ambas facetas y nosotros hacemos nuestras sus consideraciones que resumen al maestro como místico devorado por el amor de Dios y, al mismo tiempo, como el dialéctico que llevó la razón hasta el máximo.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Bibliografía

Andrés, M. (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Bara, S. (2015). *Teología mística alemana; estudio comparativo del Libro de la Verdad de Enrique Suso con el Maestro Eckhart*. Aschendorff Verlag.

Bara, S. (2022). El pensamiento del maestro Eckhart ¿Discípulo de santo Tomás?. *Teología y vida*, *63*(1), 81-107. https://doi.org/10.7764/TyV/631/3/81-106

Beccarisi, A. (2015). Eckhart e le Auctoritates Aristotelis. En J. Hamesse & J. Meirinhos (eds.), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication* (139-153). Textes et Etudes du Moyen Âge.

Becker-Lorca, M. (2024). En torno a diferentes usos de la nada: místico y filosófico-político. *Resonancias*, *17*(1), 31-55. https://doi.org/10.5354/0719-790X.2024.70672

Bergson, H. (1962). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Sudamericana.

Castello, S. (2021). Meister Eckhart. Principio existencial y principio esencial de la creatura. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 54* (1), 33-53. https://doi.org/10.5209/asem.74706

Cresta, G. (2020). Pensamiento místico en la Universidad de París de los siglos XII y XIII. *Acta Scientiarum*, *42*(1), 1-9. https://doi.org/10.4025/actascieduc.v42i1.50972

De Libera, A. (1998). *Introduzione alla Mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Jaca Book.

Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones* (I. Brugger, Ed.). Edhasa.

Faggin, G. (1953). *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Sudamericana.

Fernández, P. (2025). El problema filosófico de Dios desde la mística femenina cristiana: Un análisis de la "Escala para subir a la perfección" de María de Jesús de Ágreda. *Cuadernos Salmantinos De Filosofía, 52*, 281-303. https://doi.org/10.36576/2660-9509.52.281

Flasch, K. (2015). *Meister Eckhart. Philospher of Christianity*. Yale University Press.

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 27 enero-junio (2025): 93-118
ISSN 0719-689X

Gilson, E. (2009). *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Rialp.

González de Cardedal, O. (2015). *Cristianismo y mística*. Trotta.

Hidalgo, L. (2023). El problema de la conexión entre Dios y el hombre: La Participación Metafísica en Tomás de Aquino y la Unio mystica en Meister Eckhart. *Inmanere*, *2*, 25-38. https://doi.org/10.21703/2735-797X.2023.2128

Huizinga, J. (1994). *El otoño de la Edad Media*. Alianza.

Le Goff, J. (1996). *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa.

Ludueña, E., Nervi, F., Muñoz, A., Compte, R., & Moschioni, A. (2023). Los sermones latinos de Meister Eckhart. Traducción y comentario del sermón XXXVII. *Patristica Et Mediævalia*, *44* (2), 181-195. https://doi.org/10.34096/petm.v44.n2.12675

Mañón, G. (1995). Una nota acerca de la "mística" del Maestro Eckhart". *Tópicos, 9*, 9-29. https://doi.org/10.21555/top.v9i1.461

Mitre, E. (2006). *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*. Trotta.

Paredes, S. (2023). Un acercamiento a la doctrina de la *imago dei* de M. Eckhart desde la filosofía de Plotino. *Scripta Mediaevalia*, *16* (1), 97-137. https://doi.org/10.48162/rev.35.026

Paul, J. (2003). *Historia Intelectual del Occidente Medieval*. Cátedra.

Saranyana, J. (2011). *La Filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Eunsa.

Sturlese, L. (2008). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart I.* Academic press Fribourg.

Sturlese, L. (2012). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II.* Academic press Fribourg.

Tabuyo, A. (1999). *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*. Trotta.

Velasco, J. (2009). *El fenómeno místico*. Trotta.

Vilanova, E. (1987). *Historia de la Teología cristiana*. Herder.