

# EL CONCEPTO DE POBREZA ESPIRITUAL EN LA OBRA DE MARGUERITE PORÈTE Y EN EL PENSAMIENTO TARDÍO DE MEISTER ECKHART

*The Concept of Spiritual Poverty in Marguerite Porète's Work and in the Late Thought of Meister Eckhart*

Ricardo Baeza García  
Universidad Albert-Ludwigs de Friburgo (Alemania)

## RESUMEN

Como se muestra en el presente artículo, la cercanía de la obra de esta beguina francesa con los sermones tardíos en alemán de Meister Eckhart, es notoria. Se observa, sobre todo, a través del análisis que ambos autores realizan en torno a la pobreza espiritual. No obstante, en el presente trabajo se pone también de manifiesto las diferencias fundamentales entre ambos místicos. Por último, se subraya la relevancia filosófica de estas dos formas paradigmáticas de discurso místico.

**Palabras clave:** Desasimiento, Voluntad, Pobreza espiritual, Mística Medieval, Martin Heidegger.

## ABSTRACT

As this article shows, the closeness between the work of the French Beguine and the late sermons in German by Meister Eckhart is perceptible. It is evident mainly through the analysis that both authors made of spiritual poverty. Nevertheless, the present work also reveals the fundamental differences that exist between the two mystics. Finally, it indicates the philosophical relevance of these two paradigmatic forms of mystical discourse.

**Keywords:** Releasement, Will, Spiritual Poverty, Medieval Mysticism, Martin Heidegger.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el *Mirouer* de Marguerite Porète, la única obra que esta autora medieval escribió, aparecen formulaciones muy similares, e incluso idénticas, a las que se encuentran en varios sermones pertenecientes a la última etapa de la obra de Meister Eckhart, es decir, a los encuadrados a partir de 1311, por lo que se puede muy bien afirmar la presencia de una clara influencia de la obra de la beguina francesa en el pensamiento tardío del maestro dominico.

El objetivo fundamental del primer apartado del presente artículo es el de realizar un análisis de la obra de Porète y de los sermones de Eckhart a través del concepto paradigmático de *pobreza espiritual*, fundamental en ambos autores. Se muestra cómo, según estos autores, la realización de la *pobreza espiritual* lleva a la aparición de un tipo de pensamiento eminentemente directo e intuitivo, el cual se diferenciaría del habitual discurso teórico-escolástico medieval. Si en el primer apartado se señalan los puntos en común, en el segundo se muestran las diferencias fundamentales entre ambos autores.

Por último, en el último apartado, y a modo de conclusión, se pone de manifiesto la relevancia filosófica actual de este tipo de pensamiento místico. De esta forma, el presente estu-

dio trasciende finalmente las coordenadas propias de la Edad Media, mostrando la importancia actual de este tipo de mística cristiana. Para realizar esta última labor, es fundamental tener presente la obra del pensador del siglo XX Martin Heidegger.

## 2. EL CONCEPTO DE POBREZA ESPIRITUAL EN MARGUERITE PORÈTE Y EN MEISTER ECKHART

Marguerite Porète murió en la hoguera, en una plaza céntrica de París, el 1 de junio de 1310. La razón de la condena fue haber escrito un libro titulado *Mirouer des simples ames*.<sup>1</sup> Un año después de su muerte, Meister Eckhart se encontraba de nuevo en París, donde con casi total seguridad leyó esta obra de esta beguina francesa. Basándose sobre todo en los textos de su último período, parte de la obra de Eckhart fue condenada también como herética en 1329, un año después de la muerte de su autor, mediante la bula *In agro dominico*. Razón de la muerte de Porète y de la condena de Eckhart es la teoría de la identidad del alma con la divinidad a partir de la aniquilación de la misma como parte separada de Dios.<sup>2</sup> Para ambos autores, el modo para llegar a este fondo común del alma y de Dios es la *pobreza de espíritu*.

La radicalización del concepto de pobreza espiritual aparece en los sermones en alemán alto de la última etapa de Meister Eckhart. La descripción que ambos autores realizan en torno a este concepto paradigmático tiene un sentido eminentemente práctico. En primer término, de lo que trata tanto la obra de Porète como los sermones de Eckhart, es de cómo realizar dicha auto-negación para llegar a la afirmación absoluta del alma.

Una de las características que diferencian la obra de estos dos autores de la tradición mística precedente es la de haber sido redactadas en lengua vernácula; tanto Porète como Eckhart fueron pioneros en la creación de la lengua francesa y alemana, respectivamente, puesto que los destinatarios de su mensaje se encontraban, muchas veces, fuera de las instituciones eclesíásticas. Este hecho marcó no sólo el modo de escribir, ya no destinado a la elaboración de tratados filosófico-escolásticos, sino el *sentido* de lo escrito. Tanto los sermones eckhartianos en alemán alto como el *Mirouer* de Porète poseen, como se mencionó, una finalidad eminentemente pedagógica y transformadora.

Según ambos místicos, para acceder al significado profundo del texto se debe *vaciar* el entendimiento de toda precomprensión que se posea de antemano. Ya en el prólogo a su obra, Porète avisa de que la pobreza espiritual es necesaria no sólo como ideal regulativo de la vida fáctica, sino además y sobre todo como punto de partida para entender el mensaje profundo que se transmite en el texto. La ausencia de pobreza espiritual imposibilitaría, en este sentido, una comprensión adecuada del mensaje esencial del texto o del sermón. De manera análoga, Meister Eckhart, en el llamado *sermón de la pobreza*, afirma: «Ahora os pido ser pobres de igual manera, para que podáis comprender este discurso: [...] Si vosotros no sois iguales a la

---

1 En adelante, se incorpora a pie de página el texto en francés medieval de la obra de Porète (1986), así como el original en alemán alto para las citas pertenecientes a la obra de Eckhart, las cuales se toman a partir de las ediciones de Niklaus Largier y de Josef Quint. La edición de Largier se cita mediante la abreviatura Eckhart I, seguida del número de página; la edición de Josef Quint se cita a través de las siglas DW (*Deutsche Werke*) seguidas del número de volumen y de página. La traducción al castellano es propia.

2 Alois de Libera afirma, en este sentido: «le *Miroir* fut, au côté de la mystique rhénane, l'un des principaux vecteurs de la doctrine de la 'déification', de la pratique de ce 'nient vouloir' (non-vouloir) conduisant l'âme annihilée dans son être particulier.» De Libera, A. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París, Du Cerf, 1999, p. 21.

verdad de la que queremos hablar ahora, no podréis entenderme».<sup>3</sup> Aquí nos encontramos con la primera dificultad, que radica en entender la pobreza espiritual no sólo como fin último de la enseñanza de Porète y Eckhart, sino también como el requisito *sine qua non* para acceder a la hermenéutica del texto.

La solución radicaría en la identificación del *yo objetivo* con la *nada*. Esto quiere decir que el lector u oyente debe de renunciar, si quiere llegar al lugar desde el que hablan o escriben estos autores, a toda comprensión objetiva de sí mismo y del mensaje. Ambos, el sujeto receptor y el mensaje, no deben de ser entendidos como instancias separadas entre sí. La voz que se oye o el mensaje que se lee es, en este sentido, la llamada misma de la vida, que incita a entregar la existencia a su más propio *poder ser*. El que llama es, de esta forma, *uno* con el llamado. Entender esto implica *despertar* a la originaria identidad entre el oyente y el comunicante. El oyente o lector, convertido de esta forma en *nada*, no despliega más el modo objetivador de comprensión de la realidad. Dicha eliminación posibilita la experiencia del fondo originario, en Eckhart a través de un traspaso (*durchbruch*), y en Porète a través de *los siete estadios y las tres muertas*. El alma, siendo pobre de manera absoluta, no oculta más la luz del conocimiento, a veces descrita por Eckhart a través de la imagen de un nacimiento eterno de Dios en el alma. Dicho nacimiento se entiende como un despliegue absoluto de la divinidad en la finitud. Este despliegue eterno está, no obstante, en principio oscurecido, oculto. Eckhart afirma: «[...] el sol brilla sin cesar; no obstante, si aparece una nube o una niebla entre nosotros y el sol, no podemos percibir su resplandor.»<sup>4</sup> La ocultación tiene que ver, según este místico renano, con la aparición de la *eigenschaft* o *ligazón al yo*,<sup>5</sup> que lleva a la eclosión de la hegemonía del pensamiento reflexivo, y a la aparición del más arriba denominado *yo objetivo*.

Según Eckhart, la ligazón al yo es fruto de la ignorancia (*unbekantheit*) que posibilita la aparición del *espejismo*, caracterizado por el surgimiento de la visión fragmentada y dual de la existencia, en donde el todo se vuelve una parte de una totalidad olvidada. Esta transformación obliga a que el ente aparezca como un objeto. Dicha fragmentación tiene su núcleo constitutivo en la mencionada ocultación, la cual lleva a una forma particular de comprensión, basada en la dicotomía conocedor y conocido. Este aspecto *objetivador* del pensamiento reflexivo es analizado por Eckhart en su sermón *Intravit Jesus in templum*. En este sermón aparece la imagen del templo como símbolo de esta siempre presente, aunque olvidada, unidad originaria. Para llegar a ella, es necesario, según Eckhart, superar el mencionado estado de ligazón al yo a través de la pobreza espiritual. La ligazón al yo y la ignorancia son fenómenos co-origenarios y sincrónicos según estos dos autores. Aquí no se trata de explicar el fenómeno de la ocultación a través de un *regresus* a un *status integritatis*. Puesto que la ignorancia no tiene su origen en un determinado acontecimiento histórico o trans-histórico pretérito, tampoco es posible superarla a través del devenir temporal. Sólo se derrumba a través de un *despertar* a la verdadera relación de identidad entre el alma y Dios.

3 «Nû bite ich iuch, daz ir alsô sît, daz ir verstât dise rede: [...] ir enst denne glîch dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstân.» Eckhart I, p. 550.

4 «diu sunne schînet âne underlâz; doch, sô ein wolke oder nebel zwischen uns und der sunne ist, sô enwerden wir des schînes niht gewar.» DW I, p. 113.

5 El término *eigenschaft* es una traducción al alemán alto medieval del concepto latino de *propietas*. En la mística eckhartiana posee sin embargo un significado más amplio que el de propiedad. Josef Quint lo traduce en varios lugares por «ligazón al yo», traducción que nos apropiamos en este texto, por indicar precisamente hacia el movimiento de apropiación que Eckhart describe. Sobre el origen etimológico del concepto de *eigenschaft* en Eckhart, ver: Hernández, J. *Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Erich Schmidt, Berlín, 1984, pp. 59-84.

La pobreza espiritual, por tanto, no sólo origina el traspaso de la esfera de la ocultación, sino que además da cuenta del carácter absoluto de la unidad del alma con Dios. Como se mencionó, la ocultación no debe entenderse como un fenómeno ocurrido en un tiempo pretérito, ni tampoco como un evento cargado de un valor moral. La ocultación no es, en este sentido, algo malvado. El surgimiento de la ignorancia y de la ligazón poseen también, en este sentido, un valor positivo desde un punto de vista fenomenológico, ya que abren por vez primera la posibilidad de experimentar la ocultación desde sí misma, permitiendo la experiencia del reencuentro del alma con su verdadero origen en la divinidad.

Eckhart describe la ocultación mediante la aparición de una estructura triádica, caracterizada por el dominio de la corporeidad, la multiplicidad y la temporalidad. Esta estructura impide experimentar la realidad originaria, en donde la tríada aparece unificada con sus pares opuestos, el espíritu, la unidad y la eternidad. En el sermón *Qui audit me*, se lee: «Hay tres cosas que impiden escuchar la eterna palabra. La primera es la corporeidad, la segunda la multiplicidad, y la tercera la temporalidad. Si estuviera el hombre por encima de estas tres cosas, habitaría en la eternidad y habitaría en el espíritu y habitaría en la unidad y en el desierto, y allí oiría la eterna palabra». <sup>6</sup> La temporalidad hace referencia a la aparición de una visión del tiempo en donde el eterno ahora (*ewige nun*) permanece desatendido mediante la concepción de una visión descualificada del mismo. Esto quiere decir que el ahora deja de ser el centro de la existencia fáctica, al entenderse como un mero paso inextenso desde un antes a un después, otorgando de esta forma una mayor prioridad a los otros dos éxtasis temporales, es decir al pasado y al futuro. La asunción de la pobreza espiritual implica, en este sentido, renunciar a proyectar el ahora en el futuro, y también conlleva renunciar a recrear constantemente el pasado en el ahora presente. De esta manera se disuelven ambos tiempos, dejando de esta forma que el eterno presente domine el carácter central de la existencia. Mediante esta renuncia a considerar el pasado y el futuro como realidades objetivas y autónomas, se fomenta la consolidación del mencionado traspaso.

La multiplicidad tiene que ver con la aparición de la mencionada visión de la realidad caracterizada por la comprensión de la misma como un reino de entes o sustancias separadas entre sí. Se carga de *materialidad* a la realidad, perdiendo de esta forma su originaria unificación con el espíritu. El traspaso a través de la pobreza de espíritu lleva, por consiguiente, a una progresiva disolución de la aparente falta de conexión de los entes, y de la concepción de los mismos como sustancias inconexas y materiales.

Mediante la pobreza espiritual, además, se fomenta la capacidad fundamental del alma, que radica en *la escucha de la Palabra eterna*. Según Eckhart, la *Palabra eterna* se escucha ininterrumpidamente en el templo del alma, símbolo de la parte divina y atemporal de la misma. La ignorancia, co-originaria a la ligazón al yo, lleva a la imposibilidad de experimentar la escucha de la Palabra eterna, impidiendo de esta forma la actualización en el eterno ahora del denominado por Eckhart *Nacimiento eterno de Dios en el alma*. Como se mencionó, en el fondo del alma la temporalidad, la corporeidad y la multiplicidad se unifican con sus pares opuestos, de tal manera que la corporeidad se experimenta en su unidad con el espíritu, la multiplicidad en la unidad, y la temporalidad unificada con la eternidad.

Es importante subrayar que en la mística eckhartiana no se postula una eliminación de los conceptos de esta tríada, sino más bien una unificación de los mismos con sus respectivos

---

6 «Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhoeren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manicvalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Hæte der mensehe disiu dril dinc ûbergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in eîneicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort.» DW I, p. 178. Idea similar en: DW I, p. 193.

pares opuestos.<sup>7</sup> Esta *coniunctio oppositorum* es análoga a la que sufre el pensamiento racional con su esencia trans-racional. Debido a esto, no se puede entender la mística de Porète y de Eckhart como una suerte de irracionalismo. Dichas concepciones, muy comunes en los siglos XIX y XX, ocultan el fenómeno originario mediante una errónea comprensión de la obra de estos autores. Los sermones en alemán de Eckhart y el *Mirouer* de Porète no demonizan el pensamiento racional-discursivo. Siguiendo la conceptualidad del *Mirouer*, sólo en la esfera dominada por la Razón aparece, tomando ahora a Eckhart, el mundo como una multiplicidad inestable, situada *fuera* de un sujeto confrontado con la temporalidad. La ocultación, como se mencionó más arriba, tiene un carácter positivo. Se parte de ella para, eso sí, poder en última instancia trascenderla. En este sentido, para ambos autores la transcendencia siempre se consume *en y desde* la inmanencia.

El ejemplo paradigmático de la concepción de la transcendencia en la inmanencia en Eckhart, se encuentra en el sermón LXXXVI, en donde esta idea aparece desarrollada a través de la interpretación de Marta, símbolo de la misma. En contra de la concepción convencional de este pasaje bíblico,<sup>8</sup> Eckhart otorga una mayor atención a la figura de Marta, en detrimento de María. El pasaje cuenta la llegada de Jesús a la casa de una mujer llamada Marta; esta mujer tenía una hermana llamada María, la cual se sentó a los pies de Jesús, para de esta forma escuchar sus palabras. Marta, por otro lado, se dedicó a los quehaceres domésticos. Ella pregunta a Jesús si es posible obtener la ayuda de su hermana para, de esta forma, acelerar la realización de sus tareas, a lo que Jesús responde que sólo una cosa es necesaria —la que eligió María— mientras ella se preocupa por muchas. Eckhart, en contra de la interpretación más aparente y común, interpreta este pasaje concediendo un mayor estatus ontológico a la figura de Marta. María representa, en la concepción alegórica eckhartiana, la vía activa, es decir, la pretensión del alma de alcanzar la perfección a través de la escucha y el seguimiento de las palabras reveladas. Marta en cambio es símbolo de la transcendencia en la inmanencia, al encontrarse entre las cosas y ocupaciones del mundo de manera totalmente desasida, es decir, carente de ligazón al yo. En este sentido, ella actúa *sin actuar*. Al carecer de voluntad propia, la voluntad de la divinidad obra en ella *sin ella*.

En la mística de Porète, María representaría la fase en donde el alma intenta llevar una vida virtuosa. En clave poética, Marguerite escribe:

«Virtudes, me despido de vosotras para siempre,  
Tendré el corazón más libre y más alegre,  
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,  
Puse en otro tiempo mi corazón en vosotras, sin reservas,  
Era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo abandonada,  
Era entonces sierva, ahora me he liberado».<sup>9</sup>

El tema de la superación de las virtudes fue uno de los sujetos a la condena por herejía, y vinculado a su vez al movimiento del Libre Espíritu. Se malinterpretó, no obstante, esta idea

7 El tema de la unificación de opuestos o *coniunctio oppositorum* será desarrollado en el renacimiento por Nicolás de Cusa, uno de los máximos defensores del pensamiento eckhartiano. Thiemel, M. *Coincidencia Oppositorum. Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues*, Aachen, Schaker, 2000, pp. 44-70.

8 Luc 10 38-40.

9 «Vertuz, je prens congé de vous a tousjours./Je en auray le cuer plus franc et plus gay;/Voustre service est troup coustant, bien le sçay./Je mis ung temps mon cuer en vous, sans nulle dessevree:/ Vous savez que je esoe a vous, trestoute habandonnee;/Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree». Porète, M. Margaritae Porete *Speculum simplicium animarum*, Brepols, Turnholti, 1986, p. 24. Traducción en Porete, M. *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 55-56.

fundamental en la obra de Porète, sacándola totalmente de contexto al juzgarse como una suerte de caída en un cierto relativismo moral, con el cual se relacionó incluso la obra de Eckhart.<sup>10</sup> Lejos de llamar a realizar acciones contrarias a las que surgen mediante el ejercicio de las virtudes, lo que indican los discursos de Porète y de Eckhart es una ruptura con el modo subjetivo-racional de interpretación de la realidad. Y es que la voluntad de la criatura fuerza a que la realidad gire en torno a la idea de un yo. Este yo no es más que una proyección, fruto de la ignorancia. Con el nacimiento de la tríada de la ocultación, este falso yo vive con la ilusión de tener un cuerpo, de estar situado en un transcurso temporal, y de estar rodeado por una multiplicidad de entes aislados y autónomos. La ignorancia en este sentido no tiene partes, ya que actúa como un todo, produciendo las tres formas de la ocultación al mismo tiempo.

El modo para librarse de este estado es, por tanto, mediante *la pobreza de espíritu*, a través de la cual la voluntad del falso yo, el pensamiento reflexivo y la visión de uno mismo como *algo* son trascendidas. Precisamente como medio para eliminar este modo eminentemente auto-referencial de entender la realidad aparece la enseñanza poretiana en torno a la superación de las virtudes. Dicha eliminación de toda referencia al yo se experimenta en primer término, tanto para Porète como para Eckhart, como una suerte de muerte, que paradójicamente posibilita el despertar a la verdadera identidad en la misma divinidad.

### 3. DIFERENCIAS FUNDAMENTALES ENTRE AMBOS AUTORES

A pesar de estas similitudes esenciales entre la obra de estos dos místicos medievales, existen también diferencias fundamentales. Para la autora francesa, la superación de Razón pasa inevitablemente por una serie de estadios, siete en total, así como por una serie de muertes: la muerte al pecado, la muerte a la naturaleza, y la muerte al espíritu. El proceso ascendente, simbolizado por los siete estadios, tiene su contrario descendente en las tres muertes. El movimiento final en espiral traza la topología de entrada en el origen tras la superación del pensamiento racional. Porète eleva incluso a concepto dicho pensamiento racional. Esto quiere decir que dicho pensamiento no se entiende como una mera facultad del alma. Por esta razón la autora francesa crea el personaje de Razón, en continuo diálogo con Amor, símbolo de la unidad absoluta de la divinidad. De lo que se trata, según esta autora, es de realizar el tránsito entre Razón y Amor, de tal manera, que finalmente sólo quede Amor.

En Eckhart, por contra, no se acentúa la idea de tránsito, sino que se resalta precisamente el carácter ilusorio del mismo, pues en su pensamiento místico no hay estadios que superar o, si se quiere, únicamente uno, el característico de la esfera de Razón. Esta negación del camino espiritual no sólo diferencia la comprensión eckhartiana de la del *Mirouer*, sino también a Eckhart de la mayor parte de la mística occidental. En Porète se traza un itinerario metafísico, que tiene como hilo conductor Amor. Según esta autora, el alma, tras la aparición de la soberanía de Razón, se pierde en la multiplicidad, sin ser capaz de reconocer a Dios. Un momento posterior se constituye a través del recuerdo. En la lejanía, y desde allí, el alma ama a Dios.

---

10 Incluso en la actualidad hay defensores de esta acusación. Un ejemplo de este tipo de parecer figura en la obra *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Los autores de la misma inscriben el origen doctrinal de la herejía del Libre Espíritu con la aparición del *Espejo* y de la obra anónima *Schwester Katrei*. En referencia a Porète, afirman «[...] que estas ideas de la aniquilación le valieron la muerte en la hoguera porque eran peligrosas para la Iglesia, debido a la degradación moral que de allí se derivaba (el alma que ya es Dios no puede pecar)». En: Mitre, E. y Granda, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid. Istmo, 1999, p. 188.

A pesar de estas diferencias, existe sin embargo una *raíz común*, que tiene que ver con la aparición del fenómeno de la disolución de la hegemonía del pensamiento racional. El modo de obtención de la mencionada disolución es también análoga en ambos autores. Se encuentra sobre todo en la comprensión de la pobreza espiritual, la cual no es entendida ni de manera material, ni tampoco como un estado subjetivo. El concepto eckhartiano de *gelâzenheit* se dirige hacia el significado último de lo que aquí se entiende por pobreza espiritual. La *gelâzenheit* se encuentra más allá del pensamiento racional, pero a su vez constituye su esencia. En este *otro* pensar se encuentra situado el *Mirouer* y los sermones en alemán de Meister Eckhart. Éste es el punto de conexión entre la mística de Eckhart y la de Porète. Tanto los sermones eckhartianos como el *Mirouer* trascienden los parámetros propios del pensamiento racional, para de esta forma llegar a su misma esencia. Precisamente por este original rasgo común, el pensamiento de estos dos autores ha ejercido una enorme influencia en Europa hasta bien entrado el barroco. Como ejemplo de este tipo de mística en el barroco se encuentra la obra *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos.<sup>11</sup>

En la concepción de Porète, el movimiento de entrada en la divinidad se explica a través de la descripción de los siete estados ascendentes. Es de destacar que simultáneamente aparecen tres estadios descendentes, entendidos como *muerdes* por esta autora. En el primer estadio ascendente el alma pasa, en términos kierkegaardianos, de una concepción estética a otra de carácter ético. En este primer estadio aparece la descripción de la primera muerte, entendida como muerte al pecado. Mediante la aparición de la esfera ética, enfocada en el ejercicio de las virtudes, la voluntad del alma se re-dirige al cumplimiento de la voluntad de Dios, «[...] aunque le cueste la vida».<sup>12</sup> Muere de esta forma el alma al pecado mediante el ejercicio de las virtudes. En el segundo estado aparece la segunda de las muertes, la muerte a la naturaleza, caracterizada por una intensificación del amor, que lleva a la autonegación. Porète escribe que en el segundo estado el alma pasa de ser sierva a ser amiga de Dios. Esto quiere decir que la comprensión de las virtudes deja de entenderse como una máxima práctica. El alma es virtuosa *sin quererlo*.

Profundizando en este no querer, pero todavía sin trascenderlo, aparece el tercer estado. El cuarto, sin embargo, llega a traspasar las coordenadas periféricas del origen, situadas dentro de los parámetros propios del pensamiento racional. Se llega, por tanto, a una visión del origen situada todavía dentro de la perspectiva periférica. Desde la periferia se vislumbra el origen. Lo que impide adentrarse en él, sigue siendo la referencia a sí mismo o ligazón al yo, en términos eckhartianos. El alma, según Porète, se deleita aquí de esta experiencia, hasta tal punto, que corre el peligro de quedarse en el cuarto estado. En el quinto estado, se llega a la *nihilización* del alma. Al respecto, Porète escribe:

«Ahora esta Alma es nula, pues ve por la abundancia de conocimiento divino su nada. Y por ello es toda, pues ve por la profundidad del conocimiento de su propia maldad que ésta es tan profunda y grande que no encuentra comienzo, medida ni fin, sino sólo un abismo abismado sin fondo; ahí se encuentra sin encontrarse y sin fondo».<sup>13</sup>

11 Sobre la influencia de Meister Eckhart en la mística medieval y barroca en castellano ver: De Libera, A. *Mâitre Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Du Cef, 2000.

12 Porète, M. *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p. 163.

13 «Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son nient, qui la fait nulle, et mettre a nient. Et si est toute, car elle voit par la profondeur de la cognoissance de la mauvaistié d'elle, qui es t si parfonde et si grant, que elle n'y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons.» Porète, Marguerite *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Brepols, Turnholt, 1986, p. 326. Traducción en: Porète, M. *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 166-167.

Amor lleva hacia la total aniquilación de todo lo que no es él. Según Porète, el alma debe quedarse en dicha aniquilación de sí misma como parte separada, «[...] entonces esta alma cae de amor en nada, nada sin la cual no podría ser toda. Y es tan profunda la caída, que el Alma no puede levantarse de ese abismo, ni debe hacerlo, sino que, al contrario, debe permanecer en él».<sup>14</sup> En el sexto estado se llega al *abysme d'umilitéé*, en donde el alma es susceptible de reflejar a Dios en sí misma. El alma, si bien permanece liberada de todas las cosas, aparece no obstante entre ellas. El mundo como diversidad de substancias autónomas sin embargo desaparece. Lo que resurge es la visión más originaria, en donde cada parte es un reflejo absoluto de la divinidad. Porète afirma, en este sentido, lo siguiente: «[...] pero esta alma, así de pura y de clarificada, no ve ni a Dios ni a ella, sino que Dios se ve a sí mismo en ella, por ella y sin ella; él, es decir Dios, le muestra que no hay sino él».<sup>15</sup>

Aquí nos encontramos ya con el núcleo desde el cual aparece la confrontación con el origen último del alma, y también con la denominada más arriba *raíz común* entre la mística de Eckhart y el *Mirouer*. Aparece, al igual que en la obra en alemán de Eckhart, el fenómeno de la Realidad no-dual. En ambos autores dicho fenómeno no se entiende como una ganancia susceptible de ser obtenida en un futuro hipotético, siempre y cuando se realicen con anterioridad una serie de pasos. Dicha actitud es criticada explícitamente en la obra de Eckhart e implícitamente en el *Mirouer*. El mismo concepto de *pobreza espiritual* conlleva romper con la idea de ubicar el fenómeno del encuentro con el origen en un lugar o tiempo futuro. Aunque, como se comentó, una de las diferencias más notorias entre la concepción eckhartiana y el discurso de Porète reside precisamente en esta idea de tránsito, ausente en la concepción de Eckhart, habría no obstante que matizar que la comprensión porética del séptimo estado, como aquél situado más allá del devenir fáctico del yo como criatura, indicaría de manera indirecta a lo que aquí se entiende como *origen o raíz común*. Sobre el séptimo estado, según Porète, nadie sabe hablar. Trasciende los parámetros propios de la esfera de Razón, y por ende también de la visión lineal de la existencia.

El movimiento de negación de la voluntad en Eckhart y Porète, intrínseco a la concepción de ambos autores en torno al concepto de *pobreza de espíritu*, lleva a la aparición de un tipo de pensamiento distinto del característico de la tradición metafísica, la cual está determinada por una primacía del pensamiento racional. A modo de conclusión, en el siguiente y último apartado se explica esta idea partiendo del concepto de *voluntad* en Martin Heidegger.

#### 4. COCLUSIÓN: LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE PORÈTE Y DE ECKHART

El análisis del concepto de *gelâzenheit*, que aparece por primera vez en el *corpus* eckhartiano, fue retomado por el pensador del siglo XX Martin Heidegger para designar, nada menos, la esencia misma del pensar.<sup>16</sup> Según Heidegger, para llegar a la esencia del pensar o *Gelassenheit*, es necesario en primer término *querer el no-querer*, lo que a su vez es un acto

14 «Or est ceste Ame cheue d'amour en nient, sans le quel nient elle ne peut toute estre. Laquelle cheue est si parfont cheue, se elle est adroit cheue, que l'Ame ne se peut de telle abysme relever; et aussi faire ne le doit, ainçois y doit elle demourer» Porète, M. *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Brepols, Turnholti, 1986, p. 328. Traducción en: Porete, M. *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p. 167.

15 «Mais ceste Ame, ainsi pure et clariffiee, ne voit ne Dieu ne elle, mais Dieu se voit de luy en elle, pour elle, sans elle; le quel (c'est assavoir Dieu) luy monstre, que il n'est fors que lui.» Porète, M. *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Brepols, Turnholti, 1986, p. 330. Traducción en: Porete, M. *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p. 168.

16 Sobre el concepto de *Gelassenheit* desde Eckhart hasta Heidegger ver: Baeza, R. *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Berlín, Scientia mystica Vol. I, Lit, Berlin, 2009.



de la voluntad: «No-querer significa en primer término todavía un querer, de tal forma, que allí deviene un no, siendo incluso en el sentido de un no que se dirige hacia el querer mismo, para de esta forma rechazarlo. No-querer quiere decir por tanto, voluntariamente rechazar el querer».<sup>17</sup> Heidegger afirma que este *querer el no-querer* posee un origen distinto. De manera idéntica, y en relación a la mencionada voluntad de no-querer, Porète escribe:

«Si esta Alma anonadada quiere la voluntad de Dios, [...] no la puede tener por su pequeñez de criatura, pues Dios retiene la grandeza de su divina justicia. Pero Dios quiere que ella quiera eso y que ella tenga ese querer, y ese querer es querer divino, el cual da el ser a la criatura libre; y ese querer divino, que Dios le da a querer, atrae a ella las venas del conocimiento divino, la médula del amor divino y la unión del divino loor. En cambio, la voluntad del Alma la atasca».<sup>18</sup>

*La voulenté de l'Ame* imposibilita conocer el origen. Para lograr conocerlo, es necesario que la voluntad del alma se aquiete, se haga pobre, es decir, se convierta en *nada*. La nada indica hacia la naturaleza misma del origen, alejada de cualquier forma objetiva, la pobreza señala hacia su obtención. La pobreza espiritual como modo de acceso al fondo u origen es fundamental, no sólo en el pensamiento de Porète y de Eckhart, sino también en la obra de Heidegger. En relación al concepto de pobreza en Heidegger, es revelador el texto del año 1945, titulado precisamente *La pobreza*.<sup>19</sup> En este escrito aparece de nuevo la relación de copertenencia entre pobreza espiritual y conocimiento del origen de una manera casi idéntica a la que se encuentra en la filosofía hermética medieval, poniendo así de manifiesto la cercanía entre mística eckhartiana y pensamiento esencial.

Quien quiera llegar a obtener la experiencia de la identidad última entre el alma y Dios, debe de ser pobre, es decir, debe de vaciarse de toda forma objetiva de entenderse a sí mismo y de entender el mundo. Más allá o más acá de la ilusión de una existencia fragmentada se encuentra lo que verdaderamente existe, el Yo-increado, divinidad, o unidad absoluta. Por tanto, en sentido estricto, no hay liberación, nada se gana ni se pierde: «[...] en aquel ser de Dios en donde Dios se halla por encima de todo ser y por encima de toda diferencia, ahí era yo mismo, ahí me quise a mí mismo y conocí en mí mismo la voluntad de crear a este hombre. Por ello soy la causa de mí mismo según mi ser que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por ello soy no-nacido, y según el carácter de mi ser no-nacido no puedo morir jamás».<sup>20</sup> Eckhart diferencia el aspecto creado del increado, idea que en la mística de Porète se plasma a través de los conceptos de *el menos (le moins)* en alusión a la parte creada y el más (*le plus*) para designar el aspecto increado. De manera rotunda, Porète afirma: «No hay

---

17 «Nicht-Wollen bedeutet einmal noch ein Wollen, so zwar, dass darin ein Nein waltet, und sei es sogar im Sinne eines Nein, das sich auf das Wollen selbst richtet und ihm absagt. Nicht-Wollen heisst demnach, willentlich dem Wollen absagen.» Heidegger, M. *Zur Erörterung der Gelassenheit*, en: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 39.

18 «Se ceste Ame Adnientie veult la voulenté de Dieu (...) ce ne peut elle avoir par la petitesse de creature, car Dieu retient la grandeur de sa divine droiture. Mais Dieu veult que elle ce vueille et qu'elle ait tel vouloir, et tel vouloir est le divin vouloir, lequel vouloir donne estre a franche creature; lequel Dieu leur fait vouloir, actrait en elles les veines de divine cognoissance et la mouelle de divine amour et l'union de divine louenge. Mais la voulenté de l'Ame les estanche.» Porète, M. *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Brepols, Turnholt, 1986, p. 52. Traducción en: Porete, M. *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005, p. 65.

19 Heidegger, M. *Die Armut en: Heidegger Studies*, Vol. X, Berlín, Duncker & Humblot, 1994

20 «wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, 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 mînen 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.» DW II, pp. 502-503.

menos; no hay nada más que el todo». <sup>21</sup> En el sermón sobre la pobreza de espíritu, Eckhart describe esta parte increada de la siguiente manera:

«En mi nacimiento nacieron todas las cosas, y yo era la causa de mi mismo y de todas ellas; si hubiese querido, no hubiese sido ni yo ni todas las cosas; si yo en cambio no fuese, Dios tampoco sería. [...] En el traspaso [...], donde yo me mantengo libre de mi voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, ahí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni *Dios* ni *criatura*, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y por siempre». <sup>22</sup>

*Habitar en la pobreza espiritual* no significa llegar a un determinado estado espiritual, distinto de los estados *convencionales* de existencia. Más bien apunta a un *despertar* al conocimiento de la permanente cercanía de la esencia del pensar. *Despertar* es aquí ser consciente del sustrato más originario de la existencia. El objetivo de Porète y de Eckhart es el de llevarnos a la trascendencia, la cual no puede lograrse mediante la posesión de determinados entes o de determinados estados anímicos, ni tampoco mediante la obtención de determinados conocimientos teóricos. Esto no quiere decir que la trascendencia se sitúe fuera del mundo concreto. Precisamente el modo inauténtico de ser-en-el-mundo es el que se aleja del *mundo compartido*. Estos autores, por tanto, no proponen una caída desde un pensamiento racional a otro irracional, sino un tránsito desde un pensamiento racional a otro trans-racional. Dicho tránsito permite habitar en el origen de una manera consciente, pues en última instancia siempre se habita en él. Se diferencia, por tanto, un habitar consciente en el origen de un aparente estar separado de él. El habitar consciente en el origen implica ser la apertura misma del mundo en cuanto tal. En dicha experiencia y desde ella se llega a la mencionada *pobreza de espíritu*. Para el pensamiento meramente racional, este *otro* pensar no dice *nada*. El conocedor del origen es, en este sentido, *pobre*. La nada indica hacia la naturaleza misma del origen, alejada de cualquier intento racional de objetivación, la pobreza señala hacia su obtención.

Para Porète y Eckhart, por tanto, el modo de obtención de este pensamiento trans-racional es mediante la *pobreza espiritual*, la cual elimina todo intento de objetivación de uno mismo y del mundo. Siendo de esta forma nada, se puede entender lo que carece de toda delimitación. Para el pensamiento racional esto es incomprensible, de ahí la necesidad de trascender sus parámetros de actuación. Permitir la irrupción de este *otro* pensar es el gran reto que presenta la filosofía en su estadio post-metafísico. En este sentido, el *Mirrouer* de Porète y los sermones en alemán de Eckhart son ventanas que muestran una esfera mucho más originaria de pensamiento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (2000), *El libro de los veinticuatro filósofos*, Siruela, Madrid.  
 Baeza, Ricardo (2009), *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Scientia mystica, Vol. I, Lit, Berlin.

<sup>21</sup> «Il n'y a point de moins, il n'y a fors tout.» Porète, Margarite *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Brepols: Turnholt, 1986, p. 44. Traducción en: Porete, M. *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005, p. 61.

<sup>22</sup> «In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch 'got' niht. (...) 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 II, pp. 503-504.

- Cirlot, V. y Garí, B. (2008), *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid.
- De Libera, Alain (2000), *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Du Cerf, París.
- Flasch, Kurt (2003), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Haas, Alois M. (1979), *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg Schweiz.
- (1986), *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1989), *Gottleiden – Gottlieben: zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1983), *Zur Erörterung der Gelassenheit*, en: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt am Main
- (1994), *Die Armut*, en Heidegger Studies, Vol. X, Duncker & Humblot, Berlin.
- Hernández, Julio (1984), *Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Erich Schmidt, Berlín.
- Kreuzer, Johann (1997), *Gottesgeburt und Rückkehr zur eigenen Endlichkeit*, en: Klaus Jakobi (Ed.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Akademie Verlag, Berlín.
- Kurt, Ruh (1989), *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, C. H. Beck, Munich.
- Meister Eckhart (1936 y siguientes), *Die deutschen und lateinischen Werke* Deutschen Forschungsgemeinschaft, Editado por Josef Quint y citados mediante el número del volumen.
- (1993), *Werke I*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main.
- Mitre E. y Granada, C. (1999), *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Istmo, Madrid.
- Porète, Marguerite (1986), *Margaritae Porete Speculum simplicium animarum*, Turnholti, Brepols.
- (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid.
- Thiernel, Markus (2000), *Coincidencia Oppositorum. Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues*, Schaker, Aachen.

Ricardo.baeza74@hotmail.com

Fecha de recepción: día 20 de enero de 2014

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015