

# *Fondre'ns en Déu*

*O*

## *Sobre la filosofia mística d'Eckhart*

*Eva Torrent Castellano*

*Tutor: Dr. J. M. Ruiz Simon*

*Treball de Final de Grau*

*Grau en Filosofia*

*Curs 2022-2023*

*Universitat de Girona*

## **Resum**

La unió amb Déu és el tema per antonomàsia de la mística medieval, però cert frare alemany del segle XIII li dona un caràcter especial, en part per llur posicionament en la relació entre filosofia-teologia i per la varietat d'autors que l'influenciaren. Aquest treball ofereix una introducció a la filosofia de Mestre Eckhart (c. 1260–c. 1328), però es centra concretament en la seva teoria de la divinització de l'home.

Les idees profundes de la filosofia i el misticisme eckhartians van desafiar els dogmes religiosos convencionals de la seva època i han ressonat en autors com Nicolau de Cusa o Heidegger. Aquest escrit es proposa presentar la teoria eckhartiana de forma contextualitzada i entenedora, així com destacar el seu trencament amb la jerarquia eclesiàstica en la seva afirmació del potencial humà d'unir-se a la divinitat en aquesta vida.

## **Paraules clau**

misticisme, teologia renana, deïficació de l'home, no-res, retorn a l'U.

## **Abstract**

Union with God is the quintessential theme of medieval mysticism, but a certain thirteenth-century German monk gives it a special character, partly because of their position in the relationship between philosophy and theology and the variety of authors who influenced him. This work offers a general exposition of the philosophy of Meister Eckhart (c. 1260 – c. 1328), specifically focusing on his theory of the deification of man.

The profound ideas of Eckhartian philosophy and mysticism challenged the conventional religious dogmas of his time and have resonated in authors such as Nicholas of Cusa or Heidegger. This essay aims to present Eckhart's theory in a contextualized and understandable way, as well as to highlight his break with the ecclesiastical hierarchy in his affirmation of the human potential to unite with divinity.

## **Keywords**

mysticism, Rhenish theology, divinization of the man, nothing, return to the One.

## TAULA DE CONTINGUTS

<b>1</b>	<b>INTRODUCCIÓ</b>	4
<b>2</b>	<b>ESTUDI PRELIMINAR</b>	6
<b>2.1</b>	<b>Aproximació a l'autor i la seva obra</b>	6
	La vida i el temps del Mestre Eckhart	6
	L'ús de la llengua vernacle	8
	La producció del Mestre Eckhart	9
<b>2.2</b>	<b>Raó i fe: una relació poc avinguda?</b>	11
	Diverses postures al llarg de l'Edat Mitjana	11
	El posicionament d'Eckhart	14
<b>2.3</b>	<b>El pensament místic</b>	16
	<b>La teologia mística renana</b>	17
	Influències albertines	18
	Imago Dei	22
	Síntesi renana	26
<b>3</b>	<b>ANÀLISI DEL SERMÓ: “Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum”</b>	29
3.1	Qui no vol res	31
3.2	Qui no sap res	34
3.3	Qui no té res	37
3.4	Deïficació i la unió amb l'U	39
<b>4</b>	<b>CONCLUSIONS</b>	44
<b>5</b>	<b>FONTS EMPRADES</b>	48

# 1. INTRODUCCIÓ

El regne de Déu és en vosaltres

(*Lluc*, 17:21)

En el territori del Rin del Nord-Westfàlia va brollar una corrent de misticisme notòriament peculiar al segle XIV que, com diu Flasch (2006, p. 413), “no hi ha cap concepció del món que no l’hagi reclamat —des del tomisme, passant per la Reforma, fins a l’existencialisme i el marxisme”. Eckhart fou un pensador dominic que, lluny de recloure’s en monestirs aïllats, desenvolupà llur activitat intel·lectual en nuclis urbans com Colònia o París. La menció a la ciutat alemanya no és casual, car Eckhart forma part de la tirada d’alumnes d’Albert el Gran que combinaren les seves ensenyances amb els escrits neoplatònics acabats de traduir del moment. Què fou el que li va fer arribar a idees tan noves i originals com les que ens deixà en les seves obres? Fou el batibull de filòsofs que l’influenciaren? L’intercanvi d’idees entre els seus companys renans? O es va enriquir del contacte amb altres religiosos intel·lectuals de les diverses ciutats en que va exercir de vicari? Potser la proximitat amb Déu que sentia dels convents femenins? Sigui com sigui, el que és indubtable és que la filosofia del Mestre Eckhart constitueix una aportació de valor palès.

En aquest escrit s’exposarà la filosofia de Mestre Eckhart en matèria ètica, concretament la seva teoria de la deïficació de l’home. El treball té com a objectiu oferir una presentació general de les seves idees de manera entenedora. Això vol dir: entenent a l’autor en el seu context dins la història del pensament —és a dir, coneixent la corrent de pensament en la que s’inscriu així com les qüestions discutides en el seu temps i les motivacions que el portaren a desenvolupar els seus escrits de la manera que ho va fer.

La concepció de l’home predominant a l’Edat Mitjana és sovint pensada dins un esquema jeràrquic: Déu, l’ésser humà i la resta de les criatures. Si bé l’home ocupa un espai primordial dins la Creació, no deixa de ser entès en tot moment com a ésser imperfecte i en deute amb la divinitat. Les teories sobre la gràcia divina accentuen aquest biaix entre l’ésser humà i Déu, deixant la seva felicitat i destí penjats d’un fil. Per contra, Eckhart destaca la naturalesa divina que hi ha en nosaltres, la qual cosa ens permet tendir ponts amb Déu. En aquest sentit, notem certa emancipació humana respecte la divinitat i recobrem la possibilitat d’actuar èticament sense necessitat de la gràcia o el fat diví.

Deïficar-nos passa a ser quelcom que, no únicament es troba al nostre abast, sinó que depèn de les nostres decisions. La radicalitat de la seva predicació en llengua vernacle va ser, en bona part, el que va portar a Eckhart a ser vist amb reticència als ulls de les autoritats eclesiàstiques. Ara bé, nosaltres no ens centrarem en les raons de la seva condemna, o si les acusacions partiren d'una lectura acurada o malentesa, sinó que ens centrarem en presentar la seva teoria del camí d'ascens a Déu. Amb vista aquest fi, seguirem l'estructura següent.

El treball consta de dues grans parts: l'estudi preliminar i l'anàlisi d'un sermó. L'estudi preliminar constarà de tres parts: una part dedicada a la semblança biogràfica de l'autor per situar-nos en la seva època, una breu presentació de la relació entre raó i fe seguida del seu posicionament i finalment, un apartat dedicat a aclarir a quina forma de misticisme pertany Eckhart, així com els autors principals dels quals va beure. En la segona part, aclarirem el concepte de no-res i pobresa espiritual, car buidar-se a un mateix constitueix l'estadi previ a la deïficació d'un mateix, allò del que tractarà el darrer apartat del treball.

Pel que fa a la bibliografia, s'han emprat fonts diverses. Per realitzar la recerca que requereix l'estudi preliminar es farà servir literatura secundària, principalment de l'alemany Kurt Flasch i els historiadors francesos Étienne Gilson i Alain de Libera, combinada amb introduccions a autors concrets —tot contrastant amb llur bibliografia primària. Les seves exposicions tant aclaridores em prepararan per endinsar-me en els sermons d'Eckhart, principalment els continguts en la traducció catalana de Josep Batalla. Acompanyant la lectura de les obres originals de l'autor, compto amb l'estudi d'Eckhart realitzat per l'especialista estatunidenc en misticisme, Bernard McGinn.

Estretament lligades amb la realització d'aquesta recerca es troben diverses persones. En primer lloc, voldria agrair al meu tutor, Dr. J. M. Ruiz Simon per la minuciositat amb la qual ha revisat cadascun dels apartats i la rectitud amb la qual m'ha aconsellat. En segon lloc, voldria expressar la meua gratitud al personal de biblioteca de Barri Vell, atès que sense llur àmplia col·lecció, de ben segur que no hauria pogut accedir a tota la bibliografia; així com a la biblioteca municipal del meu poble, on a dures penes podràs trobar una edició de la *República* però si m'ha proporcionat d'un espai buit i silenciós on treballar. En tercer lloc, als meus companys filòsofs, Joan i Hamsa, dels quals n'he après molt.

## 2. ESTUDI PRELIMINAR

### 2.1. APROXIMACIÓ A L'AUTOR I EL SEU PENSAMENT

Abans d'entrar en matèria, es realitzarà un esbós preliminar de la proposta filosòfica de l'autor en qüestió, així com de determinades dades biogràfiques que tenen un paper en el seu pensament.

#### *LA VIDA I EL TEMPS DEL MESTRE ECKHART*

Eckhart von Hochheim (c. 1260–c. 1328), comunament conegut sota el nom de Mestre Eckhart, fou un teòleg alemany durant la baixa edat mitjana. Pel que fa a la popularització del seu nom acompanyat del títol de 'Mestre', fa referència al seu temps com a mestre a la Universitat de París. Autors com McGinn (2001) han assenyalat un doble vessant d'aquest nomenament de 'mestre': a part de com a '*lesemeister*' en al·lusió a la seva tasca de París *magister*; també com a '*lebemeister*' (que es traduiria com a 'mestre de vida') en relació a la seva activitat de guiatge espiritual.

Pel que fa al context cultural de l'època, "Alemanya no comptava amb cap universitat al segle XIII i el centre de vida intel·lectual era la seu dels dominicans a Colònia" (Flasch, 2006, p. 329). Fou en aquest ambient en què floriren les formes de pensament d'Albert el Gran (1206–1280), Teodoric de Freiberg (1250–1310) i Bertold de Moosburg (s. IV), a part del mateix Eckhart. Ell estudià en aquesta ciutat, a l'*studium generale* que havia fundat Albert el Gran l'any 1248. Aquests estudis dominicans antecederien el que esdevindria la Universitat de Colònia, establerta l'any 1388. Més endavant, i com bona part dels pensadors destacats del període medieval, realitzà el batxiller en teologia a la Universitat de París. Vora els divuit anys ingressà en l'orde dels dominics, la qual en aquell moment rivalitzava amb l'orde franciscà. La diferència principal és que mentre "els dominicans tenien l'exigència de tenir una bona formació per predicar al poble i combatre heretgies, els franciscans assimilaven al poble senzill" (Flasch, 2006, p. 273).

Posteriorment, ocupà càrrecs importants tant a la seva regió natal (concretament, vicari provincial i prior a Erfurt), com a París (professor en teologia) i a Estrasburg (director del *studium generale*). Precisament s'acostuma a estudiar l'autor partint de la divisió entre els períodes d'estada en les quatre localitats esmentades. A banda de les seves dues estades

a la universitat parisenca, va dedicar bona part de la seva vida a la predicació o per expressar-ho d'altra manera, a 'la cura d'ànimes' (Lumen Christi Institute, 2020).

En una descripció general del panorama històric i cultural de l'autor, seria desafortunat oblidar l'aportació filosòfica d'algunes pensadores —com és pràctica habitual. Entre els segles XIII i XVI, dones com Margarida de Porete a França, Matilde de Madenburg a Alemanya i Hadewijch d'Amberes o Beatriu de Nazaret a Bèlgica escrivien sobre la experiència de la divinitat, amb un llenguatge i unes metàfores similars a les Eckhart. Les beguines formaven part de convents que rebien el nom de beguinatges. Aquestes comunitats femenines foren tan nombroses que el Papa encarregà als dominics que se'n feren càrrec (Eckhart, 1983, p. 16). Consta que es produí un contacte intel·lectual enriquidor entre l'autor i algunes beguines.

Com Eckhart, autores beguines escrivien obres i tractats espirituals destinats a apropar-se a Déu. Trobem un atansament comú en aquesta qüestió, atès que Eckhart i la corrent beguina trenquen amb la subordinació humana a Déu i propugnen una idea de la divinitat més propera a l'home. A tall d'exemple, Margarida de Porete defensava la possibilitat que l'ànima arribés a un lloc de contemplació alt, on no necessita de res que s'interposi entre ella i Déu. Margarida afirma "aquesta ànima, que s'ha convertit en res, ho té tot i per això no té res, ho vol tot i no vol res, ho sap tot i no sap res" (Godoy, 2016, p. 66). Dissortadament, entre les beguines i Eckhart s'aixecaren sospites entre les autoritats eclesiàstiques que els portaren a ser jutjats —en el cas de Margarida, fou cremada a París a l'1310.

Setze anys més tard, es va obrir un procés inquisitorial acusant a Eckhart d'heretgia. El Mestre es defensà i aclarí el contingut de les seves tesis controvertides, a més de pronunciar públicament una professió de fe. Una de les coses que ell proclamà: "Puc estar errat, però no puc ser un herètic, puix que la primera pertany a l'intel·lecte i la segona a la voluntat" (McGinn, 2001, p. 15). Tanmateix, el Papa Joan XXII va continuar considerant les seves proposicions herètiques i perilloses, tal com consta a la butlla *In agro dominico*. Malauradament, Eckhart ja era mort quan arribà aquest darrer comunicat, amb seixanta-vuit anys a Avinyó. McGinn destaca del filòsof que, a diferència d'altres dominicans amb una actitud més inquisitorial com ara Guillem de París (1180–1249),

l'objectiu de la predicació d'Eckhart no era recriminar i condemnar, sinó que convidar als creients, inclús a aquells que estiguessin errats, cap a una realització autèntica i més profunda de la seva unió interior amb Déu (2001, p. 9). Tanmateix, tampoc és del tot acurat atribuir tota aquesta possible actitud impietosa als escrits vernacles, atès que es van condemnar escrits d'ambdues llengües. En global, aquest episodi de la vida d'Eckhart, parcialment reconstruït amb els documents conservats, roman encara com a tema d'interès i disputa.

### *L'ÚS DE LA LLENGUA VERNACLE*

Com altres místics, Eckhart escrivia els seus sermons amb la motivació d'acostar els altres a Déu. L'orientació pràctica d'aquests escrits explica el seu ús de la llengua vernacle. Atès que el poble no sabia parlar llatí, el filòsof havia d'emprar l'alemany (*Mittelhochdeutsch*) quan s'adreçava a aquest públic per instruir-ho espiritualment. Igual que en Ramon Llull (1232 – 1257), la presència de la llengua vulgar en les obres d'Eckhart, es considera singular atès el període en què pertany. Al'edat mitjana, l'ús generalitzat del llatí permetia que persones cultes de pobles diferents es comunicuessin entre si en un moment en el qual les llengües vulgars estaven en procés de formació com a llengües de cultura. A més, facilitava que acadèmics<sup>1</sup> estudiessin i/o ensenyessin a altres regions (com és el cas d'Eckhart, a Colònia, Erfurt, París i Estrasburg). McGinn (2001, p. 9) sosté que la proximitat amb les beguines, concretament Marguerite Porete i Mechthild de Magdeburg, el va influir i impulsar cap a una predicació més intensa vernacle al final de la seva vida. Així que Eckhart emprava la llengua alemanya en un moment en què no estava plenament consolidada, això el forçava sovint a inventar nous termes per referir-se al que volia dir. Com assenyalen alguns estudiosos, “Eckhart estava usant l'idioma de maneres noves: ell subvertia i sobrepassava el llenguatge en la seva pràctica” (Lumen Christi Institute, 2020). Per tot l'esmentat, no només el fet que Eckhart escrivís en llengua vulgar bona part de les seves obres resulta un fet excepcional, sinó també la manera en què es va veure obligat a fer-ho. Probablement per aquesta importància s'ha fet servir com a distintiu per classificar la seva obra en dos grups: obres en llatí i obres en alemany antic.

---

<sup>1</sup> Atenent a l'evolució del llatí, és pertinent mencionar que ençà el segle XII, amb la formació de les universitats es va obrir a formes subjectives de pensament que reflectien la novetat de l'època i l'allunyaven de la rigidesa del llatí més antic.



## LA PRODUCCIÓ DEL MESTRE ECKHART

La producció literària en llatí d'Eckhart segueix un estil escolàstic i va principalment destinada a l'educació. Consta majoritàriament de comentaris a l'Escriptura. En bona part, allò que motivava als filòsofs medievals que l'antecediren era harmonitzar les contradiccions en els textos sagrats i clàssics. D'aquí que els formats d'escriptura estipulats (*Disputatio*, *Tractatus* i *Commentarum*) tinguessin una estructura encarada a la comparació i resolució d'incoherències internes<sup>2</sup>. Les obligacions pels càrrecs que va ocupar Eckhart incloïen la redacció d'aquest tipus d'escrits. Exemples d'obres d'aquest subgrup serien les *Qüestions Parisenques*, l'*Opus Tripartitum*, el *Comentari al Gènesi* o el *Comentari a l'Èxode*.

D'altra banda, els gèneres predominants en la seva producció en alemany antic són tractats i sermons<sup>3</sup>. Es caracteritzen per ser obres d'un to místic i estar adreçades a un públic més ampli. En serien exemples *El llibre de la Consolació*, *Sobre el deseiximent* i *Instruccions espirituals*. El treball present es centrarà en aquest darrer grup, atès que sembla que és on trobem el seu pensament més lliure i propi, ja que foren escrits fora de les seves responsabilitats, i nascuts des del seu interès personal d'apropar el poble a Déu. Concretament, els sermons segueixen l'estructura del *sermo modernus*. Es tractava d'un sermó popular que les ordes mendicants predicaven en llengua vernacla pel poble comentant els passatges bíblics establerts en el cicle litúrgic. Un altre tret característic dels seus sermons és que hi ha poca atenció per la línia de la història bíblica: descontextualitza i pren els fets de manera aïllada, barreja frases i diversos passatges a fi de mostrar l'ensenyança del tema que li interessa. Aquesta "intertextualitat connecta amb la seva idea que hem de mirar a les coses des de la perspectiva divina, l'*ara* de la eternitat en el qual les paraules i expressions són una en la Paraula eterna divina" (McGinn, 2001, p. 27). A tall de conclusió, destaquem les paraules de Kurt Ruh: "La predicació d'Eckhart en alemany sens dubte sobresurt en el mig de la seva creativitat. Ell es va entendre a si mateix més com a predicador que com a professor i escolàstic" (McGinn, 2001 p. 29).

---

<sup>2</sup> Aquesta interès per la comparació i superació de contradiccions també es manifesta en l'ús del pergami enquadernat, atès que facilitava localitzar i citar els textos més ràpidament que no pas un rotlle, típic de l'època antiga (Flasch, 2006, p. 280).

<sup>3</sup> També hi ha sermons en llatí, però són d'estil més culte i van orientats a lectors de formació universitària.

En global, els seus escrits es distingeixen per emprar “llenguatge metafòric complex, particularment per l’ús de l’analogia, la metàfora i imatges evocatives” (Albert, K, et al., 2013, p. 676). I es remarca que un dels reptes principals pels estudiosos va ser “tractar la correlació entre ambdós textos [en llatí i llengua vulgar], atès que semblaven dos Eckharts diferents” (Albert, K, et al., 2013, p. 677).

Retornant al context històric, el filòsof alemany se situa en una època d’auge cultural. Malgrat la davallada econòmica i demogràfica d’inicis de segle XIII, “la crisi i inseguretat institucional van donar pas a una exigència de proves rigoroses que va impulsar la progressiva professionalització i l’augment d’*universitas*”. La síntesi assolida per Tomàs d’Aquino i la consideració d’aquesta com la cúspide del pensament cristià des de la tradició neoescolàstica fan que el segle que el precedeix sigui menystingut des de la historiografia medieval més estesa. És erroni titllar de decadent el segle XIV, ja que “va ser gràcies a la fi del procés de recepció de textos, que els autors reflectiren sobre l’incorporat i apareixerien formes de pensament noves” (Flasch, 2006, p. 380). I Eckhart precisament se situa en aquest punt d’inflexió, on es començaren a exposar nous arguments i formes alternatives, com les que trobem en els seus sermons.

Finalment, perfilarem de forma global la filosofia de l’autor, abans de focalitzar-nos pròpiament en el vessant que tractarem en el treball. Eckhart va contribuir en diversos àmbits. En primer lloc, pel que fa a la filosofia natural, va continuar la teoria de Teodoríc de Freiberg. També aportà en la discussió sobre els diversos intel·lectes, ja iniciada per Aristòtil, àmpliament comentada pels àrabs i posteriorment continuada per Albert el Gran. També en consideracions referides a Déu i la seva relació amb l’enteniment, la qual cosa li va costar l’acusació d’impietat. Concretament, va distanciar-se de la identificació acceptada d’ésser i entendre en Déu, per afirmar que “Déu no coneix perquè és el bé summe sinó que és perquè coneix” (Flasch, 2006, p. 415). En aquest treball ens centrarem en la seva vessant ètica, que consta en els seus escrits en llengua vulgar i ens dona la recepta per assolir la vida més excelsa.

## 2.2 RAÓ I FE: UNA RELACIÓ POC AVINGUDA?

Hi havia filòsofs estoics i epicuris que s'aturaven també a enraonar amb ell i com que Pau parlava de Jesús i la resurrecció alguns d'ells es preguntaven: "Què deu voler dir aquest xerraire?" (...) En efecte, el passatemps principal dels atenesos, i dels forasters residents, era escoltar i comentar les darreres novetats. I Pau, dret enmig de l'Areòpag, digué: 'Atenesos, he observat que en general sou molt religiosos; perquè passejant i examinant els vostres llocs de

culte, fins i tot he trobat un altar on hi ha escrit: 'al Déu desconegut'.

I doncs, aquest déu que venereu sense conèixer-lo és el que jo us anuncio'.

(*Fets dels Apòstols*, AC 17:15-24)

L'hermenèutica bíblica ocupà un lloc eminent en el desenvolupament intel·lectual i cultural de l'edat mitjana. Els medievals llegiren la Bíblia pensant que allà es trobaven les respostes a moltes qüestions si es buscaven acuradament. De manera que sembla lògic que es dediquessin esforços a interpretar, analitzar i desglossar aquests escrits. El que quedava en dubte era si era lícit fer-ho amb l'ajuda de pensadors de l'antiguitat. Per aquest fet, la relació entre raó i fe fou considerablement debatuda.

### *DIFERENTS POSTURES AL LLARG DE L'EDAT MITJANA*

Prèviament a 1250, no hi hagué una separació clara entre filosofia i teologia. Sí que podem observar certa instrumentalització de la filosofia al servei de la teologia. Per exemple, Agustí d'Hipona (354 – 430) sostingué que era una eina útil per "il·luminar les veritats de la fe". O, en la mateixa línia, Anselm de Canterbury (1033–1109) insistí a demostrar les veritats de la fe cristiana 'sola ratione' —és a dir, únicament a base d'arguments racionals. Ara bé, a mitjan segle XIII, es produí una separació radical entre filosofia i teologia. Aquest trencament fou causat per la tesi d'Albert el Gran que les situava com a disciplines que partien de principis diferents. La seva raó de fons prové d'un postulat aristotèlic sobre la incomunicabilitat de ciències diferents. Aquest precepte dels *Analytica Posteriora* veta procedir en una disciplina d'acord amb els principis d'una altra disciplina. Les conseqüències d'aquesta idea van despertar postures diverses al llarg del segle.

En primera instància, podríem distingir entre els retractors de la tesi d'Albert — principalment autors franciscans— i els que acceptaren aquesta divisió —Tomàs

d'Aquino i els anomenats aristotèlics radicals o averroistes, evidentment sota interpretacions i motivacions diferents.

Dins el grup retractor, se situaria el corrent neoagustiniana, que s'entén com una continuació de l'agustinisme perquè defensa la subordinació de la filosofia a la teologia. En seria representant el teòleg Bonaventura de Bagnoregio (1221–1274) i la seva postura fou també mantinguda per deixebles seus de l'orde franciscà. D'acord amb aquest frare, en uns inicis l'home gaudiria de la contemplació de Déu en el jardí del Paradís, però ençà llur pecat original, va ser castigat amb la ignorància en el seu esperit. Sota aquesta perspectiva, combatre les conseqüències del pecat mitjançant la nostra intel·ligència (cegada per aquesta mateixa causa) és un esforç estèril. Per tal de retornar a l'estat en què vam rebre els medis de coneixement i que l'Univers torni a ser intel·ligible pels homes es requereix la fe. Per tant, la filosofia necessita ser guiada per la fe si no vol caure en l'error. En un segon moment i dins l'orde franciscà, Joan Duns Escot (1265–1308) i Guillem d'Occam (1285–1349) se separaren del posicionament neoagustiniana en direccions diferents. Per un costat, Escot va concebre la teologia com una ciència pràctica. Com a tal, no té de contingut la veritat, sinó que tracta sobre el que s'ha de fer. Així doncs, la filosofia restà separada i entesa com a ciència eminentment teòrica. Addicionalment, també pretenia “alliberar la teologia de la física, amb la conseqüència que especular sobre l'essència de la divinitat ja no era objecte de la teologia” (Flasch, 2006, p. 442). Per altre costat, però també marcant límits entre ambdues disciplines, Occam afirmà que els camins de Déu no es prestaven a la raó i situà “la fe en un lloc privilegiat on no podia rebre els atacs de la raó” (Flasch, 2006, p. 449), separant encara més que Escot filosofia i teologia.

Pel que fa al grup d'autors que acceptaren la divisió d'Albert el Gran, diferenciem la postura de Tomàs d'Aquino (1225–1274) i el posicionament de figures com la de Boeci de Dàcia (1240–1284) i Siger Brabant (1240–1280). D'una banda, Sant Tomàs distingí raó i fe al mateix temps que vetllà per l'harmonia en les seves conclusions (Gilson, 1972, p. 491). Per un costat, considera que la filosofia s'origina en l'argumentació i duta a terme correctament, no ens porta a l'error. Per altre costat, la teologia, basada en la revelació, per l'autoritat de Déu, no pot conduir-nos a l'engany. Sota la premissa que ni raó ni fe poden fer-nos equivocar si la raó actua correctament i la fe és la veritable, el *Doctor Angelicus* afirma que no poden divergir en els seus resultats. En altres paraules: atès que

teologia i filosofia comparteixen l'objectiu de cercar la veritat, les veritats de la filosofia i les de la teologia han de concordar per força. Així, malgrat que a primera vista puguin aparèixer discordances, d'acord amb Sant Tomàs són aparents. En aquests casos d'apparent desacord, ell defensa que les tensions s'han de resoldre en favor de la fe perquè si la intel·ligència humana no fos limitada, ens adonaríem que les veritats filosòfiques es troben intrínsecament unides amb les veritats teològiques.

Pels aristotèlics radicals (també anomenats “averroistes llatins” per certa bibliografia), filosofia i teologia també eren considerades disciplines diferents. Però a diferència que Sant Tomàs, com constituïen formes de coneixement independents, s'obria la possibilitat a què arribessin a veritats diferents. Aquests pensadors consideraren que la filosofia no havia de derivar de principis ja prèviament establerts i la volgueren independitzar de la teologia. Un possible resultat d'aquest plantejament és que en realitzar filosofia al marge de la teologia, podien arribar a conclusions diferents (i fins i tot, contràries) respecte als dogmes de la fe. Al segle anterior a Eckhart, aquesta mena d'aristotèlics radicals patiren fortes censures per part de l'Església. Aquells influenciats per l'averroisme eren imputats per defensar una doble veritat, atès que al·legant que cadascuna partia d'un principi diferent, establien veritats filosòfiques que contradeïen les veritats teològiques.

El segle que antecedeix a Eckhart està fortament marcat per les tensions succeïdes entre filosofia i teologia. A principis del segle XIII, autoritats episcopals prohibiren l'ensenyament del ‘nou Aristòtil’ a la Universitat de París. A mitjans de segle, aquests nous textos aristotèlics provinents de les traduccions àrabs foren reincorporats en el currículum. Allò que ho va fer possible fou la tesi d'Albert el Gran que situava filosofia i teologia com a disciplines diferents. Tesi que, a més a més, després de la incorporació del “nou Aristòtil” com a base del currículum de la facultat d'arts i de la conversió de facto d'aquesta facultat en una facultat de filosofia, es va traduir en la separació institucional de l'estudi d'ambdues disciplines. Ja a finals de segle, concretament els anys 1270 i 1277, es tornen a produir condemnes, en aquest cas, però, envers les tesis filosòfiques que defensaven els mestres d'arts quan explicaven les obres d'Aristòtil. És a dir, no s'impedia l'ensenyament dels seus textos però si realitzar determinades interpretacions o donar validesa a passatges que contradeïen els principis de la doctrina cristiana. En qualsevol cas, aquest seguit d'esdeveniments influenciaren notablement la relació entre raó i fe,

entre d'altres, que filosofia i teologia fossin ensenyades institucionalment de forma separada, impossibilità a Europa l'existència d'una 'filosofia cristiana'.

### *EL POSICIONAMENT D'ECKHART*

Contra la tesi del seu mestre Albert el Gran i les condemnes de 1270 i 1277, succeïdes en vida d'Eckhart, el Mestre assaja una via de pensament que manté els dos àmbits d'estudi units. Constitueix una peculiaritat en pensament d'Eckhart i els seus companys renans que, malgrat seguir a Albert el Gran en molts dels seus posicionaments dominicans, no sols no accepten aquesta tesi que separa raó i fe, sinó que s'aventuren a la cerca d'una confluència entre ambdues disciplines. A continuació, dedicarem uns paràgrafs a descriure la postura d'Eckhart.

D'entrada, convé recordar que la teologia era entesa merament com la interpretació de la Bíblia. Així que en guiar aquesta interpretació per la filosofia, aquesta darrera era dotada d'un protagonisme notori. Influenciat pel filòsof jueu Moisès Maimònides (1138 – 1204), Eckhart va sostenir que filosofia i fe no sols són compatibles, sinó que la Bíblia contenia la filosofia de grecs i àrabs. En altres paraules: “no hi ha cap diferència en el contingut de teologia i filosofia, la diferència rau a la manera d'obtenir el coneixement en les respectives doctrines” (McGinn, 2001, p. 22). Aquesta concepció parteix de cert plantejament neoplatònic, que és present a l'obra pseudo-dionisiana i que s'inclou en l'ensenyament que impartí Albert el Gran a Colònia. És així com el mateix autor que separà filosofia i teologia, al mateix temps assentà les bases perquè fos reunida per místics renans com Eckhart (Libera, 1998). Es tracta d'un pensament en què teologia i filosofia conflueixen en el marc de la causalitat neoplatònica en la idea de l'U o el Bé. Tot plegat explica que Eckhart iniciï el seu *Comentari a l'Evangelí de Joan* tot dient: “En interpretar la Paraula i tot el que segueix la meva intenció és la mateixa en totes les meves obres – explicar per què la sagrada fe cristiana i els dos testaments sostenen amb l'ajuda dels arguments naturals dels filòsofs” (McGinn, 2001, p. 8). Des d'aquesta perspectiva, “l'Evangelí és vist com a compendi de tota la metafísica i ètica” (Flasch, 2006, p. 466).

Tractar el vincle que es dona entre filosofia i teologia en el pensament Eckhart és notòriament pertinent. I no només perquè constitueix una excepció donat el panorama històric, sinó també perquè marca de manera cabdal les reflexions d'Eckhart i les

conclusions a què arriba. Per un costat, els seus escrits tenen la peculiaritat que tracten de reformar els continguts bàsics de la fe per tal que puguin ser interpretats amb vista a la filosofia en un període on justament aquesta conjunció era castigada. Per l'altre costat, només llegint la Bíblia de manera filosòfica és possible arribar a una determinada concepció de la divinització. Fora d'aquesta aproximació, a la manera tradicional, l'encarnació no és més que l'assumpció de natura humana per part de Jesús, mentre que a la filosofia eckhartiana recobra una significació important, que explorarem més endavant.

### 2.3 EL PENSAMENT MÍSTIC

Eckhart s'encabeix sovint dins el misticisme. És una etiqueta controvertida. Hi ha autors com Flasch, Mojsisch i Fischer que es posicionen en contra, i d'altres com Kurt Ruh i Alois M. Haas que consideren que sí és un místic. Bona part de la discussió és originada per divergències en el que s'entén per 'misticisme'. Per un costat, Flasch apunta que el misticisme es concep en contraposició a l'escolàstica, pretesament caracteritzada per ser més sistemàtica i objectiva. En aquesta línia, en titllar a un autor de 'místic' se l'està acusant de no fer filosofia realment. Com a crítica d'aquesta simplificació, Flasch mostra com les ensenyances eckhartianes són derivades de textos filosòfics, i no pas d'experiències místiques o reveladores. Si bé és cert que l'oposició misticisme-escolàstica és una classificació realitzada posteriorment al període medieval – i que amb freqüència ignora elements típicament escolàstics en autors que considera místics, i elements típicament místics en autors considerats escolàstics – pot ser útil per realitzar una primera aproximació a Eckhart si l'entendem en un sentit més ampli i lliure de prejudicis. Seguidament, caracteritzarem el corrent del misticisme i posteriorment assenyalarem els trets particulars del misticisme eckhartià.

De manera general es podria dir que el misticisme funcionaria com un terme paraigües dels discursos que versen sobre la unió entre l'home i Déu dins aquesta vida. Tanmateix, hi ha qui restringeix l'etiqueta als textos en què es relaten experiències personals d'unió amb Déu. Serien els exemples tradicionals de Santa Teresa de Jesús o Sant Joan de la Creu, figures que pregonaren haver tingut una visió en què es comunicaren amb Déu. Eckhart no narrà haver tingut un episodi d'aquest tipus, però sí que defensà que era possible anticipar la unió amb Déu en aquesta vida i també va explicar la forma de propiciar aquesta possibilitat. És per això que si volem aplicar l'etiqueta al pensament d'Eckhart, ens hem d'acollir a una concepció de la mística més àmplia: incloent tots els discursos que tracten d'unir-se amb Déu abans de la segona vida, independentment de si l'autor afirma l'experiència en primera persona o si és una exposició merament teòrica. Els textos d'Eckhart precisament tracten d'aquesta unió divina dins l'existència terrenal. Això no obstant, convé tenir en compte que fa un tractament de la qüestió molt concret, que s'entén millor si ens atenim a les seves influències i autors que el precediren.



Dins aquesta forma menys restrictiva de la mística, s'acostumava a oferir aquests discursos sobre la unió divina partint d'una exegesi bíblica. És el cas de Bernat de Claravall (1090–1153), seguit per Guillem de Sant Thierry (1075–1148) i Ricard de Sant Víctor (1110–1173). L'adversari de Pere Abelard, comentant el *Càntic dels càntics* — recull de poemes amorosos que s'inclou en la Bíblia— mostrà el camí a la unió espiritual amb Déu. Així i tot, la mística eckhartiana no constitueix simplement una continuació d'aquesta tradició perquè el rol que ocupa la filosofia i l'aproximació filosòfica que duu a terme sobre la qüestió de la divinització són noves. També convé tenir present la influència dominicana en el seu pensament, atès que els plantejaments de Bernat de Claravall s'alinearien amb el misticisme afectiu del qual Eckhart se separa, en favor del misticisme especulatiu dels seus companys dominics. D'acord amb aquest darrer, al qual Eckhart es subscriu (tot i que, com veurem més endavant, en ocasions el transcendeixi) l'home seria capaç d'accedir a aquest coneixement immediat de Déu a través de l'intel·lecte, que seria vist com una espècie “d'ull de l'ànima”. Aquesta concepció no hauria estat possible sense la lectura que Albert el Gran realitzà de la teoria de l'intel·lecte d'Aristòtil, fortament influïda per la filosofia de Dionisi, i que forja la teologia dels autors renans.

## **LA TEOLOGIA MÍSTICA RENANA**

Eckhart s'inscriu dins el corrent místic renà, el qual acull filosofies desenvolupades durant el segle XIV a l'antiga província dominicana de Renània—l'actual regió alemanya del Rin de Nord-Westfàlia. Aquest corrent parteix d'Albert el Gran i té el seu recorregut en pensadors de l'orde dels dominics que passaren per Colònia; com ara Teodoric de Freiberg (1250 - 1310) i Bertold de Moosburg (s.d. - 1365), a banda del mateix Eckhart. També s'inscriuen en la mística renana els deixebles del Mestre: Heinrich Seuse (1300 - 1366) i Johannes Tauler (1300 - 1361).

La temàtica d'acostar-se a Déu s'emmarca dins un tema central de la filosofia medieval: el discurs sobre el bé suprem o la felicitat. En l'edat mitjana trobem diversos textos que defensen que l'home tendeix cap a un fi últim i tracten en què consisteix aquest i com es pot assolir. Aquest bé suprem podia adoptar diverses denominacions. Així doncs, termes com ara ‘summe bé’, ‘fi últim’, ‘Déu’, ‘felicitat’, ‘benaventurança’ o ‘vida eterna’

esdevenen intercanviables, puix que es refereixen a una mateixa cosa. En el cas teòlegs renans, el *summum bonum* s'equipara amb la unió amb Déu.

Com bé es sap, els dominics mantenien certa rivalitat amb els franciscans en les universitats medievals. Ambdós ordres coincidien en la identificació del bé suprem amb la unió beatífica, és a dir, consideraven que el fi últim per l'home era la unió amb la divinitat. Ara bé, mantenien postures divergents sobre quina facultat de l'ànima és la que apropa l'home a Déu. Es tracta del debat entre intel·lectualisme i voluntarisme. D'acord amb els dominics, la unió amb Déu es realitza per mitjà l'intel·lecte. En canvi, els franciscans defensaven que la unió amb Déu s'assolia gràcies a la voluntat, era, per tant, un acte més afectiu. Bona part dels dominics renans es dedicaren a defensar la postura intel·lectualista en les universitats —entre ells, Eckhart.

En aquest apartat resseguirem els autors més influents en la mística renana, principalment: Albert el Gran, Agustí d'Hipona, Pseudo-Dionisi, Procle i Avicenna. A efectes d'estructura, dividirem aquesta secció en dues parts: destinarem un primer apartat a Albert i les seves tesis aristotèliques i un segon apartat a la imatge de Déu en l'ànima segons Agustí, Dionisi i Avicenna. Tot plegat ens ajudarà a comprendre de quins plantejaments partí Eckhart a l'hora de desenvolupar la seva teoria sobre la divinització de l'home.

### *INFLUÈNCIES ALBERTINES*

La interpretació que Albert el Gran fa de l'obra d'Aristòtil va marcar fortament la filosofia dels místics renans, particularment les tesis relatives a l'intel·lecte i la felicitat. Encetarem aquest apartat exposant la seva caracterització de l'intel·lecte.

En el seu estudi de l'enteniment, el *Doctor Universalis* va prendre part en la discussió medieval de la teoria de l'intel·lecte d'Aristòtil. Aquesta discussió té a veure amb les diverses interpretacions del següent passatge de *De Anima*:

Posat que en la Naturalesa existeix quelcom que és matèria per a cada gènere d'ens (...) i existeix a més un altre principi, la causa i l'agent al qual li correspon fer totes les coses (...), també en el cas de l'ànima han de donar-se necessàriament aquestes diferències.

Així doncs, existeix un intel·lecte que és capaç d'esdevenir totes les coses i un altre capaç de fer-les totes; aquest darrer és com, per exemple, la llum: també fa, en certa manera, els colors en potència, colors en acte.

I tal intel·lecte és separable, immutable i sense barreja, sent com és acte per la seva pròpia essència. I és que sempre és superior l'agent que el pacient, el principi que la matèria. Per tota la resta, la mateixa cosa són la ciència en acte i en objecte. Des del punt de vista de cada individu, la ciència en potència és anterior pel que fa al temps, però des del punt de vista de l'Univers en general, no és anterior ni tan sols pel que fa al temps; no es pot dir que l'intel·lecte pensi a vegades i a vegades deixi de fer-ho (III, 5, 430a).

Aristòtil defensa que així com en la natura hi ha la potència (*dynamis*) i l'acte (*energeia*) —val dir que la potència es correspon amb la matèria (*hylé*), que es caracteritza per la capacitat d'esdevenir altres coses, i l'acte és la causa eficient que li dona forma— en l'ànima també hi ha dos elements similars que expliquen com els homes arriben a entendre. Sota aquest paral·lelisme, s'introdueixen dos d'intel·lectes: l'intel·lecte pacient (*nous pathetikós*), que és capaç d'entendre, i l'intel·lecte agent (*nous poietikós*), que fa aquest coneixement possible, efectiu —és a dir, l'intel·lecte agent passa d'allò intel·ligible a allò comprès. L'Estagirita compara aquest intel·lecte agent amb la llum, que incideix sobre els objectes i possibilita que l'ull humà capti els colors. Anteriorment, Aristòtil explicant el canvi, havia establert que dues potències no poden donar pas a un estar-en-acte; sempre es requereix quelcom que estigui en acte per dur una potència a un estat efectiu. Així doncs, si alguna cosa caracteritza a l'intel·lecte agent, és la seva naturalesa d'estar en acte; en altres paraules: sempre està entenent, roman actiu, és pura actualitat (Reale, 1992, p. 93). La descripció aristotèlica d'aquest intel·lecte prossegueix i acaba de la següent manera:

Un cop separat és només aquell que en realitat és i únicament aquest és immortal i etern. Nosaltres, no obstant això, no som capaços de recordar-ho perquè tal principi és immutable, mentre que l'intel·lecte passiu és corruptible i sense ell res entén.

S'esmenten, doncs, altres trets de l'intel·lecte agent: la seva immortalitat, eternitat, separabilitat del cos, immutabilitat i incorruptibilitat. Aquesta caracterització tan misteriosa de l'intel·lecte agent ha donat lloc a considerables rius de tinta en la filosofia

medieval (Reale, 1992, p. 95). A continuació, veurem com diversos pensadors miren d'aclarir la imatge de l'intel·lecte agent que Aristòtil deixà un tant borrosa.

Dins la filosofia àrab es desenvolupà àmpliament la qüestió a fi d'entendre la relació entre universals i particulars dins l'enteniment. Per una banda, Al-Farabi (870 d. C. – 950 d. C.) va diferenciar quatre intel·lectes per les seves funcions: intel·lecte en potència, intel·lecte en acte, intel·lecte adquirit i Intel·lecte agent. Aquest darrer constituiria un ésser espiritual del món sublunar que donaria formes a la matèria i aportaria el coneixement d'aquestes formes als intel·lectes dels humans (Gilson, 1972, p. 340). Per l'altra banda, Avicenna (980 dC – 1037) també “establia un sol intel·lecte agent per a tota l'espècie humana, al mateix temps que atribuïa un intel·lecte possible a cada individu” (Gilson, 1972, p. 344) que interaccionaria amb aquesta intel·ligència superior per passar del coneixement en potència al coneixement en acte. D'acord amb Avicenna, la repetició d'aquest procés epistèmic, faria adquirir l'aptitud per a la ciència, consistent en la capacitat de rebre aquest Intel·lecte agent. I finalment per a Averrois (1126 – 1178), intel·lecte agent i intel·lecte passiu formarien part d'un únic intel·lecte extern i situat per sobre les ànimes humanes. A més, afegeix que la comunicació entre aquest Intel·lecte agent separat i l'enteniment humà faria a l'home receptiu respecte a l'intel·ligible, la qual cosa no seria “més que l'Intel·lecte agent particularitzant-se en l'ànima”, com la llum que il·lumina un cos (Gilson, 1972, p. 356).

A Occident, Sant Agustí no en parlà explícitament, però els agustinians del segle XIII identificaren l'intel·lecte agent amb Déu, barrejant la tesi de la necessitat d'il·luminació divina que predicava Agustí amb la idea de l'intel·lecte agent com a intel·ligència separada. Tanmateix, Aristòtil explícita que ambdós intel·lectes es troben en l'ànima (*psyché*), el que sembla comportar que l'intel·lecte agent s'inclou en cada home de manera individual. Però fins i tot dins aquesta interpretació internista hi ha ramificacions, en autors com ara Tomàs d'Aquino i Bonaventura (Sellés Dauder, 2011, p. 37).

Pel que fa a Albert el Gran, hi concorren dos discursos al mateix temps. D'entrada, sosté que l'ànima humana compta amb un intel·lecte possible i un intel·lecte agent, atès que “si [Déu] dona existència a aquestes naturaleses intel·lectuals, és perquè aquestes puguin ser il·luminades per la seva pròpia llum” (Gilson, 1972, p. 494). Altrament, per molt

autosuficient que sigui l'ànima humana, per estar feta a semblança de Déu, l'intel·lecte agent s'assimila a Déu. En aquest punt, el Doctor Universalis segueix a la visió jerarquitzada d'Avicenna que l'intel·lecte es va actualitzant en graus. Per influència dionisiana, acaba afirmant que “per a conèixer, l'home necessita una llum més abundant que la seva pròpia” (Gilson, 1972, p. 496).

D'una forma breu, Sant Albert distingeix dos significats d'*intellectus agens*: un referit a l'intel·lecte diví, introduït per Dionisi d'Areopagita i un altre referit a intel·lecte agent propi de l'home, tal com el va definir Aristòtil. Es tracta d'una síntesi entre la concepció llatina i àrab: com a realitat divina i com a arrel noètica de l'ésser humà (Sellés Dauder, 2016, p. 222). És allà on radica la clau de la felicitat humana, en la unió amb Déu. Els autors de la corrent renana adoptaran aquesta tesi, i n'elaboraran diferents concrecions més detallades.

Sobre el discurs vers el bé suprem, Albert el Gran acull la tesi aristotèlica sobre la beatitud. Aristòtil considerava que els homes tenen com a fi assolir la felicitat (*eudaimonia*). A diferència de la idea del Bé platònica, que no deixa de ser un bé transcendent, Aristòtil considera que la fita de l'home ha de ser un bé realitzable i assolible per l'home (Reale, 1992, p. 100). Així doncs, a l'hora d'esbrinar quin és el bé de l'home se centra en el que és peculiar d'ell o, dit d'una altra manera, l'activitat que només ell sàpiga desenvolupar. De manera que, de la distinció que en fa de l'ànima vegetativa, pròpia de les plantes; l'ànima sensitiva, pròpia dels animals i l'ànima racional, pròpia dels homes; n'extreu que la virtut de l'home és l'activitat de l'ànima guiada per la raó i és aquí on convé cercar la felicitat. En concordança amb que allò definitori de l'home és el seu intel·lecte, Albert el Gran considerarà que “l'home d'estudi que dedica la seva vida a actualitzar el seu coneixement s'està actualitzant a si mateix” (Gilson, 1972, p. 495).

Tot seguit, l'Estagirita distingeix dues parts o funcions de l'ànima racional: la raó pràctica i la raó teorètica. La primera coneix les coses mutables i contingents mentre que la segona, coneix les coses invariables i necessàries. La virtut de la raó pràctica és la prudència (*phronesis*), mentre que la de la raó teorètica és la saviesa (*sophia*); i ambdues són denominades ‘virtuts dianoètiques’. La saviesa és la més alta de les virtuts perquè mentre la prudència va referida a afers humans, la saviesa s'eleva a una esfera superior. És així

com arribem a la caracterització d'Aristòtil del que és la felicitat més autèntica i superior: aquella consistent en una vida contemplativa. L'activitat de l'ànima racional (i en concret, de la raó teòrica) és allò més suprem dels homes, per tant, és en la contemplació intel·lectual on l'home es realitza més excel·lentment en totes les seves possibilitats (Reale, 2007, p. 107).

En síntesi, Aristòtil estableix un lligam entre felicitat, intel·lecte i Déu; connexió que és també acceptada per Albert el Gran. Aquestes consideracions són repeses i desenvolupades per l'escola renana, afegint tocs de misticisme i neoplatonisme. No obstant això, la preocupació per la proximitat humana a la divinitat ja s'albirava en algunes de les afirmacions d'Aristòtil. Finalitzarem aquest subapartat amb les seves paraules a l'*Ètica a Nicòmac* (1177b 19 – 1178a 2), les quals ens donaran força per encarar el següent apartat destinat a la presència de la divinitat en l'ànima humana: "(...) si en relació amb la naturalesa de l'home l'intel·lecte és quelcom diví, també la vida conforme a ell serà divina en comparació amb la vida humana".

### *IMAGO DEI*

Com ja hem vist, l'obtenció de la felicitat era un tema central pels místics renans, que al seu torn, com a dominicans, concreten en la unió amb Déu per mitjà de l'intel·lecte. Com a complement per acabar d'entendre aquest plantejament, és necessari parar atenció a un tercer element: la imatge de Déu en l'ànima, atès que és el lloc on es realitza aquesta unió beatífica. Així doncs, a diferència d'altres deixebles d'Albert el Gran com ara Tomàs d'Aquino, més aristotèlics, els teòlegs renans combinarien els ensenyaments del *Doctor Universalis* amb elements neoplatònics (Sicouly, 2001, p. 24).

Convé advertir, però, que la divisió que hem fet entre influències aristotèliques i neoplatòniques no deixa de mancar una mica de sentit, atès el panorama de recepció de textos al segle XIII. L'aristotelisme del segle XIII, provinent de les traduccions àrabs, tenia una forta càrrega neoplatònica perquè es pensà que el *Liber de Causis*, una obra bàsicament confegida a partir d'extractes dels *Elements de teologia* de Procle, havia estat escrita per Aristòtil. Aquest neoplatonisme en la interpretació d'Aristòtil s'aniria diluent a partir de que Tomàs d'Aquino detecta que l'obra no forma part del corpus aristotèlic i

tindria una altra autoria. Eckhart, ja n'era conscient, per tant, de la disparitat entre Aristòtil i el complex proclià dionisià neoplatònic.

Sigui com sigui, *Liber de Causis* no deixaria d'haver estat molt influent en la generació d'Albert, llegat que arribà als místics renans. El tractat neoplatònic descriu l'ordre jeràrquic de les causes a partir de la primera. Hi hauria una Intel·ligència primera que engendra les idees, unes formes que al seu torn generen les ànimes, entre elles, la humana. L'ànima humana és entesa com a “ésser intel·ligible d'ordre inferior que encara reté el privilegi de captar la seva pròpia essència per mitjà de la intel·lecció” (Gilson, 2020, p. 369). Ens convé retenir aquesta concepció de l'ànima procliana, atès que ens serveix de preludi pel que vindrà seguidament.

Un cop fet aquest incís, iniciem l'apartat, on es realitzarà un breu recorregut de la temàtica de l'*imago dei* en l'ànima humana a través d'Agustí d'Hipona, Pseudo-Dionisi, i Avicenna. Abans, però, recordarem les línies principals de Plató i Plotí, les quals tot i que no eren lectures amb les quals Eckhart comptava en el seu temps, marquen la genealogia del tema.

L'*imago Dei* és una expressió bíblica que apareix al Llibre del Gènesi. En el primer Llibre es narra que Déu, quan crea l'ésser humà, digué “Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres” (*Gènesi*, I, 26-27). Autors medievals, patristics i posteriors, tracten d'articular que significa l'afirmació que l'ésser humà està fet a semblança de Déu. En darrer terme, es fa referència al possible lligam entre la divinitat i l'home (Paredes Díaz, 2021, p. 211). Aquesta relació ja és abordada a Plató en el seu diàleg *Alcibiades*. Fent analogia amb la visió de l'ull, Sòcrates i el seu deixeble parlen sobre com hom pot conèixer-se a si mateix. Segons Sòcrates, per veure's a un mateix, convé emprar com a mirall l'ànima d'un altri atès que l'ànima és la part més alta de l'home, concretament “la part on habiten el saber i el coneixement”. Finalment, ambdós interlocutors convenen que dins les ànimes, l'ànima de Déu és la més apropiada per la funció: “I així com hi ha miralls més clars que el mirall de l'ull, més límpids i més brillants de llum, ¿també Déu és més pur i més brillant que la part millor de l'ànima?” (*Alcibiades*, I, 133c).

En aquest fragment, que es troba en una obra encara no traduïda al llatí a l'Edat Mitjana, podem observar diversos trets que anticipen els plantejaments característics de la mística renana. D'una banda, convé notar que en el diàleg s'estableix un lligam entre coneixement i Déu: “Sabríem dir si hi ha res de més diví en l'ànima que aquella part on radiquen el saber i el coneixement?” (Alcibiades, I, 133c, 4 - 6), vincle que ja havíem vist en l'aristotelisme d'Albert el Gran en l'apartat anterior. Un altre punt és que Sòcrates descriu la nineta de l'ull com “una mena d'imatge del qui mira”. Així doncs, la imatge de Déu en l'ànima es correspondria amb la imatge de Déu que es dirigeix cap a l'ànima. Sota aquesta metàfora Sòcrates defensa que en l'exercici d'entendre, el subjecte esdevé d'alguna manera l'objecte que coneix. Els teòlegs renans porten la metàfora a la imatge de Déu en l'ànima: quan l'home tracta de copsar la realitat suprema de la qual parlà Plotí<sup>4</sup>, esdevé l'U o Déu. La identificació del subjecte amb allò que té com a objecte de l'intel·lecte deriva de la discussió procliana del *Liber causis* sobre el mateix coneixement —en què “en la intel·lecció d'un mateix, l'intel·lecte retorna a la seva pròpia essència en un retorn perfecte” (Duclow, 1989, p. 32)— i és una idea notòriament present en la literatura renana.

Dirigint-nos pròpiament cap a la biblioteca d'Eckhart, abordarem, en primer lloc, al Doctor de la Gràcia, Agustí d'Hipona. Abans d'incidir en la imatge de Déu en l'ànima, parem atenció al lloc que ocupa l'ànima en la seva concepció de l'home. L'ànima sempre és pensada per Agustí com una substància en ella mateixa, és la concepció platònica presentada en l'*Alcibiades* i assumida per Plotí. De manera que, en aquesta vida, l'home seria una ànima que se serviria d'un cos (Gilson, 2020, p. 125). Per tant, la filosofia agustiniana dota d'una primàcia innegable a l'ànima. A més a més, Agustí, que estudia al Creador per mitjà de la imatge que ell mateix ha deixat en les seves obres, considera que a partir de l'ànima humana podem conèixer a Déu. Ho veiem en l'obra *De Trinitate*: “l'ànima humana (...) si tota ella contempla la veritat, és imatge de Déu” (XII, 7, 12).

En concordança amb aquest plantejament, l'ànima de l'home és entesa com a espai privilegiat pel seu vincle amb Déu. En la part superior de l'ànima “trobem no sols la Trinitat, sinó la imatge de Déu (...), que pertany a la contemplació de les coses eternes”

---

<sup>4</sup> Aquest U de Plotí derivaria de la idea del Bé platònica, de la qual emanen totes les coses. Dins el pensament de Plotí, l'U s'identifica amb la realitat suprema que atorga existència a la resta de coses, i cap a la qual els homes tendeixen. Al seu torn, el Nous (que es tradueix per ‘esperit’ o ‘intel·lecte’) és allò que ajuda a l'home a retornar a l'U.



(DT, XII, 4, 4). Com bé diu Gilson: “si l’home és veritablement a imatge de Déu, no pot ser una imatge vàcua” (2020, p. 129). D’aquesta manera, el coneixement d’un mateix i el coneixement de la divinitat queden estretament lligats atès que els homes ens coneixem a nosaltres mateixos com a imatges de Déu i, per tant, en aquest acte no deixem d’estar coneixent a Déu. “Hi ha, doncs, en l’home quelcom més profund que l’home. El més íntim del seu pensament no és sinó el secret inesgotable de Déu mateix” (Gilson, 2020, p. 129).

A continuació resseguirem algunes de les línies de Pseudo-Dionisi, conjuntament amb un dels seus comentadors Màxim el Confessor (580 – 662) —atès que la influència dionisiana ha estat exercida en part a través de la seva interpretació. Com a pare de la mística occidental, Dionisi ofereix una via (de teologia negativa) per acostar-se a Déu. En els comentaris de Màxim, es distingeixen dos grups d’éssers: aquells que estan fixats a ser com són i altres, que comptarien amb lliure voluntat. En aquest darrer grup hi serien els homes, els quals exercint aquesta capacitat de decisió, poden “créixer o decreïxer en quant a participacions divines, és a dir, voler-se més o menys semblants a Déu, i per consegüent, fer-se tals” (Gilson, 2020, p. 85). Seguint aquesta idea, es presenta tot un procés de deïficació (*‘théosis’*) que té com a recompensa el propi gaudi de Déu (Beltrán, 2009, p. 13).

L’ànima humana, incorporària i sempiterna, té com a meta reunir la realitat múltiple i canviant en una unitat a fi de retrobar la vertadera essència humana i retrobar-se amb Déu. Certament, la via que planteja és difícil de copsar sota esquemes racionals atès que sobrepasa totes les formes de saber. Dionisi diu així: “(...) quan l’ànima ha esdevingut configurada a Déu; quan, a través de la desconeixença, ha assolit d’unir-s’hi, cegament impulsada vers els raigs de la llum inaccessible, aleshores, tampoc no calen les facultats intel·lectuals” (Dels noms divins, IV, 11). Pel que fa a la semblança divina dels homes, Gilson (2020, p. 86) assenyala encertadament que com l’essència de cadascú preexisteix de forma eterna en Déu, cada home és una part de Déu (*‘móira théou’*). Resta, doncs, dependent de la nostra voluntat, si exercir aquest procés de deïficació.

En darrer lloc, pel que fa a Avicenna, la seva visió de l’ànima i les seves parts influencià notòriament a Albert el Gran i, en conseqüència, als autors renans. Com anteriorment

haviem vist, el filòsof àrab defensa l'existència separada de l'intel·lecte agent. Dins els diversos tipus d'intel·lecte que situa en l'home, l'intel·lecte adquirit és aquell capaç de copsar les formes intel·lectives; però, per assolir aquest coneixement, necessita de l'intel·lecte agent. Així doncs, es conforma una mena de diàleg entre intel·lecte adquirit i agent, en el qual el primer tracta d'afavorir la rebuda del segon. En aquest plantejament epistèmic no és difícil albirar l'esquema místic que descriu el procés pel qual l'home es pot acostar a Déu; és a dir, exercint determinades funcions de l'ànima, l'home pot rebre la imatge de Déu.

A més, el pensament d'Avicenna tracta explícitament la temàtica de la divinització d'un mateix. Kömürçüoğlu (2020) s'estén amb la terminologia que Avicenna empra quan parla d'aquesta qüestió: '*teşebbüh billah*' —que es tradueix per 'assemblar-se a Déu'— i '*teşebbüh bi'l-evvel*' —que es tradueix per 'assemblar-se al Primer'. Com pels intel·lectualistes aristotèlics, l'assimilació a Déu s'assoleix per mitjà l'estudi i l'exercici de l'intel·lecte. I aquest procés té connotacions ètiques, en tant que és afavorit per accions voluntàries.

Resumint en paraules de Dionisi el que comparteixen les filosofies d'aquests autors: l'home és semblant a la divinitat “en la mesura en què és capaç d'imitar l'inimitable” (*Dels noms divins*, IX, 7). La idea general al darrere de l'*imago dei* és que el Creador ha dotat de centralitat a les creatures humanes dins la seva obra, dotant-les d'una ànima intel·lectual, que si exerceix la funció que li és pròpia, pot assolir el bé que li és propi, i la màxima felicitat, que s'identifica amb Déu. La troballa de l'*imago dei* en l'ànima consisteix en el coneixement de la nostra existència humana com a lligada a Déu. En definitiva, “quan ens coneixem a nosaltres mateixos com a éssers de Déu, ens divinitzem” (Paredes Díaz, 2021, p. 216).

### *SÍNTESI RENANA*

Resseguint les teories filosòfiques que es troben al darrere de la proposta eckhartiana, hem passat des de l'intel·lecte pacient, capaç d'entendre ('*capax intelligere*') fins a l'home fet a semblança, capaç de Déu ('*Homo capax Dei*'). Des de l'Antiguitat ja es situava la vida contemplativa com l'existència humana més excelsa. Aristòtil es va estendre àmpliament en l'estudi de la part racional de l'ànima i com, des de l'ètica,

l'exercici de l'intel·lecte podia dur a l'home a la seva essència més vertadera. El discurs sobre el bé suprem de l'època medieval adopta els posicionaments aristotèlics i els desenvolupa, generant les diverses vies místiques per acostar-se a Déu en el si de l'ànima.

Un cop presentades individualment les idees que emanen dels diversos autors, resulta fàcil veure la seva convergència en el pensament d'Eckhart. La temàtica de l'*imago dei* permet explicar la tendència de l'home cap al bé suprem, prenent de base el neoplatonisme de Plotí que descriu com la realitat emana d'una unitat originària (*Ennèades* V, I, 8), que identifica amb el Bé en si de la *República* de Plató (509b), a la qual pot retornar (Cornford, 1989, p. 201). En altres paraules: els homes, creats a imatge i semblança de Déu, tenen la possibilitat d'assimilar-se al seu Creador; i així, 'retornar a l'U'. Aquest plantejament, sumat a la tesi de Procle que l'ànima que coneix esdevé d'alguna manera l'objecte que coneix, concorda perfectament amb l'afirmació de Pseudo-Dionisi, així com amb la formulació d'Aristòtil a *De anima*, que equipara el coneixement de l'home amb el coneixement de la divinitat. El místic explica que en cert punt del procés de deïficació, intel·lecte humà i diví se solapen de manera que l'home arriba a observar el món des dels ulls de Déu (Schäfer, 2004, p. 41).

En tot moment convé tenir clares les equivalències entre els diversos autors, que empenen conceptes diferents per referir-se a una mateixa cosa. Puix que si en Plotí es parla del 'retorn a l'U', en Pseudo-Dionisi podem trobar el verb 'deïficació', Avicenna ho presenta com una 'assimilació a Déu', mentre que Agustí prefereix termes com 'unió beatífica' i en Eckhart veurem que es tracta de 'endinsar-se en la divinitat'. Conceptes que en un marc més general, consisteixen en l'assoliment de la fita pròpia de l'home: la felicitat o el bé suprem.

En conclusió, l'afirmació de la intel·lectualitat de la unió amb Déu és un *leit motiv* comú en tota l'escola d'Albert el Gran, i Eckhart se subscriu en la via mística que identifica el coneixement immediat de Déu amb la felicitat. Així doncs, el misticisme renà d'Eckhart realitza una síntesi entre dues línies de la filosofia medieval: per un costat, la noètica especulativa i la tesi de la felicitat aristotèliques, heretades d'Albert el Gran i per l'altre costat, la imatge de Déu en l'ànima, interpretada per Agustí, Pseudo-Dionisi i Avicenna.

Tenint presents aquests elements, a continuació ens centrarem el tema principal de la predicació eckhartiana: com i on ha de viure l'home en si mateix per tal que retorni a la divinitat? Per tal de donar resposta, ens remetem directament a les paraules del Mestre en un dels seus sermons. Ja sigui per mitjà de l'intel·lecte agent en l'ànima o l'intel·lecte separat d'Avicenna (o bé amb l'ajuda de la fe d'Agustí), esperem reeixir en l'empresa de copsar els seus pensaments.

### 3. LA POBRESA I EL NO-RES EN EL SERMÓ “BEATI PAUPERES SPIRITU, QUONIAM ISPSORUM EST REGNUM CAELORUM”

Déu eixugarà dels seus ulls tota llàgrima i ja no hi haurà mort ni dol ni crit,  
ja no hi haurà dolor: perquè el passat ha desaparegut.

(*Apocalipsi*, 21:1-5a)

El gran estudiós del misticisme Bernard McGinn pren la noció de *grunt* com a eix vertebrador de la teoria eckhartiana. Es tracta d'un terme de l'alemany antic que Eckhart emprà per referir-se al fons de l'ànima, allà on es produeix la unió amb Déu. Encara que sigui un concepte únic de l'autor i imprescindible per la seva proposta, nosaltres centrarem l'anàlisi en un altre terme relacionat amb aquesta experiència: el *no-res*. El *no-res* basteix l'estadi previ per rebre a Déu, puix que constitueix la condició de possibilitat per la unió beatífica: el buidament d'un mateix. Alguns han batejat l'ètica d'Eckhart com una ètica de la negació (Flòrez, 2016), podríem dir que més aviat es tracta d'una ètica del *no-res*. En conseqüència, en aquest apartat ens focalitzarem en aclarir què entén Eckhart per l'assoliment d'aquest *no-res*.

L'èmfasi en el requisit previ d'un estat determinat per rebre la imatge de Déu connecta amb la paràbola del sembrador de la Bíblia (Marc 4:3-9, Mateu 13:3-9, Lluc 8:5-8). Es tracta de la història de l'Evangeli en què Jesús descriu el creixement d'una llavor en terres de sembrar diferents com a metàfora de la Paraula de Déu florint dins de la ment de diferents creients. Un sembrador emprèn camí per anar a fer la seva tasca i de camí, li cauen unes llavors i se les mengen els ocells; altres cauen sobre pedres i no prosperen; les següents cauen sobre plantes espinoses i en germinar, són ofegades per aquestes i finalment, les darreres arriben a parar a una terra adequada i llavors creixen de forma exponencial. En resum: en aquelles terres ben llaurades i amb un sòl fèrtil, germinarà i florirà. En canvi, en terres seques i poc preparades, no donarà fruit. És sota aquesta imatge que Jesús il·lustra la necessitat d'unes condicions prèvies per comprendre el seu missatge.

L'objectiu que planteja Eckhart en la seva predicació, per tant, consisteix en assolir un estat de pobresa espiritual, que l'ànima es buidi fins tenir el *no-res*, per tal que la paraula de Déu pugui germinar i créixer abundantment. Però com s'ha d'entendre aquest 'no-res'? Com a primer atansament al terme, es podria dir que el *no-res* és el que és pròpiament

essencial de la natura humana d'acord amb Eckhart. El Mestre arriba a la tesi que les criatures són un no-res a partir d'un raonament dialèctic. El Mestre estava interessat per la qüestió següent: què pensem que estem fent quan tractem de parlar sobre Déu? (McGinn, 2001, p. 90). Per tal de donar resposta, i atenent al principi que el que s'afirma de les criatures s'ha de negar sobre Déu i el que s'afirma sobre Déu s'ha de negar sobre les criatures (i tenint en compte que Déu es correspon amb *l'esse*), llavors “totes les criatures són un pur no-res.<sup>5</sup> No dic que siguin una petita cosa o alguna cosa, però que són pur no-res” (McGinn, 2001, p. 92). En concordança amb això, doncs, la seva predicació tracta que les criatures de Déu tornin als seus fonaments, a la seva essència original, la qual és el no-res.

Convé realitzar un aclariment en aquest punt sobre l'ús del terme 'Déu' per evitar posteriors confusions en la lectura. Eckhart emprà l'expressió *Gott* (Déu) per referir-se al Déu cristià, i *Gottheit* (deïtat, divinitat) per referir-se a l'essència divina; termes que en traduccions catalanes es tendeixen a emprar indistintament. Es diu que Déu (*Gottheit*) no és un ésser quan se'l pensa com a principi o causa de tots els éssers, prenent una perspectiva platònica o neoplatònica. En canvi, es diu que Déu (*Gott*), el Déu de la Trinitat, és l'ésser quan se'l pensa com l'únic ésser veritable en contraposició a les criatures —en què l'ésser es barreja en el no-res, entre altres coses perquè reben el seu ésser d'un altre.

Tal com hem comentat amb anterioritat, Eckhart fou dels primers a introduir l'idioma alemany com a llenguatge filosòfic i teològic i en són prova d'això els diversos termes nous que irrompen en els seus escrits així com les redefinicions de conceptes ja emprats pels filòsofs anteriors (Diccionari Ferrater Mora, 2023). Un d'aquests mots és *Nihte* o *Nihtes* —que acabaria esdevenint l'actual *Nichts* ('no-res') de l'alemany modern. Dins els textos d'Eckhart, aquesta paraula es troba estretament lligada amb la idea de pobresa, entesa en un sentit ontològic. A fi de dilucidar l'assumpte, prendrem com a base el sermó *Benaurats són els pobres d'esperit, perquè d'ells és el regne dels cels*, però farem al·lusions a altres escrits no-escolàstics quan puguin resultar aclaridors.

---

<sup>5</sup> Eckhart demostra la proposició 'L'ésser és Déu' (*Esse ist deus*) a l'inici de l'*Opus Propositionum* (Eckhart, 1983, p. 51), que forma part de l'*Opus Tripartitum*, escrit escolàstic inacabat de l'any 1323 aproximadament.

Endinsant-nos pròpiament en el text, aquest s'inicia amb una cita de l'evangeli de Mateu (5, 3), que és la que dona títol al mateix sermó: "Feliços els pobres d'esperit, perquè d'ells és el Regne dels cels". Com les paradoxes estoiques, *prima facie* sembla una afirmació contradictòria. El filòsof tracta de resoldre aquesta tensió aparent per mitjà d'una redefinició del concepte de pobresa. En primer lloc, l'autor remet a la definició del seu mestre, Albert el Gran: "Un home pobre és aquell que no en té prou amb totes les coses que Déu ha creat" (Eckhart, 1983a, p. 164). La qual no està mal encaminada, atès que els dos pensadors de Colònia concorden en la consideració que l'home proper a Déu (*Gotttheit*) no es deixa enlluernar pels béns terrenals que Déu (*Gott*) ha creat i espera pacientment el gaudi dels béns divins en la vida celestial.

Això no obstant, el deixeble d'Albert el Gran no queda satisfet amb les paraules del seu mestre i es proposa ampliar i desenvolupar la definició de la 'pobresa de l'esperit'. Eckhart descriu a l'home pobre com a algú que "no vol res, no sap res i no té res" (Eckhart, 1983a, p. 164). Dit d'una altra manera, Eckhart parla de la pobresa en tres nivells: al nivell de la voluntat, al nivell de l'intel·lecte i al nivell de tinença o possessió.

#### QUI NO VOL RES

En un primer nivell, es parla de fer que la voluntat de l'home s'identifiqui amb la voluntat de Déu (*Gott*). Parlar de 'lliurar-se completament als designis de Déu' no seria encertat perquè manté la diferenciació entre la voluntat individual i la voluntat de Déu. Es tractaria que la primera quedi completament dissolta i, per tant, esdevingui indestruïble de la voluntat divina. Demanar la realització de la voluntat de Déu és una pregària que trobem en el Pare Nostre i és modèlica dins el cristianisme; així com també és present en les lliçons de Filosofia a Boeci a *De consolacione* en el tractament de la providència a finals del Llibre V.

La idea és que en assolir una visió general de tot el que succeeix, hom es deslliga de tota preocupació particular en favor d'una visió general i neutral del món. Fins al punt que "així com res no pot entristir ni fer patir a Déu, així tampoc res no podria capficar ni fer patir un home tal" (1983a, p. 114). La raó de la superioritat de l'alliberació descrita enfront de la humilitat és que, aquest deixar anar és definit aquí com "romandre impertorbable contra qualsevol motiu d'alegria o pena, vergonya i desgràcia" és en realitat una característica fonamental de la naturalesa divina (McGinn, 2001, p. 137) perquè

precisament Déu (*Gottheit*) té aquesta immutabilitat.<sup>6</sup>

En el sermó Eckhart realitza una crítica a persones capficades en accions exteriors que no s'aturen a comprendre genuïnament la voluntat de Déu. Es refereix als 'sants' que malentenen aquesta negació de la voluntat com el manament de viure "de tal manera que l'home no satisfaci en res la seva voluntat, al contrari, cal que s'esforci per satisfer la santíssima voluntat de Déu" (1983a, p. 164). Notem com en aquesta visió es conceben la voluntat de l'home i la voluntat divina no sols com a diferenciades, sinó que també en oposició. Alguns casos concrets d'aquest capteniment serien determinades maneres de practicar l'oració i la penitència.

Des de la visió general de la teologia, ambdues pràctiques característiques de la vida cristiana són complementàries en la mesura que ens acosten a Déu (*Gottheit*). Per un costat, la oració, consistent en visualitzar mentalment imatges de Jesús patint, predisposava a un estat meditatiu i de submissió a la voluntat divina. Per un altre costat, la penitència a través del dolor, ens permet entendre a Jesucrist per mitjà de la imitació de les vicissituds que va haver de patir en vida. Eckhart no s'aparta de la heterodòxia però sí que realitza algunes puntualitzacions.

Pel que fa a la penitència, McGinn (2001, p. 123) explica que "Eckhart té poc interès en les pràctiques exteriors, com ara la meditació sobre el Jesús impregnat de sang a la creu, i molt menys els intents físics d'infligir-se aquest patiment". La seva lectura de la *imitatio passionis*, en tot cas, és que al llarg de la vida ja hi haurà prou sofriment per permetre'ns imitar l'exemple de Jesús i anar més enllà de les nostres habilitats individuals. Com havíem assenyalat en apartats anteriors, Eckhart no para gaire atenció als fets històrics de la vida de Jesús, sinó que en realitza una lectura més simbòlica i abstracte.

Al darrere d'aquest posicionament es troba la consideració que els exercicis destinats a reproduir el dolor de Jesús en el propi cos ens acostarien a la naturalesa humana de Déu (*Gott*), i no pas llur naturalesa divina. En aquest punt, convé tenir present que Eckhart

---

<sup>6</sup> Convé fer notar com aquesta immutabilitat amb la que es defineix a la deïtat ens podria fer pensar en la caracterització del Primer Motor Immòbil aristotèlic. Per un altre costat, així com els seguidors de la doctrina eckhartiana cercarien adoptar aquest estat d'immutabilitat, en la filosofia antiga els estoics també perseguirien aquesta manca de torbació, sota el nom d'ataràxia (*ἀταραξία*).



adopta el posicionament filosòfic que assumeix a Déu (*Gottheit*) com una entitat transcendent i impertorbable, a la manera del Primer Motor aristotèlic. Des d'aquesta perspectiva, l'*imitatio passionis* dista notòriament de l'*apatheia* pròpia de Déu —així com de l'home deïficat, que es trobaria en un estat de deseiximent i alliberació similar al que pregonaven els estoics.

En segon lloc, Eckhart també realitza alguns apunts sobre la pregària en els seus sermons. D'una banda, el Mestre se suma a la visió medieval general que l'oració és una acció que ens acosta a Déu (*Gottheit*) —i com a tal, és un exercici de la potència cognoscitiva de l'ànima, com és propi de la posició intel·lectualista dels dominics. En aquest sentit, amb la pregària el que pretendríem seria conformar la nostra voluntat a la de la divinitat; com es resa en el *Pater Noster*: “faci's la vostra voluntat en la terra i el cel”. Aquesta identificació amb la voluntat de Déu acaba resultant en la felicitat humana perquè Déu (*Gott*) és qui millor coneix els mitjans per assolir aquest objectiu.

Ara bé, en concordança amb aquest plantejament, sol·licitar peticions particulars a Déu (*Gott*) deixa de tenir sentit. No sols no ens estariem desempallegant de llur voluntat, sinó que en demanar coses a Déu estariem imposant els nostres desitjos desconfiant de la providència divina. En el sermó *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*, Eckhart reprova aquells que estimen a Déu pels seus beneficis al·legant que veuen en Déu una vaca de qui obtenir llet (1983a, p. 143). Això va ser vist amb mals ulls per les autoritats eclesiàstiques, a *In Agro Dominico* es condemna la tesi VII: “Qui demana això o allò, el mal demana i demana malament, perquè demana la negació del bé i la negació de Déu” (Cascante, 2021, p. 148). La realitat és que el dominicà accepta la pràctica de la pregària, però matisant que “ha de ser una pregària a i pel No-res Diví” (McGinn, 2001, p. 131) i, per tant, sense incloure cap petició particular del jo distint.

La mena d'home, a qui Eckhart ens exhorta a ser, no prega per res perquè confia plenament en el curs d'esdeveniments de Déu (*Gott*). Un bon exemple d'aquesta actitud el trobem en el *Llibre del consol diví* (en l'alemany antic original: *Daz buoch der götlichen troestunge*) —inspirat en *De consolacione philosophiae* de Boeci— com la resta de la literatura medieval del gènere de la consolació, es dirigeix a persones afligides que cerquen una explicació als patiments. En la tercera part d'aquest llibre, Eckhart relata el

cas d'un malalt que no demana a Déu ser curat. Entre altres raons, l'home no ho fa perquè "l'home, si és bo, cal que vulgui el que Déu vol i no el que l'home vol" (1983a, p. 124). Aquest model mostra que inclús en casos límit, s'ha de confiar en Déu i el seu arbitri.

Resumint: un dels requisits per acostar-se a Déu (*Gottheit*) és negar la pròpia voluntat. Convé no confondre aquesta actitud amb que la voluntat de l'home consisteixi a satisfer a Déu (*Gott*) —atès que en aquest cas, l'home comptaria amb una voluntat determinada. Aquest 'no voler res', doncs, s'ha d'entendre en un sentit superior. Eckhart diu així: "si l'home volia ésser veritablement pobre, hauria de desempallegar-se de la seva voluntat, *tal com ho estava quan encara no existia*" (1983a, p. 165, les cursives són meves). A quin moment previ a l'existència es refereix el Mestre? Per copsar les seves paraules, cal remetre's als esquemes neoplatònics del retorn a l'U, que li arribaren a través de Procle.

Eckhart parla d'un estat de les coses originari en què "quan jo era encara en la meua causa primera, no tenia cap Déu (*Gott*) i jo era la meua pròpia causa, res no volia i per res no em delia, car era un ésser desempallegat" (1983a, p. 165). El Mestre es refereix a una situació prèvia en què cadascú formaria part d'una unitat absoluta, que després donaria lloc a les diverses emanacions que aportarien distinció a la realitat material. Aquesta idea de retorn al fonament primigeni és característicament neoplatònica i fou sistematitzada per primer cop en aquest escola a les *Ennèades* de Plotí. L'U dona realitat a tot el que existeix i constitueix la perfecció més absoluta. Per tal d'ascendir a aquesta unitat suprema, hom ha de defugir d'allò múltiple i dispers: "el punt de vista de l'ésser (del ésser etern i U) acaba per predominar sobre tota la resta, sobre el desordre, la gènesi i el temps" (Diccionari Ferrater Mora, 2023a).

Per tant, s'entén perfectament quan Eckhart afirma que "si l'home vol ésser pobre en la voluntat, cal que vulgui i es deleixi per tan poques coses com ell volia i es delia quan no existia" (1983a, p. 166). Conclusivament, buidar l'ànima de la voluntat és un requisit per tal de donar pas a Déu (*Gottheit*): "Déu només es lliura per voluntat pròpia. Allà on Déu troba la seva pròpia voluntat, allí s'entrega i s'hi dona amb tot el que ell és" (McGinn, 2001, p. 136).

QUI NO SAP RES

Com hem vist en l'apartat sobre les influències, el paper l'intel·lecte ocupa un espai privilegiat en els dominicans; per tant, no resulta estrany que tingui el seu lloc en el pensament d'Eckhart. Per comprendre la contradictòria necessitat de despendre's de tot coneixement per assolir el grau més alt de saber (és a dir, el que té Déu entès com a *Gott*), l'autor traça un paral·lelisme: "Pobre en esperit vol dir que així com l'ull és pobre i nu de tot color però sensible a tots els colors, d'aquesta manera el que és pobre en esperit és sensible a tot esperit" (1983a, p. 101). L'intel·lecte de l'home seria com l'ull, que pot veure color només perquè no té un color propi, metàfora que trobàvem en l'*Alcibiades* de Plató així com en *Sobre l'ànima* d'Aristòtil<sup>7</sup>. En efecte, i de la mateixa manera que en el cas de la voluntat, per tal de rebre a Déu (*Gottheit*) i el naixement del seu Verb, cal "desempallegar-se de tot saber, de tal manera que no sàpiga ni conegui ni senti que Déu viu en ell" (Eckhart, 1983a, p. 166).

A banda d'aquest requisit, l'intel·lecte és rellevant en el procés de divinització perquè és la capacitat de l'ànima que ens permet assolir el bé suprem. Car Eckhart no s'aparta de la tesi aristotèlica de la beatitud intel·lectual, però al mateix temps afegeix que "l'activitat pròpia de l'home és *estimar* i conèixer" (Eckhart, 1983a, p. 166). A grans trets, Eckhart es particularitza enfront de la resta dels seus companys de l'orde en dos punts. El primer és la moderació que pren envers l'intel·lectualisme dominicà (influït per Procle) i el segon punt es correspondria amb la visió del coneixement com no-coneixement (provinent de la teologia negativa pseudo-dionisiana). Ambdues qüestions són plenament notòries en el sermó que estem desglossant, com seguidament veurem.

En la producció d'Eckhart, Alain de Libera distingeix dos tipus de sermons en referència a la benaurança (1998a, p. 205). Els primers són més típicament dominics: afirmen la preeminència del coneixement sobre l'amor. Però hi ha uns segons sermons, que desenvolupà amb posterioritat en què pren distància de la tesi intel·lectualista —i dins aquest grup trobem *Benaurats els pobres d'esperit*. Ja que en la secció on desenvolupa la

---

<sup>7</sup> El principi que un poder receptiu no pot rebre una forma a menys que es buidi prèviament lligat amb la imatge de l'ull és prou estès, la retrobem en altres companys de l'Ordre d'Eckhart (McGinn, 2001, p. 142) així com en el *Llibre d'Amic e Amat* (1278): "Esguardava l'amic si mateix per ço que fos mirall on vés son amat. E esguardava son amat per ço que li fos mirall on hagués coneixença de si mateix. E és qüestió a qual dels dos miralls era son enteniment pus acostat" (Llull, 1995).

pobresa en el coneixement, Eckhart afirma que “la benaventurança no es troba ni en una cosa ni en altra [el coneixement o l’amor], sinó en un espai més privilegiat que és el més profund de l’ànima” (1983a, p. 166).

El segon grup de sermons, en què l’autor situa per sobre de l’intel·lecte i la voluntat la benaventurança, van lligats a un moviment que l’apropa a Procle (Libera, 1998, p. 206): el que abans anomenava ‘intel·lecte’ ara pren el nom de ‘U’, que descriu com una ‘llum’ o ‘guspira’ de l’ànima (*scintilla animae*). Heidegger observa que “en la disputa sobre la primacia de cada una de les dues ‘facultats’, Eckhart no és partidari de la raó teòrica com quelcom que té el seu lloc al costat de la voluntat, sinó que ho és de la primacia del fons de l’anima, que està teòrica i místicament per sobre d’ambdues” (1997, p. 232).

Aquest gir que pren la divinització d’Eckhart posa l’èmfasi en un principi que té una referència directa amb la unitat absoluta: “la unió en l’U és molt més unitiva que qualsevol síntesi entre l’intel·lecte i la voluntat, és la unitat originària mateixa, la identitat inescrutable del Fons de Déu i el propi fons” (Libera, 1998, p. 223). Com quan dissertava sobre la negació de la voluntat, aquí torna a fer referència a ‘quan l’home era en l’essència eterna de Déu’; desfer-se de tot es fa a fi d’assimilar-se a estar “tal com estava quan no existia” (1983a, p. 166).

En certa manera, es tracta d’optar per unes formes de coneixement noves: “desconstruir les formes del ‘saber’ en les del ‘no-saber’ que per si sol dona accés al fonament de Déu” (McGinn, 2001, p. 81). Aquí reapareix la contraposició entre les categories rígides de l’escolàstica i les formes d’obtenció de coneixement menys convencionals de la mística. El contacte amb la divinitat no és quelcom que pugui ser mediat per paraules, perquè l’experiència ultrapassa els límits del llenguatge. I com defensen Nicolau de Cusa i altres filòsofs que comparteixen els plantejaments d’Eckhart, sota els esquemes extremadament racionals de l’escolàstica no és possible copsar a la divinitat.

En aquest punt ressonen amb força afirmacions pròpies de Pseudo-Dionisi, com ara:

Desempallegat tant del que ell veu com dels qui el veuen, s’endinsa en la tenebror autènticament mística de la desconeixença. Allí, on emmudeix tota comprensió intel·lectual, ell es troba de ple en l’inabastable i l’invisible; desposseït d’ell mateix i sense ésser posseït per ningú, pertany totalment al qui existeix més enllà de tot. Llavors,

havent cessat tot coneixement, per un mode millor s'uneix al completament incognoscible, ja que no coneixent res coneix més que el pensament. (De la teologia mística, I, 3).

En definitiva es tracta d'un excés de coneixement que desemboca en ignorància. A més, Eckhart i Dionisi concorden en què “cal entendre divinament les coses divines” (De la jerarquia dels noms divins, VII, 2). Igualment, Eckhart defensa que “la persona nua d'esperit que cerca la veritat i el sentit de l'Esclatúra en el mateix esperit en que fou escrita o dita, serà la que millor la comprendrà” (McGinn, 2001, p. 25).

Atès que Déu (*Gottheit*) és sovint caracteritzat a base de contraris, els mitjans habituals de l'enteniment seran de poca utilitat. Com bé assenyala Dionisi, “els oracles diuen que és invisible la llum enlluernadora; o bé inefable i innominable el qui mereix tots els himnes i apel·latius; o bé, encara, inabastable i introbable l'omnipresent i assequible arreu” (De la jerarquia dels noms divins, VII, 1). Déu (*Gottheit*) no té nom, no és res del que és ni del que no és; transcendeix totes les coses, però al mateix temps totes les coses tenen en Ell el seu fonament. “Conèixer-lo per sobre de tota afirmació i de tota negació, saber que se li ignora, tal és la ignorància mística en què ha de xifrar-se el grau suprem de coneixement” (Gilson, 2020, p. 83).

Per concloure, ha d'haver quietud i silenci per tal que la Paraula sigui escoltada. I a la manera de la dissolució del subjecte de l'idealisme alemany, la identificació del jo amb la divinitat en Eckhart passa per equiparar el coneixement d'un amb el de l'altre: “en perfecta entrega, l'autoconeixement de Déu es converteix en el nostre autoconeixement; o millor, com que no hi ha distinció en l'estat que es vol assolir, només hi ha un únic autoconeixement essencial” (McGinn, 2001, p. 134; cf. supra, nota 7).

### QUI NO TÉ RES

Pel que fa a l'àmbit de la tinença, ja s'observa sovint en l'Evangelí que qui vol seguir a Jesús, s'ha de despendre de tota possessió. D'aquí ve l'advertència de Jesús que als rics els costarà molt entrar en el regne de Déu (Marc 10, 17-27). En nombrosos sermons i escrits d'Eckhart no estimar cap bé d'aquesta vida apareix com a una de les normes per viure en Déu (*Gottheit*). Aquest precepte s'emmarca en la distinció entre béns terrenals i divins, en què els primers són considerats distraccions que ens aparten de la segona vida. La idea al darrere és que tot el que se'ns pot oferir en la vida terrenal no són més que béns

limitats i caducs en comparació amb els béns divins, perdurables i incorruptibles.

Ara bé, el Mestre assenyala explícitament que les paraules del sermó no van referides a una pobresa material: “La pobresa exterior és bona i cal que la lloem quan la veiem en un home que voluntàriament la practica per amor a Jesucrist, el qual a la terra se l’apropà. D’aquesta pobresa, ara, no en vull parlar més” (Eckhart, 1983, p. 163); sinó que tracta de conceptualitzar una altra tipologia de pobresa. Eckhart ho expressa així: “n’hi ha una altra, però, de pobresa, una pobresa interior que hem de saber comprendre en aquells mots del nostre Senyor quan diu: ‘Benaürats són els pobres en l’esperit’” (1983, p. 163). Convé, doncs, que interpretem les afirmacions sobre darrer nivell de la pobresa d’esperit en un sentit més abstracte i general.

Com ja ha quedat enunciat, d’acord amb l’autor, Déu (*Gottheit*) habita dins l’home que ha buidat la seva ànima. En el tractat *Sobre el discerniment*, Eckhart diu: “Convé saber que estar buit de totes les coses creades és estar ple de Déu i estar ple de totes les coses creades és estar buit de Déu” (Eckhart, 1983b, p. 251). Aquesta mena de pobresa s’assimilaria a la pobresa de què parlaven els estoics en la sisena paradoxa assenyalada per Ciceró ‘Només el savi és ric’. En definitiva, és la paradoxa del missatge cristià, aquell que vulgui salvar la seva ànima, l’haurà de perdre primer. Aplicar aquest comandament té la conseqüència que “si realment t’has buidat a tu mateix de totes les coses en un abandonament total, llavors allò que neix en tu o et toca, ja no és teu, sinó que és en conjunt de Déu” (McGinn, 2001, p. 68).

L’exhortació del sermó LXXXII és prou evocativa: “Hauries d’enfonsar-te completament en la teva *tüitat* i que el teu tu i el seu jo esdevinguin un ‘nosaltres’ de manera que totalment amb ell compreguis eternament el seu no-esdevenir i el seu No-Res sense nom” (McGinn, 2001, p. 147).<sup>8</sup> La prèdica eckhartiana insta a eliminar tota diferenciació, ho

---

<sup>8</sup> Deixo la versió original en alemany antic de la edició crítica de la seves obres de Josef Quint: “*Dv solt alzeman entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinisheit vnd sol din din vnd sin sin ein min werden als genzlich, das dv mit ime verstandest ewiklich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit*” (DW 3), així com la traducció en anglès que en realitza McGinn: “*You should completely sink away from your you-ness and flow into his his-ness and your you and his his shall become one ‘our’ so totally that with him you eternally comprehend his unbecoming Isness and his unnamed Nothingness*”.

veiem en el sermó XLVI, titulat *Haec est vita aeterna*, “per conèixer Déu i arribar a la felicitat hem de ser ‘un sol Fill, no molts fills; més aviat, un sol Fill’, ja que en Déu només hi ha ‘un sol que flueix amb la Paraula eterna’” (Eckhart, 1983b, p. 637).

Aquest ‘deixar anar’ pot ser llegit com l’alliberament de tota cosa accidental en nosaltres. Els trets de personalitat o altres particularitats de cada persona no són més que accidents de la natura, dels quals no ens hem d’aferrar. Aquí just es produeix una connexió entre el concepte del no-res i la divinització. Perquè per tal d’esdevenir U amb Déu (*Gottheit*) — això és, deïficar-nos — convé deixar anar aquells trets que constitueixen la nostra identitat per passar a formar part d’un element indistint més del cosmos. “Allò accidental, causa distinció i la distinció ens separa de Déu” (McGinn, 2001, p. 121). Aquests trets distintius, a part d’involucrar allò que tenim, també inclourien *allò que volem i allò que sabem*.

Aquest buidament per tal de rebre a Déu (*Gottheit*) en l’ànima té com a finalitat el retorn de la multiplicitat a la unitat originària. En el context de la integració de les parts en el tot que el text situa com a fita, s’assenyala la superioritat d’endinsar-se per sobre de fluir. “Quan jo vaig fluir de Déu, totes les coses digueren: ‘Déu és’, cosa que a mi no em pot fer feliç perquè m’hi reconec criatura” (Eckhart, 1983a, p. 169). En aquest estadi de coses, doncs, tindriem a Déu (*Gott*) per una banda i a les criatures per l’altra. Recollint el més important, no és fins que m’endinso que “em desempallego de la meua pròpia voluntat, de la voluntat de Déu, de totes les seves obres i de Déu mateix” (Eckhart, 1983, p. 169).

#### *DEÏFICACIÓ I LA UNIÓ AMB L’U*

Ens centrarem en aquest apartat en l’aplicació pràctica de l’apartat anterior: un cop compresa la importància del concepte del no-res, de quina manera arriba l’home a la unió beatífica? Franciscans i dominics donen una resposta prou directa: els primers consideren que per mitjà de voluntat, els segons defensen que es requereix la potència intel·lectual. Com hem anticipat, Eckhart transcendeix d’aquestes postures i traça una via diferent, influït per Pseudo-Dionisi i Procle. La resposta d’Eckhart serà que “hi ha en l’ànima una potència que no ateny ni en el temps ni la carn; emana de l’esperit i roman en l’esperit i és del tot espiritual” (1983a, p. 134) i allà és on es produeix la unió amb Déu (*Gottheit*).

En aquest punt entra en l’escena “el fons de l’ànima” (*Seelengrund*), concepte originat a

partir de la lectura del passatge proclià, recentment traduït per Guillem de Moerbeke al llatí, *De Providentia* (Parker, 2013). Aquest fons es correspon amb una part de l'ànima que, lluny de dependre de desenvolupament de les seves facultats, és el fons inescrutable i inefable de l'ésser humà, i sovint en resta amagat sense que ell s'adoni. Aquesta part de l'ànima rep diverses denominacions: 'castellet' (*bürgelîn*), 'centella' (*scintilla*), 'espurna de l'ànima' (*vüinkelîn animae*), el 'cim de la ment' (*apex mentis*) o 'sindèresi' (*synteresis*)... Però no s'ha de perdre de vista que tots aquests termes van referits a aquesta mateixa cosa; que en darrera instància, es correspon amb allò que hi ha de diví en l'home: "amb aquesta part d'ella mateixa, l'ànima és igual a Déu i de cap més manera" (1983a, p. 137).

En l'ús del terme 'sindèresi' com a sinònim del 'fons de l'ànima' observem la innovació d'Eckhart enfront de la seva tradició. El terme prové del grec i fou introduït per un autor patristic, Sant Jerònim (c. 347 – 420), des d'aleshores ho trobem en textos de diversos autors: Pere Llombard, Ricard de Sant Víctor, Tomàs d'Aquino, Bonaventura... On Eckhart probablement en sentí a parlar és del seu mestre Sant Albert el Gran i allà la sindèresi va referida a una capacitat de l'intel·lecte pràctic que discerneix entre el bé i el mal. De manera que així com hi ha una raó teòrica que raona vers les realitats especulatives, hi hauria una raó pràctica enfocada a les accions i la consciència moral inscrita en el nostre esperit (Diccionari Ferrater Mora, 2023b). L'originalitat d'Eckhart rau a dotar a la concepció de sindèresi d'un caire més místic, com a part de l'ànima ja no destinada a les bones accions sinó directament com a espai d'unió entre l'home i Déu.

Sota l'influx de les idees de Dietrich de Freiberg, la concepció de la sindèresi d'Eckhart combina l'intel·lecte actiu d'Aristòtil amb l'*abditum mentis* de Sant Agustí (Führer, 2019). Aquest darrer terme llatí es tradueix com a 'amagatall de la ment' o 'lloc ocult en la ment' i faria referència a un coneixement a priori que els homes tindrien de manera innata i inconscient. A *De Trinitate*, Agustí assevera que aquest contingut romandria inadvertit tot i que sempre és present en l'home. El *Seelengrund* també malgrat ser congènit en els homes, seria ignorat per la majoria. Convé fer notar que l'element que ens porta a la deïficació ja és present en cadascú de nosaltres, no es necessita res de l'exterior. Per exemplificar-ho, Eckhart introdueix la següent comparació: "Quan un mestre fa una imatge de fusta o pedra, no introdueix la imatge en la fusta, sinó que talla les estelles que



han amagat i recobert la imatge; no afegeix res a la fusta, sinó que colpeja i dona forma a la cobertura i treu l'escòria i llavors rellueix el que estava ocult a sota" (Eckhart, 2011, p. 117).

I parlant d'al·legories, ara farem uns apunts sobre els símls de la línia i la caverna del sisè llibre de la República (509d-532d) en el que els neoplatònics basen la seva doctrina de les tres hipòstasis. L'esquema de la línia descriu el procés ascendent, pas per pas, que seguiria l'ànima humana. El pas final seria la contemplació de la idea del Bé, allò amb que culmina el mite de la caverna. En clau una mística: com l'home arriba a Déu (*Gottheit*).

Situant-nos en el plànol ontològic de l'esquema platònic, de la idea del Bé es generarien tota la resta d'idees (*eidos*), les ànimes humanes, les coses de la realitat sensible i les ombres o reflexos (*eikones*) d'aquestes coses. Per tal que totes aquestes emanacions siguin reunides de nou, en el plànol epistèmic s'hauria de seguir el camí invers. A grans trets, allò que en Plató és una línia d'una direcció, en els autors neoplatònics cobra circularitat. En la processió que retorna cap als orígens, allò rellevant pel que ens ocupa serien els darrers dos passos. Aquests coincideixen amb les dues primeres hipòstasis de Plotí: l'U i la Intel·ligència. Com l'U es troba més enllà de l'intel·ligible (és a dir, del coneixement de la resta d'idees), si la Intel·ligència vol assolir-ho, haurà de transcendir les seves capacitats i adoptar la vida de coneixement *supra intellectum*.

Aquesta forma d'intel·lecció pel *modus cognoscendi per excessum* rebutjaria l'assistència de qualsevol supòsit o imatge i s'alçaria fins tenir un contacte directe amb les essències de les coses. En pocs mots, seria el pas d'un coneixement intel·lectiu a un coneixement supraintel·lectiu; el qual comptaria amb l'acció sinèrgica entre la Causa Primera (Déu entès com a *Gottheit*) i l'ànima humana. En efecte, aquesta mena de *coniunctio* entre intel·lecte creat i Intel·ligència divina (Ruiz Simon, 1999, p. 164) permetria arribar més enllà del que l'intel·lecte humà permet. I el que possibilitaria aquest retorn és que allò causat (l'ànima humana) és semblant a la causa de què prové (Déu).

Dionisi expressà a *Sobre els noms divins* el següent: "coneixent-se a si mateixa, la saviesa divina tot ho coneixerà; el que és material, immaterialment; el que és divisible,

indivisiblement; i el que és plural, unitàriament; perquè tot és conegut i produït en el mateix U” (VII, 2). El pare del misticisme addueix que si concebem a la divinitat (*Gottheit*) com allò que dona l’existència a la resta de coses, és evident que Ell serà qui millor coneixerà tot allò, que és provinent i preexistent en Ell. És per això que “aquest coneixement no l’extraurà dels éssers, sinó que serà ell qui l’introduirà a cadascun dels éssers, per tal que es conegui a si mateix i conegui els altres” (VII, 2); per aquesta raó, qui cobra la veu en les darreres línies del sermó d’Eckhart no és pas el seu jo distint, sinó Déu (*Gottheit*) entès com la Causa Primera de tot.

En assolir tots els diversos graus del procés de divinització, la identificació amb l’U (*Gottheit*), és a dir, la Causa Primera de tot, es fa efectiva. Dins aquest esquema, les afirmacions eckhartianes del final del sermó es fan intel·ligibles:

“Soc, doncs, la causa de mi mateix segons el meu ésser que és etern, però segons el meu esdevenir que és temporal. Per tant, no he estat engendrat i, per no haver-ho estat, no puc morir mai. Per no haver estat engendrat he existit eternament, existeixo ara i romandré eternament” (1983a, p. 169).

En arribar a aquest nivell, tots els enunciats predicables a Déu (*Gottheit*), s’enuncien també de l’home deïficat, que al mateix temps coincideix amb el que el Credo afirma com a dogma a propòsit de la segona persona de la Trinitat, el Fill:

En la meua naixença originària totes les coses foren engendrades i jo vaig ser la causa de mi mateix i de totes les coses. Si ho hagués volgut, ni jo ni cap cosa no hagués existit i, si jo no hagués existit, Déu (*Gott*) tampoc no hauria existit, perquè jo (*Gottheit*) soc la causa que Déu (*Gott*) sigui Déu; per tant, si jo no hagués existit, Déu tampoc. (1983a, p. 169).

Recapitulant, la predicació d’Eckhart tracta de dirigir a l’oient cap a Déu i té com a objectiu la unió beatífica i la consegüent divinització de l’home. Aquesta unió no es fa efectiva de manera intel·lectual ni afectiva, sinó que té com a agent principal una part de l’ànima, on roman allò que hi ha de diví en l’home: la guspira o el castellet de l’ànima. Juntament amb això, el filòsof reprèn esquemes neoplatònics que defineixen l’assoliment del Bé suprem com a processió inversa cap al fonament de la realitat. Segons Eckhart l’objectiu final de la vida humana no és un Paradís llunyà i supraterranal, sinó el retorn a l’U, l’origen. I atès que els homes són emanacions d’aquesta realitat divina, el fonament es troba ja present en llurs ànimes. En definitiva, el mestratge eckhartià “il·lumina i

permet enfrontar el món amb nous ulls, els ulls dels que se saben fills de Déu (*Gottheit*), és a dir, els que se saben més espirituals que materials, més eterns que temporals, aquells que saben que el seu interior pot manar sobre el seu exterior i que, encara que són multiplicitat, estan cridats a la unitat de Déu” (Bancel, 2017, p. 444).

## 4. CONCLUSIÓ

“...i no us heu d’adaptar als temps i al món present,  
sinó transformar-vos per una renovació de la ment  
i així sabreu valorar quina és la voluntat de Déu,  
que és per a ell bo, agradable i perfecte”

(Carta de Pau als romans, 12)

Partint d’una visió general de la vida i el temps en que visqué Eckhart, ens hem familiaritzat amb la filosofia medieval del seu segle i el lloc que ell ocupà, com a místic alemany del segle XIV. Hem vist com en la violenta querella entre filosofia i teologia, Eckhart traçava silenciosament una via intermèdia, alliberat de l’obligació de triar entre Aristòtil i les Escriptures. Així, la convivència pacífica entre raó i fe habita i reposa en el corpus eckhartià. Notem com l’actitud descrita és reflectida en els seus textos, quan cita sense recances a Sant Agustí al costat de Boeci o fragments dels Evangelis conjuntament amb tesis d’Avicenna. Enmig dels convulsos temps de l’alta Edat Mitjana, Eckhart va oferir un espai de quietud a tots aquells disposats a desempallegar-se de tot per fondre’s en el No-res diví. Arribats a aquest punt, l’exposició realitzada sobre Eckhart i el seu pensament ens permet esbossar unes conclusions vers la peculiaritat i el valor dels seus escrits.

Tres punts confereixen l’originalitat de la proposta eckhartiana. Imitant l’estructura del retorn neoplatònic a l’U, emprendrem un camí de tornada als inicis del treball. Rebobinant i dirigint la mirada enrere, podem emfatitzar el següent. En l’aproximació biogràfica hem destacat l’ús de la llengua vulgar, atès que en aquells moments no era una pràctica habitual. Més endavant, hem dedicat un apartat a la relació entre filosofia i teologia, on també Eckhart sobresurt pel seu posicionament. I finalment, en l’anàlisi del sermó hem pogut intuir una concepció de Déu que es distingeix del tòpic medieval. Com en el símil de la línia, primerament hem avançat en una direcció que serà invertida en aquest tancament del cercle. Per tant: en primer lloc, subratllarem la concepció de Déu d’Eckhart derivada de la seva teoria de la divinització; en segon lloc, veurem com aquesta concepció està lligada a la coexistència de filosofia i teologia en el seu pensament; i en tercer lloc, veurem com aquests dos punts justifiquen el seu ús de la llengua vulgar.

Eckhart parteix de la idea que Déu no és una entitat irrevocablement inabastable per l'home, sinó que hi ha quelcom de diví en l'ésser humà, que exercit correctament ens atansa a la divinitat: “Nostre Senyor ens ensenya (...) com n’ha estat creat, de noble, l’home en la seva natura, com n’és de diví, allò que per gràcia pot aconseguir i també de quina manera hi ha d’arribar” (Eckhart, 1983, p. 73). El Mestre es fa servir de l’autoritat i la saviesa dels pagans per reforçar aquesta tesi, concretament de Ciceró i Sèneca. Fent referència a les *Tusculanes* i les *Cartes a Lucil·li*, defensa que “cap ànima racional està mancada de Déu; la llavor de Déu és en nosaltres” (1983, p. 75).

Com bé assenyala Bancel (2017, p. 151): “La noció del ‘Regne de Déu en nosaltres’ articula tots els elements característics del pensament eckhartià: el Regne de Déu, Déu mateix, està ‘a prop’ de nosaltres, està ja ‘ara’ i ‘aquí’, en el més íntim de l'ésser humà”. La teoria de deïficació d’Eckhart assumeix que Déu —i, amb ell, el lloc més excels concebible: el Paradís— és quelcom que és troba aquí i ara, i no únicament llunyà (en un espai superior a la terra) o distant (en un futur, després de la mort). En resum, i a diferència d’altres pensadors medievals, la concepció eckhartiana de Déu i l’home és positiva, “no està imbuïda per una mentalitat mil·lenarista, preocupada pel judici final i la conducta moral” (Bancel, 2017, p. 166).

Dirigint-nos al segon punt, a *Més enllà del bé i el mal*, Nietzsche caracteritzava el cristianisme de ‘platonisme pel poble’. Com bé assenyala Ruiz Simon (2022, p. 15) la “referència a una platonisme del poble només té sentit si conceptualment es pressuposa un altre platonisme, que no és per al poble, sinó per l’elit dels filòsofs”. Aquest platonisme pels savis situaria com a millor vida la de l’home just dedicat a la contemplació intel·lectual. El platonisme pel poble no seria capaç de valorar la justícia per si mateixa i necessitaria de recompenses per exhortar el comportament virtuós. Pels filòsofs, la felicitat més excelsa seria assolible en aquesta vida i dependria de cadascú, en la mesura que es duu una vida més o menys virtuosa. Pel poble, la felicitat necessàriament passaria a ser una fita supraterrenal i dependria de la gràcia divina. En les seves arrels, la distinció nietzscheana estaria parlant dels dos discursos sobre el Bé suprem: el Bé suprem dels filòsofs i el Bé suprem dels teòlegs.

L’autor de *Més enllà del bé i el mal* considera que el cristianisme és hereu del platonisme.

Els apologetes defensaren el cristianisme primitiu enfront els pagans servint-se de la filosofia platònica. Hi ha una llarga tradició que obertament tracta de mostrar que allò que Plató deia coincideix amb l'esperit de les Santes Escripures. Ara bé, recuperant la distinció de dues formes de platonisme, hi hauria el platonisme que brota de les paraules de Sòcrates quan insta als seus deixebles a seguir una vida racional (*Rep.*, IX, 580d-583a); i el platonisme reflectit al mite d'Er (*Rep.*, X, 614a-621b). El que vull defensar és que el cristianisme d'Eckhart transitaria en una via intermèdia, ja pavimentada per cert neoplatònic cristià del segle III.

Orígenes (184 – 253 dC) defensà que la Bíblia oferia diversos nivells de lectura. La fortalesa dels textos cristians era que eren susceptibles d'una lectura literal, que no causava cap perjudici moral, i al mateix temps, oferien la capacitat d'especular filosòficament pels savis interessats en anar més enllà (un exemple d'això ho veiem a *Contra Cels*, IV, 39). Eckhart escriu també amb aquesta doble dicció i en algunes de les declaracions que fa a inicis o finals dels seus sermons, mostra que n'és conscient. Per exemple, al final del sermó exposat, tracta de tranquil·litzar a aquells lectors que no puguin assolir una lectura al·legòrica: “Si algú no entenia aquesta forma d'enraonar, que no s'amoïni en el seu cor. Car, mentre l'home no es faci igual a aquesta veritat, no entendrà pas aquest enraonament, perquè és una veritat palesa que ens ha arribat directament del cor de Déu” (Eckhart, 1983a, p. 170).

Recordant el vocabulari d'Eckhart, l'autor distingia entre el Déu dels filòsofs (*Gottheit*), entès com la Primera Causa, i el Déu de la Trinitat, *Gott* o *Deus*. Malgrat si volem entendre els seus sermons degudament convé tenir clara la diferenciació, en els seus textos en llengua vulgar observem un ús indistint dels termes. Aquest ús ambivalent tindria com a finalitat acostar les ensenyances del Mestre al públic que parteix de l'esquema d'un Déu personal típicament cristià.

En darrer lloc, i per acabar de completar la meua tesi, voldria destacar com la seva decisió d'escriure en llengua vulgar emana dels dos primers punts. Tot i que trobem en Eckhart el discurs del Bé suprem dels savis, no s'adreça exclusivament a un públic docte. La seva elecció per llengua vulgar va permetre que les seves idees transcendissin dels cercles acadèmics, i arribessin a les oïdes del poble que acudia a les seves misses o de les autores

beguines. Les intencions al darrere dels seus sermons serien acostar una visió més metafísica i filosòfica de Déu a un públic general que partiria dels esquemes cristians tradicionals. En escriure en llengua vulgar i no llatí aquestes obres, donaria accés a les seves ensenyances a tothom, ja que el missatge dels Evangelis va dirigit al conjunt de la humanitat i aquella guspira que es troba al fons de l'ànima seria present en cadascú de nosaltres. En global, el pensament Eckhart popularitzaria una manera de viure, d'acostar-se a Déu i entendre la felicitat contraposada a la que concep l'existència terrenal com a *vallis lacrimarum*.

La introducció d'aquest treball anava encapçalada per una citació de l'Evangelí de Lluc: "El regne de Déu és en vosaltres". Aquesta citació no sols reflecteix a la perfecció les ensenyances del Mestre, sinó que també es tracta del títol d'una obra russa que, en les línies vertebrals, s'alineja amb la idea d'Orígenes i Eckhart que les Escriptures admeten diversos nivells de lectura. A *Царство Божіе внутри васъ* (1894), Lev Tolstoi (1828 – 1919) distingí entre dues interpretacions dels textos bíblics: la apostòlica i heterodoxa i la "vertadera". Sota aquest pretext, defensa que els països que estan a favor de la guerra actuen en contra del missatge dels Evangelis, concretament del sermó de la muntanya (Mt 5, 1; 7, 28). De cares a futures investigacions, resultaria interessant destacar el potencial revolucionari de les idees de la mística renana en el protestantisme de Martí Luter (1483 – 1546), partint dels punts en comú: com a forma de cristianisme alternativa que desafia la jerarquia eclesiàstica i escrita en alemany vernacle, per tal que es trobi a l'abast de tothom.

## 5. BIBLIOGRAFIA

### 5. 1. OBRES D'ECKHART

- Eckhart, M. (1983a). *Obres escollides*. Traducció i edició a cura de Josep Batalla. Editorial Laia. Textos filosòfics.
- , (1983b). *Obras alemanas. Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. De Brugger. Editorial Edhasa.
- , (2002). *Comentari al Pròleg de l'Evangelí de Joan*. Introducció d'Amador Vega. Traducció de Joan Bellès. Clàssics del Cristianisme. Editorial Proa.
- , (2011). *El fruto de la nada y otros escritos (7a ed.)*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Ediciones Siruela.

### 5. 2. ALTRES FONTS

- Aeropagita, D. (1986). *Dels noms divins. De la teologia mística*. Traducció i edició a cura de Josep Batalla. Editorial Laia. Textos Filosòfics.
- Agustí. (2001). *La trinitat*. Edicions 62. Textos Filosòfics.
- Aristòtil. (1969). *De Anima*. Prólogo, traducción y notas por Alfredo Llanos. Juárez Editor.
- , (1994). *Metafísica*. Introducció, traducció i notes de Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Clásica Gredos.
- Ciceró, M. T. (2016). *Paradoxa Stoicorum. Las paradojas de los estoicos*. Ediciones Rialp. Selección Doce Uvas.
- Evangelis. Els fets dels Apòstols, Carta de Pau als romans i el Llibre de l'Apocalipsi*. Traducció de Joan F. Mira. Edicions Proa.
- Llull, R. (1995). *Llibre d'Amic e Amic*. Barcino. Fundació Jaume I.
- Nietzsche, F. (2000). *Més enllà del bé i el mal*. Edicions 62. Textos filosòfics.
- Orígenes. (1967). *Contra Celso*. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. La Editorial Católica. Biblioteca de autores cristianos.



Platón. (1992). *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Biblioteca Clásica Gredos.

———, (1956). *Diàlegs V. Menó. Alcibiades*. Text i traducció de Jaume Olives Canals. Fundació Bernat Metge.

### 5. 3. LITERATURA SECUNDÀRIA

Albert, K., Beccarisi, A., Bray, N. (2013). *A Companion to Meister Eckhart*. Edited by Jeremiah M. Hackett. Brill. Brill's Companions to the Christian Tradition.

Bara Bancel, S. (2008). “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana.” *Universidad Pontificia Comillas*.

Bara Bancel, S. (2015). “Las raíces de la felicidad según la mística dominicana (del Maestro Eckhart i Enrique de Suso).” *Universidad Santo Tomás*.

Bara Bancel, S. (2017). “El reino de Dios en nosotros, según el Maestro Eckhart.” *Pensamiento*. Vol. 73. Pp. 147–167.

Beltrán, M. (2009). “Deificación de la naturaleza humana en Máximo el Confesor.” *Erytheia* (Madrid), 30, 9–23.

Berti, E. (2019). *Estructura i significat de la Metafísica d'Aristòtil*. Traducció d'Harold Roig i Gorina. Edicions Enoanda. Col·lecció Episteme.

Cascante, L. D. (2021). “Las tesis heréticas de Meister Eckhart (Introducción, versión bilingüe y apostilla).” *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, LX (158), 147-153

Copleston, F. (2011). *Història de la filosofia. Volumen I: De la Grecia Antigua al mundo cristiano*. Editorial Planeta.

Cornford, F. M. (1989). *Platón y Parménides*. La balsa de la Medusa. Visor.

Craemer-Ruegenberg, I. (1985). *Alberto Magno*. Editorial Herder. Biblioteca de Filosofía.

Diccionari Ferrater Mora. (2023a). *Eckhart*. Recuperat el 4 de juliol.

Diccionari Ferrater Mora. (2023b). *Sindèresis*. Recuperat el 8 de juliol.

Duclow, D. F. (1989). “‘Whose Image Is This?’ in Eckhart’s Sermones.” *Mystics Quarterly*.

- Erich Meuten. *A Brief History of the University of Cologne*. University of Cologne. (2022, novembre 29). <https://portal.uni-koeln.de/en/university/uoc-at-a-glance/history/a-brief-history-of-cologne-university>
- Flasch, K. (2006). *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana. D'Agustí a Maquiavel*. Edició a cura de Josep Batalla.
- , (2015). *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*. Traducció de Anne Schnidel i Aron Vanides. Yale University Press.
- Führer, M. (2019). *Dietrich von Freiberg*. The Stanford Encyclopaedia of Philosophy. (Summer 2022 Edition).
- Gilson, E. (2020). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. (2a ed.). Editorial Gredos.
- Godoy Castro, J. (2016). “La materialidad y la nada en dos místicas medievales.” *Revista Historias del Orbus Terrarium*. Núm. 17.
- González-Bernal, E., Mafla-Terán, N., Torres-Muñoz, J. (2018). “La kénosis de «ser dejado» en el Maestro Eckhart.” *Teologia y vida*, versión impresa.
- Heidegger, M. (1997). *Estudis sobre mística medieval*. Traducció de Jacobo Muñoz Edicions Siruela.
- Kömürçüoğlul, S. (2020). “The Idea and the Origins of Becoming God in Avicenna.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Ediciones Complutense*.
- Li, Y. (2019). “On Martin Luther’s theological illumination by Meister Eckhart.” *Logos and Pneuma. Chinese Journal of Philosophy*.
- Libera, A. (1998). *Introduzione alla mistica renana da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Jaca Book.
- Löser, F. Speer, A. (2021). “Einleitung: Meister Eckhart in Köln.” *Medien Umbreitkatalog*.
- Lumen Christi Institute. (2020, maig 29). Meister Eckhart with Prof. Bernard McGinn [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=znrrH87dm34>

- McGinn, B. (2001). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. The Crossroads Publishing Company. A Herder and Herder Book.
- Meister-Eckhart-Gesellschaft. *Interdisziplinäre wissenschaft Gesellschaft zur Forschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts*. (2022, desembre 10). <http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/gesellschaft.htm>
- Molina, F. (1999). “La sindèresis.” *Cuadernos del Anuario Filosófico. Universidad de Navarra*.
- Morandin, F. (2014). “La teoria de la sindèresis como principio ontológico de racionalidad práctica.” *Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*.
- Mojsisch, Burkhard and Orrin F. *Meister Eckhart. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2022, desembre 10). <https://plato.stanford.edu/entries/meister-eckhart/>.
- Paredes Díaz, S. (2021). “La categoría de la imago dei en la filosofía mística de M. Eckhart.” *Analysis: claves del pensamiento contemporáneo*. Vol. 30.
- Parker, M. E. (2013). *Johannes Tauler, the Image of God, and the ‘Dominican’ Proclus*. A Blog of Letters Epistole.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Editorial Herder.
- Ruiz Simon, J. M. (1999). *L’Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns crema. Assaig.
- Ruiz Simon, J. M. (2022). “L’antagonisme ‘Plató contra Homer’ en el ‘combat contra Plató’ de Nietzsche.” *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 68, pp. 1-21.
- Sellés Dauder, J. F. (2011). “El intelecto agente como un acto del ser personal.” *Logos*. Vol. 45.
- , (2016). “El intelecto agente según San Alberto Magno.” *Universidad de Navarra*.
- Schäfer, C. (2004). “Apuntes sobre la filosofía de Dionísio (Pseudo-)Areopagita.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11.

Sicouli, P. C. (2001). “Filosofía y teología en Alberto Magno, comentador del Corpus Dionysiacum. Nuevas perspectivas a la luz de algunos estudios recientes.”  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.*

Zolla, E. (2000). *Los místicos de Occidente II*. Místicos medievales. Paidós Orígenes.