

# Imaginación, Sophia y nacimiento eterno en J. Boehme y M. Eckhart

“Cuando el sol de la gracia en su fuerza actuante se alza en el alma, ésta se delecta en ello y desea siempre ver la faz de Dios sobre su vida de criatura, como lo deseó Moisés; y el alma piensa siempre que Dios es algo formal y que no lo ve bien y quiere conocerle como una imagen (*in Bildlichkeit*): tan endurecido está en nosotros el hábito de las criaturas de considerarlo todo en imágenes, hábito implantado en nuestra voluntad propia y en nuestro corazón, de manera que nunca podemos comprender lo que es Dios, sino que es el abismo (*Abgrund*) de toda naturaleza y criatura, el Uno eterno que no reside en lugar alguno sino en sí mismo y no tiene forma ni nada”<sup>1</sup>.

“Con respecto a Jacob Böhme no podemos dejar de decir que se trata de una aparición milagrosa en la historia de la humanidad y particularmente en la del espíritu alemán” (F. W. J. Schelling)<sup>2</sup>.

## 1. *Ungrund*. Boehme y la cábala.

El gran misterio lo constituye el *Ungrund* (lit.: *sin fondo*) y su revelación o manifestación en todo cuanto existe. Este término aparece por vez primera en la cuarta obra del teósofo (las *40 Cuestiones sobre el alma*), obra dirigida a su discípulo y amigo Balthasar Walter, judío y conocedor de la cábala de Isaac Luria. Puede, pues, con fundamento, relacionarse su significado con el *Ein Sof* (lit.: *sin fin, infinito*) de la literatura cabalística.

Anteriormente, Boehme había utilizado los términos de *Abgrund* (*abismo*, una palabra de tradición bíblica)<sup>3</sup>, así en *Aurora*, su primer escrito, y de *Urkund* (lit.: *noticia primordial*)<sup>4</sup>.

El *Ungrund* lo asocia Boehme tanto a la Nada como a un Caos fértil que contiene en su posibilidad universal los múltiples estados del ser. Podemos relacionarlo, en cierto modo al menos, con lo inefable de Dios, con la Divinidad ekhartiana o el *Brahma nirguna* (Absoluto sin cualidades del Vedanta). El Absoluto sin Nombre que Boehme relaciona en seguida con una Voluntad primordial que de alguna manera se autoengendra y

---

<sup>1</sup> *Misterium Magnum* (en adelante: *MM*), 60, 40; III, 201-202. Cito en primer lugar por la edición facsímil de 1770, en 11 volúmenes, editada por W. E. Peuckert y, en seguida, doy la referencia en números romanos del volumen (son cuatro) y la página de la traducción francesa de S. Jankéléwich, de 1945 (Aubier-Montaigne), reeditada por Éditions D’Aujourd’hui en 1978. Traduzco del francés, pero teniendo a la vista el texto alemán e introduciendo, a veces, pequeñas variaciones, ya que la traducción francesa es excelente.

<sup>2</sup> Schelling, F. W. J.: *Philosophie de la Révélation* (1841), Livre Premier, trad. RCP Schellingiana (CNRS), dir. J.-F. Marquet & J.-F. Courtine, PUF, Paris, 1989, VII, p. 147 [123]. La trad. del francés es mía.

<sup>3</sup> Y en algunas ocasiones lo utiliza todavía en *Misterium Magnum*, como hemos visto en la cita que encabeza este escrito.

<sup>4</sup> *Urkunde*, en alemán, es “documento” o, de modo general, un “testimonio oficial escrito”. *Ur* es un prefijo de origen, mientras que *Kunde* hace referencia a “noticia”, “conocimiento” o “saber”. El verbo *kundgeben* significa “anunciar”, “manifestar”. *Urkund*, pues, evoca la idea de una manifestación y movimiento primordiales.

manifiesta a partir de un deseo. Sus revelaciones serán, gradualmente, el Verbo o la Sabiduría de Dios, la naturaleza eterna (en tanto que verdadero “Cuerpo” divino) y la naturaleza creada (firmamento, planetas, elementos...) “donde lo invisible resulta un ser visible”<sup>5</sup>. El *Ungrund* está fuera de la naturaleza precisamente en tanto que es el origen mismo de toda naturaleza.

Lo original en la metafísica de Boehme es su doctrina de los tres principios de la esencia divina (Fuego, Luz, Cuerpo o Mundo)<sup>6</sup> y su concepción de los siete espíritus manantiales o cualidades de la Naturaleza. Ambas se han podido relacionar con la cábala, de la que Boehme ya tenía conocimiento cuando escribió para sí mismo *Aurora*. Como lo evidencian pasajes de *Misterium Magnum* y de las *Cuestiones teosóficas*<sup>7</sup>, su último libro inacabado, es clara la presencia de las tres primeras *sephirot*: *Kether*, *Hokhmah* y *Binah*. Más difícil es ver esa influencia en las siete cualidades o fuerzas, que Boehme llega a relacionar con los siete planetas en un pasaje de su libro *De signatura rerum*, uno de los más difíciles de leer y en donde hay más referencias a la alquimia y a su interpretación del lenguaje de Paracelso<sup>8</sup>. Por otra parte, en un lugar de *Misterium Magnum*<sup>9</sup> Boehme se refiere a las cualidades divinas y menciona estas cuatro, que tienen evidente relación con las tres *sephirot*: Consejo, Fuerza, Maravilla y Virtud. Y los tres Principios están relacionados con ellas y con la Trinidad cristiana tal como la entiende Boehme: *Kether* (Corona) y el Padre, con el principio tenebroso o Poder, Potencia (aquí “Fuerza” y en otros lugares también Voluntad); *Binah* (Inteligencia), el Hijo, la Sabiduría o Idea primordial de Dios (el principio luminoso, aquí Consejo); *Hokhmah* (Sabiduría), El Espíritu, principio de Vida y Bondad (aquí Virtud).

Tampoco sería extraño que Boehme conociera el papel de la sephirá *Din*, o Juicio severo, vinculada al Poder y que él asociaría fácilmente con el Primer principio, la Cólera de Dios, de alguna manera principio (al menos potencial) de la aparición del mal en la creación y la naturaleza, donde el dualismo de bien y mal, la luz y la oscuridad, se hace patente,

---

<sup>5</sup> Cf. MM., 53, 16.

<sup>6</sup> Los tres mundos, los tres principios, aparecen por doquier en esta obra de *Misterium Magnum*: el “mundo tenebroso” “en la naturaleza de la cólera revelada”, el “mundo sagrado” que es “el grande y santo reino de las delicias, en las maravillas de la santa sabiduría”, y el “mundo exterior”, el de “las fuerzas de las estrellas y de los cuatro elementos” (cf. M.M., 8, 8; I, 97).

<sup>7</sup> Ver por ejemplo: MM., 7, 1 y BgO (CT): 9, 3.

<sup>8</sup> Así, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna se relacionan con los siete espíritus manantiales de *Aurora*, que reciben diferentes nombres a lo largo de los escritos de Boehme, pero que podemos sintetizar aquí, tal como aparecen en *Misterium Magnum*: 1. Violencia, Acritud, Deseo; 2. Amargo (atracción o agujijón de la sensibilidad); 3. Angustia (o afectividad); 4. Fuego (o espíritu); 5 Luz, Amor; 6. Palabra, Sonido, Verbo, Inteligencia; 7. Cuerpo, ser o receptáculo (cf. MM., 6, 14-22). En *Aurora* se mencionan de diferentes maneras, pero valga esta: 1. Acre (potencia de atracción, condensación y coagulación); 2. Dulce (se opone a la anterior); 3. Amarga (fuente del movimiento y de la vida); 4. Calor (espíritu de la vida, pues del calor nace el espíritu en el cuerpo. El fuego, en Boehme, es la base oscura de la luz); 5. Amor (que penetra a las cualidades, las une y las hace colaborar, pues pugnan unas con otras naciendo las unas de las otras); 6. Tono (o mercurio, considerado también el principio de la forma). 7. Cuerpo (fuente de la tangibilidad, tanto en el cielo como en la tierra. Síntesis de los anteriores y naturaleza propiamente dicha).

<sup>9</sup> Cf. MM., 1, 8.

tanto así que parece principio de su misma posibilidad, esto es, la posibilidad del mundo. Imposible no ver aquí ecos del maniqueísmo.

Para terminar esta referencia a la cábala, no puedo dejar de aludir al interés de Boehme por el hebreo<sup>10</sup>, a las referencias al Tetragrama<sup>11</sup>, el nombre secreto, su interpretación de nombre *Adonai*<sup>12</sup> o a la interpretación tanto del primer capítulo del Génesis como del comienzo del evangelio de San Juan (Al principio era el Verbo, etc.)<sup>13</sup>, pero también a la concepción típicamente boehmiana de que todo ser se expresa y habla por sus cualidades. Así, el mundo entero no es, en definitiva, sino una palabra de Dios y esto está a la base de su noción de la lengua natural.

## 2. El Verbo de Dios y la creación.

La doctrina acerca del Verbo es esencial en la teosofía de Boehme. En *Misterium Magnum*, las referencias a él son casi continuas.

Dios se manifiesta con su Verbo eternamente parlante, “que no es otro que Él mismo: el exterior es un símbolo (*Bilde*) del interior, Dios no es nada extraño; en Él viven y actúan todas las cosas, cada una en su principio y grado”<sup>14</sup>.

El sentido de la creación es que se manifieste el conocimiento del Uno eterno. También a sí mismo. Ese conocimiento (Dios con su Verbo) “se manifiesta por su introducción en la naturaleza por medio de la diferenciación de la palabra, introduciéndose ésta en propiedades y las propiedades en parejas de contrarios; así... el Bien eterno, que se introduce en el Verbo de la Palabra y de ese modo en la diferenciación, deviene diferenciado, creaturado e imagen”<sup>15</sup>.

Aunque Boehme nombra y distingue diferentes tipos de “Verbo” (el eterno, el operante, el creaturado y formado...), escribe sin embargo:

“Pero si la criatura quiere obrar con Dios, su voluntad debe abismarse en Él; entonces Dios obra con y por la criatura porque la creación, toda entera, celeste, infernal y terrestre no es otra cosa que el Verbo operante; el Verbo mismo es todo”<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> También a veces da muestras de conocer palabras hebreas, como cuando dice que Henoc “quiere decir en su propia lengua algo así como un «aliento exhalado de alegría divina»” (cf. MM., 30, 27; II, 362).

<sup>11</sup> No deja de ser curiosa la manera en la que interpreta las cinco “vocales”, como las llama, del tetragrama, leído como Jahwe: La yod “es el nombre de Jesús”; la E “es el nombre de un ángel (Engel en alemán); la O “es la sabiduría formada”, “la alegría de Jesús” y “el centro o corazón de Dios” (Got en alemán); la U -V o Wav- “es el espíritu”; la A, en fin, “es el comienzo y el fin”, “el Padre”. Contraídas, las asocia a la Trinidad, correspondiendo al Padre A, O, V; la J al Hijo y la E, el Ángel, al Espíritu (cf. MM., 35, 51; II, 435).

<sup>12</sup> **Ad**, asociadas con el Padre, la Voluntad y **Je**; **O** relacionada con el Hijo, el Deseo y **ho**; **N** vinculada con el Espíritu, la Ciencia y **vah**; **A** asociada con la Fuerza el Verbo y la Vida; **I**, en fin, relacionada con el Color, la Sabiduría y la Virtud (cf. Tab, Princ., 9, 8).

<sup>13</sup> Cf. MM., 2, 1: “La palabra *Al* es la Voluntad del *Ungrund*; *Principio* es el acto de constituirse la voluntad, en la medida en que lo hace introduciéndose en un eterno comienzo”. En cuanto al *Verbo*, es lo constituido “y se llama corazón en tanto que centro o círculo de vida, donde se encuentra el origen de la vida eterna”.

<sup>14</sup> Cf. MM., 11, 33; I, 135.

<sup>15</sup> Cf. MM., 71, 15-16; IV, 393.

<sup>16</sup> Cf. MM., 61, 43; III, 219.

El Verbo de Dios es el fondo del alma<sup>17</sup>. Y ese fondo del alma “es también un fuego espiritual”<sup>18</sup>. Boehme asocia siempre el alma -que está entre el cuerpo y el espíritu- con el fuego.

El Verbo creaturado y formado es el hombre<sup>19</sup>, mientras que del Verbo expresado afirma que “es angélico en los ángeles, diabólico en los demonios, humano en los hombres y bestial en las bestias; y sin embargo en su Palabra eterna y el Uno sólo se llama Dios (*bleibet nur Gott*) en sí mismo, es decir, un Verbo único y santo, el fundamento y la raíz de todos los seres”<sup>20</sup>.

### 3. El alma y el conocimiento.

El alma “es una chispa de la Palabra divina”<sup>21</sup> y reside en tres principios, que son la naturaleza ígnea eterna y la naturaleza del fuego luminoso también eterno, el fuego de amor. Al tercer principio lo llama, en relación con el alma el *Spiritus Mundi*, en el reino de este nuestro mundo<sup>22</sup>.

“Nuestra alma era, antes del comienzo de la criatura humana y mental (*seelichen*), un ser del Verbo de Dios en el Verbo (Juan I, 1), pero por el Verbo parlante de Dios fue insuflada en la vida natural y creaturada de la imagen humana y formada en una imagen del Verbo eternamente parlante. Esta vida del alma creaturada se desvió en Adán de la Palabra divina para transformarse en un querer y una palabra personales y por esta razón rompió con el ser inmotivado (*ungründlichen Wesen*) y se vio separada de Dios”<sup>23</sup>.

Me parece interesante resaltar que el alma, que tiene algo divino, no se transforma en Dios. Boehme lo escribe literalmente así: “El alma no se encuentra transmutada en la divinidad, en la fuente del Viviente y del Vidente, porque ella pertenece a la naturaleza eterna y temporal. Pero la divinidad no es de la naturaleza...”<sup>24</sup>. Poniendo los ejemplos del hierro incandescente (los dos, fuego y hierro “se encuentran así transformados en uno solo, permaneciendo sin embargo dos sustancias: lo mismo sucede con el alma y con la divinidad”) y del sol que luce a través del vaso (“y sin embargo el vaso no se convierte en sol, pero permanece en el resplandor y la fuerza del sol, dejando al sol brillar y obrar a su través; igual le sucede al alma en este mundo”). Ahora bien, aunque cada uno conserve su naturaleza, “el uno reside solo en el otro y uno es la manifestación del otro”<sup>25</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. MM., 67, 7; IV, 328. Ver también, en relación con José y Cristo: MM., 75, 21; IV, 455-456.

<sup>18</sup> Cf. MM., 76, 56; IV, 477.

<sup>19</sup> Cf. MM., 76, 6; IV, 463; ver tb.: MM., 68, 42; IV, 343.

<sup>20</sup> MM., 61, 38; III, 218.

<sup>21</sup> Cf. MM., 61, 24; III, 214.

<sup>22</sup> Cf. MM., 70, 5; IV, 363.

<sup>23</sup> Cf. MM., 56, 23; III, 152. Y en otro lugar escribe: “... abismándose así el alma, deviene semi divina en su voluntad y entonces lucha con la severa justicia de Dios [...], buscando dominar la cólera de Dios” (cf. MM., 60, 34; III, 200).

<sup>24</sup> Cf. MM., 52, 7; III, 98.

<sup>25</sup> Cf. MM., 52, 7; III, 98.

En relación con el conocimiento, tan sólo indicar un par de detalles. El teósofo, que se identifica a veces con el José bíblico, vendido por sus hermanos y hecho objeto de burla (Boehme afirma que a él le sucedió lo mismo), también dice que coincide con él en cuanto a la fuente de su conocimiento (la inspiración). Dios hizo a José convertirse en “un príncipe de sus maravillas y gobernar en un conocimiento divino y en las maravillas de Dios”. Y añade: “y es en esta imagen donde ha nacido también mi pluma y no es otra su fuente, algo que permanece oculto a la razón (*Vernunft*)”<sup>26</sup>. Indefectiblemente, a lo largo de toda la obra (*Misterium Magnum*), pero es una constante en Boehme, el intelecto o la inteligencia es nombrado *Verstand*, mientras que la a razón (la razón meramente humana a la que acusa de ignorancia respecto de lo divino) siempre la llama *Vernunft*.

#### 4. El papel central de la imaginación.

Si bien los orígenes de la teoría renacentista de la imaginación bien pudieran remontarse a Marsilio Ficino, es evidente que Boehme se ha fijado en Paracelso, como confirma su frecuente uso del término *Imaginatio*. En Paracelso es la imaginación una fuerza mágica y universal de producción de seres o espíritus a partir de la esencia espiritual. Pero Jacob Boehme propone un uso más amplio de la imaginación y la introduce en Dios, como veremos. Tengamos también en cuenta que su teoría está íntimamente vinculada con las concepciones astrológicas de la época; así, ve también la imaginación, al menos en ciertos planos, como una fuerza astral o sideral<sup>27</sup>. En relación con el ser humano, situada entre el deseo y la fe, entre el fuego y la luz, la ve como una potencia operativa de la que uno se puede servir pero también como una potencia espiritual. Esto nos recuerda la *himma* de Ibn Arabî, magistralmente descrita por a Henry Corbin, pues participamos de la cualidad de nuestros pensamientos. Por otra parte, conviene recordar que la imaginación, entendida como impresión, es el fundamento de la teoría, tan importante en Jacob Boehme, de las signaturas<sup>28</sup>.

En Böhme la imaginación es la potencia mágica por excelencia que confiere a sus producciones un ser mágico. Como escribe Koyré: “Böhme cree en el poder mágico de la imaginación que puede producir efectos perfectamente reales, sino que la entiende como un acto *sui generis* que asimila el sujeto que imagina con el objeto imaginado. La imaginación es así una fuerza que puede ejercerse en diferentes dominios del ser; se puede imaginar *en* cualquier cosa como se puede mirar cualquier cosa [...], la imaginación hace participar al sujeto con la cualidad de su objeto, y, al mismo tiempo, modifica este objeto conforme a la imaginación del sujeto”<sup>29</sup>.

Por otra parte, la imaginación se sitúa entre la razón (*Vernunft*) y el intelecto superior o intuitivo (*Verstand*) y para Boehme es superior a la razón, ya que nos permite captar lo uno-múltiple de modo simultáneo.

---

<sup>26</sup> Cf. MM., 64, 13; III, 262.

<sup>27</sup> Cf. *De Quatuor Complexionibus*, §20.

<sup>28</sup> Cf. *De Signatura rerum*, IX, 4.

<sup>29</sup> Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris, 1979, p. 214, nota 1 y pp. 218-219, nota 4.

Como sugiere Koyré, la concepción boehmiana de la imaginación está favorecida, según toda probabilidad, por el sentido de la palabra *bilden*, que quiere decir *formar*, de donde se puede sacar *einbilden* = *informar* y *sich einbilden* = *formarse en e incorporarse a*<sup>30</sup>.

Seguramente influido por los espirituales de Silesia, Jacob Boehme atribuye a la imaginación una función preponderante también por la manera en que el creyente debe asumir y captar la revelación. Boehme llega a identificar la fe y la imaginación a partir de 1620, por ejemplo en su libro *De Incarnatione Verbi*. Así, el hombre nuevo *imagina en*<sup>31</sup> la verdad, de manera que la propia experiencia religiosa aparece entonces como un modo de apropiación eficaz de las verdades sagradas y el cristiano no es mero depositario de un saber, sino alguien que ante todo experimenta a Dios. El conocimiento teológico debe ser para él algo eminentemente práctico.

¿Cómo explicar el paso de la Nada divina al ser? Hace falta una verdadera magia, una *Magia Divina*<sup>32</sup>.

Alexander Koyré lo ha expuesto de manera inmejorable: “Cuando el Verbo divino esboza en la Sabiduría la idea aún abstracta de un mundo y sus «palabras» presentan a Dios el conjunto de todas sus posibles manifestaciones o reflejos, entonces surge en Dios un acto nuevo: “Dios *imagina* en la Sabiduría, y su imaginación, acto mágico y misterioso por excelencia, realiza el misterio de expresar y traducir en *imágenes* finitas el pensamiento infinito de Dios; la imaginación encarna, por así decir, en seres finitos y limitados el espíritu infinito de Dios. Traduce el Verbo divino en formas y en colores (cf. *De Testamentis Christi*, I, cap. I, 6); hace surgir en el espejo pasivo y liso de la Sabiduría un mundo nuevo, un mundo de sonidos y colores, de formas e imágenes (*Farben und Tugenden*), mundo de armonía y de belleza, que expresa a Dios en cada una de sus imágenes infinitamente numerosas, y lo refleja en la unidad de su armonía”<sup>33</sup>.

Por otra parte, en *Mysterium Magnum* aparece siempre la palabra *imaginación* cuando Jacob Boehme alude a la rebelión de Lucifer o la caída de Adán: ambos imaginaron la forma de su alejamiento de Dios<sup>34</sup>. Lo recuerda Koyré: El sentido especial que Böhme

---

<sup>30</sup> Cf. Id., pp. 218-219, nota 4.

<sup>31</sup> Sigo aquí a David König, quien nos dice que esta expresión: “imaginar en...” es muy característica de Boehme: el ser humano imagina en un principio que preside su formación y su desarrollo; escoge en qué cualidad él mismo va a imaginar. Se modela conforme al deseo que ha elegido; por ejemplo, el deseo de verdadero conocimiento mueve a la imaginación humana en dirección a la sabiduría y produce una información del ser humano según un principio angélico. Boehme afirma que el alma queda encinta de aquello en lo que imagina (cf. *De Incarnatione Verbi*, I, 11, 2 : “in welches sie [die Seele] imaginiret, dessen wird sie schwanger”). No podemos subestimar la importancia de la imaginación ya que se encuentra, según nuestro teósofo, en el centro de un drama no sólo individual sino también cósmico. Remito a su tesis doctoral: *Le fini et l’infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l’absolu*, Paris, 2006, p. 254. En todas las citas de esta obra la traducción es mía.

<sup>32</sup> Cf. *Psycología Vera*, qu. I, 128.

<sup>33</sup> Cf. A. Koyré, o. c., pp. 347-348.

<sup>34</sup> Y en otros lugares viene a decir que Adán imaginó en el cuerpo en vez de imaginar en el espíritu y exaltó el fuego en lugar de reposar en la luz.

atribuye al término *imaginatio* (*Einbildung*) le permite decir que Lucifer o Adán han imaginado en el *centrum naturae* o en el tercer principio<sup>35</sup>.

Cualificando en la magia, el Misterio, gracias a la imaginación, introduce toda su potencialidad esencial en la sustancialidad, primero de la esencia, luego de los seres. Así, lo primero que nace es un “espíritu esencial”. Podemos preguntarnos en qué medida hay platonismo en la concepción boehmiana de la imaginación, pues las ideas de la Sabiduría son tanto imágenes como esencias, pero Boehme da a entender que la imaginación se apropia de las imágenes de la Sabiduría para transformarlas en seres.

Jacob Boehme se refiere siempre a un proceso que podría expresarse con las palabras imaginación, impresión, *incualificación* y encarnación de lo infinito en lo finito. El absoluto se implicaría en su propia autodeterminación.

Los diferentes seres son expresiones que han cualificado en la naturaleza por medio de la imaginación divina. También podríamos decir que los seres no son una copia corporal de algo espiritual, sino una especie de introducción de lo espiritual en lo corporal (a ello se refiere siempre Boehme con la palabra *inqualificacion*).

La primera creación es inmaterial y consiste en una primera imaginación de Dios, como si fuera una pronunciación interior de la Palabra divina o un primer *fiat*. Pero se da una segunda creación que termina en nuestro mundo material, bien sea como intento divino de reparar la caída de Lucifer, bien como necesaria objetivación de lo espiritual. Y ello nos lleva a aludir al “Cuerpo” (*Leib*) de Dios, un cuerpo, invisible e intangible, que es ante todo lo que Boehme llama la *naturaleza celeste*<sup>36</sup>. Siguiendo a Koyré:

“La sustancia divina, el *corpus* divino, la materia divina (todos estos términos son sinónimos) llenaría el espacio por toda la eternidad y es de esta materia de la que el mundo ha sido producido”<sup>37</sup>. Por tanto, hay en Dios, como en el hombre, espacialidad, materialidad, corporeidad (sin embargo ello no convierte a Dios en un ser espacial); estas propiedades le pertenecen como pertenecen a la vida<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> “Lucifer tendría que haber «imaginado en el segundo principio», como lo hicieron los ángeles leales, y así habría realizado en sí mismo, mediante el poder de su imaginación, ese mismo principio. Pero, por el contrario, «imaginó en el primero» y por su imaginación infectó las esencias y abrasó las potencias del primer principio” (cf. A. Koyré, o. c., p. 219, quien remite a *De Tribus Principiis*, VIII, 4 y sigs.; XI, 9 y sigs.; XV, 12 y sigs.).

<sup>36</sup> Jacob Boehme se refiere también a “una corporalidad celeste y santa” (cf. *Misterium Magnum*, XV, 11 : “himmlische heilige Leiblichkeit”). Los mismos ángeles tienen un cuerpo, como ya afirmaran por ejemplo Clemente de Alejandría o Justino.

<sup>37</sup> Cf. Koyré, A.: o. c., p. 113.

<sup>38</sup> Materia incorpórea, materia inmaterial, algo intermedio entre la materia grosera y el espíritu. Materia, como dice Koyré, de la que están hechos los sueños, materia de las apariciones, los fantasmas. “Muy lejos de ser una invención de Böhme, como lo cree erróneamente F. Oetinger, esta concepción del *ens penetrabile*, como él la llama [y que le parece el concepto capital de Böhme], es una herencia de la más alta antigüedad [así, por ejemplo, en los estoicos, es principio fundamental de su física, como poco más adelante recuerda Koyré]. Esta concepción era extremadamente popular en la época de Jacob Boehme, así como en la que le precede. La encontramos en todos los naturalistas del Renacimiento, en todos los cabalistas cristianos, en la mayor parte de los místicos protestantes. Se la encuentra por todas partes y siempre que la imaginación gana por mano al pensamiento, ya que no se puede imaginar de otro modo

Como sugeríamos antes, la originalidad de Boehme consiste en haber llevado la imaginación a Dios mismo: todas las cosas han tenido su origen en la imaginación divina<sup>39</sup>. El teósofo nos la presenta, a la vez, como un poder y como una potencialidad, esto es como una fuerza que lleva en sí todas las cosas y que las realiza. La imaginación aparece como una determinación esencial del Deseo que surge del *Ungrund*. El proceso podría esquematizarse así:

Ungrund - Deseo/ Imaginación - Grund<sup>40</sup>.

O también, lo que le aproximaría a Eckhart:

Deidad/ Unidad – Trinidad/ Movimiento (en Eckhart: *bullitio*) – Creación /Multiplicidad (en Eckhart: *ebullitio*).

La imaginación que brota del *Ungrund* inicia un proceso de diferenciación (así por ejemplo la voluntad original y la voluntad emanada). Más adelante Boehme habla, utilizando a menudo la metáfora del embarazo o la gravidez (*Schwängerung*) de una multiplicidad de semillas, que participan de una vitalidad única, y que engendran y fecundan la multiplicidad de “colores y virtudes” contenidas en su seno. Como decíamos antes, parece que su función sea la de sustancializar las Ideas o arquetipos<sup>41</sup>.

Por lo demás, es evidente que la imaginación se asocia en Boehme a la Sabiduría, el Espíritu, el Verbo. Muchas veces es difícil diferenciarlos, bien que la Sabiduría suele presentarla con un carácter pasivo y a la imaginación siempre dotada de actividad<sup>42</sup>.

En alguno de sus últimos libros, como por ejemplo *De Testamentis Christi* o *De Incarnatione Verbi* Boehme introduce algún elemento nuevo en su idea de la imaginación, algo natural en él pero que introduce cierta perplejidad en su lector. Pero su intuición no cambia: todo comienzo consiste en una imaginación del *Ungrund* y todas las cosas surgen del Uno eterno a través de su propia exhalación o Verbo y residen en él con su fondo. La imaginación es entonces equiparada al Verbo eterno de la Divinidad. Como afirma David König, la exhalación aparece como la versión böhmiense de la emanación plotiniana y a mí personalmente me recuerda las referencias que hace Ibn Arabî al *hálito del Misericordioso*. No olvidemos que Jacob Boehme afirma que la diferenciación, esto es, la multiplicidad no se encuentra en el Uno mismo, sino en su emanación o manifestación.

Pero tengamos en cuenta que a Jacob Boehme no le importa tanto la exactitud conceptual o analítica como la expresión simbólica que permite abrir la interpretación a

---

que en el espacio; se encuentra por todas partes igualmente donde la idea de vida recomienza o continúa jugando el papel de una categoría metafísica” (cf. Id., p. 114).

<sup>39</sup> Cf. Por ejemplo: *Theosophische Send-Briefe*, XLVII, 34.

<sup>40</sup> Cf. Cf. *De Incarnatione Verbi*, II, 3, 3.

<sup>41</sup> Jacob Boehme utiliza la imagen de la madre para designar el *Fondo*. El deseo *principal* de la Voluntad sin fondo fecunda esta madre por medio de la imaginación.

<sup>42</sup> La sabiduría contendría entonces las imágenes que la imaginación transformaría en seres.

múltiples matices. Por eso, a pesar de todas sus distinciones, en numerosos pasajes tiende a confundir sencillamente la Sabiduría, el Verbo y la Imaginación<sup>43</sup>.

Es siempre la metáfora del espejo la usada con preferencia por Jacob Boehme para ejemplificar todo el proceso de la manifestación: la Idea o arquetipo, igual que una imagen, se forma en un espejo. La imaginación, lo hemos dicho, capta las imágenes y las sustancializa. Supone una “inqualificación” o un ingreso de las potencias del espíritu en la naturaleza. Por una parte, en nosotros, puede suponer la constitución de la imagen en el espíritu; por otro, en Dios, es más bien la constitución externa de esta imagen en un ser independiente. En cierto modo, la imaginación divina aparece como una objetivación.

Como conclusión, recordar de nuevo que la imaginación constituye para nuestro teósofo una potencia de determinación interna del *Ungrund* en un *Grund* o Fundamento y es siempre un símbolo de diferenciación y un deseo de este mismo *Ungrund*, como escribe David König, de salir de la apófasis para determinarse en una imagen<sup>44</sup>. Una imagen de Sí mismo.

## 5. La *Sophia*.

De la Sabiduría como hipóstasis, o personificada de diferentes maneras, se habla en la Biblia, en los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría...). En ellos se la presenta como una obra de Dios, con una existencia que parece independiente y se dice que fue creada antes de la creación del mundo: “Desde la eternidad fui establecida, desde el principio, antes del origen de la tierra”<sup>45</sup>. Y el propio Boehme parafrasea esta misma frase en un lugar de su libro *Sobre los tres principios de la esencia divina*: “Ella era una Virgen antes de que el Cielo y la Tierra fueran creados”<sup>46</sup>.

También se dice que la sabiduría “estaba al lado de Dios como aprendiz, o como maestra de obra” y entiende David König que este pasaje, precisamente, le permite a Boehme su especulación teosófica tendente a transformar el símbolo sapiencial en una hipóstasis.

Hemos de verlo, pero escuchemos al libro, escrito ya en griego, de la Sabiduría: se dice de ella que “es un efluvio del Poder de Dios, una emanación completamente pura de la Gloria del Todopoderoso; porque ella es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su Bondad”. Y aquí está, en la imagen de un espejo, la función que Boehme atribuye a la Sabiduría en su propia doctrina. También cuando la llama “Bildniss und Gleichniss Gottes”: Figura, imagen y semejanza de Dios”.

---

<sup>43</sup> Cf. Por ejemplo su libro *De Testamentis christi*, Jacob Boehme afirma del Verbo exactamente lo mismo que había dicho de la imaginación en su epístola número 47: uno y otra parecen constituir el origen de todas las cosas.

<sup>44</sup> Cf. D. König: o. c., p. 261.

<sup>45</sup> Cf. Prov., 8, 22-31. La misma idea, literalmente en *Eclesiástico*, 1, 4.

<sup>46</sup> Cf. *De tribus principiis*, 22, 38.

Además del espejo, Boehme utiliza otros dos símbolos para referirse a la Sabiduría: el Ojo<sup>47</sup> y el Juego. Compañera de juego de Dios; así la llama en su segundo libro (*Sobre los tres principios*)<sup>48</sup>.

Pero conviene decir ya que la *Sophia* no es exactamente lo mismo que la Sabiduría de Dios. Aunque tengan una evidentísima relación. Confundirlas ha sido el error de muchas interpretaciones un tanto apresuradas.

En *Misterium Magnum*, igual que en la mayoría de las restantes obras, Boehme alude a la Sabiduría de Dios empleando siempre la palabra *Weisheit*. Así la nombra siempre cuando se refiere a ella en relación con el *Ungrund* o con la naturaleza eterna. Pero no *Sophia*, que es tomada como un nombre propio.

El mismo David König, que realiza en su libro un excelente estudio de la Sabiduría en Boehme, no es exacto al decir que son “extremadamente raras” las referencias a la *Sophia*. Esto podría valer, en comparación con las alusiones que hace a la Sabiduría (*Weisheit*), que, asociada al pensamiento divino, vendría a ser como “la primera manifestación noética de la divinidad”<sup>49</sup>, algo análogo, pues, al *Nous* de Plotino.

Pero en *Misterium Magnum* hay al menos 20 alusiones literales a la *Sophia*, que ahora resumiremos.

Antes, terminamos de precisar, de la mano de König, lo que nuestro teósofo entiende por la Sabiduría (permítasenos decir) como Nombre divino o, mejor, en su relación con el *Ungrund*:

“La reflexión en el espejo de la Sabiduría haría por tanto capaz a la Divinidad de distinguir lo que se halla en el *Ungrund*. Nosotros creemos que esto es lo que verdaderamente piensa Boehme, puesto que afirma que el *Ungrund* desea un espejo para captarse a sí mismo. Así, luego de haber descrito a la Sabiduría como un espejo vuelto hacia el Sin Fondo (*Ungrund*), la describe como un ojo escrutador de la inmensidad de la Nada y capaz de discernir las esencias que querrá realizar. El Ojo de Dios se abre pues por medio de una contemplación negativa en el espejo de la Deidad; percibiéndola, ve toda la Creación. La positividad del Fondo (*Grund*) surge así directamente del apofatismo del Sin Fondo (*Ungrund*)”<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Considerada como un espejo del Fondo (*Grund*), Boehme la compara con un ojo. Escribe D. König: “La reflexión en el espejo de la Sabiduría haría por tanto capaz a la Divinidad de distinguir lo que se halla en el *Ungrund*. Nosotros creemos que esto es lo que verdaderamente piensa Boehme, puesto que afirma que el *Ungrund* desea un espejo para captarse a sí mismo. Así, luego de haber descrito a la Sabiduría como un espejo vuelto hacia el Sin Fondo (*Ungrund*), la describe como un ojo escrutador de la inmensidad de la Nada y capaz de discernir las esencias que querrá realizar. El Ojo de Dios se abre pues por medio de una contemplación negativa en el espejo de la Deidad; percibiéndola, ve toda la Creación. La positividad del Fondo (*Grund*) surge así directamente del apofatismo del Sin Fondo (*Ungrund*). O. c., p. 234.

<sup>48</sup> Cf. Id., 14, 87: “Die ist nun Gottes Gespielin”.

<sup>49</sup> König, D.: o. c. p. 220.

<sup>50</sup> Id., p. 234.

También nos podemos preguntar qué hay de platonismo en esta concepción, pues la Sabiduría, en tanto que receptáculo de las imágenes arquetípicas, es considerada un recipiente, incluso un arca (*Behalter*).

Cuando tratábamos el tema de la imaginación, ya dijimos que la sabiduría tiene un carácter pasivo. Cuando Boehme reconoce, desde toda la eternidad, una feminidad, una virginidad en Dios o en su Sabiduría, dicho de otro modo, en su Voluntad deseante, no se trata de una mujer que da a luz, sino, como escribe el propio teósofo, “de una figura en el espejo de la sabiduría de Dios, una imagen pura, sin ser (*Wesen*) y sin embargo en esencia” (*Essenz*)<sup>51</sup>.

Fijémonos ahora en *Sophia*.

Boehme en ocasiones habla de una Eva celeste, una Virgen celeste (*himmlische Jungfrau*), que contrapone a la Eva terrestre. Pero esta Virgen celeste es también *eine männliche Jungfrau*, una Virgen masculina; esto es, Cristo. La identificación de *Sophia* con el Verbo eternamente engendrado de Dios es clara y literal. Así, por ejemplo en *Misterium Magnum*:

“Cristo y la virgen *Sophia* son una sola persona, es decir, la verdadera Virgen masculina de Dios”<sup>52</sup>.

También se la identifica al nombre de Jesús, “en el fondo más interior del ser del mundo celeste”<sup>53</sup>. La *Sophia* es el Cristo esencial. Así la llama Boehme cuando se está refiriendo al “deseo del alma”, que “tiene una boca del verbo sustancial”<sup>54</sup>.

En este sentido, la *Sophia* no parece una entidad, ni mucho menos una persona, separada. Vendría a simbolizar “la humanidad interior”, antes de la caída del ser humano primordial<sup>55</sup>.

En el capítulo 57 de *Misterium Magnum*, sobre todo al principio, aparece Raquel, que abreva su ganado en la fuente, como una figura de *Sophia*. La fuente es Cristo y el agua

---

<sup>51</sup> Cf. *De Incarnatione Verbi*, I, 9, 6. Este es el pasaje completo: “Y reconocemos entonces una virginidad en la sabiduría de Dios, en la voluntad deseante de la Esencia divina desde la eternidad; no una mujer que da a luz, sino una figura en el espejo de la sabiduría divina, una pura y casta imagen sin ser, y sin embargo en la esencia” (Und erkennen also eine Jungfrauschaft in Gottes Weisheit, im begehrenden Willen des Göttlichen Wesens von Ewigkeit; nicht eine Frau die gebäre, sondern eine Figur im Spigel der Weisheit Gottes, eine reine züchtige Bildniß ohne Wesen, und doch in der Essenz“ (trad. mía). Ver también: *De Incarnatione Verbi*, II, 2, 1.

<sup>52</sup> Cf. *MM.*, 50, 48: “Christus und Jungfrau Sophia nur Eine Person sind, als die wahre männliche Jungfrau Gottes”.

<sup>53</sup> Cf. *MM.*, 76, 47; IV, 475. Y cabría añadir: en el fondo más interior del corazón humano; ahí reside la capacidad de apertura al Espíritu, a la Gracia; la genuina pasividad que nos permite “padecer a Dios” (como señalaba María Zambrano, también en su crítica al racionalismo de Hegel, haciéndose eco de Meister Eckhart) y poder así experimentar, vivirle y dejarle nacer y obrar en nosotros.

<sup>54</sup> Cf. *MM.*, 70, 72; IV, 382-383. Otra referencia a la *Sophia*, donde se la compara con Cristo, pero no se la identifica con la Sabiduría en la *Epístola* 46, 74.

<sup>55</sup> Cf. *id.*, 50, 52: “innern Menschheit”. Igual aparece en *De tribus principiis*, 4, 15. En efecto, podemos decir que la simboliza, pero tengamos en cuenta que, para Boehme, es algo muy real esa humanidad interior.

es la gracia. La *Sophia*, “plena de gracia y de hermosura”, es una promesa hecha a los hijos de Dios<sup>56</sup>.

Veamos precisamente lo que escribe Boehme acerca de la relación de la *Sophia* con el alma.

“El alma no puede ver a Dios sino en su imagen renacida, por y en la virgen *Sophia*”<sup>57</sup>. De este modo se convierte en la esposa de la *Sophia*<sup>58</sup>. Y en otro lugar del mismo capítulo afirma: “Porque ahí aparece Cristo en el fuego devorador de la propiedad del Padre según su cólera y aquí el fuego mágico del alma deviene la esposa de la noble *Sophia*; y se convierte en hombre y mujer, es decir las dos «tinturas» del fuego y de la luz que no forman más que una persona única, un ángel de Dios”<sup>59</sup>.

Boehme repetirá a menudo en sus escritos, siguiendo esa concepción sacrificial del cristianismo e interpretándola conforme a su propio pensamiento, que Cristo, al entregarse a la Cólera de Dios (*Zorn Gottes*) introdujo su Luz en el principio ígneo y cumplió la promesa de redimir al ser humano y llevarle a su Principio. Por eso escribe:

“El alma de fuego debe soportar la prueba del fuego de Dios y ser tan pura como el oro claro, porque ella es la esposa de la noble *Sophia*, nacida de la semilla de la mujer; [el alma] es el principio del fuego y *Sophia* el principio de la luz. Si el principio del fuego es perfectamente puro, *Sophia* le será confiada y Adán recibirá a su muy noble esposa que le fue arrebatada en su primer sueño; volverá a tomarla en sus brazos y no será en el futuro ni mujer ni hombre sino una rama del árbol de perlas de Cristo que se eleva en el Paraíso de Dios.

Tendríamos necesidad de hablar de todo esto en una lengua angélica, pero los nuestros nos entenderán de manera suficiente”. Y prosigue diciendo que no ha escrito todo esto para los que no lo merecen, para ellos no ha descrito “cuán graciosamente la novia recibe a su novio en su clara y brillante propiedad ígnea y cómo ella le da el beso de amor; tan sólo quien asista a los desposorios del Cordero podrá entender esto; para los demás, permanece letra muerta”<sup>60</sup>.

El beso de amor. Clara referencia al *Cantar de los Cantares*, al libro que Eckhart denominaba “el libro del amor”. “Que me bese con el beso de su boca”. Hasta aquí llegan los ecos de las Beguinas. Por cierto, no habría que descartar -lo indica el propio Jacob Boehme en una de sus cartas- que nuestro autor hubiera gozado de una revelación de *Sophia*, que su imagen se le hubiera aparecido en una de sus visiones. Boehme es parco en palabras, tanto para aludir a sus visiones (hay que rastrear algo en su correspondencia) como a sus posibles experiencias espirituales, aunque no omite más frecuentes referencias, incluso con cierta gracia, a las insidias del demonio y las

---

<sup>56</sup> Cf. *MM.*, 57, 3-7; III, pp. 157-159.

<sup>57</sup> Cf. *MM.*, 52, 10; III, 99.

<sup>58</sup> Cf. *MM.*, 52, 13; III, 100.

<sup>59</sup> Cf. *id.*, 52, 11; III, 99.

<sup>60</sup> Cf. *Id.*, 25, 14-15; I, 272. Otra referencia a este beso de amor de Dios, manifestado en Cristo, en *MM.*, 75, 7; IV, 451.

habituales luchas con él. Ciertamente es asombroso este hombre de piedad tierna y sincera, metafísico hondo, inteligente e intuitivo, y teósofo que habita con soltura el mundo de la magia y lo maravilloso.

## 6. El Nacimiento de Dios en el alma. Sermones 101-104.

La idea central de la mística ekhartiana, como reconocen hoy la mayoría de especialistas, es la que se refiere al nacimiento de Dios en el alma. Requisitos para este nacimiento interior son el desapego y abandono y “un corazón vehemente en el que reine sin embargo una indestructible y silenciosa paz”<sup>61</sup>.

El nacimiento del Verbo se produce en lo más puro y valioso de nuestra alma, en lo más interior de nuestro interior: en esa chispita o *scintilla*, que recibe en Eckhart diferentes nombres<sup>62</sup>. El Maestro Eckhart nos invita a vivir y permanecer en nuestro fondo, en nuestra esencia, pues es ahí donde Dios nos toca “con su simple esencia, sin que haya ninguna imagen como intermediaria” (Pr. 101; p. 83). Nos toca allí “donde todas las potencias están retiradas de toda su actividad” (id.; p. 84).

El alma debe estar en paz, serena y en reposo, como dice el profeta: “cuando todas las cosas descansaban en un profundo silencio, descendió hacia mí desde lo alto, ..., una palabra secreta”.

Eckhart cita al Pseudo-Dionisio, quien exhortaba a Timoteo para que procurase tener su “espíritu libre de ansiedades”, elevándose por encima de sí mismo, “por encima de toda forma y de toda esencia”, “para llegar a un conocimiento del Dios desconocido”. Le recordaba también la necesidad de “un desapego de todas las cosas” pues que “a Dios le repugna actuar entre toda clase de imágenes”<sup>63</sup>.

Cita también (libremente) el *Cantar de los Cantares*, al que llamaba el *Libro del amor*, en ese pasaje que dice: “Mi alma se fundió y se disolvió cuando el bienamado me dijo su palabra: cuando él llegó fue necesario que yo me fuera”<sup>64</sup>.

En este nacimiento, no sólo es engendrado el Verbo, el Hijo, sino que somos engendrados nosotros como hijos “del mismo Padre celestial”. Para encontrar a “este noble hijo” en nosotros nos hace falta renunciar “a la diversidad”, a la multiplicidad,

---

<sup>61</sup> Cito a Eckhart por la traducción de S. N. (sic) de la editorial Sanz y Torres, con el título de *Tratados espirituales*, Madrid, 2008, pp. 81-118. Pero ahí, el Sermón 104 se antepone al 103 (con los apartados 3 y 4 de lo que considera el editor un tratado (*Del nacimiento eterno*) y no un ciclo de cuatro sermones). Cito pues la página de este libro, precedida del número del Sermón alemán (Pr.) tal como establece la excelente traducción francesa que recomiendo: *Maître Eckhart: Le Silence et le Verbe. Sermons 87-105. Tome IV*. Présentation et traduction d'Éric Mangin, Seuil, Paris, 2012. En esta cita: Pr. 104; p. 109.

<sup>62</sup> Meister Eckhart se refiere a ella con diferentes metáforas y, así, la llama: chispa del alma, arca, cabeza, varón, señora, cumbre del alma, luz, imagen, *sindéresis*, fuerza, algo, custodia, esencia, castillo, fondo, remolino, cúspide, razón suprema, etc., “conceptos todos que quisieran expresar propiamente una dinámica”, como escribe A. M. Haas. Cf. Alois Maria Haas: *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 61-62.

<sup>63</sup> Cf. *Tratados espirituales*, o. c., Pr. 101; pp. 85-86.

<sup>64</sup> Cf. id., p.87.

incluso a la semejanza, y volver a nuestro “punto de partida”, “al fondo” de donde hemos venido<sup>65</sup>.

Dios es nuestra verdadera naturaleza y nos es más íntimo que nosotros mismos, afirma, recogiendo la idea de S. Agustín. Dicho de otra manera: la imagen de Dios que está en nuestra alma, la imagen que somos, es “pulida y perfeccionada” por medio de este nacimiento (cf. Pr. 102; p. 90).

Participamos de la acción de Dios, de todos sus dones, de su Gracia, en este nacimiento, de manera que “Dios se difunde por el alma con tal plenitud de luz que llega a haber tal abundancia de ésta en el fondo del alma que mana y se desborda por las potencias del alma e incluso en el hombre exterior” (id.; p. 91). “La plétora de luz que hay en el fondo del alma se desborda en el cuerpo, que se transfigura” (ib.). En otro sermón alemán lo dice con otras palabras: “Cuando tú sales completamente de tu querer y de tu saber, Dios entra gustosamente con su saber y su luz brilla clara en ti”<sup>66</sup>.

Insistiendo en la necesidad previa del desprendimiento, repite la idea de recoger todas las potencias citando a un maestro:

“Cuando el hombre ha de realizar una obra interior es preciso que recoja todas sus fuerzas en cierta forma en una esquina de su alma y se oculte a todas las imágenes y las formas y entonces podrá actuar. Es necesario que llegue a un estado de olvido, de ignorancia. Es preciso que haya sosiego y silencio donde esta palabra debe ser percibida: no se puede llegar a ella mejor que por el sosiego y el silencio; ahí se la puede oír, ahí se la comprende como es necesario: ¡en la ignorancia! Cuando ya no se sabe nada, ella se deja ver y se revela”<sup>67</sup>.

Estas palabras nos recuerdan el impresionante sermón alemán número 52, uno de los más importantes de Eckhart, sobre la pobreza de espíritu: no querer nada, no saber nada, no tener nada...

Pero no es desde la ignorancia y el desconocimiento de sí, sino que es desde el conocimiento como piensa Eckhart que se debe llegar al desconocimiento (de lo sobrenatural).

Se trata, en definitiva, de un estado de pasividad, de “*patere Deo*”, “padecer a Dios”, como leemos al final del Sermón 102. Dios es ilimitado en su capacidad de dar y el alma es ilimitada en su capacidad de recibir: “el alma es un abismo en su capacidad de sufrir. Ella es pues transformada supremamente por y en Dios. Dios debe actuar y el alma debe sufrir: Él debe conocerse y amarse a sí mismo en ella, ella debe conocer con su conocimiento, amar con su amor” (ideas y expresiones que encontramos en la teosofía de Ibn Arabi)<sup>68</sup>. Verdaderamente es Dios quien actúa en nosotros si estamos del todo desprendidos (cf. Pr. 104; p. 102). Este es el consejo de Eckhart: “Abandónate por

---

<sup>65</sup> Cf. id., Pr. 103; p. 110.

<sup>66</sup> Cf. ib..

<sup>67</sup> Pr. 102; p. 95.

<sup>68</sup> Cf. id., Pr. 102, pp. 96-97.

completo y deja que Dios actúe en ti y para ti como Él quiera” (cf. id.; p. 106). Pero, es obvio, ello implica una absoluta confianza.

“¡Por muy firmemente que un hombre esté unido a toda clase de cosas, si penetra en la verdadera experiencia interior se libera de todas ellas!” (id.; pp. 107-108).

La palabra secreta, nacida en nuestro interior, “yace oculta en el alma”. Es ahí donde hay que buscarla, para que se manifieste, pues el hombre es capaz de Dios, puede experimentar a Dios.

A Eckhart le gusta recordar una frase de San Agustín: “el alma está más allá donde ama que allí donde da la vida al cuerpo” (cf. id.; p. 93). Y a Dios no hay que buscarlo acá o allá, pues “Él no está más allá de la puerta de tu corazón”. Cuando éste está dispuesto, “Dios penetra en él sin duda ni retraso”, en ese mismo instante<sup>69</sup>.

Hacia el final de este ciclo de cuatro sermones, Eckhart responde a la pregunta de si hay un signo de que ese nacimiento se ha producido en el alma. Dice que hay tres pero que ahora hablará de uno sólo: “que ninguna criatura puede ser ya para” [nosotros] “un impedimento”, pues que todas nos muestran a Dios y nos muestran este nacimiento. “Lo que antes era un obstáculo, ahora te sirve para que avances”<sup>70</sup>. Pero Eckhart añade otro signo: que suceda lo que nos suceda, todo lo aceptamos o resistimos alegre y ecuanímente. Esta es una idea en la que él insiste muy a menudo. Y, por supuesto, se refiere al amor, “la más fuerte de las ataduras” y al mismo tiempo “una dulce carga”<sup>71</sup>, pues cuanto más cautivos seamos por el amor, más liberados seremos.

Cuando renuncias a todas las cosas, se te dan todas las cosas.

“La muerte separa al alma del cuerpo, pero el amor separa todas las cosas del alma: lo que no es Dios o de Dios no lo aguanta a ningún precio. El que está cogido en esta red, el que marcha por este camino, no importa en qué se ocupe o qué se dedique, es el amor el que lo hace, es únicamente su obra, ¡que haga algo o no haga nada no tiene ninguna importancia”<sup>72</sup>.

“¡Que no busque otro camino el que ha hallado este!” , aconseja en la conclusión de este ciclo de sermones, pues cuando se produce este nacimiento, nada puede ya apartarnos de Dios<sup>73</sup>.

## **7. La enseñanza espiritual de Boehme: interioridad, desapego, renacimiento.**

Para Boehme, todo lo temporal se reabsorbe en el *Misterium Magnum* de donde salió<sup>74</sup>. Y nuestra meta es también regresar a nuestro principio.

---

<sup>69</sup> Cf. Pr. 103; p. 114.

<sup>70</sup> Cf. Pr. 103; pp. 115-116.

<sup>71</sup> Cf. ib.

<sup>72</sup> Cf. Pr. 103; p. 117.

<sup>73</sup> Cf. Pr. 101; p. 89.

<sup>74</sup> Cf. MM., 72, 19; IV, 412.

Incluso sin necesidad de recurrir a su Cristología o Cristosofía, sin leer sus escritos más espirituales, donde destaca esa pequeña maravilla que es *Der Weg zu Christo, El camino a Cristo*, una atenta lectura de *Misterium Magnum* (y es lo que hemos intentado aquí nosotros) ya nos muestra cuál es la espiritualidad de Jacob Boehme y cómo son muchos los puntos de coincidencia con Eckhart, una coincidencia que se refleja hasta en los mismos términos o expresiones, como vamos a mostrar.

La interioridad, el abandono, el retorno a Dios, el Nacimiento eterno y el nacimiento de Dios o de Cristo en el alma... van apareciendo en *Misterium Magnum* de manera que apreciamos que son el corazón mismo de esta obra. Incluso la superación de las imágenes (*Entbildung, Überbildung*) y, por supuesto, la referencia a la chispa del alma. Pero es que, como decimos, la presencia de términos como el atravesar (*durchbrechen*), clave en Eckhart, lo utiliza Boehme, igual que el abismarse (*sich ersenken*) tan característico de la mística del Fondo (Eckhart) como de la del *Ungrund* (Boehme) pues ambas coinciden en la Unidad. Junto a ello, lo recordamos en otro lugar, esa idea, tan propia de la cábala como del jasidismo, de la mutua influencia entre lo divino y lo humano: "... Cuando el hombre, entendido el hombre interior, virginal y divino está unido a Cristo, entonces Dios come de la voluntad y de las palabras del hombre e inversamente el hombre de la voluntad y de las palabras de Dios"<sup>75</sup>.

En este apartado voy a insistir en los textos del propio Boehme, ya que hablan por sí solos.

El primer rasgo esencial de la doctrina mística del teósofo de Görlitz es, evidentemente, la interioridad: "El verdadero cristianismo de un hombre reside en el fundamento íntimo del alma..."<sup>76</sup>. Las referencias al hombre interior, opuesto al exterior, son constantes y es algo que se aprecia bien, por ejemplo, en sus cartas. El autoconocimiento, el descubrimiento en nosotros, junto a la huella del Adán caído y sus tendencias, de esa imagen y fondo divinos, como apreciaremos en seguida en las citas, es lo primero a destacar.

"El hombre interior, nacido de la sustancia del mundo celeste", es como "el campo de Dios donde Éste siembra su Verbo de gracia, es decir el Espíritu de Cristo". Campo que "no pertenece a la vida *creaturada*" aunque ésta reciba de él su fuerza<sup>77</sup>.

En segundo lugar el abandono, el desasimiento (incluso de las imágenes y pensamientos, en un autor que aprecia tanto la imaginación)<sup>78</sup>. Alude el zapatero visionario a los hijos de Dios (aquellos que son *einig und allein*, unificados y solos) en los que han sido

---

<sup>75</sup> Cf. *MM.*, 50, 49 (III, 77).

<sup>76</sup> Cf. *MM.*, 70, 20; III, 234. El texto completo: "El verdadero cristianismo de un hombre reside en el fundamento íntimo del alma, en el fundamento del hombre, no en el esplendor y el ser de este mundo sino en la fuerza benefactora en el espíritu y la conciencia".

<sup>77</sup> Cf. *MM.* 74, 33 (IV, 441).

<sup>78</sup> "Y cuando se introduce a todas estas imágenes en una lengua única y se mata a estas imágenes, se manifiesta el Verbo de Dios único y vivificante que da a todas las cosas vida y fuerza y la querella toca a su fin y Dios es todo en todo" (*MM.*, 36, 40; (II, 454)). Las referencias a que el hombre "debe morir completamente a las imágenes" ("anticristianas") y "nacer en Cristo con una vida y una voluntad nuevas", son frecuentes en Jacob Boehme (cf. p. e. *MM.*, 36, 74; II, 464).

destruidas todas las imágenes y opiniones, en relación con la pobreza eckhartiana del desapego de la voluntad<sup>79</sup> y en seguida se refiere a “matar todas las imágenes” y caer “absolutamente desnudos y despojados y sin ninguna imagen a los pies del altísimo...”<sup>80</sup>.

Boehme emplea los términos “*sich ersencken*” y “*sich ergeben*” para referirse a la acción de abandonarse a Dios y abismarse en Él. Hay que abismarse en la Gracia a fin de que la Gracia se abisme en nosotros. Esa reciprocidad a la que alude frecuentemente Eckhart (el Verbo nace en el alma y el alma nace en Dios)<sup>81</sup> y utiliza *Gelassenheit* y *Verlassenheit*, para abandono y dejamiento<sup>82</sup>.

El alma debe quedar “desnuda” delante de Dios (*nackend und blos vor Gott*)<sup>83</sup>. Escribe Boehme:

“Y que no piense [el ser humano] que tiene algo, a saber que está en él, pues debe abandonar todo, sea arte o bello espíritu y que debe única y exclusivamente ponerse de acuerdo consigo mismo e introducirse en la Unidad, es decir en la voluntad de Dios, sea lo que sea lo que Dios quiere hacer de él. Debe abandonar su voluntad y remitirse enteramente a la misericordia divina y no buscar saber más que esta cosa única, de modo que no quiera obrar y hablar en su enseñanza y su instrucción sin que Dios lo quiera por él. Así todas las imágenes mueren en él y la vida del alma se reabsorbe en el Verbo viviente que se ha manifestado de nuevo en la humanidad”<sup>84</sup>.

Más sobre el abandono:

El siervo de Dios no debe “considerar como suya la vida temporal, sino abandonar toda criatura en su corazón”<sup>85</sup>.

“Pero aquel que alcanza este abandono total, ese llega en Cristo a poder contemplar a Dios de modo que le ve en él mismo, que le habla y que Dios le habla; y comprende lo que son el Verbo, el Ser y la Voluntad de Dios [... ...] no queriendo “nada que Dios no quiera para él”<sup>86</sup>, porque “en un abandono sincero Cristo y el hombre no son sino uno”<sup>87</sup>.

Encuentro, en fin, un eco claramente eckhartiano en las siguientes expresiones:

---

<sup>79</sup> Cf. *MM.*, 36, 60 y 63 (II, 460 y 461). El abandono implica una absoluta confianza. “Cuando el corazón desespera de los medios humanos y se abisma de nuevo en Dios, la ayuda de Éste aparece por medios humanos. Así el corazón (*Gemüthe*) se ejercita en poner su confianza en Dios” (*MM*, 67, 18 (IV, 331)).

<sup>80</sup> Cf. *id.*, 36, 65 y 72 (II, 462 y 463).

<sup>81</sup> Cf. p. e.: *MM.*, 69, 18; IV, 353.

<sup>82</sup> Cf. p. e.: *MM.*, 72, 7; IV, 408. Ver también sobre el tema: *MM.*, 36, 77 (II, 465). *MM.*, 48, 4 (III, 38). *MM.*, 69, 18 (IV, 353). *MM.*, 72, 7-8 (IV, 408).

<sup>83</sup> Cf. *MM.*, 36, 56 (II, 459).

<sup>84</sup> *MM.*, 36, 50 (II, 457).

<sup>85</sup> Cf. *MM.*, 48, 27 (III, 48). Ver también: *MM.*, 28, 39 (II, 326).

<sup>86</sup> Cf. *MM.*, 41, 63 (II, 543).

<sup>87</sup> Cf. *MM.*, 47,18 (III, 31).

El hombre “abandona todo lo que es y lo que tiene, fuere esto lo que fuere...; de manera que todo eso no valga ya nada para él... El hombre verdadero [...] debe convertirse en una nada para el egoísmo del mundo”<sup>88</sup>.

El abandono es de la propia voluntad a la voluntad de Dios, si se quiere, la Voluntad del *Ungrund (der Wille des Ungrundes)*<sup>89</sup>. Lo seguiremos viendo en los textos citados, pero conviene señalar que, en Boehme, ello implica también abandonarse “a la severa justicia de Dios”:

“Cuando esto sucede la pobre alma se abisma toda entera en la muerte de Cristo y se abandona (*ergiebet sich ein*) a la severa justicia de Dios en su juicio; porque el juicio la capta (*fasset*); pero ella capta (*ergreiffet*) la gracia que se ha encarnado en la muerte de Cristo y con ella se sumerge en el fondo más íntimo (*allerinnersten Grund*) del juicio de Dios; fondo en el cual el amor de Dios ha atravesado (*durchgebrochen*) su justicia y su juicio, es decir la noche eterna y ha transformado en día esta noche que reinaba en el hombre”<sup>90</sup>.

Ahora bien, el abandono nos lleva al asunto central del retorno, tan característico de esa mística renana del Flujo:

“Ninguna cosa puede reposar en sí misma, a menos de entrar en aquello de lo que ella misma salió”. Para ello es preciso que la voluntad “se sumerja en la eterna voluntad del Indeterminado (*Ungrund*) de la cual ella surgió al principio, de modo que no quiera ya nada sin que Dios lo quiera por ella”<sup>91</sup>.

Pero sin la menor duda, lo más significativo de la mística eckhartiana, ya lo hemos visto antes, es el nacimiento del Verbo eterno en el alma. Algo que ya apreció Boehme, que se encuentra en sus obras más místicas y espirituales, pero que también está presente,

---

<sup>88</sup> Cf. *MM.*, 41, 54 (II, 541). El texto completo: “El único camino divino por donde se puede contemplar a Dios en su Verbo, su voluntad y su ser es aquel siguiendo el cual el hombre se une en sí mismo (*in ihm selber einig werde*) y en su voluntad personal abandona todo lo que es y lo que tiene, fuere esto lo que fuere...; De manera que todo eso no valga ya nada para él... El hombre verdadero no debe poseer nada, debe abandonar este mundo de manera que no sea ya nada en este mundo. Debe convertirse en una nada para el egoísmo del mundo, porque el ser de este mundo, que posee en propiedad, es la torre de Babel del Anticristo”.

<sup>89</sup> Cf. *MM.*, 61, 61 (III, 223).

<sup>90</sup> *MM.*, 60, 32-33 (III, 199). El texto prosigue: “Y ella se abisma en este día, es decir en este precipicio como un niño que ya no puede ni quiere nada y que es demasiado indigno de toda gracia y que no puede sino abandonarse al juicio; pero abandonándose así el alma remite todo su poder, su saber y su tener y llega a ser en sí misma como innaturada e *increateda* y reposa en el Verbo en el que estaba implicada en la eterna Palabra antes que ella deviniera una creatura”.

<sup>91</sup> Cf. *MM.*, Resumen final, 7 (IV, 509-510). El texto merece ser leído entero: “Ninguna cosa puede reposar en sí misma, a menos de entrar en aquello de lo que ella misma salió. El corazón se ha desviado de la Unidad en un deseo de sensibilidad a fin de gustar de la diferenciación de las propiedades; por eso ha nacido en él la diferenciación y la contradicción que dominan entonces en el corazón: y no puede ser aliviado, a menos de abandonarse él mismo tal como es en el deseo de las propiedades y arrojarse de nuevo en la calma muy pura y desear que se silencie su querer, de manera que la voluntad allende todo sentido y apariencia precisos se sumerja en la eterna voluntad del Indeterminado de la cual ella surgió al principio (es decir fuera del *Mysterium Magnum*), de modo que no quiera ya nada sin que Dios lo quiera por ella; ella se encuentra entonces en el trasfondo de la Unidad”.

bien presente, en ese libro excepcional, tal vez su mayor obra, que es el *Misterium Magnum*. La originalidad consiste, para nuestro autor, en su vinculación con el nacimiento triple divino, en su concepción del Verbo eterno en relación al *Ungrund*; en las modalidades de la teofanía. Pero el proceso o la idea de la *teosis* los encontramos muy semejantes. Veámoslo:

“Porque en Dios, escribe Boehme, en la medida en que se llama Dios, no hay ni designio ni voluntad iniciadora; Él mismo es la Voluntad de lo Indeterminado (*der Wille des Ungrundes*), es decir el Uno único y no quiere nada más que el Bien que Él mismo quiere y que es el nacimiento de su fuerza, es decir de su Hijo”<sup>92</sup>.

Una de las ideas centrales de la que ha sido llamada “mística del fondo” del maestro Eckhart lo encontramos literalmente en Jacob Boehme: “... Y en esta fuerza ella [el alma] recibe el poder de obrar en penitencia y la voluntad eterna e insondable de Dios que se nombra el Padre de todos los seres engendra su propio Hijo en y por la ciencia del alma, es decir en una «particularidad» (*als in dem Particular*) de toda la voluntad de Dios porque el fundamento del alma y el Verbo eternamente hablante de Dios no son más que un único y mismo fundamento indiviso (*denn der Grund der Seelen und Gottes ewigsprechendes Wort ist ein einiger Grund, ungetrant*)”<sup>93</sup>.

Y nuevamente:

La Palabra ha sido de nuevo pronunciada “formando como el centro propio del alma y reside ya en el alma como su propio centro o principio y se pronuncia incesantemente en el interior del alma (*und spricht immerdar in die Seele ein*)”<sup>94</sup>.

Hablando de la bendición divina al patriarca Jacob, escribe Boehme: “... cuando el sol de Dios, es decir, su Luz, se manifiesta en el alma, la esencia de este alma capta en ella esta fuerza y el sol divino se levanta en la esencia del alma, porque es ahí donde el Padre ha engendrado a su Hijo en el alma, Hijo que es el Sol de Justicia, igual que del Amor y las delicias divinas...”<sup>95</sup>.

Dios asume la humanidad en su conjunto, lo mismo que predicaba Eckhart. La encarnación de Dios se produce ante todo en la humanidad, y no en este o aquel hombre. En el Hijo, somos el mismo Hijo<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> *MM.*, 61, 61 (III, 223). Otros textos: “Desde toda la eternidad Dios Padre ha engendrado el Verbo que se manifiesta en la humanidad y que llena la humanidad como un fuego” (*MM.*, 37, 40 (II, 478)). Ver también *MM.*, 40, 54 (II, 516).

<sup>93</sup> *MM.*, 61,30; (III, 216).

<sup>94</sup> Cf. *MM.*, 61, 34 (III, 217).

<sup>95</sup> *MM.*, 60, 51; (III, 205). Ver también: *MM.*, 52, 9 (III, 98-99) y *MM.*, 63, 48 (III, 256) (donde alude a que “el niño Jesús es mecido en el corazón de los hombres”). O este texto de *MM.*, 46, 23 (III, 19): “Y ésta es la alegoría verdadera del Espíritu que está en Moisés y la razón por la cual ha descrito tan bellamente esta figura porque el Espíritu que está en Moisés quiere que el hombre del egoísmo, es decir la voluntad propia, sea desterrado por Dios; y esto se produce allí donde nace Cristo, igual que ahí donde nació Isaac, es decir la prefiguración de Cristo, el hijo de la sierva debió ser rechazado”. Ver también: *MM.*, 75, 24 (IV, 456-457).

<sup>96</sup> “No se debe suprimir la criatura en la persona de Cristo, porque la ha aceptado del hombre, a la vez en lo que concierne al alma y el cuerpo; pero lo que ha introducido de Dios en la humanidad no es ni

En cuanto a la importante figura de José, interpretada en este libro de *Misterium Magnum* (un comentario, capítulo a capítulo del Génesis), “nos representa que ante todo Cristo debe nacer en nosotros”<sup>97</sup>. “Porque cuando Cristo nace en el hombre, de manera que el corazón sale de la casa de servidumbre adámica del culto de los simulacros (*Bildlichkeit*), los ángeles de Dios se convierten en sus compañeros”<sup>98</sup>.

Recordemos la chispita (*Fünkelin*) del alma, increada e increable, lugar del Nacimiento. Pues bien, esta expresión la encontramos en Boehme, referida siempre, de un modo u otro, a nuestro verdadero fondo. Algunos ejemplos:

“... El alma humana es una chispa (*Funke*) nacida del Verbo eternamente hablante de la ciencia y de la fuerza divinas” mientras que el cuerpo “es una sustancia sidereal y elemental”. El alma “tiene el poder de hablar del *Misterium Magnum* del que provienen todos los seres”<sup>99</sup>.

El espíritu del alma “era una chispa (*Feuer-Funck*) de la fuerza divina, pero cuando fue captada en una criatura particular, se abandonó a su deseo personal, separándose violentamente del todo y entrando en su egoísmo”<sup>100</sup>. También se refiere Boehme a que nosotros no poseemos “más que una pequeña chispa del ser divino”; chispa que Cristo despierta llamándola y la “atiza para convertirla en un fuego divino en nosotros”<sup>101</sup>.

No faltan tampoco referencias a ese “fondo el más íntimo” de nuestro ser. Allí, “en lo más profundo del hombre según el alma, ésta no forma con Dios más que un solo espíritu”<sup>102</sup>.

En fin, para no insistir más de lo necesario, una referencia a la Trinidad y otra a la redención y resurrección, ambas asociadas al Fondo:

Cuando “la fuerza divina se revela y obra en el fondo íntimo del alma en toda su gloria, ... la Santa Trinidad está presente y el cielo donde reside Dios se abre en el alma; y el lugar donde el Padre engendra a su Hijo y donde el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo se encuentra en el alma”<sup>103</sup>.

El alma es el “lugar donde el fondo interior fue borrado (*verblichene*) en Adán del ser del mundo celeste, ... se reanima en esta piedad donde Cristo nace verdaderamente en el

---

naturaleza ni criatura y sin embargo ha tomado la forma de nuestra humanidad pero de manera inmensa e indecible y no «particulariter»” (*MM.*, 37, 44 (II, 479)).

<sup>97</sup> Cf. *MM.*, 57, 34 (III, 166).

<sup>98</sup> *MM.*, 59, 25 (III, 189).

<sup>99</sup> Cf. *MM.*, Prefacio, 9 (I, 51). Ver también, *MM.*, 26, 69; (I, 296). Para Jacob Boehme el alma proviene de lo eterno mientras que el cuerpo exterior proviene del tiempo. Sin embargo, afirma que en nuestro cuerpo temporal “existe un principio de eternidad pero que perdió en Adán su luz eterna, luz que debe ser renacida por Cristo” (cf. *MM.*, 8, 15 (I, 99)).

<sup>100</sup> Cf. *MM.*, 17, 42 (I, 185).

<sup>101</sup> Cf. *MM.*, 40, 70 (II, 519). Y en otro lugar se refiere a que hay esperanza “allí donde se encuentra aún una pequeña chispita (*Fünklein*) de deseo divino” (cf. *MM.*, 69, 35 (IV, 358)).

<sup>102</sup> Cf. *MM.*, 55, 29 y 27 (III, 140 y 139). Ver también: *MM.*, 57, 3 (III, 157); *MM.*, 60, 43 (III, 202); y *MM.*, 60, 20 (III, 196), donde escribe: “in dem allerinwendigsten Grunde der menschlichen Seelen verborgen”: “escondido en el más interior fondo del alma humana”.

<sup>103</sup> *MM.*, 60, 43 (III, 202).

hombre en este fondo y también resucita, por su pasión, de la muerte que está en el hombre...”<sup>104</sup>.

¿Cuáles son los frutos de este abandono y de este nacimiento?

Sin duda el amor y la paz. La ecuanimidad del alma. El ser humano debe llegar a un estado tal que para él “todo le sea una sola y misma cosa”. Es exactamente lo mismo que enseña el maestro Eckhart<sup>105</sup>.

Leamos este texto, largo, pero significativo:

“En esta prueba definitiva el hombre vuelve a ser la imagen de Dios porque todas las cosas se le vuelven indiferentes y como idénticas y todo se confunde a sus ojos, lo agradable y lo desagradable, la pobreza y la riqueza, la alegría y el sufrimiento, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte. A sus ojos él mismo no es nada porque está muerto a todas las cosas en su voluntad y representa la manera en que Dios es en todo y por todo y no es sin embargo para todas las cosas más que una nada<sup>106</sup>, porque nada le capta y sin embargo es por Él por lo que todo se revela y Él mismo es el todo, no poseyendo sin embargo nada, porque el algo es ante Él en su concepción como una nada. Y, porque no le comprende. Está como muerto a todas las cosas sin embargo y sin embargo es Él mismo la vida de todas las cosas; Él es el Uno y no obstante al mismo tiempo el Todo y la Nada. Así es como llega a ser un hombre cuando su voluntad se remite a Él: cuando se abandona completamente a Dios, su voluntad recae en la voluntad indeterminada de Dios en la cual él mismo tuvo su comienzo y en la cual permanece como una imagen de la voluntad indeterminada de Dios en la que Dios reside y quiere.

Porque si la criatura no quiere ya nada sin que Dios lo quiera por ella, está muerta a su individualidad (*Selbheit*) y se reencuentra en la primera imagen, a saber en aquella en la que Dios la formó en una vida. Porque ¿qué es la vida de una criatura? Nada distinto de una pequeña chispa (*Fünklein*) de la voluntad de Dios. La criatura que permanece inerte delante de la voluntad de Dios, cuya vida y voluntad son Dios, a ella es Dios quien le empuja y la dirige”<sup>107</sup>.

Voy concluyendo este epígrafe.

Sobre el fundamento del amor nos dice el filósofo teutónico: “... el amor en su propiedad intrínseca no es otra cosa que la humildad divina nacida del fondo del Uno. El amor no busca ni desea nada, sino el Uno porque él mismo es el Uno, es decir, la Nada eterna y sin embargo existe por todo y en todo; pero para el egoísmo de la voluntad personal él es una nada”<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Cf. *MM.*, 70, 24 (IV, 369).

<sup>105</sup> Cf. *MM.*, 41, 61 (II, 543).

<sup>106</sup> En efecto, también para Jacob Boehme Dios, en relación con la criatura, “es como una nada” (cf. *MM.*, 24, 27 (I, 266)).

<sup>107</sup> *MM.*, 66, 63-64 (IV, 322-323).

<sup>108</sup> *MM.*, 71, 20 (IV, 394).

Eckhart termina sus Sermones siempre con una oración. Permítaseme a mí hacerlo con otra del propio Boehme, a propósito del encarcelamiento del José del *Génesis*, con quien sabemos se identifica, y que da fe de su piedad honda y sincera. Resonarán aquí las palabras de Hadewijch de Amberes, como de tantos místicos que vivieron lo mismo:

“Señor, si quieres verme en la prisión y en la miseria, de manera que permanezca encerrado en las tinieblas, aceptaré voluntariamente permanecer en ellas. ¡Y si Tú me conduces al infierno, quiero igualmente ir allí porque Tú eres mi cielo! ¡Si te tengo solamente a Ti, no me preocupo ni del cielo ni de la tierra e incluso si mi cuerpo y mi alma perecen Tú permanecerás siempre como mi consuelo! ¡Cualquier cosa que sea o quiera, soy en Ti y Tú eres en mí! Tengo de sobra cuando Te tengo; utilízame para lo que te agrade”<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> *MM.*, 66, 62 (IV, 322). También S. Juan de la Cruz escribió, en la prisión a la que le llevan sus hermanos calzados de Toledo, los más hermosos e inspirados versos, los de su Cantar o su *Cántico espiritual*. *In tenebra, lux*.