

**EL NACIMIENTO DEL CONCEPTO FORMACIÓN (*BILDUNG*)  
EN EL MISTICISMO ALEMÁN**

**THE BIRTH OF THE CONCEPT OF FORMATION (*BILDUNG*)  
IN GERMAN MYSTICISM**

Iván Alexander Muñoz-Criollo<sup>1</sup>  
Margoth Teresa Gallardo-Cerón<sup>2</sup>  
Emilio Acosta-Díaz<sup>3</sup>  
Emma del Pilar Rojas-Vergara<sup>4</sup>

**Resumen**

El presente artículo centra su interés en vislumbrar el término *formación*, tan usado en el ámbito pedagógico, herencia del concepto alemán *bildung*, palabra forjada durante la época del misticismo alemán para explicar la idea de hombre como imagen divina (*imago dei*), especialmente a nivel potencial, como lo plantea Meister Eckehart, cuyas dos prédicas claves: *Quasi stella matutina* y *El tratado del hombre noble*, son los ejes centrales del abordaje hermenéutico de este escrito para proponer posibles comprensiones del concepto en perspectiva educativa. Es preciso resaltar el deber de la educación de buscar la formación integral que a su vez se convierta en verdadera edificación de la persona, situándose más allá de la transmisión de la cultura para encargarse del ser humano integral, en orden a alcanzar su fin último y el bienestar en el cosmos donde habita.

**Palabras clave:** Bildung, Eckehart, Formación, Imago dei, Misticismo Alemán.

**Abstrac**

This article focuses its interest on envisioning the term formation, so used in the pedagogical field, inheritance of the German concept *bildung*, a word forged during the time of German mysticism to explain the idea of man as a divine image (*imago dei*), especially at the level potential, as proposed by Meister Eckehart, whose two key sermons: *Quasi stella matutina* and

Recepción: 22 de agosto 2021 / Evaluación: 18 de septiembre 2021 / Aprobado: 15 octubre de 2021

<sup>1</sup>Doctor en Filosofía de la Universidad de Zurich, Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Docente e Investigador Universidad de Nariño. E-mail: ivalex32@yahoo.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6139-8679>

<sup>2</sup>Doctoranda en Ciencias de la Educación, RUDECOLOMBIA, Universidad de Nariño. Magister en Docencia, Universidad de La Salle. Especialista en Pedagogía, Universidad Mariana. Licenciada en Educación Preescolar, Universidad Pedagógica Nacional. Tecnóloga en Educación Preescolar, CESMAG. Docente Universitaria e Investigadora. Directora del grupo de investigación María Montessori, Universidad CESMAG. E-mail: mtgallardo@unicesmag.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7437-1478>

<sup>3</sup>Sacerdote de la Diócesis de Pasto. Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Filosofía de la misma Universidad. Magíster en Derecho Canónico, Universidad Santa Croce. Licenciado en Filosofía y Teología, Universidad Mariana. Director del grupo de investigación Lumen, Universidad CESMAG. E-mail: seacosta@unicesmag.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1834-0057>

<sup>4</sup>Doctora en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Filosofía de la misma Universidad. Especialista en Gerencia Social, Universidad de Nariño. Administradora Financiera, Universidad Mariana. Licenciada en Física, Universidad de Nariño. Docente e Investigadora, Grupo de investigación Lumen, Universidad CESMAG. E-mail: eprojas@unicesmag.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3188-4411>

the Treaty of the Noble Man, are the central axes of the hermeneutical approach of this writing to propose possible understandings of the concept from an educational perspective. It is necessary to highlight the duty of education to seek comprehensive training that in turn becomes a true edification of the person, placing itself beyond the transmission of culture to take care of the integral human being, in order to achieve its ultimate goal and well-being in the cosmos where it lives.

**Keywords:** Bildung, Eckehart, Formation, Imago dei, German Mysticism.

### Introducción

Hans-Georg Gadamer inicia su obra cumbre *Verdad y método* con una explicación del problema del método en las ciencias sociales y la aclaración de los que, a su juicio, han sido conceptos rectores del humanismo: formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto. Estos conceptos tendrían que ver ante todo con verdad y conocimiento y se alejan de la órbita de interés de lo cientificista. Esta sección ha sido vista como una defensa del humanismo contra el prurito cientificista (metódico) de las ciencias sociales, lo que es seguro, pero también como una sección contra la declaración “antihumanista” de Martin Heidegger, lo que difícilmente se sostiene.

El primer concepto básico tratado por Gadamer es formación, un concepto con un origen problemático. El término *Bildung*, nos informa Gadamer, tiene sus raíces en la mística medieval alemana (S. XIV) y su determinación fundamental en Johann Gottfried Herder. Sin embargo, nuevas investigaciones muestran que el papel desempeñado por Anthony Ashley Cooper, 3er. conde de Shaftesbury, alumno de Locke y filósofo que perteneció al neoplatonismo de Cambridge, fue decisivo en la comprensión de este concepto. Shaftesbury quería hacer contrapeso a las teorías que pintaban a un ser humano egoísta e interesado -tal como se muestra en la obra de Hobbes o en la fábula de Mandeville-, y fue usado por los alemanes como contrapeso a la idea educativa francesa que hacía énfasis en el conocimiento útil, en la instrucción y su planificación racional.

Los términos *inward form* y *formation of a genteel character* fueron traducidos por los pietistas como *Bildung* y *good breeding* como *Selbstbildung* (autoformación) (Liebsch, 2014, p. 83). ¿Debiéramos separar el origen del término *Bildung* de su determinación conceptual? Ciertamente, el papel de los místicos alemanes fue fundamental para la lengua alemana, pues empezaron a escribir ya no en latín, la lengua de las comunicaciones internacionales y del saber en la Europa católica, sino en lengua alemana (alto alemán medio), con lo que ayudaron a que la lengua alemana se consolidara.

Pero, ¿qué es formación? Los problemas que hay para traducir este término al español son los mismos que hay en Alemania para determinarlo completamente. A grandes rasgos podemos decir que en la *Bildung* o formación se alude a cultivarse, a la capacidad para tomar un punto de vista diferente, con lo cual se adquiere otro horizonte, a la posibilidad transformarse (Muñoz, 2017, p. 75).

### Etimología

La palabra *Bildung*, usada por Gadamer, es traducida al español como formación. Hay que aclarar que la etimología que brinda Gadamer se aplica al alemán, pero no al español, pues en español el término estuvo ligado inicialmente a la milicia y al bordado, no a la educación (De Echegaray, 1888, p. 426). La palabra *Form* existe también en alemán y proviene, como en español, del latín *forma*, aplicándose sobre todo a la figura, el croquis, la manera, la apariencia, las buenas maneras, la condición física, el molde (Duden, s.f.a). En últimas, forma tiene que ver con el diseño,

la estructura, la etiqueta, el tipo. *Bildung* viene de *Bild*, que se traduce usualmente por imagen (Grimm & Grimm, s.f.a), pero quizá significaría originariamente, según Kluge (1894), “miembro imitado” (p. 41). *Bildung* fue asociada originariamente a creación (*Schöpfung*), imagen (*Bildnis*), figura (*Gestalt*) y en el alemán actual tiene que ver con educación (*Erziehung*), buenas maneras, pero también con el surgimiento de algo, la figura, la creación o la construcción (Duden, s.f.b). En últimas, tiene que ver con academia, saber, creación, desarrollo y figura. Y mientras *Bildung* se asocia principalmente con cultura, humanismo, profesión, trabajo y salud; *Form* se asocia, por el contrario, con diferencia, geometría, material, función, sentido y forma. Mientras la palabra *Form* parece provenir del griego *morphé* y es usada para traducir, por ejemplo, términos filosóficos del griego, latín, francés, inglés e italiano (pero también Kant, Hegel entre muchos otros la usaron), la palabra *Bildung* y su raíz *Bild* parecen haber empezado a aplicarse en la otra rama de la civilización occidental, la religión judeocristiana, aunque su sentido de figura continúe hasta nuestros días: si bien *bildungslos* es inculto, *Missbildung* es mala formación (o malformación). Antes de que Lutero en el siglo XVI tradujera el pasaje sobre la creación del hombre y la mujer a imagen de Dios (tzäläm elohim / eikōn tou theou / imago dei) del Génesis 1, 27, el término parece haber sido acuñado por los místicos alemanes en el medioevo y pasar de significar “creación” a significar “formación del espíritu”. Meister Eckehart emplea el término ya en el siglo XIII en un sentido similar al que hoy conocemos.

### Meister Eckehart

Meister (Maestro) Eckehart (1260-1328) es conocido en la historia de la filosofía como místico alemán, pero la interpretación de Kurt Flasch nos lo muestra como filósofo averroísta incomprendido: frase suya que fuese difícil de interpretar filosóficamente, frase que era considerada mística. En otras palabras, aquello que nos resulta difícil de comprender se lo atribuimos a su misticismo; en realidad solo desconocemos mucho de los presupuestos filosóficos de esta época.

Meister Eckehart (en ocasiones escrito como Eckehart) fue un monje dominico que escribió en latín para los doctos, pero para el pueblo hacía sus prédicas en alemán en un lenguaje sencillo -lo que no quiere decir que no tuviesen la profundidad de los tratados-. Pese a la persecución a la que la inquisición sometió hacia el final de sus días a este dominico y a la póstuma prohibición de circulación de sus escritos, sus prédicas no se perdieron. Este trabajo de divulgar con profundidad teológica doctrinas religiosas, tuvo además otro mérito: la contribución a formar la lengua alemana. Quienes escribieron en esta lengua -entonces todavía en formación- ayudaron a la unificación del idioma, a fortalecer la identidad nacional y a mostrar que también era apto para tratar las artes y la ciencia.

Eckehart pasó de ser perseguido hacia el final de sus días debido a que algunas de sus sentencias fueran condenadas como error o como herejía -posibilidades abiertas debido a su muerte y que asombrosamente no eliminaron sus trabajos de la faz de la tierra- a ser muy admirado en el siglo XIX por von Baader, Hegel y Schopenhauer, instrumentalizado por el nacionalsocialismo y rescatado para sus propias posiciones por Fromm y Jung (por no hablar de la recepción que tuvo en pensadores como Heidegger).

Según el Génesis, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. La Iglesia católica ha acogido la distinción hecha por Hugo de san Víctor: La imagen tiene que ver con la razón, mientras que la semejanza tiene que ver con la cuestión moral, con el amor. Con el pecado original se afectó la similitud, la moral del hombre, pero la imagen, la razón, quedó intacta. Para Lutero, más fiel al texto hebreo, por el contrario, imagen y semejanza son una hendíadis (una de sus formas

sería el paralelismo hebreo), un dos por uno, una figura literaria que presenta dos sustantivos unidos por la conjunción, pero que en realidad sirven para reforzar una sola idea (en las duras y en las maduras, de carne y hueso, etc.), y esto no habría sido comprendido por los traductores anteriores.

Para Lutero, si bien desde el punto de vista natural la razón puede ser importante, desde el punto de vista teológico también el pecado original se apoderó de la razón; como buen agustiniano, piensa que por sí solo el humano no puede llegar a restablecer el vínculo con Dios. Como quiera que sea, no hay unanimidad acerca de lo que signifique ser la imagen de Dios o quien sea la imagen de Dios. Respecto a esto último, en la tradición hay quienes afirman que como únicamente a Adán fue insuflada la vida por Dios, únicamente él es la imagen de Dios. El punto era importante para aclarar si era posible la herencia del pecado original.

Así surgen diferentes doctrinas: creacionismo (cada alma es creada por Dios), traducianismo (el alma es creada por los padres en la concepción; Dios solo creó la primera junto con el cuerpo) y preexistencia de las almas (p. e. Orígenes, los mormones, el islam). Sin embargo, Santiago 3, 9 y Gen 9, 6 parecen apuntar a que todos los hombres somos imagen de Dios. (Pensar que cada hombre es *una* imagen de Dios sería parte del perspectivismo de Leibniz y consecuencia de su definición de mónada y espíritu. Siguiendo esta idea, se podría argumentar que la prohibición de fabricarnos una imagen de Dios es equivalente a la prohibición de cosificar al prójimo).

La idea del hombre como imagen de Dios se repite en los textos paulinos (p. e. 2 Cor 3, 18; Col 3, 10), sin embargo, aquí el hombre no es ya *per se* la imagen de Dios, sino que debe convertirse en ella y lo hace mediante la fe; solo el creyente es pues imagen de su creador (Kittel & Schrage, 2001). La fundamentación de este proceso la brindaría más tarde el neoplatonismo.

Este pensamiento es plausible teniendo como fondo el neoplatonismo. El neoplatonismo enseña, según el modelo de la emanación del ser, que todo ente está esencialmente con el ser mismo en una relación inmediata: El ser emana, se aliena en cierto modo progresivamente de sí mismo, para, en un gran ciclo, regresar a sí mismo [...] Según el neoplatonismo el alma es idéntica al alma del mundo. Precisamente el alma no es la expresión de la individualidad, más bien se debe ver en la individualidad el pecado. (Fraas, 2000, p. 43)<sup>5</sup>

Meister Eckehart está de acuerdo con la perspectiva, según la cual el hombre es imagen (*Bild*) de Dios, no obstante, la imagen no es una imagen actual o efectiva, sino que es imagen que está, por así decirlo, en potencia, que está como un grano de mostaza en el fondo del alma. No se trata pues exactamente de la vieja diferencia entre microcosmos y macrocosmos, según la cual el hombre refleja la perfección del todo, pues para que esto sea posible hace falta un cambio en la vida del hombre, el paso a ser un verdadero creyente. El hombre, según Eckehart, se encuentra comúnmente en una especie de enajenamiento respecto de su esencia divina (Fraas, 2000, p. 44), y su destino es volver a encontrarse, traer a la luz esa imagen de Jesús que se halla en el fondo del alma.

Efectivamente, Meister Eckehart insiste en sus prédicas en abandonar la voluntad, abandonar el amor de sí mismo, y dejar que se cumpla la voluntad de Dios, dejar que Dios se desarrolle en nosotros. De allí que, como buen dominico, alabe la pobreza exterior y la interior y entienda al pobre de espíritu como el que nada quiere, nada sabe y nada tiene, por lo que Dios obra en él. El hombre -dice Eckehart en su primera prédica *Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes* (Eckehart, 1978, pp. 153-158)- debe hacer como Jesús con su templo (Mt 21,

---

<sup>5</sup> Las traducciones del alemán son de Iván Alexander Muñoz.

12), su alma: vaciarlo de los intereses mercaderes que algo quieren a cambio, hacer a un lado lo que como las palomas pueda ser molesto; solo vacío, liberado de lo extraño, podría ser posible que Jesús hable en el templo, muestre que es la palabra del Padre (1Cor 3, 16; 6, 19). De allí la frase: “Lo que quise, lo fui. Lo que fui, lo quise”.

Eckehart presenta su idea de formación (de la imagen de Dios) en la prédica *Quasi stella matutina in medio nebulae...* (a propósito de Sirácides 50, 6-7) y en su tratado *Del hombre noble*. O más bien, desde estas prédicas se puede explicar su concepto de formación.

### Como el lucero del alba en medio de las nubes

En la prédica *Quasi stella matutina in medio nebulae* Meister Eckehart expone su teología negativa (nada se deja predicar de Dios, Dios no es ni esto ni lo otro) y muestra, apoyado en parte por una sentencia de uno de los 24 filósofos (el *Libro de los 24 filósofos* es un libro apócrifo -según otros, obra de Hermes Trimegisto- que recoge definiciones de Dios dadas por filósofos en un simposio imaginario y comentarios a las sentencias) y apoyado también por san Agustín, la imposibilidad de definir a Dios por lo que es, pues Dios no es ni el Ser ni el Bien. Dice San Agustín (1956) en su tratado sobre la Trinidad (V, I, 2):

¿Cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aún no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo? Y si la comprende, advierta con diligencia cómo no hay en su naturaleza nada mejor [...] Pues lo que no descubrimos en nuestra parte más noble no hemos de buscarlo en aquel que es infinitamente superior a lo más excelso de nuestro ser. A Dios le hemos de concebir -si podemos y en la medida que podemos- como un ser bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas; omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin un átomo de pasividad. Quien así discurra de Dios, aunque no llegue a conocer lo que es, evita, sin embargo, con piadosa diligencia y en cuanto es posible, pensar de Él lo que no es. (p. 395-397)

Aunque a renglón seguido san Agustín (1956) sí identifica a Dios como substancia sin accidentes (“soy el que Soy”), esencia y el Ser (p. 399), Meister Eckehart, en cambio, afirma que Dios está más allá del ser, *superesse* y, sin embargo, en toda creatura, obra desde el No-ser. A Dios no lo tocan las categorías (características irreductibles de todo ente), más bien ellas toman su arquetipo de Dios. Y si bien también había dicho Meister Eckehart en su *Comentario al Éxodo* que Dios es sobre todo substancia, y que esta es entre las categorías la que posee “más ser” -pues la substancia nombra lo que se mantiene en los accidentes-, hay que entender que, para Eckehart, en Dios, por así decirlo, todo accidente se torna substancia, con lo cual las demás categorías desaparecen, excepto la relación, que por definición solo puede existir cuando hay un otro que hace frente (Kern, 2003, p. 210).

En la prédica *Quasi stella matutina* Eckehart hará énfasis en que la categoría “relación” -la que según la tradición menos ser posee- es la mayor en Dios, esto es aquella que “más ser” posee: “en Dios todas las cosas semejan arquetipos; pero son arquetipos [*Urbilder*] de cosas desemejantes. El más grande ángel y el alma y el mosquito tienen un mismo arquetipo en Dios” (Eckehart, 1978a, p. 197).

Resumiendo: Eckehart se ubica dentro de la teología negativa, según la cual de Dios solo se puede hablar negando las cosas humanas, con lo cual se cuida la indeterminación de lo divino; identificar a Dios con el ser es limitarlo, de allí que Eckehart lo considere más bien un *superesse*, que va más allá del ser. Dios puede ser considerado sustancia, pero solo en cuanto no tiene sentido decir de él que *tiene* accidentes, de allí que las categorías no sean aplicables a Dios, pues habría

diferenciaciones en él. Finalmente, la única categoría que queda por fuera de Dios (substancia) es la relación, la que tradicionalmente menos realidad tiene por cuanto es dependiente de un otro, pero en realidad es la única otra que queda, por lo cual tiene más realidad que lo demás.

¿Qué significa comprender a Dios desde la relación? Etimológicamente, “relación” deriva de *re-latum*, supino del verbo *re-ferre* (volver a llevar), *re-latio* significa devolución, llevar algo otra vez. ¿Qué es lo llevado en la relación?

Que Dios sea ante todo relación queda explicado cuando dice Eckehart (1978a) que Dios es lo más comunicativo de todo (p. 197)<sup>6</sup>, lo bueno es lo que se comunica. Por eso un eremita - dice Eckehart recordando a un maestro pagano- no sería ni bueno ni malo, pues no se comunica, no es útil. Las criaturas, no obstante, no se comunican al modo de Dios. Ellas no pueden dar de sí mismas, no pueden dar lo propio, pues no son por sí mismas, ni lo comunicado lo tienen por sí mismas (Jn 15, 5), “mas Dios comunica lo *suyo*, porque Él es desde sí mismo lo que es, y en todo don que da, se da siempre primero a sí mismo” (Eckehart, 1978a, p. 197). ¿Qué es lo dado, lo comunicado por Dios?

Lo dado, lo comunicado por Dios, no es el ser, que es apenas el “vestíbulo” de donde Dios habita, ni es la voluntad, que sería apenas un manto que permitiría comprender a Dios como bondad. Eckehart tiene presente que según un evangelista Dios es *logos* (y no: el ser), esto es, medida/razón/palabra/discurso, y que Jesús mismo manifestó ser la verdad (según el mismo evangelista). Por esto, para Eckehart -como lo expresa en la primera *Questio* sección 4 (2015)- es Dios razón, dado en nuestra alma como una gotita, una chispita, una rama (*Zweig*, que alude etimológicamente a “lo partido en dos” (Grimm & Grimm, s.f.b). Lo comunicado por Dios es esa capacidad de conocer, la razón.

En la prédica *Quasi stella matutina in medio nebulae* vemos cómo el hombre está relacionado con Dios mediante el *logos*. Eckehart, místico y todo, toma partido por la razón:

Si Dios ‘es la palabra’, está referido al intelecto. Él dice de sí ‘yo soy la verdad’, pero ‘verdad’ se refiere tanto como ‘palabra’ al intelecto. ‘Ser’ significa limitación, por tanto, ser creado. ‘Ser’ y ‘ente’ son las primeras determinaciones que pueden ser objeto de la creación divina (*esse ergo habet primo rationem creabilis*). ‘Saber’ o ‘sabiduría’, por el contrario, no pueden ser pensados como creados; no tiene sentido en sí mismo decir que fue creada la comprensión pensante del fundamento de las cosas [...] Alguien que piensa y habla, pertenece, igual cuan imperfecto, del lado de la ‘sabiduría’, que no es creable. Pero en tanto él se piense ontológicamente, se concibe como una cosa entre las cosas; él se subdetermina, se cosifica. (Flasch, 2013, p. 465)

Dios es para Eckehart primariamente intelecto, y porque conoce, también es. Aquí hay un primado de la labor intelectual del hombre y una confianza en ella, y con ello se confía también en que filosofía y fe; aun cuando el saber humano parta del ser, debe coincidir.

Wilde (2000) ha mostrado que Eckehart recurrió en varias oportunidades -aunque con significativas variaciones- a la analogía con un espejo para explicar la relación con Dios. Igualmente, en esta prédica. La razón nos es dada al modo de una imagen en un espejo: “la imagen (*Bild*) es en mí, mía, hacia mí”. El ser de la imagen no está en el espejo, sino de donde esta imagen proviene; la imagen se comprende por su causa. Esta misma relación de reflejo-original es reforzada por Eckehart mediante una imagen gramatical (entendiendo *logos* como palabra): si en el principio era el verbo o la palabra (*Wort*), es claro que el hombre debe ser ad-verbio (*Beiwort*),

<sup>6</sup> En su alto alemán medio habla Eckhart de *gemeinet* (en el alemán actual se habla de *Gemeinde* o comuna, *gemein* o vulgar), que es traducido por Josef Quint como *mitteilt*, pues *gemeinet* no pasó al alemán estándar como verbo. En español la traducción estándar de *mitteilen* sería comunicar, literalmente sería com-partir.

y debe acompañar al verbo en la obra (el prefijo “ad-” significa hacia, aproximación)<sup>7</sup>. Esta idea es ya visible en el título de la prédica: *quasi* es adverbio y *stella* matutina el lucero que acompaña al sol y a la luna al alba y en el crepúsculo, una especie de “ad-” de los astros.

Pero la palabra que es el ser humano, implica relación:

La palabra se relaciona, según su esencia, al intelecto; en la palabra aparece el hablante y lo hablado. Lo hablado tiene carácter relacional; une en sí lo que en cuanto cosa natural está separado. El adverbio mismo es verbo, palabra, tiene la misma naturaleza. Eckehart piensa al hombre como palabra, no primariamente como una cosa de la naturaleza. En cuanto palabra expresa el hombre las cosas naturales. Ellas existen en él, pero no como cosas de la naturaleza, sino verbalmente [worthaft], reflejadas, en una nueva especie de realidad. (Flasch, 2010, p. 56)

Al final de la prédica hace Eckehart una tipología de la palabra: (1) Hay una palabra producida: la creación visible y la invisible; la creación lleva los signos de Dios (Fraas, 2000, p. 45). (2) Hay otra palabra, pensada y presentada (dicha), por la cual es posible que yo me pueda representar algo, en últimas, sin esta no sería posible pensar. De acuerdo a (1) seríamos pues, palabra dicha y hecha creatura, palabra manifestada, y de acuerdo a (2) palabra manifestante, pues damos a pensar y entender mediante el lenguaje (aunque este “mediante” podría llevar a pensar en el lenguaje como una herramienta, es claro que para Eckehart no es así). (3) Hay todavía otra palabra, eternamente en Dios, ni pensada, ni presentada, interior y siempre llegando a ser concebida -Jesús-, según Ruh (1989, p. 69).

Como palabra todavía no pronunciada, éramos uno con Dios, estuvimos allí como lo está una idea antes de ser materializada, diferentes de la idea, pero en referencia continua a la idea somos hijos de la palabra, de su misma naturaleza. Pero en cuanto idea, ajenos a lo externo, seguimos siendo uno con la palabra eterna (Hennigfeld, 1994, pp. 238-9).

### **Un hombre de una familia noble se fue a un país lejano para ser nombrado rey y volver después**

En su escrito *Del hombre noble (Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum Homo et reverti, a propósito de Lc 19,12)*<sup>8</sup> Eckehart hace de nuevo alusiones al concepto de formación. En el evangelio se cuenta de un hombre que antes de partir a recibir un reino a una tierra lejana, dejó algún dinero a diez siervos y a su regreso les pidió cuentas. Este hombre noble es para Eckehart el alma, el hombre interior, y se opone a lo que la Biblia llama el viejo hombre, el hombre servil, el hombre externo, el hombre hostil, el hombre terrenal, o como lo llamó san Pablo, la carne. El texto tiene una numeración que sugiere etapas en el desprendimiento de lo terrenal hasta llegar al reino. En este contexto, dice Meister Eckehart (1978b):

El hombre interior es Adán. El *hombre* en el alma es el buen árbol, que sin pausa siempre da buenos frutos, del cual también habla nuestro señor (cf. Mt 7, 17). Él es también el terreno, en el que Dios ha sembrado su imagen y semejanza [Bild und Gleichnis] y en él siembra la buena semilla, la raíz de toda sabiduría, de todas las artes, de todas las virtudes,

<sup>7</sup> *Quasi* es clasificado por Eckhart como *Beiwort* (lo que acompaña a la palabra), que hoy se traduce del alemán como adjetivo, pero en la gramática de la época es conocido como lo que tradicionalmente se concebía como modificante del verbo y se encontraba a su lado: el adverbio.

<sup>8</sup> Hay traducción al español de este texto como: Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos* (A. Vega, Ed. y Trad.). Siruela, 2008. Sin embargo, en el texto se usará la traducción de Iván Alexander Muñoz.

de toda benignidad: La semilla de la naturaleza divina (2 Pe 1, 4). Semilla de naturaleza divina, esto es el hijo de Dios, la palabra de Dios. (Lc 8, 11). (p. 141)

Adán fue creado del polvo de la tierra; precisamente el hebreo antiguo *ādāmāh* significa tierra, de allí que no sea descabellado pensar que en el salido de la tierra están sembradas la imagen y semejanza con Dios (Gen 1, 26; Gen 5, 3; Mt 13, 44). Y si de las semillas del peral resulta el peral, de las semillas de Dios solo puede salir un árbol que jamás da malos frutos. Y si Dios mismo es el sembrador, no puede haber algo que ahogue esa semilla, aun cuando esté cubierta por mala hierba. Meister Eckehart muestra seis etapas del progreso del nuevo hombre:

- (1) Obediencia a modelos. El hombre trata de cambiar su vida imitando de modelos de vida logrados en tanto la conservación de la comodidad lo permita.
- (2) Búsqueda solo de Dios. El hombre da la espalda a lo humano y busca en Dios consejo, y está dispuesto a renunciar a su comodidad.
- (3) Sin temor a ser injusto. El hombre abandona las comodidades totalmente y junto con ellas las preocupaciones y el temor, incluso el temor a ser injusto, pues amando a Dios, le repugna lo que a Él le repugna.
- (4) Sin temor a sufrir injusticia. Cada vez más enraizado en Dios y en el amor, el hombre es capaz de asumir cualquier tentación o vejación con buena voluntad y agrado.
- (5) Contento de sí. El hombre vive contento en sí mismo, mora en la abundancia de una sabiduría inexpresable.
- (6) Aquí el hombre sufre una transformación: desformar (*entbilden*) y sobreformar (*überbilden*)<sup>9</sup> para llegar a ser a imagen de Dios.

Este llegar a ser imagen de Dios requiere de una transformación interior que en el ámbito bíblico “se presenta mediante la imagen del árbol que produce buenos frutos (Mt 7, 17) y por el campesino diligente que cuida de su campo (Lc 8, 11ss); el cultivo del ser interior, su formación como ser humano nuevo, habilitan para ser partícipes de la realidad divina (2Pe 1, 4)” (Torres et al., 2019, p. 162).

Precisamente, en la última etapa es cuando Eckehart (1978b) habla explícitamente del concepto de formación:

El sexto grado es cuando el hombre es deformado y sobre formado por la eternidad divina y alcanza totalmente el perfecto olvido de la vida pasada y la vida temporal y es conducido<sup>10</sup> y allí metamorfoseado [hinüberverwandelt] en una imagen divina, cuando él es llegado a ser hijo de Dios. Más allá de esto no hay grado más alto, y allí hay paz eterna y bienaventuranza, pues el fin último del hombre interior y del nuevo hombre es: vida eterna. (p. 143)

Eckehart, como ya se dijo, es quien acuña el término formación, en el texto escogido para el análisis lo usa con prefijos que apuntan a su concepción de conversión cristiana. Por un lado, parece que el ser humano permanece pasivo: se habla de ser deformado, sobre formado, conducido y metamorfoseado. Esa pasividad concuerda con la concepción cristiana de gracia, según la cual las buenas obras no pueden obligar a Dios a que nos acoja. Sin embargo, esa pasividad es solo aparente. Basado en Orígenes y en Gen 26, 14, Eckehart piensa esta imagen sembrada en nosotros

<sup>9</sup> El prefijo *ent-* del alemán significa en los verbos bien que algo empieza o bien la privación de lo indicado; el prefijo *über-* del alemán puede significar ir más allá, indica algo en un alto grado o incluso que va más allá de los límites y se desborda, como preposición significa “sobre”.

<sup>10</sup> Aquí usa Eckhart el participio del verbo *ziehen*, que tiene múltiples traducciones en alemán, desde “ir” hasta “cultivar”. Teniendo en cuenta que *erziehen* se traduce como “educar”, del latín *ex-ducere*, para seguir con la tendencia de la traducción, traducimos *ist gezogen* como “es conducido”, aunque quepan otras traducciones.

como un pozo viviente al que ha sido vertido tierra (Adán), pero al que retirándole eso que no le pertenece, puede manar de nuevo, así como el escultor descubre su obra detrás de la materia; él no imprime la imagen, él la libera de la materia sobrante. El trabajo del hombre, que no ve como su propia luz, su chispa divina, brilla en la oscuridad, es no dejarse deslumbrar por el sol del mundo. Por eso el hombre noble, imagen de Dios, hijo de Dios, abandona su patria por el otro reino, abandona el mundo de las imágenes y sale en este sentido de sí mismo; abriéndose hacia lo que significa el amor universal que es sabiduría y donación permanente para abandonarse y entregarse a plenitud, como lo refiere Zambrano (2011), “allá en «los profundos», en los íferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega” (p. 149).

Esta es solo una parte del trabajo de Eckehart y de lo que se puede encontrar de *bild-*. En la obra alemana completa se encuentra *bilden*, verbo, 43 veces; 74 veces como verbo con prefijo (equivalentes a nuestro in-formar, trans-formar, de-formar, etc.) (Wilde, 2000, p. 160). Un estudio exhaustivo de la aparición y sentido de este término en Meister Eckehart va más allá de los objetivos que se propone este escrito. Es, sin embargo, suficiente para mostrar cómo la formación no es un hecho, sino un llegar a ser, un proceso que implica tomar distancia de sí mismo y reconocerse a sí mismo en otro; un proceso que implica, como diría Píndaro, llegar a ser el que se es, con una primera actividad de renuncia a lo que no pertenece realmente al hombre (des-formarse) buscando la vaciedad del templo, la pobreza para encontrar la verdadera forma, y luego con la pasividad del dejarse en las manos de Dios (sobre-formarse), el dejar de hacer para ser. La parte activa es la que corresponde al hombre, y aquí recordemos a Angelus Silesius (1657), el poeta alemán del siglo XVII: “pierde la forma [entbilde], hijo mío, llegarás a ser a Dios igual, / y serás en callada paz / para ti mismo un reino de Dios”.

También lo advierte De Castellana (2006), la formación integral implica todo el ser humano, “de allí que la base de toda buena formación humana y personalizante es la educación integral” (p. 69) y su integralidad se refleja en todos los momentos de la vida del ser humano. “Esta formación que se «humana» debe ser «integral», esto es, total” (p. 70). Se trata de un completo y total perfeccionamiento por cuanto se es imagen de Dios y la educación es la encargada de animar la formación del espíritu, la voluntad y la libertad, de tal manera que se llegue a ser el que se tiene que ser.

### Conclusiones

Como lo ha mostrado Horlacher (2014), el concepto de formación aun siendo muy lábil, poco preciso, ha sido usado como un concepto de lucha contra la situación actual de la educación, como esperanza contra ciertos males modernos. Del diagnóstico de esos males depende lo que se entienda por formación: el concepto de formación es usado tanto para defender ideales elitistas, defender la educación clásica, como para defender una educación menos tradicional, defenderse de los intentos de estandarización, etc. En esta situación, el retorno a las fuentes del concepto con Meister Eckehart no pretende brindar claridad o cerrar el amplio horizonte del concepto, pero sí se puede señalar su vigencia y potencia.

Bien podría alegarse que la posición de la *Bildung* en Meister Eckehart poco tiene que ver con el fenómeno educativo en nuestro día a día, pues él pensaba en la *Bildung* en relación con la transformación por la fe: el proceso de conversión. Ciertamente, en Eckehart el término no está referido primeramente a las instituciones de educación, pero no se esperará que en el momento de la prefiguración del término todos los aspectos estén ya consolidados. Además, quizá radica en esa no ligazón a la formación académica la potencia del término.

Lastimosamente, es una expectativa no completamente infundada de los estudiantes encontrar en las instituciones de educación superior una educación orientada al trabajo. Ingresan con el ánimo de recibir una educación profesionalizante, esto es, una capacitación suficiente para el trabajo. Pero a trabajar solo se aprende trabajando; por más práctica que se pueda tener durante el estudio, ningún estudio puede reemplazar las experiencias adquiridas en el día a día, ni las enriquecedoras ni las embrutecedoras, pues todo trabajo tiene algo de realización humana, pero también de rutina, carga y alienación. Sin embargo, no solo no es posible satisfacer esa expectativa (que comparten los padres y los políticos), es también equivocado pretender satisfacerla. La misión de las instituciones no debe ser formar mano de obra experta en ciertas tareas -dejando de lado por ahora las necesidades sociales y económicas-; su labor debiera ser permitir que la persona desarrolle sus potencialidades y pueda ampliar su horizonte. Esto sería probablemente deseable para Eckehart: no somos el reflejo de una profesión por más que en ocasiones haya identificación con un oficio (“soy profesor”, “soy ingeniero”, etc.), somos reflejos de un Dios que todo lo puede. Las instituciones educativas, también aquellas que no son de nivel superior, deben familiarizar con la cultura, con el suelo y el horizonte, con las posibilidades propias, antes que ser concebidas como fábricas en las que se trans-forma materia prima en un producto deseable para el sistema. De allí que no sea posible decir que la *Bildung* da fruto a buenos ciudadanos, algo que no se puede garantizar más que si la forma se impone de modo externo, ni que la calidad sea entendida desde lo mundialmente exigido, en términos de los mercaderes.

La primera fase de la formación sigue siendo la socrática confusión, caer en cuenta de que no se sabe para poder seguir buscando, vaciar el templo para recibir lo positivo, la pobreza que permite buscar el reino. El reto es que la formación no se quede en búsqueda interior, la realización personal, es también parte de las necesidades humanas y no puede limitarse a la esfera religiosa, -sus ritos, sus cultos y sus prácticas- como en el medioevo (“yo soy la verdad”). La academia debe brindar acceso también al saber y a las artes, permitir la deformación y sobre formación profesional (y también la “poco profesional”), ya no porque no se sepa qué tipo de profesionales necesite mañana el mercado y sea necesario educar en flexibilidad, sino porque en la academia se trata más que con recurso humano, con vidas que tienen intereses y deben descubrir caminos. Los viejos linderos del conocimiento no hay por qué ya conservarlos, como no sea para clasificar las bibliotecas. Es deber de la educación buscar la formación integral que a su vez se convierta en verdadera edificación de la persona, educación que ha de ir más allá de la transmisión de la cultura y se encargue de la promoción del ser humano en orden a que alcance su fin último y el bienestar del cosmos en el que habita.

La potencia de la posición de Eckehart es, pues, mostrar que la formación es un proceso, un esfuerzo enfocado en encontrar esa imagen que está ahí y que puede encontrarse explorando la cultura, esto es, el cultivo de esa semilla, el cuidado de la chispa. La razón, lo compartido por Dios, es el medio para seguir, esto más que un credo. Esta potencia tiene también sus límites: Eckehart no vislumbra pluralidad de vías, es claro que cada cual debe buscar su camino desde la palabra, Jesús es el camino, la verdad y la vida, pero mal se haría en esperar otra cosa de un místico cristiano medieval (aunque el parecido con ciertos budismos sea asombroso). Y si bien se habla de comunicación, la relación es con el creador, no con el prójimo, de quien sabemos que también es imagen divina, otra cara de la divinidad. Ciertamente, la comunidad es importante para un monje, con ella se comparte y se da sentido al hacer, pero cuando menos en lo tocante a la formación, se la pasa por alto: se privilegia la relación de cada conciencia, razón o adverbio con Dios.

La vigencia del pensamiento de Eckehart sobre la *Bildung* es importante señalarla. Es posible encontrar conceptos de formación más precisos, más ricos y complejos en otros pensadores

-además de enfocados en el campo educativo-, pero en Eckehart se vislumbran estructuras que pertenecerán ya a la idea de *Bildung*, por más vaga que esta pueda ser: la idea de un horizonte, la de potencialidad, la importancia de la razón y el lenguaje, la idea de proceso y cultivo, la idea de conversión (ideas que también se harán patentes en las novelas de formación de los siglos XVIII y XIX). Por supuesto, esto sin pensar en una influencia directa en los ilustrados y románticos que sacaron adelante el concepto: como se mostró en la introducción, el aporte de Shaftesbury es el otro nacimiento, un nacimiento que nutrió con más vida este concepto.

### Referencias bibliográficas

- Agustín (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (Edición bilingüe). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Castellana De, G. (2006). *Filosofía Personalizante y Humanizadora* (2.<sup>a</sup> ed.). Empresa Editora de Nariño - EDINAR.
- Duden, F. (s.f.a). Form. En *Duden Wörterbuch* [online].  
<https://www.duden.de/rechtschreibung/Form>
- Duden, F. (s.f.b). Bildung. En *Duden Wörterbuch* [online].  
<https://www.duden.de/rechtschreibung/Bildung#herkunft>
- Echegaray De, E. (1888). *Diccionario general etimológico de la lengua española* (3.<sup>a</sup> ed.). Faquineto Editor.
- Eckehart (1978a). Predigt 10. Quasi stella matutina in medio nebulae. En J. Quint (Ed. y Trad.). *Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hansen Verlag.
- Eckehart, M. (1978b). Vom edlen Menschen. En J. Quint (Ed. y Trad.). *Deutsche Predigten und Traktate*. Carl Hansen Verlag.
- Eckehart, M. (2015). *Quaestiones Parisienses*.  
<http://www.Eckehart.de/index.htm?quaestio.htm#n14>
- Flasch, K. (2010). *Meister Eckehart. Philosoph des Christentums*. C.H. Beck.
- Flasch, K. (2013). *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Reclam.
- Fraas, H. J. (2000). *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*. Vandenhoeck & Ruprecht Verlage.  
[http://digi20.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00045792\\_00043.html?zoom=1.00](http://digi20.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00045792_00043.html?zoom=1.00)
- Grimm, J. & Grimm, W. (s.f.a). Bildung. En *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*.  
[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GB07250#XGB07250](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GB07250#XGB07250)
- Grimm, J. & Grimm, W. (s.f.b). Zweig. En *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*.  
[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GZ12774#XGZ12774](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GZ12774#XGZ12774)
- Hennigfeld, J. (1994). *Geschichte der Sprachphilosophie I. Antike und Mittelalter*. De Gruyter.
- Horlacher, R. (2014). ¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana. *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 51(1), 35-45.  
<http://pensamientoeducativo.uc.cl/index.php/pel/article/view/617/1257>
- Kern, U. (2003). *Gottes Sein ist mein Leben: Philosophische Brocken bei Meister Eckehart*. De Gruyter.

- Kittel, G. & Schrage, W. (2001). Bildung als Verwandeltwerden in das Bild Christi. En J. Ochel (Ed.). *Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F.D.E. Schleiermacher* (pp. 123-129). Vandenhoeck & Ruprecht Verlage.
- Kluge, F. (1894). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Trübner.  
<https://archive.org/stream/etymologische00kluguoft#page/40/mode/2up>
- Liebsch, D. (2014). *Die Geburt der ästhetischen Bildung aus dem Körper der antiken Plastik. Zur Bildungssemantik im ästhetischen Diskurs zwischen 1750 und 1800*. Meiner.
- Muñoz, I. (2017). El debate sobre la formación: Los aportes de Precht y Liessmann. En A. Bolaños, & C. López (Comps.), *Escenarios investigativos* (Vol. 1). (pp. 65-76). Universidad Cesmag. <http://repositorio.unicesmag.edu.co:8080/xmlui/handle/123456789/51>
- Ruh, K. (1989). *Meister Eckehart. Theologe, Prediger, Mystiker*. Beck.
- Silesius, A. (1657). *Cherubinische Wandersmann*.  
<http://www.zeno.org/Literatur/M/Angelus+Silesius/Gedichte/Cherubinischer+Wandersmann/Zweites+Buch/54.+Entbildet+mu%C3%9Ft+du+sein>
- Torres, J., González, E., & Mafla, N. (2019, agosto). Eckehart: la condición humana y su camino de transformación hacia una existencia en Dios. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, (43), 155-179.
- Wilde, M. (2000). *Das neue Bild von Gottes Bild. Bild und Theologie bei Meister Eckehart*. Universitätsverlag.
- Zambrano, M. (2011). *Claros del bosque* (M. Gómez Blesa, Ed.). Ediciones Cátedra.