



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
EN COTUTELA CON PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
VALPARAÍSO**

**El pensamiento místico del Maestro Eckhart y
su posterior reinterpretación en el meditar
del joven Heidegger**

TESIS DOCTORAL

**Directores: Dr. Miguel García-Baró López
Dr. Ricardo Espinoza Lolas
Tutor: Dr. Jorge Pérez de Tudela Velasco**

Autora: Mg. María Luisa Brantt Gómez

2017

*Si alguien durante mil años preguntara a la vida: '¿Por qué vives?'...
ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: 'Vivo porque vivo'.
Esto se debe a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo;
por ello vive sin por qué justamente porque vive para sí misma.
Si alguien preguntara entonces a un hombre veraz,
uno que obra desde su propio fondo: '¿Por qué obras tus obras?' ...
él, si contestara bien, no diría sino: 'Obro porque obro'.*

Eckhart, Predigt In hoc apparuit caritas dei in nobis

*A mis queridos hijos Amapola y Arturo,
fuentes de inspiración*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	10
RESUMEN.....	12
SIGLAS.....	13
INTRODUCCIÓN.....	14
CAPÍTULO 1. EL PENSAMIENTO MÍSTICO DEL MAESTRO ECKHART ...	25
Introducción.....	25
1.1.- La mística.....	27
1.2.- La vida mística alemana de los siglos XIII y XIV.....	31
1.3.- Vida del Maestro Eckhart.....	38
1.4.- Obra eckhartiana.....	42
1.5.- El pensamiento místico del Maestro Eckhart.....	47
1.5.1.- La dimensión de espiritualidad en el hombre.....	50
1.5.2.- Los modos de conocer a Dios.....	57
1.5.3. Traspaso [durchbrechen].....	62
1.5.4.- El camino “sin modo” de encontrar a la Divinidad.....	66
1.5.5.- El modo a modal: “des- apropiación” [gelâzenheit].....	68
1.5.6.- “Estado de des-apropiación” [abegescheidenheit].....	72
CAPÍTULO 2. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL JOVEN MARTÍN HEIDEGGER EN TORNO A LA ARTICULACIÓN DEL FENÓMENO DE LA VIDA HUMANA EN LA VIDA RELIGIOSA.....	79
Introducción.....	79
2.1.- Introducción al pensamiento del joven Heidegger.....	82
2.1.1.- El joven Martin Heidegger y el ambiente de la época.....	85
2.1.2.- La aparición de la fenomenología husserliana en la filosofía heideggeriana.....	88

2.1.3.- El vitalismo.....	91
2.1.4.- El programa filosófico de juventud heideggeriano.....	93
2.2.- Una ciencia originaria [Urvissenschaft] de la vida como ciencia preteórica.....	97
2.2.1.- El legado fenomenológico en Heidegger.....	98
2.2.2.- La fenomenología hermenéutica.....	102
2.2.3.- La vivencia del mundo circundante [Umwelt].....	106
2.2.4.- La significatividad [Bedeutsamkeit] como carácter de realidad.....	110
2.2.5.- Theoría y prâxis en la articulación de la ontología fundamental.....	114
2.3.- Fenomenología de la vida religiosa.....	122
2.3.1.- Escolástica y mística.....	123
2.3.2.- La experiencia mística cristiana como irracionalidad.....	129
2.3.3.- La vivencia religiosa.....	133
2.3.4.- La experiencia fáctica en el cristianismo.....	141
2.3.5.- La facticidad de la religiosidad cristiana primitiva.....	144
2.3.6.- El instante de salvación en el cristianismo primitivo.....	148
2.3.7.- Agustín y la noción de <i>curare</i> en la experiencia fáctica de la vida.....	150
CAPÍTULO 3. REINTERPRETACIÓN DE LA OBRA ECKHARTIANA EN TORNO AL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER.....	152
Introducción.....	152
3.1.- La dimensión histórico temporal del pensamiento místico del Maestro Eckhart a la luz del pensamiento temprano de Heidegger.....	155
3.2.- La anulación de la dualidad “hombre y Dios” en Eckhart.....	161
3.2.1.- La triada de la ocultación.....	165
3.2.2.- El conocimiento de la nada.....	168

3.3.- Lectura desde la fenomenología hermenéutica heideggeriana del sermón <i>Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum</i>	172
3.4- La relevancia del pensamiento místico medieval eckhartiano dentro del discurso filosófico actual, a través del meditar del joven Heidegger.....	182
CONCLUSIÓN.....	188
BIBLIOGRAFÍA.....	201

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer, en primer lugar, a mis directores Miguel García-Baró López y Ricardo Espinoza Lolas por la inestimable dirección, enorme sabiduría y visión de conjunto. Además, a mi tutor Jorge Pérez de Tudela Velasco de la Universidad Autónoma de Madrid por la constante ayuda y apoyo. Gracias al estímulo brindado por los tres he podido llevar a término este trabajo.

He de mencionar igualmente al Dr. Hans-Helmuth Gander, de la Facultad de Filosofía de la Albert-Lüdwig-Universität de Freiburg, por su acogida y dedicación durante las dos estancias de investigación que realice en Alemania. También al Dr. Amador Vega Esquerra del Instituto Universitario de Cultura de la Universidad Pompeu Fabra, gran traductor de la obra de Eckhart, por su recepción y orientación en torno a mis estudios en la estancia de investigación durante un año en Barcelona.

Agradezco, además, a las instituciones que han hecho posible esta investigación. En primer lugar, a la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, por permitirme realizar mis estudios de doctorado, además de brindarme una beca interna para poder realizar mi primera estancia de investigación en Freiburg, Alemania. En segundo lugar, a la Universidad Autónoma de Madrid por acogerme durante dos años y darme la posibilidad de realizar mis estudios de cotutela doctoral; agradecer al Dr. Félix Duque Pajuelos por el recibimiento y guía otorgada. En tercer lugar, a la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid por abrirme sus puertas a través de mi director, Miguel García-Baró, por las invitaciones a formar parte del Coloquio de Doctorandos, y por el apoyo otorgado por parte de la Prof. Dra. Silvia Bara Bancel de la Facultad de Teología. Por último, quisiera

agradecer a la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas de la Universitat Pompeu Frabra de Barcelona, por permitirme el espacio y la gran ayuda bibliográfica que ha posibilitado esta investigación.

También agradecer la ayuda brindada por CONICYT al permitir mis estudios de doctorado, mediante las becas de doctorado nacional, pasantía de investigación en el extranjero y de cotutela doctoral. Además, al Gobierno Alemán por el apoyo dado mediante las becas otorgadas por medio del DAAD para realizar, tanto estancias de investigación como estancias de perfeccionamiento de la lengua alemana en su país.

Agradecer especialmente a mis hijos Amapola y Arturo que han sido mi fuente de inspiración y compañeros incondicionales durante todos estos años. Por la gran capacidad de comprensión y admirable entereza, a sus cortas edades, soportando los constantes viajes y construcciones de vida, que han girado en torno este proyecto de investigación de su madre.

Finalmente, agradecer a mi familia y amigos, en especial a Norma Gómez, mi madre, a Esteban Vargas, Nieves Rosende y Rubén Rodríguez, mis amigos cercanos, que me han apoyado fraternamente siguiendo el proceso de elaboración de este trabajo.

RESUMEN

La presente investigación tiene como propósito principal estudiar el pensamiento del Maestro Eckhart como pensador de la experiencia mística a la luz de la filosofía del joven Heidegger, a través de una “lectura” que permita “reactualizar” el pensamiento místico eckhartiano en relación con la vida fáctica. Lo que se propone como eje conductor es que el meditar del Maestro turingio puede ser considerado como un pensamiento vital y no dualizante, lo que permite mostrar su pensamiento desde la profunda y vital unidad de hombre y Dios.

Los tres grandes objetivos que se tratan aquí son estudiar el pensamiento de Eckhart en relación al tema “hombre y Dios”, presentar, en líneas generales, el pensamiento del joven Heidegger en lo relativo a su comprensión de la vida fáctica y, finalmente, estudiar la unidad de hombre y Dios en la filosofía de Eckhart desde la obra temprana de Martin Heidegger. Indagaremos en la idea de la anulación de la dualidad hombre y Dios presente en el pensamiento eckhartiano, para ver si ello nos permite comprobar nuestra hipótesis de trabajo relacionada directamente con la postura de que el pensamiento místico del Fraile dominico puede ser visto desde la filosofía como un saber que rompe los parámetros del conocimiento dualizante.

Palabras claves: Eckhart, Heidegger, pensamiento místico, Divinidad, *gelâzenheit*, *abegescheidenheit*, vida fáctica, conocimiento preteorético.

SIGLAS

a) Obras de Eckhart

DW	<i>Deutsche Werke</i>
LW	<i>Lateinische Werke</i>
FN	<i>El fruto de la nada</i>
TS	<i>Tratados y sermones</i>

b) Obras de Heidegger

GA 1	<i>Frühe Schriften</i>
GA 24	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
GA 58	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 60	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
GA 62	<i>Phänomenologie Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
ESMM	<i>Estudios sobre mística medieval</i>
IFPCM	<i>La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo</i>
IFA	<i>Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles</i>
IFR	<i>Introducción a la fenomenología de la religión</i>
ST	<i>Ser y tiempo</i>

INTRODUCCIÓN

En muchas tradiciones filosóficas, teológicas, religiosas, etc., se suele hablar que existen experiencias vitales que conectan “inmediatamente” al ser humano con el universo, el absoluto, el origen, Dios, el Todo, el Espíritu, etc., experiencias que se suelen llamar “místicas”. El motivo de esta investigación es analizar a grandes rasgos dicha experiencia en tanto problema filosófico. Es decir, no nos interesa tanto el posible objeto “trascendente” de esta experiencia (que nos llevaría, tal vez a una determinada concepción de Dios), sino más bien a su análisis filosófico. Esta experiencia creemos que se podría iluminar desde el pensamiento místico medieval del Maestro Eckhart en torno a la unidad “vital” de hombre y Dios, actualizándolo desde el estudio de la vida fáctica del joven Heidegger, como tendremos que ver en el transcurso de esta investigación.

De lo anterior se desprende que el propósito que rige nuestro camino es estudiar el pensamiento del Maestro Eckhart como pensador de la experiencia mística a la luz de la filosofía de las lecciones primeras del joven Heidegger. Para ello, por una parte, nuestra investigación pretende presentar el meditar del fraile dominico alemán (ca. 1260-1328) y su enriquecedora obra, en especial, la escrita en alto alemán medieval de tratados y sermones, quien, además de ser un brillante maestro de teoría o de lectura, como era llamado en su época [*lesemeister*], era y es considerado un maestro de vida activa [*lebemeister*], como nos lo recuerda el propio Martin Heidegger en *Feldweg*, mostrándolo como el viejo Maestro de lecturas y de vida¹.

¹ Heidegger, M., *Caminos de Campo. Der Feldweg*, trad. de Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2003, pp 30-31.

La mayoría de los estudios en torno al pensamiento eckhartiano establecen la división entre su obra latina, considerada dentro de un lineamiento propiamente escolástico, y la obra compuesta por sus tratados y sermones en alto alemán medieval dentro de los lineamientos considerados como “lo místico”². Existen estudios que afirman que la obra del Fraile dominico debe ser considerada, por completo, dentro de un estudio filosófico, a la cabeza de ellos se encuentra Kurt Flasch y su denominada Escuela de Bochum³, asunto que a primera vista parece interesante, pero que, al poco andar en sus escritos, y viéndolos con detención, nos colocamos en oposición de esta postura, ya que lo que se pretende ver desde su perspectiva es que la obra eckhartiana es predominantemente especulativa o filosófica, recalcando, además, que es imposible encontrar “elementos místicos” en ella. Nosotros encontramos errada esta visión, pues el problema aquí radicaría en lo que se entiende como “pensamiento místico”, el cual se toma desde una concepción moderna, visto como “lo irracional”, y que, según Flasch, se encuentra alejado de lo concerniente al que hacer filosófico. Por el contrario, nuestra propuesta gira en torno a que “lo irracional” debe ser considerado en lo filosófico, pero visto desde un pensamiento vital no dualizante, donde el pensamiento filosófico nos guía “hacia otro modo de pensar” no metafísico. Lo que nos interesa mostrar aquí es como la vida práctica en el Maestro turingio adquiere un rol preponderante en su pensamiento místico-filosófico, que nos muestra su pensamiento desde la profunda y vital unidad de hombre y Dios.

Por otra parte, cabe destacar que nuestro interés por el estudio del pensamiento de la obra eckhartiana no tiene un carácter meramente

² Haas, A. M., *Gottleiden-Gottieben: zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Francfort, Insel, 1989, p. 77.

³ Cf. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en Peter Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988, pp. 94-110.

expositivo, sino que nos interesa realizar una “lectura” que permita “reactualizar” el pensamiento místico de Eckhart a través de la obra temprana de Martin Heidegger, en relación con su concepción de vida fáctica.

Para esta investigación, como acabamos de mencionar, nos servimos del pensamiento del joven Heidegger, quien nos insta a desligarnos del primado de la actitud teórica, dejándonos en claro que no se debe filosofar “sobre” la vida, sino desde la vida, y que el fenómeno de la vida inmediata no debe verse desde la tradición filosófica objetivante, sino desde una esfera originaria de lo preteorético. Desde aquí, la filosofía, en su sentido originario, debe surgir desde el fondo del mundo de la vida, desde su experiencia originaria, fáctica o vital. De este modo, pretendemos mostrar que esta concepción de la vida fáctica, que en sus primeros años de actividad docente piensa intensamente Heidegger, nos permite traer de vuelta el pensamiento medieval del Maestro Eckhart hasta nuestros días, brindándonos la posibilidad de considerarlo como fundamental para determinar el modo de hacer filosofía en la actualidad. Si logramos mostrar que esto es así, encontraremos que el pensamiento eckhartiano se presenta como un pensamiento no dualista y vital en su concepción de hombre y Dios.

Lo que nos importa es, en definitiva, indagar sobre cómo el Fraile dominico y el joven de Messkirch se cuestionan acerca de la experiencia pura, diferenciándola de un saber logificante que nos hace conocer la realidad de una forma parcelada y dualizante, lo cual pone en cuestión el pensar puramente racional. Se propone, así, la necesidad que tiene la vida de abrirse camino, rompiendo con concepciones rígidas y castrantes de lo que entendemos por hombre y Dios, hombre y mundo, comprendidos generalmente desde la concepción dualizante sujeto-objeto.

De esta forma, nuestro estudio dirige el interés por ver cómo Eckhart y el joven Heidegger quieren penetrar en la vida no filosofando sobre ella sino desde ella misma. Pensamos que, a través del joven Profesor alemán, quien nos insta a elaborar una hermenéutica de la vida fáctica aprehendiéndola desde la facticidad, podemos preguntarnos por el sentido mismo de dicha vida fáctica en el pensamiento eckhartiano, para ver si su pensamiento filosófico nos permite conducir nuestra mirada al origen vital.

Esta tesis lleva por nombre *El pensamiento místico del Maestro Eckhart y su posterior reinterpretación en el meditar del joven Heidegger*. Aquí nos jugamos, como diría el pensador de Messkirch, el *pathos existencial*, preguntándonos por el “cómo” concebimos el mundo, intentando hacer patente el fondo de las cosas mismas ya vividas. Ello no significa que se deba dejar de lado “el teorizar”, pero sí que este teorizar se considere como un momento más de la vida, que es de donde emergen las ideas del mundo.

Para ello nos desplazaremos desde el parámetro dual establecido “sujeto-objeto” para analizar la vida fáctica, siguiendo el pensamiento heideggeriano, en donde la actitud teórica tan sólo es un modo de conocimiento, entre otros. Ésta será nuestra ingente labor, esperando poder aportar a la comprensión de estos problemas filosóficos de la mano de ambos pensadores.

De lo anterior se explica la pertinencia de una investigación como esta, ya que lo que se pretende aquí es realizar un trabajo interpretativo, tratando de leer el pensamiento de Eckhart a través de la filosofía del joven Heidegger, no pretendiendo traicionar los textos, sino haciendo una relectura del pensamiento medieval del fraile dominico, vitalizando su pensamiento, a través del prisma heideggeriano.

Es de nuestro interés indagar en estas cuestiones, ya que la lectura a Eckhart desde Heidegger no se ha estudiado mayoritariamente en su conjunto. Al respecto podemos mencionar que existe, desde hace algún tiempo, una línea de investigación interpretativa que se enfoca en demostrar que la noción de experiencia fáctica de la vida en el joven Heidegger fue influenciada por la lectura de los místicos medievales, entre ellos el Maestro Eckhart, interpretando el sentido primario de la espiritualidad como punto importante para aproximarse a la intencionalidad como núcleo de la vida, basándose en el modo en que Heidegger se apropiaría de las nociones místicas, fundamentando, por lo demás, que estos conceptos toman importancia en el sentido técnico de su metodología fenomenológica⁴.

Pero, como ya hemos mencionado, el objetivo de este trabajo no es ver la influencia del pensamiento de Eckhart en Heidegger sino el servirnos de la temprana obra del filósofo de Messkirch, para mostrar cómo el pensamiento eckhartiano puede ser visto, desde el punto de vista filosófico, como un pensamiento fundamental que puede determinar el modo de hacer filosofía en la actualidad, comprobando que su pensamiento medieval se encuentra plenamente vigente.

⁴ Entre otros véase: Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993; Van Buren, John, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; Capelle, Phillippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001; McGrath, J.S, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006; Crowe, Benjamin, *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2008; Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, y, Caputo, John, *The mystical element in Heidegger's thought*, New York, Fordham University Press, 1986.

Según Eckhart, existen dos modos en los que Dios se da a conocer. El primero como Dios pensado [*got*]⁵, racionalizado, dándose en un movimiento que se da en el hombre como un “salir hacia fuera” [*Ausfliessen*] y es a través de este movimiento que se origina su nacimiento como un “falso yo”, el nacimiento de todas las cosas y el nacimiento de Dios. Esta sería una forma impropia de captar a Dios. El segundo es captar a Dios como Divinidad o Dios esencial, que no depende de la *Ausfliessen*, sino que es comprender a Dios como Divinidad [*gotheit*] quien es el origen y fuente de sí mismo. Pero ¿qué pasa, entonces, con la unión de hombre y Dios? ¿Se rompe?

El Maestro dominico nos habla de la noción de “traspaso” [*durchbrechen*] que es el modo de romper y traspasar el precario modo de concebir a Dios racionalmente, aniquilando la voluntad de la criatura, para volver a la fuente originaria, la Divinidad [*gotheit*], vaciándonos por completo, hasta ni siquiera seguir la voluntad de Dios [*got*]. Otro concepto vital para comprender de modo esencial a la Divinidad es el de “pobreza de espíritu” [*innere armout*], ya que siendo pobre en espíritu, logrando vaciarnos de lo que aparece en la esfera de la razón, inclusive del propio Dios [*got*], logramos el encuentro pleno con la fuente originaria [*Ursprung*].

Lo que nos interesa destacar aquí es que para el Maestro turingio, Dios [*got*], a través de la voluntad del hombre, se convierte en una representación racional, en un ente objetivable, en una forma de conocer dualizante. Pensamos que estudiar este problema del conocer es fundamental en filosofía. Y, para comprenderlo mejor, nuestro objetivo principal es leerlo en clave heideggeriana, a la luz del pensamiento del joven de Messkirch, como ya lo hemos mencionado. Todo ello a través de lo que

⁵ Cabe mencionar que las palabras incluidas desde la obra Eckhartiana aparecerán escritas entre corchetes en alto alemán medieval.

propone Heidegger como el rompimiento de la ontología fundamental del pensamiento occidental, proponiéndonos salir de la dualidad “hombre y mundo”, rompiendo con el pensamiento establecido, buscando otro tipo de pensamiento no metafísico. Este otro tipo de pensamiento no metafísico pensamos que ya se encuentra en el pensamiento del Maestro Eckhart, en su obra en alto alemán medieval, pero que a través de la obra heideggeriana puede ser traída a la actualidad.

Referente al estudio del Maestro Eckhart, podemos establecer que resurge en 1857 cuando sus textos son editados por Pfeiffer⁶, estableciendo una edición crítica de la obra eckhartiana, siendo fundamental para comprender su pensamiento. En 1936 se continúa dicha edición, bajo la direcciones de Joseph Koch y de Joseph Quint, que aún hoy en día no se ha terminado⁷. La investigación y nuevas ediciones se ha continuado desarrollando, y en 2003 se publicó la primera parte del volumen IV de los sermones en alto alemán medieval con su traducción respectiva al alemán moderno a cargo de Georg Steer y, en 2007, bajo la dirección de Loris Sturlese, se publica la edición crítica de todos los documentos y actas del proceso contra Eckhart⁸. A mediados del siglo XX cabe mencionar a una

⁶ Pfeiffer, Franz, (ed.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, t.2. Meister Eckhart, Predigten und Traktaten*, Göschen, Leipzig 1857 (reimpresión: Scientia Verlag, Aalen 1962). Primera edición de la obra en alto alemán medio de Eckhart.

⁷ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, vol. V, ed. de Joseph Quint – Georg Steer; *Die lateinischen Werke*, vol. V, ed. de Joseph Koch et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2007. (Citados en adelante como DW o LW, tomo en números romanos y páginas).

⁸ Cabe señalar, siguiendo los estudios de Silvia Bara en *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*, que los trabajos realizados en relación con la obra del Maestro Eckhart estaban marcados por una serie de prejuicios: “Carl Schmidt (1840), por ejemplo, consideraba que Eckhart era el líder de los begardos panteístas y un verdadero representante del panteísmo medieval, valoración que extendía a sus discípulos. Otros autores, como Wilhelm Preger (1874), subrayaban el distanciamiento de los místicos alemanes con respecto a la autoridad eclesial y les consideraban precursores directos de la reforma protestante, opinión que influyó también en los teólogos católicos contemporáneos, como Heinrich Denzinger (1856-1857)”. Bara, S., (2011) *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*, Achendorff Verlag, Münster, 2015, pp. 4ss.

autoridad en relación a la mística europea, Alois Maria Haas, uno de los destacados expertos en lengua alemana, quien se refiere al Maestro como “místico alemán” mayormente por el idioma en el que se expresaba, el alto alemán medio. Por otra parte, los autores franceses denominan su obra como “mística renana”, refiriéndose a su localidad geográfica en torno al Rin; mientras que en la Ruhr-Universität Bochum, en su denominada Escuela de Bochum, que tiene a la cabeza al filósofo Kurt Flasch, se han propuesto estudiar a Eckhart desde una perspectiva filosófica especulativa, afirmando que el pensador debe ser salvado de ser considerado sólo dentro de la tradición mística, estableciendo su pensamiento dentro de la llamada “Escuela dominicana alemana de los siglos XIII-XIV”⁹. Pero, como ya mencionamos, nuestro estudio gira en torno a verle como un pensador místico y filosófico.

El método principal de nuestro estudio se basa en un trabajo directo con los textos del Maestro Eckhart y de Martin Heidegger. En el primero, nos basamos en los sermones y tratados en alto alemán medieval, utilizando casi siempre las traducciones al alemán moderno, como también las ediciones oficiales que se han traducido tanto al francés como al español¹⁰. También son especialmente útiles las ediciones en alemán

⁹ Cf. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en Peter Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988, pp. 94-110.

¹⁰ En 1983, Ilse de Brugger traduce al castellano parte de la obra alemana de Eckhart editada por Quint (DW I, II y IV); es decir los sermones alemanes [*Predigten*] 1-59 y los tratados: Ilse de Brugger (ed.), *Maestro Eckhart. Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona 1983 (citado TS y página). En 1998 aparece una nueva traducción de algunos sermones y tratados de Eckhart al español, por muchos considerados mejor que el anterior: Amador Vega (ed.), *Maestro Eckhart. El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid 2001 (citado como FN y página). Sin embargo, sólo presenta los sermones 1,2, 5b, 6,8, 16b, 40, 50, 52, 53, 71, 72, 77, 86 (según la numeración de la edición crítica), y los tratados *Von dem edeln menschen* (VeM, Del hombre noble) y *von abegescheidenheit* (VAb, Del ser separado).

moderno propuestos por los especialistas de Eckhart¹¹, de diccionarios de alto alemán medio, como el BMZ¹², y el *Findebuch*, que indica en que autor o autores aparece un determinado vocablo alto alemán medio¹³.

En el caso de Heidegger, de su obra temprana principalmente nos serviremos tanto de su escrito de habilitación *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Escoto*, como de su escrito de posguerra *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (curso de invierno de 1918/1919), además de las lecciones realizadas en su período de profesor en Friburgo, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (curso del semestre de invierno de 1920/1921), *Augustinus und der Neuplatonismus* (curso del semestre de verano de 1921) y las preparaciones para sus lecciones de un curso que no llegó a realizar en relación con los místicos medievales, *Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/1919), y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* de 1922, pues es aquí donde Heidegger nos evidencia su interés filosófico en torno a la religión y la mística medieval, como, también, en lo concerniente a la constitución ontológica de la vida humana.

En relación con la estructura de la investigación, se puede mencionar que el presente escrito posee tres grandes objetivos, lo cual está

¹¹ Es especialmente útil, por la calidad de sus notas, las siguientes ediciones de Eckhart: *Meister Eckhart Werke*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, 2 volúmenes (Bibliothek des Mittelalters 20/21) Frankfurt a. M. 1993.

¹² Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 vol., Hirzel, Stuttgart 1992; *Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses von Georg Friedrich Zarncke. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854-1866*, 4 vol.; Hirzel, Stuttgart 1990. La digitalización de estos diccionarios llevada a cabo por la universidad de Trier nos ha sido de gran utilidad: <http://www.mhdwb-online.de/suche.php>. [Última consulta: diciembre de 2016], (citado en adelante como MWB, Mittelhochdeutsches Wörterbuch)

¹³ Kurt Gärtner ed. al., *Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Hirzel, Stuttgart, 1992.

en concordancia con los tres capítulos en que se dividirá el trabajo, más una conclusión.

a) En el capítulo primero, nuestro objetivo es estudiar el pensamiento de Eckhart en relación al tema “hombre y Dios”. Para ello presentamos el pensamiento místico eckhartiano en torno a sus sermones y tratados en alto alemán medieval. Nos introduciremos en su meditar, en un comienzo, a través de un breve estudio de la “mística” desligándola de su común definición de “lo irracional”. Luego, daremos paso al estudio del contexto histórico e intelectual en el cual le correspondió desenvolverse al Maestro turingio, realizando, además, un breve recorrido por su vida. Finalmente, presentaremos su pensamiento a través del estudio de las nociones y temas principales que giran en torno a su obra en lengua vernácula.

b) En el segundo capítulo, nuestro objetivo es presentar, en líneas generales, el pensamiento del joven Heidegger en lo relativo a su comprensión de la vida fáctica, lo cual, como ya mencionamos, nos posibilita hacer una “lectura” que permita “reactualizar” el pensamiento místico de Eckhart. Cabe destacar aquí que sólo trataremos aquellos aspectos fundamentales que nos permitan pensar en la actualidad el pensamiento de Eckhart. Estos aspectos son, en primer lugar, una breve introducción de la vida de Heidegger, para contextualizar su obra. También, presentaremos, a grandes rasgos, la propuesta temprana heideggeriana de la vida fáctica y su modo de acceso. Y, finalmente, abordaremos, en concordancia con lo anterior, el estudio que éste realiza de la vida religiosa.

c) En el tercer capítulo y final, nuestro objetivo es estudiar la unidad de hombre y Dios en la filosofía de Eckhart desde la obra temprana de Martin Heidegger. Para ello nos enfocaremos en la dimensión histórico

temporal del pensamiento místico del Maestro Turingio a la luz del pensamiento temprano heideggeriano. Luego indagaremos en la idea de la anulación de la dualidad hombre y Dios presente en el pensamiento eckhartiano, para ver si ello nos permite comprobar nuestra hipótesis de trabajo, relacionada directamente con la postura de que el pensamiento místico del Fraile dominico puede ser visto desde la filosofía como un saber que rompe los parámetros del saber dualizante. Intentaremos, además, realizar una lectura fenomenológica hermenéutica del sermón en alto alemán medieval *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* del Maestro Eckhart que nos permitirá visualizar mejor la lectura que estamos realizando. Finalmente, expondremos la relevancia filosófica de la mística medieval eckhartiana dentro del discurso filosófico actual.

d) Por último, en la conclusión intentaremos recoger los problemas y resultados obtenidos en cada uno de los tres capítulos, como también indicar las posibles proyecciones que podría tener esta investigación.

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO MÍSTICO DEL MAESTRO ECKHART

*“A menudo la gente me dice: ¡Rogad por mí!
Entonces pienso: ¿Por qué salís? ¿Por qué no permanecéis
dentro de vosotros mismos y echáis mano de vuestro propio bien?
Si lleváis dentro de vosotros toda la verdad en su esencia”.*
Eckhart, Predigt *In hoc apparuit caritas dei in nobis*¹⁴.

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo nos dedicaremos a presentar el pensamiento místico del Maestro Eckhart en torno a sus sermones y tratados en alto alemán medieval. Para introducirnos en su meditar comenzaremos tratando la noción de “mística”, siguiendo la postura de Michel de Certeau, mostrando cómo ésta es considerada como “lo irracional” en contraposición con lo racional en nuestra cultura occidental, desde aproximadamente el siglo XVII en adelante; asunto que por lo demás ha sido errado, trayendo una falta de comprensión en el pensamiento moderno y contemporáneo. Luego, daremos paso al estudio del contexto histórico e intelectual en el cual le correspondió desenvolverse al Maestro turingio;

¹⁴ DW I, p. 95. TS, p. 309. *“Die liute sprechent dicke z emir: bitet vür mich. Sô gedenke ich: war umbe gât ir ûz? war umbe blibet ir niht in iu selben und grifet in iuwer eigen guot? ir traget doch alle wârheit wesenlich in iu”.*

realizaremos aquí, además, un breve recorrido por su vida. Finalmente, presentaremos su pensamiento a través del estudio de las nociones y temas principales que giran en torno a su obra en lengua vernácula; que serán de importancia para realizar, en nuestro tercer capítulo, una lectura filosófica actual del pensamiento místico eckhartiano a través de la obra temprana del joven Heidegger en relación con la vida fáctica.

De esta forma hemos dividido este capítulo en los siguientes apartados:

1.1.- La mística

1.2.- La vida mística alemana de los siglos XIII y XIV

1.3.- Vida del Maestro Eckhart

1.4.- Obra eckhartiana

1.5.- El pensamiento místico del Maestro Eckhart

1.5.1.- La dimensión de espiritualidad en el hombre

1.5.2.- Los modos de conocer a Dios

1.5.3. Traspaso [*durchbrechen*]

1.5.4.- El camino “sin modo” de encontrar a la Divinidad

1.5.5.- El modo a modal: “des- apropiación” [*gelâzenheit*]

1.5.6.- “Estado de des-apropiación” [*abegescheidenheit*]

1.1- La mística

La mística, siguiendo el estudio de Michel de Certeau¹⁵, puede ser vista desde dos posiciones. La primera es la que comúnmente la vincula con la mentalidad primitiva, considerándola ajena al entendimiento, marginada de las instituciones, teniendo un lugar en otra parte, un fuera de, como un signo que representa la antisociedad, encasillada en la perspectiva de que es sólo una producción psíquica, donde se combinan la representación y el elemento afectivo. Ésta es la postura de Sigmund Freud, donde la mística es analogada con la experiencia primitiva que nos permite hacer la división constitutiva del yo, separándonos de la unión con la madre, permitiéndonos diferenciarnos respecto del mundo. En esta postura podemos evidenciar un tipo de conocimiento dualista, donde yo como sujeto me separo del mundo exterior, considerado como objeto, donde el punto de vista que se nos presenta y define comúnmente como místico entra en una relación de oposición con lo que entendemos por punto de vista científico, como algo certero, objetivable y con un lenguaje establecido claro y racional.

La segunda postura considera a la mística como un dato de la experiencia, infinito, ilimitado, donde se encuentra la fuente subterránea del conocimiento, donde el origen es la unidad que aflora a la conciencia, pero siendo conscientes que no podemos tratarla como una realidad absoluta, no siendo posible ratificarla como un discurso universal, donde, por ejemplo, el africano, el indonesio o el occidental no tienen ni la misma concepción ni la misma práctica de lo que es llamado como mística. De esta forma debe ser considerada desde cada situación histórica particular, no siendo lo mismo la mística hindú que la mística cristiana. Por ende, subrayar la condición de

¹⁵ Cf. De Certeau, M., *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Katz ed., Madrid, 2007, pp. 347-365.

particularidad en la mística es clave para comprenderla dentro de una concepción del todo, pero obedeciendo a las determinaciones históricas.

Otro hecho a considerar es que en el curso de nuestra historia occidental, puntualmente desde el siglo XVII, la cultura europea comienza a desmarcarse del cristianismo, pasando a cobrar mayor relevancia lo que tiene que ver con la concepción científica. Sería en este período donde lo místico queda fuera de ser considerado como una sabiduría que reconoce el misterio de lo vivido; más aún, se fue enmarcando dentro de un tipo de conocimiento experimental que se separó de la teología tradicional. Lo místico se va constituyendo desde este momento al margen de una sociedad que se laicalizó, que se sistematizó científicamente, volviéndose sus hechos extraños, ocultos, dejando de ser creíbles, frente a un lenguaje y a una región objetivable que presenta el campo de la ciencia:

Antes, 'místico' no era más que un adjetivo que calificaba otra cosa y podía afectar a todos los conocimientos a todos los objetos en un mundo religioso. La sustantivación de la palabra, en la primera mitad del siglo XVII, siglo en el que prolifera la literatura mística, es un signo del recorte que se opera en el saber y en los hechos. Un espacio delimita en adelante un modo de experiencia, un género de discursos, una región del conocimiento. Al mismo tiempo que aparece su nombre propio, la mística se constituye en un lugar aparte. Circunscribe hechos aislables (fenómenos *extraordinarios*), tipos sociales (*los místicos*, otro neologismo de la época), una ciencia particular (la que elaboran esos místicos o aquella que los toma como objeto de análisis)¹⁶.

Lo que nos interesa destacar aquí es que "la vida mística" no es algo nuevo que deba ser enmarcado dentro de un devenir como un algo

¹⁶ *Ibíd.* p. 350.

especializado, aislado y objetivado, dejando fuera a quienes participan de ella como un hecho histórico particular, marginándola y reduciéndola sólo en un sector de lo observable. Y es a través de esta separación y encasillamiento que la mística pasa a ser comprendida en nuestras concepciones dentro de lo alternativo, lo psicológico, lo psiquiátrico, lo relacionado con hechos extraños, situado en lo invisible y oscuro.

La ciencia moderna se dio una propia tradición que ella misma fue recortando, según su momento presente, no considerando el hecho histórico particular de “la vida mística” dentro de su contexto originario. Lo denominado como místico desde el siglo XVII queda aislado y reclasificado en la historia de forma impuesta como tradición mística, localizándose en una cierta cantidad de fenómenos, como hechos excepcionales, disociados de las instituciones eclesiásticas y de las instituciones laicas. La experiencia mística, si podemos llamarla de esta forma, pasó a ser expresada desde el punto de vista de lo psicológico, donde lo místico fue quedando asociado con un lenguaje corpóreo, por una relación que se le impuso; de ahí que se hable de las sensaciones místicas, de las visiones místicas, etc., donde sólo a través de los sentidos se le permite a la mística tener un lenguaje propio. Se entiende, entonces, que lo místico se ocupa de lo que no se puede decir con palabras, procediendo generalmente a decir lo indecible. El problema es que lo experienciable, como lo vivido, fue quedando fuera del conocimiento entendido como teorización en la búsqueda de la verdad, y la mística fue convirtiéndose en lo que está más allá de los enunciados puramente racionales.

Existe una gran diferencia entre lo que es considerado como fenómeno místico, entiéndase por ello, ya sea las investigaciones dentro del campo de la ciencia como fenómenos psicosomáticos, psiquiátricos o etnográficos, ya sea lo místico considerado en su existencia dentro de lo

experienciable o lo vivenciado. Es esta última postura la que nos interesa rescatar, pues es a través de ella que se le devuelve y se le reivindica a lo denominado como “mística” su alcance filosófico.

Otro punto que nos interesa tener en consideración es que el discurso místico no tiene un momento histórico puntual; si bien acontece en la historia hecha, está también presente en lo que se está por hacer, donde la experiencia no debe ser considerada dentro de una situación específica, estudiada como un solo instante observable, sino que, gracias a esa experiencia puntual y objetiva, se nos permite tomar en cuenta la apertura de la relación con lo que denominamos como “lo otro”. El problema radicaría en que se relativizó la institucionalidad de nuestro conocimiento puramente racional, fijando la mirada en momentos fragmentados; en cambio, la experiencia mística toma todos los momentos manteniendo una unión, no fragmentándoles, no conociendo dualmente.

Nuestro interés por el pensamiento místico del Maestro Eckhart gira desde este punto central, que es considerar la mística dentro de lo experienciable o lo vivenciado, ya que ello nos permite reconocer y estudiar su pensamiento como filosófico, brindándonos la posibilidad de comprender un modo de conocer no dualista, que se enmarca en la unión hombre-Dios.

Pasaremos ahora a ver lo concerniente a la vida mística alemana de los siglos XIII y XIV, para comprender el contexto histórico en el cual surge el pensamiento místico medieval del Fraile dominico.

1.2.- La vida mística alemana de los siglos XIII y XIV

Si buscamos en los libros relacionados con la mística alemana, siempre nos aparecerán como sus principales representantes el Maestro Eckhart y sus discípulos Johanes Tauler y Henrique Seuse. En sus obras se pueden ver las ansias de llegar a una unión mística intentando entregar sus pensamientos principalmente en lengua vernácula como es el caso del de Hochheim, para que llegasen tanto a religiosos como a laicos.

Esto no es una repentina explosión de las ansias religiosas, sino, más bien, un proceso que se presenta sobre el transcurso de la vida mística cristiana que proviene de la mística de Israel, de sus profetas y salmistas, a través de sus nutridas enseñanzas y vivificación de sus parábolas. Son en el evangelio de Juan y las epístolas de Pablo donde podemos encontrar un carácter de misticismo cristiano. El cristiano vivencia la mística como una unión con Dios; a medida que se conecta cada vez más con Cristo, esta unión se hace más íntima y profunda¹⁷.

Según la visión de los Padres griegos, el alma participa en la misma vida de Dios, en la medida que se le permite por su condición mortal, transformándose en Él, teniendo completa conciencia de esta unión mística.

Como ya mencionamos, desde el siglo XVII en adelante se ha tenido por costumbre el llamar místicos a los que sólo vivencian fenómenos extraordinarios, encasillándoles desde lo psicológicamente patológico (ilusiones, visiones, doblegación de cuerpo, revelaciones, etc.). Quienes han vivenciado esta experiencia de la vivencia de Dios en ellos se les denomina

¹⁷ Respecto a la mística cristiana, véase Velasco, J. M., *El fenómeno místico*, ed. Trotta, 3ª ed., Madrid, 2009, pp. 209-232.

místicos. Pero cabe destacar que en su momento los primeros Padres de la Iglesia tomaron todas estas experiencias que les parecieron servir para una preparación al cristianismo. Aquí la obra platónica a través de las transcripciones hechas de ellas por los gnósticos y Filón el judío toma un rol preponderante¹⁸. En la línea de este pensamiento encontramos los escritos de Orígenes y Clemente de Alejandría, en el siglo III, quienes son los precursores del neoplatonismo cristiano, tan importante para la mística occidental. De esta forma, se nutre de las raíces griegas, desde Platón, Aristóteles y Plotino, dados a conocer por los árabes, Avicena y Maimónides entre otros, y cuya filosofía fue insertada en la construcción de las *Sumas teológicas* de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Por otra parte, se disponía de la enriquecedora tradición patristica como es la obra de Agustín, a quien tantas veces se refiere Eckhart.

Aparece también la obra del seudo Dionisio Areopagita (del siglo V), aunque sea la invención de un escriba sirio que se había nutrido de la tradición uniendo en su mensaje trozos de muy diversas procedencias, dando impulso a quienes tenían la necesidad de un proceso espiritual en fuentes no específicamente doctrinarias¹⁹.

Más tarde, la tradición avanza por pensadores como Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Alberto Magno, hasta llegar a Tomás de Aquino cuya doctrina está en la base de las enseñanzas de Eckhart, y de sus discípulos Tauler y Seuse, los tres miembros de la Orden dominicana. Ello no quita que sus enseñanzas místicas tengan rasgos de sus experiencias personales y a veces alejadas del pensamiento del propio Tomás de Aquino. Para toda la mística medieval se afirma que su ideología

¹⁸ Cf. Ancelet-Hustache, J., *El Maestro Eckhart y la mística renana*, trad. del francés por Luis Hernández Alfonso, ed. Aguilar, Madrid, 1963, p.10.

¹⁹ Cf. con lo dicho por Faggin, G., *M. Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, pp. 95 -107.

especulativa provenía de Plotino, Proclo, Agustín, Dionisio Areopagita y Escoto Erígena²⁰, donde el neoplatonismo se ve expresado en la obra de Plotino (s. III d.c.) y en sus discípulos Proclo y Porfirio. Los neoplatónicos coinciden en su visión de Dios y el mundo, donde el Uno ha producido todo lo que es, y las criaturas salen de Él, gozando de su propia existencia separada, pero permaneciendo unidas al Uno y queriendo volver a su fuente.

El neoplatonismo, posteriormente, inspira a personajes tales como san Gregorio de Nissa y a san Basilio de Cesarea, a san Agustín y a Boecio. En el siglo VI comienzan a aparecer tratados que siguen la corriente mística especulativa, siendo considerada la teología mística especulativa como aquella que describe la experiencia mística y su estudio teórico. Es así como a Dionisio Areopagita, se le atribuyen los textos *De la teología mística*, *De la jerarquía celeste*, *De los nombres divinos*. Posteriormente fueron traducidos al latín por Juan Escoto Erigena, en el siglo IX, inspirando toda “la especulación mística” en la Edad Media, junto con Boecio y san Agustín.

El seudo Dionisio y san Agustín son las fuentes filosóficas de la mística medieval que predominan en el siglo XII en el pensamiento de occidente.

En la época se evidencia una imbricación entre lo que se considera como pensamiento filosófico, únicamente racional, y la mística, ya hemos aclarado que la separación fue hecha y evidenciada en los siglos posteriores en occidente. Encontramos así a san Bernardo y a Guillermo de Saint-Thierry (s. XI y XII) quien en sus tratados y sermones siguen la línea neoplatónica pero impregnadas de la vivencia mística, también lo encontramos en la misma época a Hugo, un agustino de la abadía de Saint

²⁰ Cf. Quint, Josef, *Mystik en: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2ª ed. a cargo de Werner Hohlschmidt y Wolfgang Mohr, Berlín, Walter de Gruyter, tomo II, 1962, pp 544 a 568.

Victor, que, junto a Bernardo de Claraval, aparecen como los representantes de la mística medieval del siglo XII.

Pero que el misticismo haya florecido en el siglo XIV en Alemania también tiene que ver con una serie de factores de carácter histórico, social y espiritual. La tardía Edad Media fue un ambiente duro y sufriente, marcado por conflictos sociales, políticos, económicos y religiosos. Se manifiesta la decadencia imperial con la denominada “época horrible, la época sin Emperador” (1256-1273), la profunda crisis religiosa del Cisma de Occidente (1378-1417); provocando grandes convulsiones sociales, que conllevaron una búsqueda espiritual personal, nuevas formas de religiosidad, nuevas mentalidades o maneras de vivenciar la vida. Además podemos constatar a principios del siglo XIV, un fuerte desequilibrio entre el número de habitantes y la cantidad de cultivos producidos por la agricultura, también grandes inundaciones (1314 y 1315), teniendo lugar una depresión agraria que produce la falta de alimentos. El hambre azotó principalmente el sur de Alemania, y los dominicos que habitaban los conventos ubicados allí, obviamente se vieron afectados²¹.

Junto con el hambre y las guerras, aparecen las enfermedades, “la peste negra” se hace presente entre 1348 a 1352, luego reaparece en 1360 provocando la muerte de millones de personas. La mortalidad afectó en gran medida a los hombres, quedando un gran número de mujeres solas (viudas o huérfanas sin dinero, para la época, consideradas sin protección), siendo uno de los factores que favoreció el surgimiento de los beguinajes. Otra consecuencia fue el aumento del número de indigentes, proliferando los mendigos; aparece, también, el nacionalismo, reclamando los intereses de las ciudades, hacia 1348, se producen motines antijudíos, estableciéndose

²¹ Cf. Verdoy, A., *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media, Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Universidad de Comillas, Madrid, 1994, pp. 1-45.

rumores tales como que ellos habían envenenado los pozos de las ciudades para provocar la peste.

A todas estas situaciones se añaden epidemias, grandes inundaciones, temblores, eclipses, interpretadas comúnmente como signo del enojo de Dios con los hombres. Como respuesta a todo lo acontecido, comienzan a surgir movimientos espirituales de carácter popular: aparecen los flagelantes en Italia y en el sur de Alemania, entre 1260 y 1348, los peregrinos y los penitentes, las beguinas y begardos, las hermanas y hermanos del Libre Espíritu.

Ante esta situación social, política y económica en el siglo XIV se intensifica las sensaciones de angustia, fragilidad, inseguridad, temor, en definitiva, la precariedad de la vida humana. Mientras el clero y los religiosos se empeñan en defender intereses mezquinos, se ven cada vez más desacreditados, se abre paso a los pensamientos extremos. Unos se vuelcan hacia el *carpe diem* y otros hacia una nueva sensibilidad religiosa con un fuerte anhelo de hallar una unidad interior más allá de la realidad cotidiana que se encontraba en un permanente caos. En las ciudades se concentra la evangelización y enseñanza religiosa realizadas por los franciscanos, los dominicos y órdenes mendicantes, quienes de esta forma podían reunir una mayor cantidad de personas laicas para sus sermones y homilías; cabe destacar que estas eran dictadas en alemán. Y, aunque el público que les escuchaba no era culto, se sentía atraído por estas palabras o lo que creía comprender de ellas²².

²² Al respecto véase el artículo de Bara Bancel, Silvia, “Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana, en Ciencia Tomista, tomo 135 - nº 437, Septiembre – Diciembre, 2008, Salamanca, pp. 453-476. Además, cabe destacar que según el historiador dominico Henri S. Denifle, la denominada “cura monialium” del año 1267 tuvo un factor fuertemente desencadenante para el surgimiento del sermón dictado en alemán y su posterior desarrollo

Si bien en el siglo XIV se valoran los actos de culto a los santos y sus reliquias, se ve reflejada una acentuación en la búsqueda de interioridad en el individuo y su directo trato con Dios, anhelando una estrecha unión mística con Dios, como consecuencia de la incertidumbre ante tanta adversidad y la creciente personalización de la vivencia de la fe. Además, es destacable el hecho de una “pobreza de espíritu”, pobreza más interiorizada, concepción que se pone de manifiesto en toda la mística alemana, incluido en el pensamiento del Maestro Eckhart, tema que trataremos en mayor detención más adelante. Esta búsqueda profunda y personal con Dios no es exclusiva en el siglo XIV, pero sí la intensidad con que se entregaron gran número de personas.

El ambiente de la época, con las guerras, las cruzadas, el sacerdocio, entre otros, contribuyó a la existencia de un exceso de mujeres, como ya lo hemos puesto de manifiesto. Su enorme dinamismo espiritual que data del siglo XIII en el norte de Europa, tuvo un gran impacto en el pensamiento eckhartiano, inclusive muchos de sus sermones en alemán fueron pronunciados antes mujeres en su retiro monástico.

Estas mujeres, ya desde los monasterios o los beguinatos²³ desarrollaron en algunos casos un alto nivel de cultura. Ellas sentían una

en una dirección mística. Denifle, H.S., *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker* en: *Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II*, 1886, pp 641 ss. Pero, además encontramos el interesante aporte que realiza Quint, rebatiendo en cierto grado la tesis de Denifle, señalando que no habría sido suficiente el mandato exterior, si la tendencia al misticismo no hubiese estado en el ambiente y si los mismos predicadores no hubieran poseído el *intuitus mysticus* que sólo hace posible la conversión mística a una persona. Véase Quint, J., *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, Hanser 1963, p. 13.

²³ En relación con las corrientes de beguinas y begardos, Silvia Bara nos explica en su artículo “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana”, antes citado, lo siguiente: “El movimiento beguinal surgió a principios del siglo XIII y estaba constituido tanto por mujeres como por hombres, aunque la rama masculina siempre fue mucho menos numerosa y, a partir del siglo XIV, el término ‘begardo’ se convirtió en sinónimo de hereje. Arraigado en los deseos de ‘vida apostólica’, pobreza voluntaria, mendicidad y predicación,

urgente necesidad de dar expresión a sus sentimientos, enfocándolos hacia un carácter religioso, manifestándose en la gran cantidad de escritos místicos y pseudo-místicos de la época. Siendo un hecho que los antecesores de los grandes místicos de los siglos XIII y XIV fueron mujeres. Entre las principales pensadoras místicas de la época encontramos a Hildegard von Bingen (1098-1179), filósofa, médica y mística benedictina; la beguina Matilde de Magdeburgo (1210-1282) con la *Luz fluyente de la divinidad* utilizó la expresión religiosa para mostrar su unión amorosa con Dios; Hadewijch de Amberes (muerta alrededor de 1260) quien en sus *Visiones* muestra su amor hacia Dios a través de la expresión poética; y, también, no dejar de mencionar a la francesa Margarite Porete, de quien se dice que el Maestro Eckhart conoció su obra cuando coincidieron en París en 1310, cuando éste fue a dictar clases en la Sorbona y ella fue quemada en la hoguera por causa de su escrito *Le miroir des âmes simples et anéanties*, donde se ve reflejado el querer alcanzar el amor divino a través de diferentes estadios²⁴.

Conviene ante todo destacar el papel de estas mujeres consideradas como “místicas sensitivas”, en el pensamiento místico del Maestro Eckhart. Pero, como ya hemos mencionado con anterioridad, y siguiendo la tesis de Otto Karrer, también jugaron un rol preponderante en su visión del mundo las obras filosóficas y teológicas que le antecedieron como las de su tiempo²⁵. De aquí que la obra del místico cristiano Eckhart,

recogía las aspiraciones religiosas de muchas personas, que no querían o no podían entrar en un monasterio, pues había que aportar una dote suficiente para poder mantenerse en él de por vida”. Bara, S., *op. cit.*, p. 461.

²⁴ Cf. Ruh, Kurt, el prefacio a su edición *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellsch, 1964, p X.

²⁵ Karrer, O., *Die grosse Glut*. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter, Munich, Ars. Sacra, Müller, 1926, p.303ss. Además, al respecto cabe mencionar aquí que Eckhart tuvo conocimiento de la obra de Dietrich von Freiberg, de quien se dice, fue el primer dominico que en sus sermones alemanes anunció un tipo de sabiduría de un “no-saber” místico. Quint, J. *op. cit.*, p. 12.

además de tener en cuenta la perspectiva religiosa en relación con la fe cristiana puede ser vista como un pensamiento místico-filosófico. Por ende, la interpretación de sus escritos exige una cierta afinidad de quien las interpreta, una especie de capacidad de participar en la experiencia original. Para este punto es conveniente mencionar lo que nos dice Juan Martínez Velasco en su libro *El fenómeno místico* en relación con el lenguaje místico:

Desde el punto de vista de los hechos, el lenguaje místico aparece en los textos que –dentro del contexto religioso propio a todos ellos- pertenecen a los más variados géneros literarios. Se trata de relatos autobiográficos, de expresiones poéticas, de comentarios con finalidad exhortativa, pedagógica, apologética e incluso de descripción psicológica, de explicación o interpretación teológica, aun cuando el sujeto no emplee estos términos. Ya en este primer momento, la descripción del lenguaje de los místicos puede comenzar a establecer distinciones de acuerdo con el estrato más o menos profundo, más o menos próximo a la experiencia en que se sitúa cada uno de esos géneros²⁶.

1.3.- Vida del Maestro Eckhart

Son pocos los datos biográficos que encontramos de Eckhart, ya que él mismo, inclusive, no escribió casi nada sobre su persona. Los estudiosos medievalistas fijan su fecha de nacimiento, probable, en el 1260, en Hochheim, al norte de Gotha, Turingia. Se le conoce en los textos que tratan sobre su obra como Eckhart von Hochheim, Echardus, Equardus,

²⁶ Velasco, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta, Madrid, 3era. ed., 2009, p 50.

Eycardus, Eggert, Ayhardus y Eckehart²⁷. Ingresó joven a la Orden de los Predicadores de los dominicos, en el convento de Erfurt, pasados los quince años de edad, ya que se sabe que la Orden no admitía la entrada de los jóvenes antes de esa edad, salvo por una dispensa especial. Recibió, una vez ahí, un año de noviciado, dos de aplicación al *divinum officium* y al estudio de las constituciones de la Orden, y posteriormente cinco años de filosofía, para pasar luego a tres de teología, además, de uno para el estudio de la Biblia y, finalmente, dos para el estudio teológico de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cuando terminaban este ciclo, los jóvenes eran enviados al *studium generale* de su provincia²⁸.

Nada más se sabe de él hasta cuando aparece su primera obra escrita en alto alemán medieval *Las pláticas instructivas [Die rede der unterscheidunge]*. Se piensa que la redactó entre 1294 y 1298, donde su autoría aparece acompañada de los títulos prior de Erfurt y vicario general de Turingia, asumiendo el cargo antes de 1298, ya que posteriormente a este año se prohibieron las acumulaciones de cargos en la Orden. Entre 1293 a 1294 residió en París como Bachiller. Entre 1300 y 1302 se cree que tuvo que haber renunciado tanto al priorato como al vicariato, ya que en 1302 aparece con el título de Maestro en sagrada teología²⁹, confiándosele la única cátedra destinada a un extranjero en París. Estuvo enseñando allí por un año, luego vuelve a Erfurt.

²⁷ Cfr. Soudek, E., *Meister Eckhart*, Stuttgart, Metzler, 1973. p. 16.

²⁸ Véase, Ancelet-Hustache, J., *op. cit.*, p. 30.

²⁹ Para obtener el título de Maestro los bachilleres, según los estatutos de la Universidad, debían durante un año o dos explicar la Sagrada Escritura, luego, durante otro año explicar las sentencias de Pedro Lombardo. Además, por cuatro años debían participar en las actividades de su Facultad. Cabe señalar que en el caso de Eckhart, por haber enseñado ya en su convento, estos años deben haberse visto abreviados por decisión del Papa o de la Facultad, lo que ocurría con los religiosos que ya habían enseñado. Véase, Ancelet-Hustache, J., *op. cit.*, p. 43.

En la pascua de Pentecostés de 1303, en el capítulo general de Besançon, la Orden de los Predicadores resuelve dividir la provincia de Alemania en Sajonia y Teutonia, ya que eran demasiado grandes. El convento de Erfurt pertenece a la primera, por ende, Eckhart fue por ese entonces elegido provincial de Sajonia, a la cual pertenecieron regiones de Alemania Septentrional, incluyendo a Holanda. Debiendo supervisar 47 conventos y otros tantos monasterios de religiosas, atravesando a pie los campos franceses, el valle de Marne o el del Sena. Además, a esta tarea, se suma en 1307 la designación como vicario de Bohemia.

Durante este periodo redactó su *Libro del consuelo divino* [*Das buoch der goetlichen troestunge*]. El Maestro Eckhart es altamente considerado por sus escritos y sermones; pero hay que admitir que da pruebas de grandes cualidades como administrador, recordemos que siempre es considerado un maestro de lectura [*lesemeister*], pero además de vida activa [*lebemeister*].

En 1310 se le asigna Provincial de Teutonia, no llegando a ejercer. El motivo es que en 1311 su Orden le vuelve a enviar a París como Magíster *ad legendum*, distinción que sólo se podría comparar con el doble nombramiento de esta tarea que realizó Tomás de Aquino. En 1314 el Maestro vuelve a Estrasburgo, actuando como Director o lector del colegio local de su Orden, además, de ser asesor de los monasterios femeninos de Alemania Meridional. También se desempeñó como visitador del convento femenino de Unterlinden, hecho importante para la mística alemana, por las biografías de monjas místicas escritas por Katharina de Gebweiler, aproximadamente en el 1300³⁰. Se cree que alrededor de 1323 Eckhart

³⁰ Véase Oehl, W, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100 - 1550.*, München, Verlag Georg Müller, 1931, p. 196 ss.

vuelve a Colonia, donde, además, de predicador y sacerdote, ejerce como catedrático del *studium generale* de los dominicos.

Lo último que se sabe de Eckhart es que en 1326 el arzobispo de Colonia Heinrich von Virneburg inicia contra él un proceso de inquisición, por difusión de doctrinas heréticas en alemán. Se apunta al hecho de que algunos “hermanos del libre espíritu” y begardos siguieran las enseñanzas de Eckhart. También fueron consideradas las denuncias hechas por sus hermanos del convento de Colonia, Hermann von Sumo y Wilhelm von Nidecke. Se menciona, además, que el proceso tenía ribetes de venganza personal por parte del mencionado arzobispo³¹.

La denuncia giró en torno a frases tomadas de sus sermones en alemán, del *Libro de la consolación divina* [*Das buoch der goetlichen troestunge*] y del sermón *Del hombre noble* [*Von dem edeln menschen*], también, se nombraron sospechosos 49 pasajes de sus escritos latinos. El Maestro contestó en su denominado *Escrito de justificación*, negando el fundamento jurídico del proceso. El 13 de febrero de 1327 hace una declaración pública en latín, con comentarios en alemán; si bien, no niega la posibilidad de haber enseñado doctrinas erróneas, coloca a Dios por testigo de no atentar contra la falta de moral y mucho menos de fe, rechazando la posibilidad de herejía. El 24 de enero de 1327 se realizó una apelación, donde un visitador designado por el Papa niega las sospechas de herejía.

Entre febrero de 1327 y comienzos de 1329, Eckhart von Hochheim habría muerto sin conocer el resultado final del juicio definitivo sobre su obra. Cabe señalar que no se sabe donde murió, sólo se presume

³¹ Soudek, E., *op. cit.*, p. 19. Véase, además, Trusen, W., *Der Prozess gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, (Rechts – und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen Der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Bd. 54), Padeborn- München-Wien-Zürich, 1988.

que fue en Aviñón, y se desconoce el lugar en donde se encuentran sus restos.

El 27 de marzo de 1329, la Bula Papal de Juan XXII *in agro dominico* se dio a conocer; en ella se objetaba la obra eckhartiana en la formulación de 28 frases y giros, once de los cuales eran considerados sospechosos de herejía y diecisiete definitivamente heréticos. Eckhart murió sin conocer dicho resultado.

En la posteridad, gracias a los investigadores católicos Otto Karrer, Alois Dempf y Merma Piesh, el Maestro fue reconocido nuevamente por la Iglesia Católica. Estos pensadores se adhieren a la teoría que más que una condena a la obra de Eckhart, el juicio tuvo ribetes de fondo contra las beguinas y los begardos, y sus excesos, que comenzaron a ser perseguidos en esa época³².

1.4.- Obra eckhartiana

De la obra de Eckhart se conservan prédicas escritas en latín, que aparecen bajo el nombre de *Opus tripartitum*. Como su nombre lo indica, está dividida en tres partes, que son: primera parte, el *Opus generalium propositionum*, de la cual se conserva tan sólo el prólogo; segunda parte, *Opus quaestionum*, ésta debió haber tratado las cuestiones teológicas de la primera parte, pero sólo se dio tratamiento a cinco; la tercera parte, *Opus expositionum*, que contiene comentarios a la Sagrada Escritura, como

³² Cf. Soudek, E., *op. cit.*, el capítulo VI, *Forschungsgeschichte*, pp. 51-73.

también más de cincuenta esbozos para sermones y borradores pronunciados en latín y también escritos exegéticos bíblicos, como dos interpretaciones al Génesis y una interpretación a cada uno de los siguientes libros: Juan, Cantar de los Cantares y Éxodo. De la actividad docente desarrollada en París por el Maestro se puede atestiguar el desarrollo de una *Collatio in libros sententiarum*, discurso dictado entre septiembre y octubre de 1294, un sermón para la fiesta de Pascua que data de abril de 1294 y otro para la fiesta de San Agustín, entre 1302 y 1303³³. Durante mucho tiempo se conoció la obra latina sólo por los fragmentos publicados en 1886 por Henri S. Denifle. Posteriormente, entre las dos guerras mundiales aparecen dos ediciones, una bajo el auspicio de la Sociedad Alemana de Investigaciones y la otra por el Instituto de Santa Sabina de Roma.

También podemos conocer los sermones y tratados escritos en su lengua vernácula, en alto alemán medieval. Esta obra fue publicada por Franz Pfeiffer, primeramente en 1857, comprendiendo algunos sermones y tratados, y las *Pláticas instructivas [Die rede der underscheidung]*. Gracias al trabajo desarrollado por el germanista Josef Quint, lo que se tiene son cuatro tomos editados, I, II, III y V, que es la gran edición crítica³⁴.

³³ Soudek al respecto presenta una nómina con más detalle en relación con dicha Obra latina, *op.cit.*, p. 24 ss.

³⁴ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, editado por encargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Stuttgart-Berlin, 1936 ss. El tomo I estuvo a cargo de Josef Quint compuesta por los Sermones [*Predigten*] (1958); el tomo II *Predigten* (1971); tomo III *Predigten* (1976); y el tomo IV por Tratados [*Traktate*] (1963). Y la segunda edición, además, cuenta con cinco tomos de la Obra Latina [*Latainische Werke*], ed. Stuttgart, Koohlhammer. Y aún se siguen encontrando manuscritos. Al respecto Quint menciona que unos de los principales problemas de la investigación de las obras en alto alemán medieval de Eckhart es la pregunta por la autenticidad de estos manuscritos, siendo mayoritariamente cuestionados por sobre la obra latina, como consecuencia de escepticismo y desorientación. Cf. *Op. cit.*, p 19.

Los Tratados en alto alemán medieval se encuentran en el tomo V, cuya autenticidad no se ha puesto en duda. Aquí encontramos: *Die rede der underscheidunge* (*Pláticas Instructivas*), *Daz buoch der goetlichen troestunge* (*El libro de la consolación divina*), *Von dem edeln menschen* (*Del hombre noble*), *Von abegescheidenheit* (*Del ser separado o Del desasimiento*). Los tomos I, II y III, que son los aparecidos hasta este momento, son los que contienen los sermones en alto alemán medieval [*Predigten*]. El problema con estos sermones es que sólo se conservaron las copias de las anotaciones de los oyentes, cuando Eckhart realizaba sus prédicas. Quienes se dedican a la labor de la edición y posterior traducción al alemán moderno hacen referencia a la comparación minuciosa de los trozos y códices de los manuscritos de dichos oyentes; además, han utilizado la comparación con los textos enviados a ser estudiados por la Bula papal, como también, lo expresado por Eckhart en su *Escrito de justificación*. Se han comparado, más aún, con los pasajes en otros sermones o tratados, incluidos los textos latinos eckhartianos. Josef Quint expone sus parámetros de edición en los prefacios a los tomos I, II y III.

El lema de los dominicos *contemplata aliis tradere* (transmitir a otros lo contemplado) hace que la prédica pronunciada y los tratados escritos se realicen en lengua vernácula, formando parte del programa de las Órdenes comunicar al pueblo, tanto cristiano como laico, las doctrinas que sólo pocos podían conocer a través del latín. De aquí derivó la necesidad de hacerse entender por los ciudadanos, haciendo esfuerzos para crear nuevas palabras que pudiesen expresar y dar a entender lo que se quería expresar³⁵. Nuestro trabajo se centra en estos tratados y sermones en alto

³⁵ Véase al respecto a Bizet, J. A., *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik* en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Metzler Verlags, Stuttgart 1966, p. 314 ss.

alemán medieval, principalmente, ya que aquí es donde encontramos la riqueza de la vivencia mística expresada por el de Hochheim.

Como uno de los tantos predicadores dominicos, tuvo que realizar vínculos de nociones abstractas con la vida cotidiana para darse a entender. Todos ellos contribuyeron al enriquecimiento de la lengua vernácula, debiendo flexibilizar las palabras latinas. Así es como Eckhart, entre otros predicadores de la vivencia mística, trataban de acercar sus sermones a los oyentes no doctos. Comienza a producirse una riqueza en el idioma para tratar que los oyentes entiendan de mejor forma las nociones; un ejemplo claro de esto es la noción de *unsprechelich* o *unsprecheliche*, en alto alemán medieval, empleada por Eckhart, que quiere indicar lo inefable³⁶. Necesitando crear un lenguaje que conectase con lo que se puede vivenciar de manera directa, como vivencia pura, con lo que se intuía, con lo que se sentía, pero teniendo que relacionarlo con la realidad, para que pudiese ser comprendido, expresando un lenguaje interior³⁷.

Eckhart, para quien la palabra de Dios era la que constituía la base de sus pensamientos, utiliza de manera impresionante la herramienta de la lengua vernácula, para poder comunicarse con sus oyentes. Si bien el alto alemán medieval era bastante pobre por una inmadurez del idioma, también tenía presente la dificultad de que el carácter religioso de la época no daba demasiadas posibilidades a lo expresado por los seres humanos. Al respecto Quint nos señala que este último punto es la mayor dificultad que presenta la

³⁶ "Noch ist ein anderz, daz man wizzen sol, daz ouch den menschen trœstet in allem sînem ungemache. Daz ist, daz sicherliche der gerehte und guote mensche sich vrœuwet unglîche, jâ 'unsprechelîche' mê in dem werke der gerehticheit dan er oder joch der oberste engel wunne hât und vrœude in sînem natiurlîchen wesene oder lebene. Und dar umbe gâben die heiligen vrœelîche" DW V, 13,7.

³⁷ Al respecto véase: Ruh, K., *Meister Eckhart. Theologie - Prediger - Mystiker*, München, Verlag C.H.Beck Bach, 1989, p. 44.

tradición mística; de ahí, que la palabra mística [*Mystik*] apunte al fenómeno del “misterio”³⁸.

Es entonces el estilo y vocabulario del Maestro Eckhart, uno de los místicos más espirituales de los medievales alemanes, con un arrojo como pensador, el que logra en sus sermones y tratados en alto alemán medieval una herramienta poderosa para expresar su saber místico³⁹. Además, por ser considerado un hacedor, es que se le da la denominación de Maestro de vida, unida con la de Maestro de lectura, como ya lo hemos mencionado, brindándole a sus oyentes, y hoy en día a sus lectores, la posibilidad de tomar lo por él expresado. Ésta, su tarea, no fue fácil, ya que se logra percibir la lucha con las nociones para interpretar, por ejemplo, lo “sin por qué” [*ohne warum*], en sus sermones alemanes, insistiendo repetidas veces en este verdadero “modo sin modo” [*âne wîse*] de adquirir la verdad.

La repetición, más que como medio estilístico, es utilizada por el de Hochheim para resaltar desde diferentes aristas las relaciones con lo espiritual, lo intuido y lo sentido, enfocándose insistentemente en nociones centrales. Es interesante, además, percatarse de la simpleza de sus explicaciones, ya sea como comparaciones o ejemplos tomados de lo cotidiano, tratando de facilitar la comprensión para sus oyentes de ese entonces. Pero la riqueza tras esa simplicidad en su obra es impactante, sus grandes ideas, audazmente expresadas, sobrepasan por mucho los hechos contemplados o intuidos del entendimiento humano. Su lenguaje está en constante devenir, llevando consigo sus vivencias, y, por ende, sus pensamientos. Si bien todo su lenguaje gira en torno a un contexto espiritual, se expele en él un alto contenido místico y filosófico, a partir de una

³⁸ Quint, J., “*Mystik und Sprache*”. Véase en Ruh, *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, p. 114.

³⁹ Al respecto véase Quint, J., *op. cit.*, p. 113 ss.

experiencia vivencial, considerando todas las especies de conocimiento, inclusive las que hoy en día dejaríamos fuera, como, por ejemplo las visiones.

1.5.- El pensamiento místico del Maestro Eckhart

Como ya hemos mencionado la mayoría de los estudios en torno al pensamiento eckhartiano establecen la división entre su obra latina, considerada dentro de un lineamiento propiamente escolástico, y la obra compuesta por sus tratados y sermones en alto alemán medieval, dentro de los lineamientos considerados como “lo místico”⁴⁰. Existen estudios que afirman que la obra del Fraile dominico debe ser considerada, por completo, dentro de un estudio filosófico, a la cabeza de ellos se encuentra Kurt Flasch, y su denominada Escuela de Bochum⁴¹, asunto que, a primera vista, parece interesante, pero que, al poco andar en sus escritos, viéndolos con detención, nos colocamos en oposición de esta postura, ya que lo que se pretende ver desde su perspectiva es que la obra eckhartiana es predominantemente especulativa, recalcando, además, que es imposible encontrar “elementos místicos” en ella. Nosotros encontramos errada esta visión, pues el problema aquí radicaría en lo considerado como “pensamiento místico”, el cual se toma desde una concepción moderna,

⁴⁰ Haas, A. M., *Gottleiden-Gottieben: zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Francfort, Insel, 1989, p. 77.

⁴¹ Cf. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en Peter Koslowski (ed.). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988, pp. 94-110.

entendido de manera “irracional”, y, que, según Flash, se encuentra alejado de lo concerniente al que hacer filosófico. Por el contrario, en nuestra propuesta, como se verá en nuestros segundo y tercer capítulo, “lo irracional” debe ser considerado en lo filosófico, pero visto desde un pensamiento no dualizante, donde el pensamiento filosófico nos guía “hacia otro modo de pensar” no metafísico⁴².

Lo que nos interesa mostrar aquí es como la vida práctica en el Fraile turingio adquiere un rol preponderante en su pensamiento místico-filosófico. Ello lo podemos evidenciar, por ejemplo, en el inicio de su formación, antes de llegar a ser maestro de teoría [*lebemeister*], cuando en sus comienzos escribe sus *Pláticas instructivas* [*Die rede der unterscheidunge*]. Éstas eran charlas que mantenían el director espiritual y los jóvenes novicios de la Órden, viéndose plasmado su rol como educador. Éstas comienzan de la siguiente forma: “*Estas son las pláticas que el vicario de Turingia, el prior de Erfurt, el hermano Eckhart de la orden de los Predicadores, mantuvo con aquellos discípulos [kindern] que le preguntaban sobre muchas cuestiones durante estas colaciones*”⁴³. Aquí se nos muestra claramente al Eckhart educador, al que le interesaba enormemente ser un maestro de vida [*lebemeister*]; además, es en esta obra, escrita entre 1294-1298, donde podemos evidenciar su gran interés por expresar “lo místico”, formulado desde la completa unidad entre la experiencia de vida y el pensamiento. Al respecto, el germanista Kurt Ruh, en el capítulo tercero de su libro *Meister Eckhart. Teologe-Prediger-Mystiker*, nos dice que ésta es la razón por la cual no debe ser leído como un manual para dominicos⁴⁴.

⁴² Como veremos tanto en nuestro segundo como tercer capítulo, este otro pensamiento no metafísico será visto desde un sentido heideggeriano del filosofar.

⁴³ DW V, p. 185. TS, p. 85. “*Daz sint die rede, die der vicarius von turingen, der prior von erfurt, bruoder eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander*”.

⁴⁴ Cf. Ruh, K., *op. cit.*, pp. 31-33.

Desde este punto de vista podemos comprender de mejor forma lo establecido en el comienzo de este capítulo, la idea de que “la vida mística” no es algo que se encontraba separado y objetivado en la Edad Media, sino más bien “lo místico” no era más que un adjetivo que calificaba otra cosa y podía afectar a todos los conocimientos, a todos los objetos en un mundo religioso. Dentro de este contexto, las conversaciones que se desarrollaban dentro de la vida monástica, entre maestro-discípulo u oyente-hablante, representan una mediación enfocada hacia la comprensión de las partes, hacia una unión de ellas. Las *Pláticas Instructivas* son un ejemplo de esta unión mística a través de un marco hermenéutico, donde la concepción de “lo místico” se da en la mediación dirigida a la comprensión entre hablante-oyente, que permite transmitir la verdad a través de la palabra pronunciada, llegando a encarnar en los sermones alemanes al mismo Verbo divino. Además, cabe considerar que, como modelo místico de comunicación, la comprensión del discurso requiere un estado especial de quien la recibe, un estado de espíritu virginal, lo que permite la generación del Verbo en el alma, de la chispa [*fünkelin*] que brilla en ella.

Desde estas pláticas [*Unterhaltung-underrichtung*] es donde encontramos otras nociones esenciales para comprender el pensamiento del Maestro. Entre ellas, la idea de “abandono” o “des-apropiación” [*gelâzenheit*], siendo presentada como la virtud que encamina hacia la pobreza espiritual [*innere armout*], y presentada por Eckhart como modelo de la vida cristiana, como modo de acceso al origen [*Ursprung*]. A su vez, a la des-apropiación [*gelâzenheit*], presentada por el Maestro como una autorrenuncia y negación, se le asigna el carácter o estado de separación del ser o “el estado de des-apropiación” [*abegescheidengeit*], que tiene que ver con el proceso de muerte creatural, traspasando o atravesando [*durchbrechen*] el mundo de lo creado, de lo aparente, de Dios [*got*]. Este

“traspaso” [*durchbrechen*], que es el modo de romper-traspasar el precario modo de concebir a Dios racionalmente, aniquila la voluntad de la criatura, brindándole al espíritu humano el ver su conexión con la divinidad [*gotheit*] y volver a la fuente originaria [*Ursprung*]. Pero ambas nociones, Dios [*got*] y Divinidad [*gotheit*], no deben ser entendidas desde dos interpretaciones diversas de Dios, Eckhart jamás postula la existencia de dos dioses, sino de los modos mismos en los que Dios se da a conocer⁴⁵.

Todas estas nociones que hemos mencionado serán nuestro eje conductor para mostrar el pensamiento del “maestro de vida” [*lebemeister*], como el mismo Eckhart lo proponía, deteniéndonos en ellas a través del análisis en los sermones y tratados en alto alemán medieval, que son de interés para la investigación. Ello nos permitirá, en este primer capítulo, presentar su pensamiento.

1.5.1.- La dimensión de espiritualidad en el hombre

En el pensamiento místico medieval del Maestro Eckhart se encuentra, con fuerte presencia, la dimensión de espiritualidad. Ésta no tiene que ver específicamente con un parámetro específico de vida, encausada sólo al ámbito contemplativo del enclaustramiento, sino más bien dice relación con una *unio mystica* entre el hombre y Dios, desarrollándose en esta “unión” una des-apropiación [*gelâzenheit*] de las criaturas. Para comprender mejor este punto debemos mencionar que el Maestro de

⁴⁵ Este tema es de gran importancia para comprender el pensamiento eckhartiano, y será expuesto con detención más adelante.

Turingia nos explica que en el hombre hay dos modos que coexisten como criatura [*creâturen*]: el hombre exterior y el hombre interior. La idea, al contrario de lo que se piensa, no es establecer una oposición entre el uno y el otro, sino más bien que ambos estén presentes, pero en estrecha comunión, donde el hombre exterior pueda actuar, mientras que el hombre interior se mantenga completamente libre en un estado de des-apropiación [*abegescheidenheit*]. En el tratado en alto alemán medieval *Von abegescheidenheit*, Eckhart lo expresa claramente con la siguiente metáfora:

Una puerta se abre y cierra en un gozne. Ahora comparo la hoja externa de la puerta al hombre exterior y el gozne al hombre interior. Entonces, cuando la puerta se abre y cierra, la hoja exterior se mueve de acá para allá y el gozne permanece, no obstante, inmóvil en el mismo lugar esto es la causa de que no cambie nunca⁴⁶.

Lo mismo sucede en el caso del hombre creatural, si vive como hombre espiritual, actuando en este mundo, pero, además, estando todas las potencias de su alma en unión con Dios⁴⁷, utiliza los sentidos en la medida de lo necesario como hombre exterior y como hombre interior es uno con la Divinidad, estando separado de lo terrenal, el alma que es capaz de seguir a Dios de forma “espiritual”, ama y conoce en forma espiritual, pero actuando como hombre exterior⁴⁸. Todo lo viviente culmina en una concepción de una condición espiritual originaria [*Ursprung*]; de aquí se desprende que el hombre mismo deba ser introducido en esta “condición

⁴⁶ DW V, 422, TS, p. 248. “*Ein tür gât in einem angel ûf und zuo. Nû glîche ich daz ûzer bret an der tür dem ûzern menschen, sô glîche ich den angel dem innern menschen. Sô nû diu tür ûf und zuo gât, sô wandelt sich daz ûzer bret hin und her, und blîbet doch der angel an einer stat unbeweglich und enwirt dar umbe niemer verwandelt. Ze glîcher wîse ist ez ouch hie, ob dû im kanst rehte tuon*”.

⁴⁷ DW V, 421, TS, p. 247.

⁴⁸ DW III, 37. Esta unión de “vida activa” y “vida contemplativa” la veremos en mayor profundidad en nuestro capítulo tercero.

espiritual” pudiendo ser entendida como la “pura esencia de la Divinidad y la pura esencia del espíritu”. Pero, para que se pueda dar esta incorporación en esta realidad, debe manifestarse el “nacimiento de Dios en el alma” que acontece en forma espiritual en Dios y con Dios.

Para toda una tradición platónica, paulina y patrística, la tipología del hombre interior y exterior desempeña un papel constitutivo para su concepción del ser humano⁴⁹. A la sola mención de este modelo se reacciona en la actualidad rápidamente con la concepción de dualismo⁵⁰; pero habría dualismo si estos diferentes aspectos del ser humano, el interior y el exterior, se identificaran con diferentes partes del hombre. Por ejemplo, si se identificara la espiritualidad con el hombre interior y la corporalidad con el hombre exterior. Pareciera que esto también se da en el pensamiento del Maestro, pero hay que dejar claro que ello tiene que ver con una índole simplemente formal, pues siempre tiene en cuenta que se trata de un mismo hombre entero, visto desde aspectos formales, en cada caso diferente⁵¹. Era necesario mencionar este punto para poder adentrarnos en lo que realmente nos interesa, a saber, cómo Eckhart considera a la criatura como “pura nada” [*lûter niht*].

Bajo el meditar eckhartiano, hay que tener cuidado con colocar separadas la existencia espiritual y la existencia corporal-temporal; ello llevaría al hombre a quedarse sólo con la opción de vivir de una u otra forma, impidiéndosele el “nacimiento de Dios en el alma”. Al respecto, Alois M. Haas menciona, en relación a este punto, que sería un gran error interpretar la doctrina de Eckhart equiparando la existencia espiritual con una existencia

⁴⁹ Véase nota 59. Además, véase Haas, A. M. *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974.

⁵⁰ A propósito de la aplicación que hacemos del concepto véase Mieth, D. *Die Einkeit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten un traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des chistlichen Lebens*. Ratisbona, 1969. P. 254ss.

⁵¹ Cf. Mieth. Id., p. 256.

eclesiástico-canónica, como, por ejemplo, la sacerdotal⁵²; la idea es todo lo contrario. Pero no cabe duda que Eckhart afirma que o bien el hombre debe vivir de forma espiritual o bien de forma temporal-corporal, teniendo éste que pasar de un estado a otro a través de un nacimiento que le transforma completamente, ya que las criaturas no tienen absoluto ser en sí mismas [*alle créaturên sint ein lûter niht*], sino sólo en Dios, todo su ser se reduce a ser sostenidas por Dios:

Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura nada. Lo que no tiene ser es nada. Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser pende de la presencia de Dios. Si Dios se apartara por un solo momento de todas las criaturas, se anonadarían. He dicho a veces, y es verdad: Quien tomara junto con Dios todo el mundo, no tendría más que si tuviera a Dios solo. Sin Dios, todas las criaturas no tienen más [ser] del que tendría una mosca sin Dios, exactamente lo mismo, ni más ni menos⁵³.

Lo importante a considerar en este pasaje es el hecho de que se supone en el hombre una dimensión de interioridad⁵⁴ que, de alguna manera, está abierta hacia la Divinidad y se conecta con ella. Pensamos que, si se quiere entender a Eckhart y su inquietud principal, es preciso visualizar una comprensión de un “lugar” que se encuentra en esta unión mística en toda su radicalidad.

Aparentemente, para Eckhart existe en el hombre un “lugar” en el que se puede preservar su unión con la Divinidad, un “lugar” de reposo. El

⁵² Haas, A., *Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002, p. 27 ss.

⁵³ DW I, p 444. TS, p. 293.

⁵⁴ El fuerte acento colocado por Eckhart y por la mística alemana en la interioridad permitiría hablar de una mística de la introversión, que desde San Agustín predominó totalmente en el mundo latino. Aquí se asocia el carácter de imagen y semejanza de Dios con la idea de un reino de Dios en nosotros. Al respecto véase Wyser, F., *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, en: *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für W. Stammler*. Freiburg, 1958, p. 235.

Maestro turingio en numerosos pasajes, tanto de sus tratados como de sus sermones, se refiere a este “lugar” de bienaventuranza eterna en el hombre, en la que está unido a la voluntad de Dios. Este “lugar” está situado en el interior del hombre, en su fondo más íntimo, en su centro; designándolo con una serie de metáforas: chispa del alma, chispita, cumbre del alma, luz, imagen, sindéresis, fuerza, castillo, fondo, remolino, etc., conceptos que quieren expresar dinámicamente la fuerza de la noción⁵⁵, refiriéndose con estas nociones al “fondo del alma” [*sêlengrund*] que es el lugar en el alma donde se da la “unión mística”. Cabe aquí señalar que en su obra latina, el fondo del alma se designa, recurriendo a conceptos de Agustín, *abditum mentis (cordis)*, o bien en tono más bien tomista, *ratio superior*⁵⁶.

Ahora bien, a fin de comprender qué es lo que podría querer decir cuando se habla del “fondo del alma” como una “chispita” [*vüncelîn*] consideramos necesario detenernos, pues, en un punto importante para lo que aquí nos atañe. La “chispita” [*vüncelîn*] no se encuentra contenida dentro de ninguna criatura, ni siquiera en la propia alma, no es un órgano del alma, ni siquiera un lugar en la misma. O sea, no es parte integrante del alma o algo que pertenezca a esa imagen de Dios, sino que designa la unión más profunda y trascendental entre Dios y el hombre, la participación del hombre en el ámbito divino⁵⁷. Además, hay que tener en consideración que el alma no puede acceder o penetrar al “fondo del alma”. Al respecto, Silvia Bara, en su *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*, nos expresa lo siguiente:

⁵⁵ Cf. DW I, 39, notas 2 y 3; 238, nota 2; 331, nota 4; 332, nota 4; DW II 211, nota 1; 418, nota 1; DW III 315, nota 3: Aquí se remite a toda una serie de pasajes de Eckhart, donde describe el fondo del alma en forma metafórica.

⁵⁶ Cf. Schmoldt, B., *Die deutsch Begriffssprache Meister Eckharts Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg, 1954., pp. 74-98. También a Mieth, *op. cit.*, p.127, nota 30.

⁵⁷ Cf. Mieth, *op.cit.*, p. 258.

Ninguna criatura [...] puede entrar en el fondo del alma; se quedan fuera, en las potencias; ya que éstas 'entran en contacto' (rüerent) con las criaturas a través de 'imágenes y semejanzas' (bilde und glichnisse). Para conocer algo exterior, las potencias forman 'una imagen' y la hacen suya, y así pueden 'unirse' a ella. Pero las imágenes 'llegan al interior desde fuera, a través de los sentidos' [...] De ahí que 'nada sea tan desconocido para el alma como lo es ella para sí misma', pues no puede formarse una imagen de sí misma; conoce todas las cosas pero no se conoce a sí misma por falta de 'intermediario' (mittel)⁵⁸.

Todas las metáforas que hemos mencionado más arriba son consideradas conceptos dinámicos de relación⁵⁹, que no designan una parte del alma, sino su relación dinámica en unión íntima con Dios. La "chispa del alma", entonces, podría ser comprendida como la fuerza del ser de Dios, fuerza increada que Dios mismo concede cada vez de nuevo al alma humana. En la medida en que la "chispa del alma" se encuentra ya en el hombre, es creada, y, a través de esta creación, es objetivada, pero no tiene nada que ver con lo objetivable⁶⁰.

En realidad, no se puede expresar este "fondo del alma" como un "lugar" [Ort], específicamente hablando del alma sino en imágenes, puesto que Eckhart no está entendiendo una parte del alma, ni un órgano de la misma, sino la relación dinámica del alma con la Divinidad [gotheit]. Esta Divinidad no es para el Fraile dominico un Dios temporal, del pasado o del futuro, sino es un Dios del aquí y ahora como momento esencial, donde tal como encuentra al hombre es como lo toma y lo recibe, tal como es en el aquí y ahora esencial:

⁵⁸ Bara, Silvia, *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*, op. cit., p. 399.

⁵⁹ Cf. Mieth, op.cit., p. 258.

⁶⁰ Cf. Hof, H., *Scintilla Animae. Eine Studie zu einen Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, 1952. p. 206.

Tal como te encuentra, te toma y te recibe, no como fuiste sino como eres ahora. Toda la iniquidad y todo el oprobio que pudiera sufrir Dios a causa de todos los pecados, los quiere soportar gustosamente y haberlos soportados durante muchos años para que el hombre luego llegue a [tener] un gran conocimiento de su amor [el divino] y para que su amor y gratuidad propios aumenten y su empeño se haga más ferviente en proporción [...]⁶¹.

Comprendemos, entonces, que la relación que Eckhart describe entre Dios como “creador” y las criaturas, hace que el ser de éstas últimas se reduzca a ser pura nada; pues, el ser absoluto es la Divinidad, y las criaturas son pura nada, ya que la criatura sólo es en cuanto recibe el ser de la Divinidad, siendo su pensamiento radical, en lo concerniente a que la criatura debe desligarse de sí, desapropiándose creaturalmente, para unirse al ser divino⁶², donde el ser sólo pertenece a Dios, y también todos los trascendentales y perfecciones generales, como justo, bueno, verdadero, etc.⁶³. Por ello debemos dejar claro que, para el Maestro turingio, no existe una posición estática entre ser absoluto y ser relativo, sino que el ser de la criatura puede concebirse como un ser que tiene que estar recibiendo constantemente de nuevo. Algunos llegan a afirmar que en Eckhart se daría una suerte de relación de dependencia⁶⁴; relación que tiene un carácter dinámico, donde la criatura pende de la divinidad de ser. De ahí que, para Eckhart, las criaturas son “una pura nada”⁶⁵. Así existiría una relación de fundamentación dinámica entre Dios, a quien se le atribuye todo ser, y a la criatura, a quien no se le atribuye ser alguno, pero cuya esencia consiste, utilizando una metáfora, la sed del ser, ya que, a partir de sí misma no posee

⁶¹ DW V, p. 234. TS, p. 113.

⁶² Estos temas, concerniente con la apropiación de sí [*eigenschaft*] y la modalidad de “desapropiación” [*gelâzenheit*], será tratado en nuestro tercer capítulo.

⁶³ Cf. Mieth, 1969, p.135s.

⁶⁴ Cf. Mieth, *op.cit.*, p.136.

⁶⁵ *Ibid.*

ningún ser. El carácter del ser creado proviene totalmente del ser divino, que se confirma precisamente y siempre de nuevo en el otorgamiento del ser.⁶⁶

Hasta el momento nos hemos enfocado en la criatura como “pura nada”, en el hombre como criatura [*crêatûren*] y de su unión con Dios a través del “fondo del alma”. Pero, para poder entender lo aquí expuesto, es necesario presentar, a través del pensamiento eckhartiano, la diferencia de comprender a Dios a través de dos modos. Con esto no queremos decir que hay dos dioses diferentes, sino dos maneras diversas en las que Dios puede ser captado. Es vital para nuestra investigación explicar este punto, pues de ello depende la posterior comprensión de lo aquí expuesto.

1.5.2- Los modos de conocer a Dios

Eckhart diferencia dos modos distintos de conocer a Dios. El primero es a través de las facultades del entendimiento racional. Pero este modo de conocer no es el correcto o, en palabras del Maestro, no nos puede hacer bienaventurados, puesto que desapareciendo el pensamiento racional también desaparece el dios pensado:

El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también se desvanece ese dios. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla

⁶⁶ Cf. Haas, A., *Tranzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik*, en: Oberhammer, G. (comp.), *Tranzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer un chistlicher Tradition*. Viena, 1978, p. 185.

muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas. Este Dios no se desvanece a no ser que el hombre voluntariamente se aparte de Él⁶⁷.

Existe, de esta forma, una diferencia entre lo que Eckhart denomina como “Dios esencial” y “Dios pensado”. Lo pensado y lo esencial serían los modos en los que Dios se hace visible. Es así como el Dios pensado aparece expuesto por el pensamiento racional, pasando a ser un ente entre otros entes del mundo, considerado como un objeto que se encuentra en el pensamiento.

Pero el Fraile dominico nos insta a fijar la mirada en el otro modo de conocer, considerando a Dios en su esencia, no viéndolo desde una esfera dualista donde el hombre es el sujeto que percibe al Dios pensado como ente objetivable, sino a aprehenderlo como un Dios que es siendo [*der gewesender got*], tomándolo al modo divino. Esto nos lo dice en su tratado de las *Pláticas Instructivas [Die rede der underscheidung]*. Utiliza aquí la metáfora del hombre que tiene verdadera sed, que haga lo que haga o esté con quien esté, o trate de imponerse ideas o realizar acciones, mientras esté presente la sed ésta no pasará. Para llegar a conectar con este modo de conocer el ser humano necesita fijar la atención en su interior, no importando donde se encuentre o con quien se encuentre, no debe huir exteriormente, sino, por el contrario, debe aprender a penetrar a través de las cosas, aprehendiendo a la Divinidad ahí dentro y ser capaz de identificarla de manera esencial. Lo que nos manifiesta es que debemos de estar compenetrados con la presencia divina para que ésta se nos presente sin esfuerzo alguno, de modo desnudo de todas las cosas, manteniéndose libre

⁶⁷ DW V, p. 205. TS p. 95. “*Der mensche ensol niht haben noch im lâzen genügen mit einem gedâhten gote, wan, swenne der gedank vergât, sô vergât ouch der got. Mêr: man sol haben einem gewesenden got, der verre ist obe den gedanken des menschen und aller créatûre. Der got envergât niht, der mensche enkêre denne willicliche abe*”.

de ellas. Al respecto John Caputo en *Heidegger y la mística* nos expresa lo siguiente:

Dios [para Eckhart] se refiere al ser divino en tanto se relaciona con las creaturas y consecuentemente, en tanto que es nombrado sobre la base de éstas relaciones. Por lo tanto 'Dios' es llamado bueno en tanto es la causa de la bondad de las creaturas; sabio, a causa del orden que ha establecido en el universo, etc. Pero la 'Divinidad' es el ser divino en tanto permanece oculto detrás de todos los nombres que le son atribuidos. La Divinidad es lo 'Uno' que es más puro que la bondad y la verdad, y que es aún anterior al Hijo y al Espíritu Santo⁶⁸.

Continuando con la comprensión de que el mejor modo de conocer a Dios es estar compenetrados con la presencia divina, el Maestro hace la diferencia entre Dios [*got*] y la Divinidad [*gotheit*]. Esta diferencia no hace precisión respecto a dos tipos de Dios diversos, sino que nos muestra dos modos en los que Dios se da a conocer. El primero se origina en lo que Eckhart denomina como el movimiento de salir hacia fuera [*Ausfliessen*], donde este movimiento origina el nacimiento del yo como algo específico, el nacimiento de todas las cosas y el nacimiento de Dios [*got*]: “*En mi nacimiento nacieron todas las cosas, siendo yo causa de mí mismo y de todas ellas; si no hubiese querido, no sería yo ni tampoco serían todas las cosas; si yo en cambio no fuera, entonces tampoco Dios [got] sería*”⁶⁹.

En cambio, la Divinidad [*gotheit*] o el Dios esencial no depende de la *Ausfliessen* como movimiento para ser creado, sino, más bien, ella es el origen y la fuente de sí misma, siendo el traspaso [*durchbrechen*] el modo de retornar a la fuente de la divinidad:

⁶⁸ Schürman, Reiner y Caputo, John, *Heidegger y la mística*, Argentina: Ed. Librería Paideia, 1995, p. 102.

⁶⁹ DW II, pp. 503ss. FN, p. 80

Cuando fluí de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre⁷⁰.

De esta forma, dicho traspaso [*durchbrechen*] nos permite romper y traspasar el modo de concebir a Dios como Dios pensado. Lo que está proponiéndonos Eckhart es una aniquilación de la voluntad la cual debe vaciarse por completo, sin siquiera seguir la voluntad de Dios [*got*]. Todo esto se relaciona con la noción de “des-apropiación” [*gelâzenheit*] entendida como pobreza de espíritu, ya que es a través de este vaciamiento donde nos vaciamos del dios que nos aparece en la esfera de la razón, y, por ende, le damos paso al encuentro con la fuente originaria que es el Dios esencial [*gotheit*]: *“En mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas, y si [yo] hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios”*⁷¹.

De esta forma, Dios, a través de la voluntad del hombre, se convierte en una representación racional, en un ente más. La clave sería desprendernos de esta voluntad, donde no se manifieste el “yo” y ninguna

⁷⁰ DW II, p. 504ss. FN, p. 80. *“Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzviezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bekenne ich mich crêatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê”*.

⁷¹ DW II, p. 504. FN, p. 80. *“In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwæren ich niht, sô enwære ouch ‘got’ niht”*.

otra entidad. Eckhart incesantemente nos insta a desprendernos, a renunciar a nosotros mismos, huir de nuestro yo, puesto que sólo nos estorba. Se debe en primer término renunciar a sí mismo, lo que lleva indiscutiblemente a renunciar a todas las cosas:

[...] hasta donde sales de todas las cosas, hasta ahí, ni más ni menos, entra Dios con todo lo tuyo, siempre y cuando en todas las cosas abandones completamente lo tuyo. Comienza tú a hacerlo y permite que te cueste todo cuanto eres capaz de rendir. Ahí y en ninguna otra parte encontrarás la verdadera paz⁷².

La idea es que quien renuncia a su voluntad y a sí mismo renuncia también a todas las cosas. Para Eckhart son muy pocas las personas que realizan esta modalidad de “des-apropiación” [*gelâzenheit*] y perseveran en ella; donde vaciarse o desprenderse pasa a ser una especie de trueque, donde salen todas las criaturas entra la Divinidad [*gotheit*], encontrando el verdadero modo de conocer al Dios esencial:

Cuando predico suelo hablar del desasimiento [*abegescheidenheit*] y del hecho de que el hombre se libre de sí mismo y de todas las cosas. En segundo término [suelo decir] que uno debe ser in-formado otra vez en el bien simple que es Dios. En tercer término, que uno recuerde la gran nobleza que Dios ha puesto en el alma para que el hombre, gracias a ella, llegue hasta Dios de manera milagrosa. En cuarto término [me refiero] a la pureza de la naturaleza divina... el resplandor que hay en la naturaleza divina es cosa inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no enunciado⁷³.

⁷² DW V, p. 197. TS p. 91. “[...] *als vil dû ûzgâst aller dinge, als vil, noch minner noch mêr, gât got in mit allem dem sînen, als dû zemâle ûzgâst in allen dingen des dînen. Dâ hebe ane, und daz lâz dich kosten allez daz dû geleisten maht. Dâ vindest dû wâren vride und niendert anderswâ*”.

⁷³ DW II, p. 528. TS, p. 695. “*Swenne ic predige, sô plige ichh ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem*

Continuando con este camino de un modo sin modo de “unión mística” con la Divinidad [*gotheit*], pasaremos a ver ahora lo concerniente a la noción de “traspaso” [*durchbrechen*], algo vital para comprender el meditar del Maestro turingio.

1.5.3. Traspaso [*durchbrechen*]

Traspaso [*durchbrechen*], como acabamos de enunciar, es un concepto esencial para comprender el pensamiento de eckhartiano. Éste tiene que ver con el “nacimiento” de la Divinidad en “el fondo del alma” del hombre, siendo un acontecimiento radical que transforma por completo al hombre como criatura, llevándole a percibir la unión que tiene con la Divinidad⁷⁴. En el tratado, en alto alemán medieval, *Pláticas instructivas* [*Die rede der underscheidung*], Eckhart plantea la pregunta de que si no es mejor retirarse de todo contacto con los hombres, permaneciendo solo en una iglesia, pero prontamente su respuesta a esta cuestión es negativa:

[...] ¡Presta atención porqué [no es así]! Quien está bien encaminado en medio de la verdad se siente a gusto en todos los lugares y con todas las personas. Más, quien anda mal, se siente mal en todos los lugares y entre todas las personas. Peor aquel que anda por buen camino, en verdad lleva consigo a Dios. Más, aquel que anda por buen camino, en verdad lleva

dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die gota n die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit – was klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got iste in wort, ein ungesprochen wort”.

⁷⁴ Cf. Schürmann, R. *Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands, traduits et comennnés*. París, 1972, pp. 130ss, 157ss.

consigo a dios. Más, aquel que [y] en verdad posee a Dios, lo tiene en todos los lugares y en la calle y en medio de toda la gente exactamente lo mismo en la iglesia o en el desierto o en la celda; con tal de que lo tenga en verdad y solamente a Él, nadie podrá estorbar a semejante hombre. ¿Por qué? Porque posee únicamente a Dios y pone sus miras sólo en Dios, y todas las cosas se le convierten en puro Dios. Semejante hombre lleva consigo a Dios en todas sus obras y en todos los lugares, y todas las obras de este hombre las opera sólo Dios⁷⁵.

Se entiende, entonces, que el hombre debe aprehender a Dios en todas las cosas; el mismo Maestro nos indica que éste debe acostumbrar su ánimo, en su disposición y en su amor, siempre presente a Dios⁷⁶. Pero ello no significa que haya que estar pensando constantemente en Dios, pues si pasase el pensamiento sobre él, también Dios habría pasado. Lo que propone el Maestro, como ya lo hemos planteado anteriormente, es: en vez de tener un Dios pensado [*got*], lo que se debe tener es un Dios esencial [*gotheit*] que está por encima de los pensamientos. Al respecto nos dice lo siguiente: *“Quién posee a Dios así, en [su] esencia, lo toma al modo divino, y dios resplandece para él en todas las cosas; porque todas las cosas tienen para el sabor de Dios y la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas”*⁷⁷. Eckhart utiliza la metáfora de la sed para tener más claro este tema, mientras más sed se tenga, más intensa será la representación de la bebida. De esta forma, un hombre con dichas características no busca

⁷⁵ DW V, p. 201. TS, p. 93. “[...] merke, war umbe! Wem reht ist, in der wârheit, dem ist in allen steten und bî allen liuten reht. Wem aber unreht ist, dem ist unreht in allen steten und bî allen liuten. Wem aber reht ist, der hât got in der wârheit bî im. Wer aber got rehte in der wârheit hât, der hât in allen steten und in der strâze und bî allen liuten als wol als in der kirchen oder in der einœde oder in der zellen; ob er in anders rehte hât un dob er in aleine hât, den menschen enmac nieman gehindern”.

⁷⁶ Cf. DW V, p. 202. TS, p. 94.

⁷⁷ DW V, p. 205. TS, pp. 95 ss. “Der got alsô in wesenne hât, der nimet got götlîchen, und dem liuhtet er in allen dingen; wan alliu dinc smeckent im götlîchen, und got erbildet sich im ûz allen dingen”.

tranquilidad, porque la intranquilidad no le perturba. El Maestro es radical al mencionarnos que el ser humano no puede aprender esta actitud mediante la huida en relación a las cosas exteriores, sino, por el contrario, debe aprender a tener a Dios en su interior dondequiera y con quienquiera que esté, “[...] debe aprender a penetrar [durchbrechen] a través de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen [la de Dios] en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial”⁷⁸. Éste sería el carácter negativo de este traspaso, a entender, un abrir las cosas y pasar a través de ellas a fin de encontrar a Dios en ellas.

Sin embargo, el traspaso es para Eckhart un proceso de positividad absoluta que nos conduce al centro de la unidad divina. Dios es visto desde la perspectiva de la unidad (de ahí la noción de Divinidad [gotheit]), mientras que Dios [got] es entendido como Dios que obra hacia fuera, como Dios trino⁷⁹. Lo que propone es que la meta de todo traspaso es la divinidad, donde el hombre debe regresar siempre a esa unidad divina. Este regreso se daría en la gracia, que debe acontecer en un aquí y ahora esencial; esto es a lo que Eckhart llama estrictamente “traspaso” [durchbrechen], romper y traspasar, para encontrarse en el “estado de desapropiación” [abegescheidenheit], en la *unio mystica* entre el hombre y la divinidad.

En efecto, para el místico alemán buscar el auxilio de Dios, rogar por las creaturas, nos aparta de Él, afligidos por lo que no es “nada” perdemos el rumbo; se trataría más bien de una actitud mercantil [koufmanschaft]:

⁷⁸ DW V, p. 207. TS, p. 97. “Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den krefticlîche in sich kûnnen erbilden in einer wesentlichen wîse”.

⁷⁹ Cf. Ueda, S., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, 1965, pp. 113-115.

Has de saber que cuando quiera que busques de algún modo lo tuyo, no encontrarás jamás a Dios, porque no buscas a Dios con pureza. Buscas alguna cosa por medio de Dios y procedes exactamente como si convirtieras a Dios en una vela para buscar algo con ella; y cuando uno encuentra las cosas buscadas, tira la vela. Esto es exactamente lo que haces: cualquier cosa que busques por medio de Dios, no es nada, sea lo que fuere, provecho o recompensa o recogimiento o lo que sea; buscas [la] nada y por lo tanto encuentras [la] nada. El que halles [la] nada, no se debe sino a que buscas [la] nada. Todas las criaturas son pura nada⁸⁰.

En definitiva, el “traspaso” [*durchbrechen*] ya lo es todo. Primero en oración, que Eckhart lo menciona como *intellectus in deum ascensus* (ascenso del intelecto hacia Dios)⁸¹, pero es un ascenso que se refiere a ir más allá de sí mismo; por lo tanto, el hombre no sólo debe desprenderse de lo concerniente a lo que percibe externamente a través de los sentidos, sino también a él mismo. El hombre recibe a Dios [*got*] sólo en el ropaje de la verdad, como ya lo hemos mencionado. Por ello es que debe “traspasar” al Dios entitativo para estar en “unión mística” con el Dios esencial [*gotheit*].

Las preguntas que nos realizamos ahora son: ¿cuál es el camino para acceder a este “traspaso”? y ¿cuál es el tipo de vida espiritual que se debe tener para ser uno con la Divinidad? Pasaremos en este momento a dilucidar tales interrogantes.

⁸⁰ DW I, p. 69. TS, p. 293. “Wizzest daz, swenne dû iht suochest des dînen, sô envindest dû got niemer, wan dû got niht lûterlîchen suochest. Dû suochest etwaz mit gote und tuost rehte, als dû von gote eine kerzen machtest, daz man etwaz dâ mite suoche; und sô man diu dinc vindet, diu man suochet, sô wirfet man die kerzen enwec. Alsô tuost dû: swaz dû mit gote suochest, daz ist niht, swaz ez joch sî, ez sî nutz oder lôn oder innerkeit oder swaz ez joch sî; dû suochest niht, dar umbe vindest dû ouch niht. Daz dû niht vindest, daz enist kein sache anders, wan daz dû niht suochest. Alle crêatûren sint ein lûter niht”.

⁸¹ LW IV, p. 226.

1.5.4.- El camino “sin modo” de encontrar a la Divinidad

En la mística eckhartiana, la unión del hombre con Dios es siempre en trascendencia, el traspaso [*durchbrechen*] tiene un carácter fundamental; por ende, el camino por el que el hombre llega a Dios carece de importancia. Lo importante es llegar a Dios. Un ejemplo de ello, lo encontramos en Pablo, quien no se encontraba en camino hacia la perfección, sino que su perfección ya era completa⁸². El Maestro turingio se pregunta, en reiteradas ocasiones, cuál debe ser el tipo de vida espiritual que se debe tener para encontrar a la Divinidad; llegando a la conclusión, que no existe una única forma de vida, pues todos los hombres recorren caminos diferentes hacia Dios:

Si encuentras pues, que tu camino más cercano no corre a través de muchas obras externas y de grandes trabajos o privaciones –cosa que de ninguna manera importa mucho a no ser que el hombre sea impulsado especialmente por Dios y tenga la fuerza de hacerlo bien, si prejuicio para su intimidad- si no encuentras, pues, nada de eso en tu fuero íntimo, quédate contento y no te preocupes mucho por ello⁸³.

Todos, según su propio modo, pueden seguir a Dios en todas las cosas, ya que no es posible que todos los hombres tengan un solo modo, ni

⁸² DW I, 196, 3. TS 368.

⁸³ DW V, p. 250. TS, p.122. “*Vindest dû denne, daz dîn næhster wec niht enist in vil ûzwendiger werke und grôzer arbeit oder in darbenne, — dâ alsô envalticlîchen ouch niht grôz ane liget, der mensche enwerde denne sunderlîche dar zuo getriben von gote und habe die maht, daz wol ze tuonne âne irrunge sîner inwendicheit, — und envindest dû dis niht in dir, sô bis ganz ze vride und ennim dich des niht vil ane*”.

que un hombre tenga todos los modos: “Dios no ha vinculado la salvación de los seres humanos a ningún modo especial”⁸⁴.

Pero lo que se debe de tener claro es que no es el hombre el que “crea” un modo de vivir espiritualmente, sino que es la Divinidad quien le da una modalidad determinada de vida espiritual. Lo que se debe hacer, en definitiva, es “buscar sin buscar” la voluntad de Dios, sin tener aún tal modalidad particular. El hombre que se encuentra en un modo que le permita conocer a la Divinidad, según un ejemplo de Eckhart, es aquel que:

[...] buscara a Dios en todas las cosas y que encontrase a Dios en todo momento y en todos los lugares y con toda clase de gente en cualquier modo. En este [empeño] se puede avanzar y crecer siempre, sin cesar, en un progreso que nunca llega a su fin⁸⁵.

Es interesante también considerar, respecto a esta cuestión, el problema de naturaleza y gracia, en la que Eckhart asume una posición aparentemente contradictoria. Por un lado, acepta la gracia como un contenido que no destruye, sino que plenifica la naturaleza, y que es gracia en plenitud. Pero, antes, por otro lado, el hombre debe perfeccionar al máximo toda modalidad que Dios haya colocado en su interior⁸⁶. Por otra parte, Eckhart prohíbe preocuparse de saber si ha sido la naturaleza o la gracia las que han determinado actuar de una determinada manera en perfección:

⁸⁴ DW V, p. 253. TS, p. 124. “*Wan got enhât des menschen heil niht gebunden ze deheiner sunderlichen wîse*”.

⁸⁵ DW V, p. 289. TS, p. 145. “[...] *daz der mensche solte werden ein gotsuoehender in allen dîngen und gotvindender mensche ze aller zît und in allen steten und bî allen liuten in allen wîsen. In disem mac man alle zît âne underlâz zuonemen und wahsen und niemer ze ende komen des zuonemennes*”.

⁸⁶ DW V, 289, p.10. TS, p.145. Respecto a este tema véase a Quint, J. en su comp. y trad., en *Deutsche Predigten und Traktate*, 1979, p. 93, 14ss. Además, nos referiremos a este tema en nuestro tercer capítulo.

Deja que Dios opere en ti, reconoce que la obra es suya, y no te preocupes por si Él opera junto con la naturaleza o en forma sobrenatural: ambas son tuyas, la naturaleza al igual que la gracia. ¿Qué te importa la cosa con la cual le conviene obrar o lo que obra en ti o en otra persona? Él ha de obrar cómo y dónde y de qué manera le place⁸⁷.

Ludwig Völker menciona al respecto que lo que el Maestro propone aquí se trataría sobre el modo de des-apropiación [*gelâzenheit*], un modo de vida espiritual que, se refiere a la ausencia de modo de ser uno con la Divinidad, ya que retener una forma y modalidad sólo debe basarse en relación con la ausencia de fundamento entitario y de modalidad objetivable de conocer al Dios esencial, que de alguna manera es “a modal”⁸⁸.

1.5.5.- El modo a modal: “des- apropiación” [*gelâzenheit*]

Para comprender mejor este modo a modal de conocer a la Divinidad, es necesario volver a referirnos a la noción de “traspaso” [*durchbrechen*]. Para Eckhart, la radicalidad del “traspaso” tiene que ver, en primer lugar, con un abrir paso [*durchbricht*] que permite al hombre romper el conocimiento que él mismo ha creado tanto de sí como del resto de las criaturas. Cuando el hombre logra romper la ilusión de creer conocer en relación con una falsa disposición “de estar hacia sí” [*eigenschaft*] y en relación con lo aparential, a través de la multiplicidad, la corporeidad y la

⁸⁷ DW V, 307, 2ss. TS 155.

⁸⁸ Cf. Völker, L., *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten un Traktaten*. Tubinga, 1964, pp. 80ss.

temporalidad, que sólo le confunden, se le manifiesta el verdadero modo de acceder a la unión con la Divinidad. A través de este “romper con este “falso yo”, el hombre accedería a estar completamente en Dios, despojado de lo que le aparta de Él, siendo Dios mismo⁸⁹.

Por consiguiente, lo que se exige es sobre todo humildad [*dêmueticheit*], pobreza de espíritu [*innere armout*]. Una humildad que consiste en el hacer y el dejar ser, como también, una pobreza de espíritu que tiene que ver con que el pobre de espíritu: “[...] se adjudique o atribuya tan poco de todo el bien que Dios le hace continuamente, como hacía cuando aún no existía”⁹⁰. De esta forma, el hombre debe estar des-apropiado [*abegescheidenheit*], como cuando lo era en su estado previo del nacimiento creatural. Es decir, que el mejor modo, si pudiésemos llamarlo de esta forma, es el modo de vaciarse a sí mismo, para conocer a la Divinidad⁹¹.

De esta forma, ser pobre de espíritu, hallarse vacío, no tener nada, hace que el hombre logre desprenderse de su “falso yo”, para dar cabida a la unión mística con la Divinidad, puesto que el consuelo divino sólo se alcanza cuando se ha renunciado al consuelo de las criaturas⁹². Des-apropiarse [*gelâzenheit*] de la multiplicidad, la corporeidad y la temporalidad, como una limitación que no permite al hombre conocerse y hacerse uno con la Divinidad, con el origen [*Ursprung*], es para Eckhart un perderlo todo para ganarlo todo; y, con ello, un proceso sin fin de dejar de ser entitativamente, de des-devenir [*entwerden*]. Según Denifle, lo que el Maestro de Turingia nos propone aquí es que el hombre debe aprender des-apropiarse de “su sí-

⁸⁹ La noción de “estar hacía sí” [*eigenschaft*] y la triada de la ocultación (multiplicidad, corporeidad y temporalidad) serán tratados en nuestro tercer capítulo.

⁹⁰ DW II, p. 450. TS, p. 668. “[...] daz er alles des guotes, daz got im iemermê getuot, sich als wênic aneneme oder zwoeigene, als er tete, dô er niht enwas”.

⁹¹ Cf. DW V, pp. 411ss., FN, pp. 128ss.

⁹² Cf. DW V, p. 29. TS, p. 180.

mismo” para no retener nada y no buscar nada; para así, en cuanto más dejemos de ser en relación a “lo propio” [*eigenschaft*], tanto más llegaremos a ser dentro de la voluntad divina⁹³. De ahí que podamos comprender que este vaciamiento interior es, para Eckhart, la forma más pura de la humildad y de la renuncia. La idea del ganarlo todo perdiéndolo todo está enmarcada en Eckhart dentro de la representación de la unidad hombre-Dios.

De lo anterior podemos comprender que el sentido del movimiento de des-apropiación no tiene nada que ver con el ser virtuoso, ya que, para Eckhart, la virtud sólo se practica en forma plena cuando se es pobre de espíritu [*innere armout*], a través de un vivir “sin por qué” [*âne warumbe*]:

El ser separado permanece vacío y se sostiene en sí mismo y no se deja afligir por nada; pues mientras alguna cosa aflija al hombre, algo no anda bien en él. Dicho brevemente: si considero todas las virtudes, no veo ninguna tan inmaculada y tan capaz de unir a Dios como el ser separado⁹⁴.

Lo que Eckhart propone, entonces, con el modo de des-apropiación [*gelâzenheit*] tiene que ver con una especie de desprendimiento de lo aparential, para que la Divinidad se reconozca en el hombre. Lo que hay que tener es una disposición no “hacia sí mismo” [*eigenschaft*], sino hacia la Nada desnuda [*Unwesen*]. A través de este desprenderse de sí mismo del hombre, Dios como Divinidad puede obrar en él, en íntima unión mística. Eckhart se refiere a la unión constante de la voluntad humana con

⁹³ Cf. Denifle H. S., *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*. Friburgo, 1951, pp.129ss.

⁹⁴ DW V, p. 410. FN, p. 128. “*Des stât abegescheidenheit ledic und blîbet in ir selber und lât sich kein dinc betrüeben; wan alle die wîle dehein dinc den menschen mac betrüeben, sô enist dem menschen niht reht. Kürzlîchen geredet: wenne ich alle tugende anesihe, sô envinde ich keine sô gar âne gebresten und ze gote zuovüegic, als abegescheidenheit ist*”.

la voluntad de Dios, que implica, en el fondo, un desplazamiento de la propia voluntad a fin que la voluntad de Dios obre en el hombre:

El hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho ni placer ni ternura ni dulzura ni recompensa ni el paraíso ni la propia voluntad. Dios nunca se entregó, ni se entregará jamás, a una voluntad ajena. Sólo se entrega a su propia voluntad. Donde Dios encuentra su voluntad, ahí se entrega y se abandona a ella con todo cuanto es. Y cuanto más dejemos de ser en cuanto a lo nuestro, tanto más verdaderamente llegaremos a ser dentro de ésta [la voluntad divina]. Por ello no es suficiente que renunciemos una sola vez a nosotros mismos y a todo cuanto poseemos y podemos, sino que debemos renovarnos con frecuencia y hacer que nosotros mismos seamos simples y libres en todas las cosas⁹⁵.

Al respecto, Alois M. Haas nos explica que lo que Eckhart quiere manifestar con esta idea es que el hombre debe de ir más allá para estar en constante abandono e indiferencia de toda voluntad, a fin de que la voluntad de Divinidad siempre tenga espacio en el hombre. Es sobre este “fondo del alma” [*sêlengrund*] que la conformidad humana se compenetra con la voluntad de Dios y la indiferencia con la libertad divina de la voluntad⁹⁶.

⁹⁵ DW V, p. 281. TS, p. 140. “*Der mensche sol sich in allen gâben lernen selber ûz im tragen und niht eigens behalten noch nihtes ensuochen, weder nutz noch lust noch innicheit noch sūezicheit noch lôn noch himelrîche noch eigenen willen. Got gegap sich nie noch engibet sich niemer in deheinen vremden willen. Niht engibet er sich dan in sîn selbes willen. Swâ got sînen willen vindet, dâ gibet er sich in und læzet sich in den mit allem dem, daz er ist. Und ie wir mêr des unsern entwerden, ie mêr wir in disem gewærlîcher werden. Dar umbe enist im niht genuoc, daz wir ze éinem mâle ûfgeben uns selber und allez, daz wir hân und vermugen, sunder wir suln uns dicke erniuwen und alsô einigen und erledigen uns selber in allen dingen*”.

⁹⁶ Cf. Haas, A. M., *Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mythologischen Texts*, en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25. 1978. Pp.304-350. Este tema será tratado con mayor profundidad en el tercer capítulo.

1.5.6.- “Estado de des-apropiación” [*abegescheidenheit*]

La noción central para todo este *des-devenir* de llegar a ser pobre de espíritu, a través del modo sin modo que es la *gelâzenheit*, es el “estado de des-apropiado” [*abegescheidenheit*]. Este término eckhartiano es de difícil traducción. Amador Vega Esquerra sostiene que el problema radica en:

[...] el carácter paradójico, negativo y afirmativo a un tiempo, que señala la tensión de una experiencia de vaciado de las criaturas y del mismo yo, cuyo modelo básico es la renuncia y autonegación evangélica, pero también la voluntad de retorno y conversión a la vida nueva, como presupuesto de la *unio mystica* con la divinidad. Pero el lenguaje religioso de la negación (pobreza del espíritu) no está en detrimento, en el discurso de Eckhart, del contexto filosófico, razón por la cual el ‘ser separado’, además de reflejar la condición indigente del espíritu, que se despoja de todo lo creado, indica también un proceso de conocimiento, aun cuando propiamente sea un proceso de desconocer (*docta ignorantia*)⁹⁷.

La traducción de la noción de *abegescheidenheit* por “ser separado”, a diferencia de las traducciones usuales “desasimiento” o “desprendimiento”, permite dar cuenta también de este carácter afirmativo que involucra un particular proceso de conocimiento. Nosotros nos decantamos por esta traducción, aunque, la mayoría de las veces, la traducimos por “estado” de des-apropiación, para la mejor comprensión de esta palabra en español.

El verbo alemán *abescheiden* significa separarse, apartarse, despedirse, resolverse, morir. La palabra alemana moderna

⁹⁷ Cf. Vega Esquerra, A. Nota al tratado *Del ser separado*, en Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Madrid, Siruela, 2003, p. 211.

Abgeschiedenheit tiene que ver con un lugar lejano, alejado de los hombres, y no resuena en el modo que Eckhart la utiliza. Pero es preciso tener en cuenta que concretamente esta noción tiene, en la obra del Maestro, un significado espiritual⁹⁸. De ahí su tratado *Del ser separado [Von abegescheidenheit]*⁹⁹ que nada tiene que ver con seguir una vida aislada o retraída del mundo, sino que dice relación con llevar una vida en estado de des-apropiación viviendo “en” el mundo.

El tratado parte con la pregunta sobre cuál es la virtud suprema y óptima por la que el hombre es capaz de vincularse y acercarse a Dios, y por la cual puede llegar a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza, y mediante la cual el hombre se halla en acuerdo con la imagen que él era en Dios y en la que no había diferencia entre ambos, antes de que la Divinidad creara a las criaturas¹⁰⁰. Siguiendo con la idea del modo sin modo de la unión mística hombre y Dios, ésta sólo se alcanza propiamente cuando el hombre abandona su apego por lo apariencial [*schîn*], por su “falso yo”.

Gelâzenheit, abegescheidenheit, innere armout, durchbrechen, son términos que encontramos en el pensamiento eckhartiano. Lo que propone, sin embargo, no es el aislamiento, ni el desprecio del mundo. Incluso su vida fue la de un hombre que desplegó una intensa labor práctica. Ello lo podemos atestiguar en el sermón en alto alemán medieval, *Intravit Iesus in quoddam castellum*, cuando nos menciona que Marta, incluso en

⁹⁸ Cf., MWB (www.mhdwb-online.de/suche.php). *abegescheidenheit*: Losgelöstsein von allem Irdisch-Kreatürlichen', Zentralbegriff Eckharts (entfaltet im Traktat 'Von a.', Eckh 5:400-437) und der unter seinem Einfluss stehenden myst. Literatur: swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge Eckh 2:528,5; und dis heisset ein abgescheiden leben, dise abgescheidenheit von aller lust geistes und naturen inwendig und uswendig Tauler 330,8; etlich profeten haten bildrich vision [...] sôlich bildrich vision werdent noh dike gotes heinlichen frunden, etwen wachende, etwen schlafend, in stiller rûw und abgescheidenheit der ussren sinnen Seuse 183,11.

⁹⁹ DW V, pp. 400-437. FN, pp.125-136.

¹⁰⁰ Cf. DW V, p. 400. FN, p.125.

contra de la interpretación tradicional, es la que lleva “la mejor parte” en relación con su hermana María, no necesitando la suspensión de su ocupación para atender a la palabra de Jesús, pues no constituía un obstáculo para ella¹⁰¹. De eso se trata, no de la reclusión y del apartamiento del mundo, sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter opresor y apremiante. Más aún, cuando el hombre logra el desapego, no sólo respecto de las cosas circundantes, sino de sí mismo, entonces accede al “fondo del alma” [*sêlengrund*] para estar en unión mística con la Divinidad [*gotheit*].

Se podría pensar que la imagen que nos muestra el Maestro Eckhart del “ser separado” [*abegescheidenheit*] se encuentra en oposición a las virtudes. Por ejemplo, en algunos de sus sermones y tratados la opone respecto a virtudes tales como el amor, la humildad y la misericordia, pues éstas contienen, un cierto grado de orientación hacia lo entitativo, a diferencia del “ser separado” que permanece en sí mismo; pero no es así. Veámoslo con mayor claridad a través de un pasaje de su tratado *Von abegescheidenheit*:

[...] en Dios hay ser separado y humildad, en la medida que podemos afirmar virtudes en Dios. Ahora debes saber que la humildad preñada de amor llevó a Dios a descender a la naturaleza humana, mientras su ser separado permaneció inmutable en sí mismo, tanto cuando se hizo hombre como cuando creó el cielo y la tierra [...] Y, porque Nuestro Señor al querer hacerse hombre, permaneció inmutable en su ser separado, sabía muy bien Nuestra Señora que él quería lo mismo de ella y que en ese caso puso los ojos en su humildad y no en su ser separado¹⁰².

¹⁰¹ Cf. DW III, p. 481. FN, p. 103ss. Esto lo trataremos con mayor profundidad en el tercer capítulo.

¹⁰² DW V, p. 407. FN, p. 127. “*daz in gote ist abegescheidenheit und dêmüeticheit, als verre wir tugende von gote gesprechen mügen. Nû solt dû wizzen, daz diu minnebære dêmüeticheit got dâ zuo brâhte, daz er sich neigete in menschliche natûre, und stuont*

Podemos comprender, siguiendo estas palabras del Fraile dominico, que la humildad es considerada como una actitud hacia fuera [*Ausfliessen*] y “el ser separado” como actitud inmóvil de interioridad y des-apropiación [*gelâzenheit*], no encontrándose ambas actitudes en oposición, sino “estando en la des-apropiación” [*abegescheidenheit*] podemos vivir en el mundo, desprendidos de toda multiplicidad, corporeidad y temporalidad, encontrándonos en el ahora eterno [*ewige nû*]. De semejante forma, la misericordia consiste para Eckhart en un salir hacia los defectos de los demás y en una especie de tristeza del corazón. Por el contrario, el ser separado no se entristece por nada, porque sólo consiste en la unión mística:

[...] el recto ser separado [*abegescheidenheit*] no es otra cosa sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenzas y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil. Ese ser separado inmóvil conduce al hombre a la mayor igualdad con Dios. Pues que Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Por eso el hombre debe igualarse a Dios – en la medida en que una criatura puede ser igual a Dios– y esto debe suceder gracias al ser separado. Pues éste arrastra al hombre a la pureza y de ella a la simpleza y de la simpleza a la inmutabilidad, y ellas traen consigo una igualdad entre Dios y el hombre... Y debes saber: estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios¹⁰³.

abegescheidenheit unbeweglich in ir selber, dô er mensche wart, als si tete, dô er himelrîche und ertrîche beschuof, als ich dir her nâch sagen wil. Und wan unser herre, dô er mensche werden wolte, unbeweglich stuont an sîner abegescheidenheit, dô weste unser vrouwe wol, daz er des selben ouch von ir begerte und daz er in der sache anesach ir dêmüeticheit und niht ir abegescheidenheit”.

¹⁰³ DW V, pp. 411ss., FN, pp. 128ss. “*Hie solt dû wizzen, daz rehtiu abegescheidenheit niht anders enist, wan daz der geist alsô unbeweglich stande gegen allen zuovellen liebes und leides, êren, schanden und lasters als ein blîgîn berc unbeweglich ist gegen einem kleinen winde. Disiu unbewegelîchiu abegescheidenheit bringet den menschen in die grœste glîcheit mit got. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelîchen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne*

Finalmente, nos referiremos ahora al especial cuidado que hay que tener para no confundirse con la propuesta eckhartiana en lo concerniente al tema del sufrimiento en la *abegescheidenheit*. En primer lugar, pareciera que el sufrimiento estuviese prohibido para el hombre que tiene en sí el estado de des-apropiación, que se encuentra desconectado de la temporalidad, de la corporeidad y de la multiplicidad de la vida. En efecto, *abegescheidenheit* tiene precedencia respecto del amor, porque este último obliga al hombre a soportar por Dios todas las cosas, también y sobre todo el sufrimiento. Esto queda expuesto al final del tratado *Von abegescheidenheit*, siendo interesante como nos conduce a la cuestión del sufrimiento y a aquel hombre que lo ha llevado de forma ejemplar:

¡Ahora prestad atención, todos los sensatos! El animal más veloz que os conduce a esa perfección es el sufrimiento; pues nadie prueba mayor dulzura eterna que aquel que puede estar con Cristo en la mayor amargura. Nada hay más amargo que sufrir y nada hay más dulce que haber sufrido, ante la gente nada deforma tanto el cuerpo como el amor; por el contrario nada embellece más el alma ante Dios que el haber sufrido. El fundamento más firme sobre el que dicha perfección puede estar es la humildad, pues el espíritu de aquel cuya naturaleza se arrastra a lo más bajo se eleva a lo más alto de la deidad, pues el amor trae consigo el dolor y el dolor trae consigo el amor. Vaya en pos de la total humildad quien a causa de esto alcance el perfecto ser separado; sí se aproximará a la deidad¹⁰⁴.

unwandelbærkeit. Und dâ von, sol der mensche gote glîch werden, als verre als ein créatûre glîcheit mit gote gehaben mac, daz muoz geschehen mit abegescheidenheit. Diu ziuhet danne den menschen in lûterkeit und von der lûterkeit in einvalticheit und von der einvalticheit in unwandelbærkeit, und diu dinc bringent eine glîcheit zwischen gote und dem menschen; und diu glîcheit muoz beschehen in gnâden, wan diu gnâde ziuhet den menschen von allen zîtlichen dingen und liutert in von allen zergenclichen dingen. Und dû solt wizzen: læere sîn aller créatûre ist gotes vol sîn, und vol sîn aller créatûre ist gotes læere sîn”.

¹⁰⁴ DW V, pp. 433ss. FN, pp. 135ss. “Nû merket, alle vernünfftigen menschen! Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist lîden, wan ez niuzet nieman mê êwiger suezicheit, dan die mit Kristô stânt in der grœsten bitterkeit. Ez enist niht gelligers dan lîden und enist niht honicsamers dan geliten-hân; ez entstellet den lip nihtes mêr vor den liuten

El sufrimiento que no puede ser resuelto por la racionalidad teórica es considerado por el Maestro turingio como una especie de animal rebelde que nos conduciría de forma más rápida a Dios. Es necesario mencionar aquí, para intentar clarificar más la cuestión, que Eckhart lo que nos intenta explicar es que el hombre en su exterioridad pueda estar conmovido anímicamente, pero, a la vez, su interioridad permanece inmóvil¹⁰⁵. Es así como podemos comprender que en el Dios pensado [*got*] se conmueve el hombre, mientras que en y con el Dios esencial [*gotheit*] permanece inmutable en el sufrimiento. Esta cuestión el Maestro nos la hace presente con la imagen del hombre que tiene en sí al “ser separado”, y que, por ello, mientras permanece apoyado en una pierna, con la otra hace un círculo en la arena, al igual que el hombre en su interioridad y conectado con el “ser separado” permanece interiormente inmóvil mientras que, al mismo tiempo, se hace presente y actúa hacia fuera¹⁰⁶. De aquí que no se le debe ahorrar al ser humano el sufrimiento ni la inclinación al pecado¹⁰⁷; más aún, esta última le impulsa hacia el Dios esencial [*gotheit*].

En el fondo del alma, Dios y yo somos uno y lo mismo; esto entendido como ámbito de un acontecimiento radical: en ese abismo profundo del alma, Dios opera en el hombre; es allí mismo donde adviene el nacimiento del Verbo. Cuando el Maestro turingio menciona “yo estaba en

dan liden und enzieret aber die sêle vor gote nihtes mêr dan geliten-hân. Daz vesteste fundament, dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmüeticheit, wan swelhes natûre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœhste der gotheit, wan liebe bringet leit, und leit bringet liebe. Und dâ von, swer begert ze kômenne ze volkomener abegescheidenheit, der stelle nâch volkomener dêmüeticheit, sô kumet er in die næhede der gotheit”.

¹⁰⁵ La distinción entre hombre interior y hombre exterior es de carácter platónico, *República IX 589^a*. También, hay que tener en cuenta que Pablo asume dicha distinción y la lleva a la tradición cristiana. *Rom 7, 22; 2 Cor 4*. En relación con este tema véase: Metzger, W., *Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach 1968, pp.103ss. Acerca de Pablo véase Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther*, Gotinga, 1976, pp.126 ss.

¹⁰⁶ Véase DW III, p. 397.

¹⁰⁷ La noción de pecado será tratada en nuestro tercer capítulo.

Dios y Él en mí, antes de la creación, éramos sólo uno”, lo que quiere expresar es que en el seno de la deidad la vida es una. Y el fondo del alma no es sino la condición de retorno del hombre a Dios. Es el “lugar” [*stätte*] en que lo trascendente se manifiesta; es el santuario o templo de Dios. Por eso, concluye Eckhart, yo no puedo vivir sin Dios, tanto como él no puede vivir sin mí. Uno sostiene al otro. En ese abismo del alma [*sêlengrund*]:

Dios y yo somos uno en semejante obrar; Él obra y yo llego a ser. El fuego transforma en sí cuanto se le agrega, y [esto] se convierte en su naturaleza [del fuego]. No es la leña la que transforma en sí el fuego, sino que el fuego transforma en sí la leña. Así también seremos transformados en Dios para que lo conozcamos tal como es [...] ¹⁰⁸.

Con todo esto, dejemos por el momento el pensamiento místico-filosófico del Maestro Eckhart para adentrarnos en nuestro segundo capítulo, concerniente a comprender algunas nociones que giran en torno al eje temático de la obra temprana de Martín Heidegger, con el propósito de volver, en nuestro tercer capítulo, a profundizar en el pensamiento eckhartiano, viendo si éste puede ser traído a la actualidad a través de una lectura desde la obra temprana heideggeriana en relación con la vida fáctica.

¹⁰⁸ DW II, p. 47. TS, p. 185.

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL JOVEN MARTÍN HEIDEGGER EN TORNO A LA ARTICULACIÓN DEL FENÓMENO DE LA VIDA HUMANA EN LA VIDA RELIGIOSA

“Yo trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’, a partir de mi origen intelectual y enteramente fáctico, del medio, de los contextos vitales, y de todo lo que está a mi disposición a partir de estos aspectos como de una experiencia vital en la que vivo. [...] A esta facticidad mía pertenece lo que llamaría brevemente el hecho de que yo soy un teólogo cristiano”

MARTIN HEIDEGGER
Carta a Karl Löwith
Agosto 19 de 1921¹⁰⁹

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presentaremos, en líneas generales, el pensamiento del joven Heidegger en lo relativo a su comprensión de la vida fáctica, lo cual nos permitirá hacer una “lectura” que permita “reactualizar” el pensamiento místico de Eckhart. Para ello, no nos dedicaremos a la ingente tarea de abordar toda la génesis del pensamiento del joven Heidegger, para

¹⁰⁹ *Brief an Karl Löwith*, 19 de agosto de 1921. En Papenfuss, D. y Pöggeler, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, p. 29. Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1990-1991.

lo cual ya existen excelentes investigaciones¹¹⁰, sino que intentaremos tomar aquellos aspectos fundamentales que nos permitan pensar en la actualidad el pensamiento de Eckhart. Estos aspectos son, en primer lugar, una breve introducción a la vida de Heidegger que nos permita contextualizar su obra. En segundo lugar, presentaremos, a grandes rasgos, la propuesta temprana heideggeriana de la vida fáctica y su modo de acceso. Finalmente, abordaremos, en concordancia con lo anterior, el estudio que éste realiza de la vida religiosa, lo cual es clave para lo que se va a desarrollar en el tercer capítulo. Así, pues, dividiremos este capítulo en los siguientes apartados:

2.1.- Introducción al pensamiento del joven Heidegger

2.1.1.- El joven Martin Heidegger y el ambiente de la época

2.1.2.- La aparición de la fenomenología husserliana en la filosofía heideggeriana

2.1.3.- El vitalismo

2.1.4.- El programa filosófico de juventud heideggeriano

2.2.- Una ciencia originaria [*Urvissenschaft*] de la vida como ciencia preteorética

¹¹⁰ Algunas de éstas son: Denker, A. y Zaborowski, H. (ed.), *Heidegger Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg, 2004.; Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994; Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003; Overgaard, S., Schwarz, T. y Zahavi, D. (eds.), *Denken Heidegger*, Akademisk Forlag, Copenhagen, 2003. Adrián, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, ed. UAB, Bellaterra, 2000; Adrián, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder ed., 2010, Barcelona; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología, Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; y, Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana – Plaza y Valdés ed., 1ª ed., México, 2004.

2.2.1.- El legado fenomenológico en Heidegger

2.2.2.- La fenomenología hermenéutica

2.2.3.- La vivencia del mundo circundante [*Umwelt*]

2.2.4.- La significatividad [*Bedeutsamkeit*] como carácter de realidad

2.2.5.- *Theoría y prâxis* en la articulación de la ontología fundamental

2.3.-Fenomenología de la vida religiosa

2.3.1.- Escolástica y mística

2.3.2.- La experiencia mística cristiana como irracionalidad

2.3.3.- La vivencia religiosa

2.3.4.- La experiencia fáctica en el cristianismo

2.3.5.- La facticidad de la religiosidad cristiana primitiva

2.3.6.- El instante de salvación en el cristianismo primitivo

2.3.7.- Agustín y la noción de *curare* en la experiencia fáctica de la vida

2.1.- Introducción al pensamiento del joven Heidegger

Lo que nos interesa mostrar aquí, en este segundo capítulo, es el pensamiento de Martin Heidegger en el comienzo de su programa filosófico de juventud, en torno a la cuestión por el sentido mismo de la vida fáctica, enfocándonos en la lectura que realiza del fenómeno de la vida humana desde sus formas de aprehensión y manifestación en la “vida religiosa”.

Para emprender nuestra tarea principalmente nos serviremos tanto de su escrito de habilitación *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Escoto*, como de su escrito de posguerra *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (curso de invierno de 1918/1919), las lecciones realizadas en su período de profesor en Friburgo, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (curso del semestre de invierno de 1920/1921), *Augustinus und der Neuplatonismus* (curso del semestre de verano de 1921) y las preparaciones para sus lecciones de un curso que no llegó a realizar en relación con los místicos medievales, *Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/1919) y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* de 1922, entre otros, pues es aquí donde Heidegger nos evidencia que su interés filosófico en torno a la religión y la mística medieval ya no giran en un mera escolástica, sino que se centra en las formas de manifestación y aprehensión desde la constitución ontológica de la vida humana.

Si bien no debemos olvidar que todo este meditar se enmarca dentro de un hilo común, hoy en día denominado por los estudiosos de la obra heideggeriana como “lecciones de juventud”, vistas como un programa filosófico que se configura en esta primera etapa de su pensar (o como un “estar en camino” más que obras acabadas e independientes, en palabras

de Ángel Xolocotzi¹¹¹), nuestro interés se concentra en indagar en torno a los estudios que Heidegger realizó sobre el fenómeno de la vida religiosa, para así poder tener bases suficientes que nos permitan poder conducir de mejor forma nuestra investigación, que consiste en realizar una lectura actualizada del pensamiento místico del Maestro Eckhart a través de la obra temprana heideggeriana.

Además de las obras mencionadas, no podemos dejar de lado el descubrimiento del pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl y de su incesante búsqueda de llegar a conocer “las cosas mismas”, con su denominada fenomenología trascendental¹¹², que hizo Heidegger en esta su primera etapa de pensar, además de su interés en el pensamiento hermenéutico de Wilhelm Dilthey, como también, del pensamiento ético de

¹¹¹ Nos parece adecuado mencionar aquí la necesidad de interpretar las lecciones de juventud de Heidegger como un programa filosófico que se configura en esta primera etapa, es un estar en camino, más que una obra acabada, por ende, no sería lo más adecuado seguir la interpretación evolucionista de Gadamer o Figal o la interpretación pluralista de Kisiel y Pöggeler que analizan estas primeras lecciones independientes de *Sein un Zeit*. Según palabras de Xolocotzi sólo se logra tener un acceso a estas primeras lecciones si “fenomenológicamente no les quitamos ni ponemos atributos, sino si las dejamos como lo que fueron: un estar-en-camino a Ser y tiempo”. Al respecto véase: Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana – Plaza y Valdés ed., 1ª ed., México, 2004. Pp. 34-36. También se puede ver al respecto el gran interés que ha renacido al respecto de estas investigaciones heideggerianas tempranas en este último tiempo, que nos llevan a comprender de mejor forma lo que Xolocotzi menciona. Al respecto véase: Denker, A. y Zaborowski, H. (ed.), *Heidegger Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg, 2004.; Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994; Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003; Overgaard, S., Schwarz, T. y Zahavi, D. (eds.), *Denken Heidegger, Akademisk Forlag*, Copenhagen, 2003. También, encontramos en español importantes investigaciones respecto al tema en cuestión: Adrián, J., *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, ed. UAB, Bellaterra, 2000; Adrián, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder ed., 2010, Barcelona; Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología, Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; además, de la obra de Xolocotzi mencionada al comienzo de esta cita.

¹¹² Al respecto véase la postura de Jesús Adrián, en torno a la refutación de la interpretación mentalista de la fenomenología husserliana en su artículo *Husserl y la neurofenomenología*. En *Investigaciones fenomenológicas* nº9, 2017, España, pp. 173-194.

Aristóteles visto en clave ontológica. Por ello, también trataremos estas cuestiones, pero sólo en lo atinente al tema de nuestra investigación.

Sobre esta base se nos brinda la posibilidad de comprender de mejor forma su pensar en torno a “la vida fáctica”, concepto que aparece constantemente en sus primeros escritos y se convierte en piedra angular de su filosofía, mostrándonos su interés por la pregunta del sentido del ser y meditando dicha pregunta desde el pensar de la vida humana, ya no como conocimiento desde la reflexión puramente teórica, sino partiendo desde el fenómeno de la vida inmediata, el cual pertenece a la esfera de la reflexión preteórica, aprehendiendo de forma originaria el fenómeno de la vida en su historicidad y temporalidad, pensando la vida y su historia como unidad.

Para el joven Heidegger es del mundo de la vida de donde debemos extraer la verdadera filosofía. No existe separación entre el individuo [*Dasein*] y el mundo [*Welt*], donde la vida guarda una estrecha relación con el mundo circundante [*Mitwelt*]. Es de aquí de donde la filosofía temprana de Heidegger se aferra, de la relación de la vida con el mundo, de la significatividad que le damos a éste, de las vivencias y las situaciones de la vida que posteriormente son reflexionadas, pero que sin este mundo originario preteórico no podríamos tomar el origen de la reflexión filosófica, siendo esto el núcleo central que se encuentra en toda la obra temprana heideggeriana.

Existe una gran diversidad de elementos existenciales, religiosos y filosóficos que condujeron y acompañaron a Martin Heidegger en su proceso por querer aprehender el fenómeno de la existencia del ser humano. Como él mismo nos lo dice en su *Informe Natorp* es necesario volver a mirar para fijarnos en el instante vivido, estando siempre presente la pregunta que determina su pensamiento en esta primera etapa, por el sentido mismo de la

vida humana¹¹³. Como nos dice Jesús Adrián Escudero, uno de los principales investigadores y traductores al español de la obra temprana heideggeriana, la vida humana y su comprensión previa del ser son los puntos ejes que se desplazan en toda su obra de juventud¹¹⁴, donde su filosofía no trata de dar mágicas respuestas ni trasladarse al inconsciente, sino que nos insta a fijarnos en el instante vivido. De ahí el interés heideggeriano por la metodología para tomar esta pregunta, tratando de acceder a la realidad primaria de la vida.

2.1.1.- El joven Martin Heidegger y el ambiente de la época

Como bien se sabe desde las múltiples biografías del filósofo alemán, éste se interesa primeramente por la teología católica y por el neokantismo. Con posterioridad se va distanciando de este pensar, para trasladarse a cuestiones que podríamos denominar como más conectadas con la vida real. Ello quizá se deba a todo lo que acontecía en la época¹¹⁵.

Heidegger comienza su carrera como filósofo católico. Su camino filosófico pasa a través de un pensamiento histórico metafísico a un pensamiento de contacto con el mundo, acompañado de un abandono

¹¹³ Cf. GA 62, p.353. IFA, p. 38.

¹¹⁴ Véase Escudero, J., “*Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage*”, *Heidegger Studien, Band 17*, Duncker und Humbolt, Berlin, 2001, pp. 93 a 116.

¹¹⁵ Respecto al período intelectual en que transcurre la vida productiva de Heidegger encontramos dos interesantes obras: Ott, H., *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza ed., Madrid 1992, pp. 117-132; y, Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Fábula-Tusquets, Barcelona, 2003. En esta investigación nos hemos decantado por utilizar esta última, ya que enmarca la obra de Ott.

místico, según las palabras de Rüdiger Safranski: “Fue realmente un ‘maestro’ de la escuela del místico ‘Maestro Eckhart’. Como ningún otro mantuvo abierto el horizonte para una experiencia religiosa en una época no religiosa. Encontró un pensamiento que se mantiene cercano a las cosas y preserva al mismo tiempo la caída de la banalidad”¹¹⁶, desarrollando su filosofía en tiempos en que el ser humano vive en un vacío constante, sintiéndose arrojado y debiendo proyectar su propia vida. Sobre esta base poco alentadora Heidegger desarrolla una filosofía que demanda al *Dasein*¹¹⁷ en su libertad y responsabilidad.

Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch. Su niñez y juventud estuvieron bajo la tutela de la Iglesia católica en esta pequeña ciudad. Los Heidegger eran una familia de clase media baja, que no les alcanzaba el dinero para financiar los estudios superiores de sus dos hijos, por ende, aceptaron la ayuda de la Iglesia, ayuda que era común en la época con el fin de proporcionarles a las personas con capacidades intelectuales para que siguiesen sus estudios, pero, además, aprovechaban esta instancia para reclutar a quienes tenían vocación sacerdotal para desempeñarse como tal en las regiones agrícolas. Es de esta forma como comienza el tiempo de dependencia económica de Martin Heidegger con la Iglesia. Estuvo bajo esta ayuda durante trece años, desde 1903 a 1916,

¹¹⁶ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Op. cit, p. 24.

¹¹⁷ Utilizaremos el término *Dasein* sin traducción, para que no sea entendido simplemente como presencia; pues no nos parece estarlo traduciendo por existencia, estar ahí, existir, disponible o presente, significado que se le empieza a dar a esta noción desde el siglo XVII en adelante. Arturo Leyte nos menciona al respecto que Heidegger se distancia del significado instaurado por Christian Wolff, donde *Dasein* se entiende por *Existenz* (existencia) y *Vorhandensein* (presencia); sino, más bien, Heidegger utiliza la noción de *Dasein* para indicar la constitución ontológica de la vida humana caracterizada por su apertura [*Da*] al ser [*Sein*], y por su capacidad por preguntarse por el sentido propio del ser. Más aún, Heidegger recurre a veces a “Da-sein”, como nos lo indica Leyte, con un guión, el cual busca resaltar la apertura constitutiva del *Dasein*, apertura originaria y previa, ya que el valor del guión, más que resaltar una separación concreta, resalta la idea de un tránsito continuo, un espacio abierto, un claro del ser [*Seinslichtung*], un tránsito, un entre... Al respecto véase Leyte, A., *Heidegger*, ed. Alianza, Madrid, 2005, pp. 46-47.

becado en el seminario de Constanza durante 1903 a 1906. Posteriormente, recibió una beca destinada a la formación de sacerdotes, para sus últimos años de instituto y para los dos primeros años de sus estudios de teología en Friburgo, esto fue hasta 1911. Los estudios entre 1913 y 1916 fueron financiados por la fundación Schätzler, quien entregaba la dotación a sus becarios con el compromiso de mantener la filosofía y teología de Tomás de Aquino¹¹⁸.

Heidegger quiso continuar sus estudios de teología. En 1906 se trasladó de Constanza al seminario arzobispal de San Jorge en Friburgo, en el Instituto de Bertold, un importante premio para los estudiantes más aventajados. Consigue una nueva beca de financiación, la beca Eliner, la cual fue fundada por el teólogo de Messkirch, Christoph Eliner en el siglo XVI, que estaba destinada para estudiantes que se dedicasen a la teología, llegando a realizar dichos estudios en el Instituto y la Universidad de Friburgo.

Heidegger fue un alumno destacado en el Instituto Bertold, queriendo dedicarse a la actividad eclesiástica. Ello queda demostrado con sus intenciones de entrar al noviciado de la Compañía de Jesús, una vez terminado su bachillerato en 1909, siendo respaldado por sus profesores quienes consideraban que tenía verdadera vocación teológica. El 30 de septiembre de 1909 entra al noviciado. Sin embargo, fue despedido dos semanas más tarde, el tiempo considerado de prueba. Rüdiger Safranski nos menciona que Heidegger habría tenido molestias cardíacas, siendo enviado a su casa, por razones de salud. Dichas molestias, además, se

¹¹⁸ Safranski nos menciona una interesante teoría respecto a este período de Heidegger como becario. Se refiere a que *“Heidegger [tuvo que seguir] dependiendo del mundo católico, inclusive cuando comenzó a desligarse interiormente de la Iglesia católica. Tuvo que acomodarse, y esto le avergonzaba, lo cual constituía una humillación que no podía perdonar al ‘sistema del catolicismo’”*. Safranski, R., *op. cit.*, p. 34.

repiten dos años más tarde interrumpiendo su formación sacerdotal de ese entonces. El autor de *Un maestro de Alemania* nos manifiesta, a modo anecdótico, que quizá en ambas ocasiones la intuición del corazón se interpuso en contra de los planes racionales¹¹⁹.

En este momento se nos presenta un Heidegger rechazado por los jesuitas, por sus problemas de salud. Por este motivo solicita ser admitido entre los teólogos del seminario de Friburgo, decisión que pudo obedecer a motivos económicos, ya que la beca Eliner que él tenía en ese entonces exigía estar involucrado en la formación teológica. Es así como en 1909 comienza a estudiar teología.

2.1.2.- La aparición de la fenomenología husserliana en la filosofía heideggeriana¹²⁰

Los primeros años de formación teológica en la Albert Ludwig-Universität en Friburgo transcurrieron en torno a la teología tomista (1909 a 1911), donde su pensamiento se encontraba en contra de la superficialidad

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 39.

¹²⁰ En este apartado nos dedicaremos sólo a tratar la parte biográfica de la aparición de la fenomenología de Husserl en el pensar heideggeriano. La influencia de la filosofía de Husserl en Heidegger será abordada más adelante. Véase apartado 2.2.1.- El legado fenomenológico en Heidegger.

espiritual de la época moderna, defendiendo, por el contrario el pensamiento de la iglesia católica¹²¹.

Luego de este período de formación teológica Heidegger entra a la facultad de ciencias naturales de la Universidad de Friburgo, durante el semestre de invierno de 1911-1912, y continúa con sus estudios de filosofía. En 1913 se doctora en filosofía con la tesis *Die Lehre vom Urteil im Pshicologismus (La doctrina del juicio en el psicologismo): "las Investigaciones lógicas [de Husserl] influyen poderosamente en él [...] La disputa con el psicologismo le obliga por primera vez a una reflexión sobre el gran problema de su posterior obra principal: el tiempo"*¹²². Es en este período donde se logra ver que sus intereses filosóficos giran en torno al pensamiento neokantiano de Heinrich Rickert y la fenomenología de Edmundo Husserl como queda demostrado en su tesis doctoral, investigación que se mueve entre el estudio de la lógica y la matemática en torno al neokantismo imperante en la época y la fuerte influencia que le produjeron las lecturas de las *Investigaciones lógicas* en torno a la fenomenología husserliana. Ello queda también atestiguado en su escrito de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutunslehre des Duns Escoto (Las doctrinas de las categorías y del significado de Duns Escoto)*, de 1915.

Husserl llega como docente a la Universidad de Friburgo en 1916, justo cuando Heidegger comienza a alejarse de la filosofía neokantiana de Rickert, además de distanciarse del catolicismo. Es el período en el que el joven de Messkirch colabora estrechamente como ayudante del fenomenólogo.

¹²¹ Al respecto véase: Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Albert, Freiburg und Munich, 2002, pp. 456-469.

¹²² Safranski, R., *op. cit.*, p. 71.

Retrocedamos un poco en el tiempo para atender al contexto de la época. Alrededor del 1900 comienza a establecerse una fuerte presencia de las ciencias naturales, del empirismo y del positivismo, primando el “conocimiento exacto” de la naturaleza y el dominio de la técnica en el pensamiento occidental.

Por otra parte, cabe hacer una breve mención del maestro de Husserl, Franz Brentano, considerado uno de los fundadores de la fenomenología. Brentano es quien formula que entre las representaciones subjetivas y el en sí de las cosas se encuentran los objetos intencionales. Siendo las representaciones no algo puramente interno, sino siempre representaciones “de algo”, este algo es un “algo entitativo” que se me da y ofrece. Son denominados como objetos internos intencionales, no pudiendo disolverse en algo subjetivo, por ende, entramos en relación “con” ellos. Franz Brentano, a través de Aristóteles nos muestra que sólo hay cosas particulares, donde el mundo es una fuente inagotable que sólo se presenta en los particulares y múltiples niveles de la forma de ser. Por ejemplo, para el pensamiento brentaniano, Dios se encuentra en el detalle. Desde este punto de vista hay que introducir un equilibrio en una sociedad encandilada por la ciencia y la técnica. Es aquí donde se encuentra el joven Heidegger junto al pensamiento de su maestro Husserl enfocados en oponerse a la relativización que imperaba en la psicología y en la biología del momento.

Heidegger trabaja en estrecha comunión con su maestro, pero, no se encuentra sólo interesado en la fenomenología, sino también en el pensamiento de autores como Agustín, Pablo de Tarso, Bernardo de Claraval, Eckhart, Lutero y en el vitalismo que comienza a adquirir fuerza fuera del ambiente universitario.

2.1.3- El vitalismo

A finales del siglo XIX se encuentra presente un pensar materialista que, como su nombre lo indica, sólo consideraba el aspecto material, no considerando la existencia del espíritu o forma. En contra de este movimiento que primaba en la filosofía de la academia aparece la corriente vitalista, que considera que el espíritu vivo se encuentra en la vida material misma. La “vida” pasa a ser considerada en su plenitud de formas por los filósofos vitalistas, es la irrupción a lo lejano, pero conectado con lo completamente cercano, es la propia vitalidad.

Podemos decir *grosso modo* que el vitalismo es la corriente que entiende la vida como algo no reducible a la física, estando en contra del mecanicismo o fisicismo imperante en la época. Para el vitalismo la vida es más enriquecedora que toda teorización, detestando por sobremanera lo pragmático, pues aquí el “espíritu” ya no se encuentra rebajado fuera de la “vida”, sino que es considerado a ser uno con la vida.

Los mayores representantes del vitalismo filosófico a comienzos del siglo XX fueron Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y Max Scheler.

Nietzsche nos habla de la vida como potencia creadora denominándola “voluntad de poder”, donde la vida se quiere a sí misma. La conciencia se encuentra en un proceso ambiguo con la noción de autoconfiguración de lo vivo; ya que, por un lado, ésta puede reprimir, angustiar, adscribir escrúpulos morales, resignando y rompiendo este denominado impulso vital. Pero, a su vez, puede ponerse al servicio de la vida, ya que la conciencia obra “en la vida”; en definitiva, la vida y la

conciencia no deben ser dualizadas. El vitalismo de Nietzsche es activo y enfocado en el arte, con una visión estética, reivindicándole por su posición perdida en el ideal científico que imperaba en la época.

El otro tipo de vitalismo que se presenta en la época es el de Dilthey, quien a través de la historia del espíritu, del obrar y las configuraciones particulares, donde la vida espiritual muestra toda su riqueza, manifiesta que se puede experimentar qué es el ser humano, donde el comprender es la forma como el espíritu alcanza las objetivaciones de los otros espíritus. El comprender permite recuperar la vida pasada, la posibilidad de la vivencia repetida es considerada por el filósofo un triunfo sobre el tiempo. Sin embargo, cada acto de comprensión estaría vinculado a “su” momento temporal; de esta forma, el tiempo sigue fluyendo brindándonos en cada caso momentos singulares, ya sea llamados puntos de vista, perspectivas o concepciones del mundo.

Esta corriente filosófica le llega al joven Heidegger, la que habla del arte como lugar de la verdad, de una experiencia diferente del tiempo, de la fluidificación del espíritu petrificado y de la disolución del sujeto abstracto del conocimiento.

El tono vitalista impera en la filosofía de la época. Heidegger se encuentra en proceso de desapegarse de lo metafísico para descubrir “la vida”, que posteriormente será de gran importancia para su filosofía temprana, entendida con los nombres de facticidad y existencia.

2.1.4.- El programa filosófico de juventud heideggeriano

Entre 1919 a 1923 transcurre el período en que Heidegger ejerce como profesor en la Albert-Lüdwig Universität en Friburgo. Es en este momento donde se vuelve fructífero su pensar que transita por la filosofía de la religión, la filosofía neokantiana, la hermenéutica, la filosofía vitalista, la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología husserliana. Testimonio de ello son sus primeros cursos que imparte como profesor contratado. Encontramos aquí las lecciones del semestre de posguerra, de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo [Zur Bestimmung der Philosophie]* realizado en el semestre de posguerra de 1919¹²³, además de las del semestre de verano de este mismo año *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, los cursos del semestre de invierno de 1919-1920 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, también los del semestre de verano *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Entre 1919 a 1921, la lección *Observaciones de la psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers*. También las lecciones impartidas en el semestre de verano de 1921 en Friburgo, *Agustín y el neoplatonismo y Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* de 1918-1919. Este último no se llegó a impartir quedando como notas de trabajo y esbozo para una lección. El curso de 1922, *Interpretaciones*

¹²³ De ahí también conocido con el nombre *Kriegsnotsemester, Semestre de posguerra*. Son las primeras lecciones que el joven Heidegger, realiza como profesor no numerario en la Universidad de Friburgo. Las dictó entre el 25 de enero y el 16 de abril de 1919. Título original: *Gesamtausgabe*, II. *Abteilung: Vorlesungen*, Band 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1987, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt an Main. En la actualidad encontramos una traducción italiana de Genaro Auletta, *L'idea della filosofia e il problema de la visione del mondo* en *Per de la determinazione della filosofia*, Guida, Nápoles 1993, pp.11-119. Otra inglesa de Ted Sadler, *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview* en *Towards the Definition of Philosophy*, Athlone Press, London, 2000, pp. 1-99. Y, una tercera, española, de Jesús Adrián Escudero, *La idea de la filosofía y el problema de la comprensión del mundo*, Herder ed., Barcelona, 2005.

fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Phänomenologische Interpretationen zu Aristostoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation], escrito por Heidegger el 30 de junio de 1922¹²⁴ para optar a una plaza de Profesor titular en Gotinga, y también las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad [Ontologie. Hermeneutik der Faktizität]*¹²⁵.

Heidegger no publica nada en este tiempo de cátedra, pero su fama crece como profesor con un compromiso claro por la filosofía. En sus primeras lecciones de 1919 asume el reto de la época de renovar el pensamiento caduco, proponiéndose elaborar una nueva idea de filosofía. Es también en este período donde se produce el quiebre con el catolicismo. Ello queda manifiesto tanto en su matrimonio protestante con Elfride Petri, además de su decisión de no bautizar a sus dos hijos. En este tiempo ya no se siente cercano al pensamiento católico de su época, como lo deja de manifiesto en la carta que le escribe a Engelbert Krebs, el 9 de junio de 1919, pero sí cercano al cristianismo y los valores que se albergaban en el catolicismo de la Edad Media, como lo deja de manifiesto con sus investigaciones sobre filosofía de la religión, pues se siente decepcionado de la metafísica que prima en el pensamiento católico del mundo moderno¹²⁶,

¹²⁴ Título que coincide con las lecciones que Heidegger impartió en 1921/1922, bajo el mismo nombre.

¹²⁵ Tras la Primera Guerra Mundial, Heidegger comienza a elaborar su propio programa filosófico de juventud en torno a una ciencia originaria de la vida [Urwissenschaft] con el fin de comprender el fenómeno de la experiencia fáctica. Como ya mencionamos, es en estas lecciones donde comienza a percibirse el distanciamiento con la fenomenología trascendental de Husserl.

¹²⁶ Ello queda expresado en la carta del 9 de junio de 1919 que le escribe a su amigo Engelbert Krebs, quien en ese tiempo era profesor dogmático en Friburgo: *“Los dos últimos años, durante los cuales dediqué mis esfuerzos a lograr un esclarecimiento de principios en torno a mi posición filosófica..., me han conducido a resultados para los que yo, hallándome sujeto a vinculaciones extrafilosóficas, no podría tener garantizada la libertad de persuasión y de doctrina. Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo*

que, al contrario de la Edad Media, dejó de enlazar a Dios y al mundo como unidad.

Lo que Heidegger intenta en este período es desligarse de la ciencia y la metafísica para elaborar una filosofía en la que prime el tono existencialista sobre el fenómeno de la vida, tratando de aprehenderlo no desde la tradición filosófica objetivante. De ahí su interés por tratar de superar la actitud teórica, además, de desligarse de las ciencias que primaban en la filosofía de la época, indagando en las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana. Para una mejor aclaración de este punto, en el prólogo de la traducción al español de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Jesús Adrián Escudero nos menciona, que la verdadera tarea que Heidegger le encomienda a la filosofía gira en torno a mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein*, y, desde ahí aprehender el sentido del ser, desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad, sólo cambiando de nombre con el transcurso de los años, pero sigue siendo el mismo eje conductor: “[...] en 1919, se habla de ciencia originaria de la vida; en 1922, se articula como ontología fenomenológica; en

sentido. Creo haber percibido sobremanera... los valores que alberga en sí el medievo católico [...] Mis investigaciones de filosofía de la religión, que se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista relativos a mis principios, no he sido arrastrado a mermar el noble juicio objetivo y la alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata [...] Es difícil vivir como filósofo; la veracidad interior frente a sí mismo y frente a aquéllos para los que se pretende ser maestro, exige sacrificio, renunciaciones y lucha, que permanecen siempre extraños al artesano científico. Creo tener vocación interna para la filosofía, y por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios”. Véase Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, 1988, p. 106. Traducción al español tomada de Safranski, *op. cit.*, pp. 139-140.

1923, adopta la fisonomía de una hermenéutica de la facticidad; y, en 1927, cristaliza en la analítica existencial de *‘Ser y tiempo’*¹²⁷.

Lo que a Heidegger le interesa es descubrir la realidad de la vida, las potencialidades de la vida, ya que no se debe filosofar “sobre” la vida sino desde ella misma. Lo que nos propone el joven de Messkirch es no ver la vida desde una metafísica vacía, sino desde la vida, para que ésta se asuma y se comprenda “desde” la situación en la que se encuentra, desde su historia, “pensar” la vida y su historia como unidad. En estos tiempos se dedica a descubrir la realidad de la vida, para él una especie de piedra angular de la filosofía, girando su pensamiento, definitivamente, en esta primera etapa sobre el sentido mismo de la vida fáctica. Así queda expresado en su currículum que redactó en 1922 para obtener el puesto de profesor titular en la universidad de Gotinga: “[...] *las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica*”¹²⁸.

Es así como en este período ya desde 1916 su tarea gira en torno a desarmar o destruir de manera crítica la historia de la metafísica proponiéndose ir a los orígenes de la filosofía para toparse con el fenómeno de la vida, interesándose por realizar un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana, preocupándose en investigar la vida pre-reflexiva o preteorética; se busca aquí la base que le conduzca al punto de partida para un análisis de las estructuras ontológicas de la vida fáctica. Además, descubrimos en este período una transformación o

¹²⁷ Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación Hermenéutica)*, trad. y ed. de Jesús Adrián, Trotta, Madrid, 2002 (en adelante IFA), p. 19.

¹²⁸ Heidegger, M., en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 44.

construcción de la fenomenología de su maestro Husserl desde la hermenéutica, tratando de encontrar un método que le permita aprehender el significado de la vida no sólo desde una articulación categorial de la vida fáctica y de su carácter ontológico, sino más bien desde un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida como proceso histórico. Éstas serán las grandes preocupaciones filosóficas que giran en este fructífero periodo de la filosofía heideggeriana.

2.2.- Una ciencia originaria [*Urvissenschaft*] de la vida como ciencia preteórica

Como hemos podido evidenciar, el interés del joven Heidegger gira incesantemente en torno al fenómeno de la vida, desempeñando un rol fundamental en la obra temprana, tanto en sus primeros cursos de Friburgo como en los de Marburgo. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval en relación con la experiencia fáctica de la vida nos muestran su interés por pesquisar la existencia en su inmediatez, en la experiencia directa del mundo. De aquí que la ontología de la vida humana debe partir del trato que tenemos con nosotros mismos, con el resto de seres humanos y con las cosas.

Para ello, en una primera instancia, se interesa por el pensamiento fenomenológico desarrollado por su maestro Husserl, para luego concentrar su mirada en la fenomenología hermenéutica, investigando acerca de la vivencia del mundo circundante que le llevan a no sólo enfocarse en la *theoria* sino también en la *prâxis*, en torno a una articulación

de la ontología fundamental. Pasemos a tratar estos puntos, para ir aclarando el pensamiento heideggeriano en relación a lo que aquí nos convoca.

2.2.1.- El legado fenomenológico en Heidegger

Heidegger en sus comienzos de estudiante estuvo fuertemente ligado con los estudios de teología católica y el neokantismo que imperaba en las universidades alemanas de la época. Con posterioridad y bajo la tutela de Rickert y Dilthey, además de estudiar a Schleiermacher, se distancia de esta rigurosidad de pensamiento formal para adentrarse en cuestiones concernientes a la vida en su desarrollo histórico.

En esta primera etapa, como veremos más adelante, se interesa en los místicos medievales, en la obra de Agustín, en las epístolas paulinas y en los escritos de Lutero, todo ello en torno a la búsqueda constante de la constitución ontológica de la vida humana. Pero nada de esto hubiese sido posible si no se hubiese adentrado en la filosofía husserliana en relación con la fenomenología y su búsqueda por llegar a las cosas mismas¹²⁹. Aunque al poco tiempo se distanciará de esta fenomenología trascendental para pasar a un enfoque fenomenológico hermenéutico, no se puede negar el gran impacto que jugó en su filosofía el pensamiento de su maestro Husserl.

La fenomenología es descripción de las vivencias puras; ello quiere decir que no se realiza a un nivel de procesos psíquicos. Es una

¹²⁹ Encontramos un estudio más acabado respecto a la fenomenología y la hermenéutica en García-Baró, M., *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Batiscafo, 2015.

ciencia eidética que analiza las estructuras y leyes ideales del conocimiento, aclarando la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos, retrocediendo a la intuición plena para dar distinción y claridad a las formas del conocimiento¹³⁰. Por ende, debe ser considerada no como una teoría más, sino como fundamento de todas las demás ciencias.

Pero, a ojos de Heidegger, la fenomenología presenta el problema de que el conocimiento que brinda se obtiene a través de la intuición evidente, pero al mismo tiempo se encuentra determinada de forma teórico-reflexiva. No nos adentraremos en la problemática de la crítica de Heidegger a Husserl en relación con el ideal racionalista como ciencia de la filosofía moderna, pues no es el tema de nuestra investigación; pero sí nos interesa reconocer, siguiendo la tesis de Ramón Rodríguez¹³¹, que el arranque del pensamiento heideggeriano recibe la herencia fenomenológica, encontrándose ligado a una idea determinada de la fenomenología tanto en la práctica del modo fenomenológico de pensar, como también en la meditación del contenido del método fenomenológico y en la tarea de una renovación radical de la filosofía científica: *“Pese a las tópicas visiones de un Heidegger enemigo de ‘la’ ciencia, hay que recordar que todo su proyecto filosófico hasta, al menos, ‘¿Qué es metafísica?’ (1928) se acoge explícitamente a una idea de ciencia filosófica, idea heredada, a mi modo de ver, de Husserl”*¹³².

Si bien, Heidegger no compartió nunca el ideal racionalista de la ciencia como lo hace Husserl, Rodríguez nos menciona que hay por lo

¹³⁰ Husserl, E., *Investigaciones lógicas I*, p. 225.

¹³¹ Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 17-29.

¹³² *Ib.*, p. 18.

menos tres motivos constantes en el pensamiento heideggeriano que provienen directamente de la fenomenología husserliana¹³³:

a) La independencia radical de la filosofía en relación con las ciencias objetivas o teoréticas. Husserl estuvo en contra de la naturalización de la conciencia; en cambio, ve posible y necesario un rigor en el pensamiento que justifique a partir de las cosas mismas y no por la adopción del modo de proceder de la ciencia. Heidegger en esta razón de ser de la fenomenología sigue a su maestro.

b) El segundo motivo procede de la disputa de Husserl contra el historicismo, negándose a reducir a la filosofía como una mera instancia generadora de concepciones del mundo [*Weltanschauung*] y con la pretensión de ser ciencia. Al contrario de lo que se piensa en relación con la proximidad que tiene el joven Heidegger con la filosofía de la vida [*Lebensphilosophie*], se puede creer erróneamente que la hermenéutica de la facticidad es una cosmovisión, siendo una visión general de la realidad, natural e histórica, y que en ella se da lugar a la vida humana, permitiéndosele orientar al individuo su conducta en el mundo. Pero Heidegger, nutriéndose de esta polémica de Husserl con el historicismo, se desmarca de la idea que la filosofía tiene que ser forzada para dar una concepción de mundo [*Weltanschauung*] racional, válida, integrando a la ciencia, y dejando fuera a las concepciones tales como las artísticas y las religiosas, desde el racionalismo crítico y la filosofía de la vida hasta el neokantismo. En cambio, en el pensamiento del joven de Messkirch encontramos la defensa a la posición fenomenológica en su búsqueda de una ciencia originaria de la vida, pues la filosofía no tiene por objeto facilitar una cosmovisión:

¹³³ *Ib.*, pp. 18-21.

El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al 'principio de los principios' de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: 'todo lo que se da originariamente en la intuición [...] hay que tomarlo simplemente como se da'. Este es el 'principio de los principios' que 'nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable'. Si uno entendiera 'principio' en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. [...] La [...] actitud fundamental comienza a ser absoluta cuando vivimos en ella misma – y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión¹³⁴.

Heidegger nos menciona aquí que el "principio" de todos los principios [*Prinzip aller Prinzipien*] no es de naturaleza teórica, pues piensa que la intuición originaria proviene de la auténtica vida, de 'la absoluta simpatía con la vida', liberándonos del camino teórico.

c) El tercer motivo es la idea de una ciencia originaria. La filosofía para Husserl es la ciencia de las raíces del todo, de los comienzos absolutos; por ende, el ser de dichos comienzos debe ser radical en su modo de proceder, remitiendo a un ámbito originario de la conciencia pura y al método radical de las reducciones fenomenológicas. Este radicalismo fenomenológico es el que no encaja con Heidegger, pero no así la idea de una "ciencia originaria" [*Urwissenschaft*], pues para él la idea de una filosofía como ciencia originaria no está dada de antemano, sino que siempre debe ponerse en acción y desarrollarse históricamente.

Los esfuerzos de Heidegger giran en torno a poner de relieve el origen preteórico [*Vortheoretisch*] de lo teórico, recalcando el sustrato primario de la vida como el origen de todo conocimiento, mostrando la unión

¹³⁴ GA 56/57, pp. 109ss. IFPCM, pp. 132ss.

de la vida con el mundo; de ahí sus esfuerzos por realizar una interpretación fenomenológica de la vida fáctica, pero no dejando de lado las ciencias puras.

La reinterpretación del método fenomenológico de Husserl, como fenomenología hermenéutica y el interés en la filosofía práctica de Aristóteles son dos puntos de importancia en la obra temprana de Heidegger que nos interesa mostrar. Desde que Heidegger se vuelve asistente de Husserl en 1919, el discípulo, como ya mencionamos, no se encuentra sólo interesado en la fenomenología trascendental sino que dedica sus esfuerzos a encontrar un acceso fenomenológico de la vida.

La teoría del conocimiento nunca ha prestado atención a la realidad directamente vivida, a la apertura previa de sentido del mundo. En palabras de Heidegger, la realidad humana, al pertenecer a un determinado mundo, y siendo más precisos a un mundo histórico se queda encasillada en una conceptualización de orden puramente logificante.

2.2.2.- La fenomenología hermenéutica

En las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo [Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem]*, podemos ver claros atisbos del cuestionamiento al puro saber científico. Heidegger se plantea un nuevo programa filosófico, donde el objeto de estudio es la vida fáctica y la metodología a emplear es la hermenéutica. Ambos están íntimamente relacionados, pues el método filosófico tiene sus raíces en la vida misma.

Sobre esta base, la filosofía debe ser concebida como ciencia originaria de la vida y de las vivencias; y su enfoque metodológico es la fenomenología hermenéutica que, de la misma forma que la vida, tiene un carácter preteorético.

En las consideraciones preliminares¹³⁵ de este curso, nos menciona que la idea científica pretende alcanzar una posición metodológica, pero que ello es una modificación violenta que nos lleva a una desconexión con la conciencia de la vida inmediata, basándose sólo en “un punto de vista filosófico”. Pero, dentro de cada individuo, hay un mundo vital, estableciendo en cada momento una relación con el mundo, con su entorno inmediato, con su horizonte vital: *“Estas relaciones vitales pueden estar impregnadas –de muy diversas maneras- por una forma genuina de actividad y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política”*¹³⁶. De esta forma, el científico cree que se encuentra aislado, pero siempre permanece en una comunidad, donde el contexto vital de su conciencia científica se refleja en el ámbito organizacional en academias y universidades. Pero Heidegger insta a un reconocimiento de la auténtica conciencia científica que se encuentre enlazada con la vida, y, para que ello se dé, se debe volver a los auténticos orígenes del espíritu, en calidad de fenómenos históricos:

Sólo la vida hace ‘época’ y no el ruido de frenéticos programas culturales. La tentación cultivada por doquier en las ciencias particulares –desde la biología hasta la historia de la literatura y del arte- de armarse una ‘concepción de mundo’ científica a través de la gramática fraseológica de una filosofía contaminada ejerce una fuerza paralizante¹³⁷.

¹³⁵ GA 56/57 pp. 3-6. IFPCM pp. 3-6.

¹³⁶ GA 56/57 p. 4. IFPCM p. 4.

¹³⁷ GA 56/57 p. 5. IFPCM p. 5.

Ello se encuentra en sintonía con la afirmación posterior en *Ser y tiempo*, donde menciona que el conocimiento teórico tiene su base en un ya estar en un mundo inherente al *Dasein*. Por ende, toda reflexión, toda teoría, toda actividad científica tienen como base la vida humana y sus vivencias inmediatas. De ahí que una ciencia originaria [*Urwissenschaft*] deba estudiar el fenómeno de la vida en su inmediatez, diferenciándose de ciencias como la matemática, la biología, la antropología, la historia y la psicología.

Se debe poner, entonces, la mirada en el carácter preteórico del principio de todos los principios; es posible tomar lo que se da originariamente a la intuición “como se da”, pues lo que se da originariamente se da de forma preteórica. Sobre esta base, cualquier imposición que venga desde fuera, se impone a la manifestación del fenómeno:

Para el problema que nos ocupa, la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde afuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teórico por medio de reflexiones dialécticas. Dado que la fenomenología se basta a sí misma y por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. Y sería ‘pecado mortal’ pensar que ella misma es un punto de vista¹³⁸.

Siguiendo a Heidegger, en la fenomenología se debe romper el primado de lo teórico, que se basa en la convicción errada de que dicho primado “*representa el estrato básico y fundamental que de alguna manera funda todas las esferas restantes. Esto se pone de manifiesto cuando uno*

¹³⁸ GA 56/57, p. 110. IFPCM, p. 134.

*habla, por ejemplo, de la 'verdad' ética, artística o religiosa*¹³⁹. Con ello, el joven pensador no nos está diciendo que nos tengamos que ir de lo teórico hacia el primado de lo práctico o introducir otro elemento que nos muestre los problemas desde otra perspectiva, sino, más bien, que en cuanto tal lo teórico mismo nos remite a algo "preteórico".

Con base en la relación originaria entre vida y mundo, este último no debe ser entendido como una base que contiene todas las cosas percibidas, sino que debe ser comprendido como un mundo envuelto en la significatividad, donde no nos encontramos con objetos, sino que nos relacionamos con otras personas y tratamos con útiles. Accedemos a este mundo desde la familiaridad, desde la comprensión por sobre el mero entendimiento, un mundo que se nos brinda ya no reflexivamente, sino de forma hermenéutica:

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta— o bien logramos saltar a 'otro mundo' o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal¹⁴⁰.

Para que se entienda, lo que está poniendo Heidegger en tela de juicio no es el conocimiento en general, sino la oligarquía del conocimiento objetivo y teórico, instándonos a fijar la mirada en el mundo de la vida y en un comprender pre-reflexivo, a través del conocimiento preteórico que captamos desde nuestro contacto directo con el mundo de la vida. Que no se dé una mera explicación, sino que haya una comprensión previa del mundo de la vida en el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias. De esta

¹³⁹ GA 56/57, p. 59. IFPCM, p. 70.

¹⁴⁰ GA 56/57, p. 63. IFPCM, p. 77.

forma lo que pretende con la fenomenología hermenéutica no es deslindarse de la actitud fenomenológica, sino más bien de la actitud teórica.

2.2.3.- La vivencia del mundo circundante [*Umwelt*]

Siguiendo las mismas lecciones del semestre de posguerra de 1919, la realización filosófica de una ciencia originaria de la vida se encuentra íntimamente relacionada con una transformación hermenéutica de la fenomenología. El joven Heidegger se interesa antes de toda consideración científica, concepción del mundo e inclusive observación valórica, en como aprehendemos la realidad, apelando al principio de todos los principios del método fenomenológico: *“todo lo que se da originariamente en la ‘intuición’ [...] hay que tomarlo simplemente como se da”*¹⁴¹, aunque, como ya lo hemos expuesto más arriba, añade que el método husserliano tiene la limitación de sólo dedicarse a la descripción de los diferentes modos de darse las cosas a una conciencia que ya se encuentra orientada “sólo” de forma teórica. Pero Heidegger va más allá, y nos formula, como ya lo hemos expuesto, que la actitud originaria no tiene que ver con un sistema conceptual y teórico, sino más bien tiene que ver con la absoluta simpatía con la vida y con el vivir mismo¹⁴². Para iniciarnos en este cambio de perspectiva, parte del análisis fenomenológico de una vivencia inmediata, familiar y cotidiana; para ello nos hace fijar la mirada en “la vivencia”, pues ello no es un proceso objetivante [*Vorgang*] que comienza y acaba,

¹⁴¹ GA 56/57, p. 109. IFPCM, p. 132.

¹⁴² Cf. GA 56/57, p. 110. IFPCM, p. 133.

contemplando la vida de una forma neutra y distante. El vivir y lo vivido no encajan a modo de objetos existentes que simplemente están ahí; el comportamiento, “el comportarse con respecto a” no es cósmico¹⁴³. Pero no se puede elegir cualquier vivencia y analizarla. En este sentido, el ámbito de elección abarca “mis” vivencias, las que tuve y las que tengo¹⁴⁴. De ahí que su descripción fenomenológica gire en torno a la vivencia de “ver una cátedra”, una vivencia compartida para todos en el curso que Heidegger estaba dictando:

Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a ‘su’ puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de ‘ver su puesto’ o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué ‘veo’? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo¹⁴⁵.

¹⁴³ Cf. GA 56/57, p. 69ss. IFPCM, p. 84.

¹⁴⁴ Cf. GA 56/57, p. 70. IFPCM, p. 85.

¹⁴⁵ GA 56/57, pp. 70ss. IFPCM, pp. 85ss.

Al fijar la mirada en la vivencia de “ver la cátedra”, Heidegger nos dice que se nos da algo desde el entorno inmediato, pues en el mundo que nos rodea lo primario que se nos “da” es lo “significativo” por sobre las cosas con un determinado contenido de significación que tienen que ver más con un rumear intelectual: *“Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, mundeado [es weltet], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ [es wertet]”*¹⁴⁶.

La palabra “mundear” [*welten*] en Heidegger es utilizada para señalar el modo en que se me presentan las primariamente las cosas de “mi” mundo circundante, la forma en que la estructura significativa de la realidad me sale al encuentro sin más¹⁴⁷. Aquí experimentamos la significatividad en la cátedra, el “mundear” de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal, y su vivencia directa nos brinda la posibilidad de conectar con todo un universo de recuerdos. De esta forma, si en otro momento recordamos la vivencia de la cátedra, se revive lo acontecido, posibilitando al individuo un fondo de comprensibilidad y accesibilidad que se activa en cada acto de interpretación de la propia existencia; es lo que nos posibilita la familiaridad con la vida cotidiana.

La vivencia del mundo circundante nos muestra el modo originario de darse las cosas. Clave es aquí comprender, siguiendo a Heidegger, que

¹⁴⁶ GA 56/57, p. 73. IFPCM, p. 88.

¹⁴⁷ En la nota a pie nº 16 de la traducción al español de *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, el traductor J. Adrián nos comenta lo siguiente: *“Henos ante la enigmática expresión ‘welten’. En un principio pudiera parecer que se trata de alguno de esos juegos de palabras ‘a la Heidegger’. Sin embargo, si echamos mano del diccionario de los hermanos Grimm, que Heidegger solía consultar con cierta frecuencia, encontramos que ‘welten’ significa ‘llevar una vida relajada o alegre’ [...].”* Véase: Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, op. cit., nota 16, p. 154.

este darse no se da primero en la conciencia como se nos ha hecho pensar con el tradicional esquema sujeto-objeto; pues, antes de ello, se nos brinda de forma comprensible y accesible desde la relación de pertenencia del ser humano a un mundo. La vivencia inmediata se me da no desde la esfera de los objetos que percibo ante mí, sino desde las redes de “útiles” de los que me cuido y comprendo: *“La naturaleza de la cosa y del conjunto de cosas se da sólo en el conocimiento, es decir, en el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero ‘yo’ no vivo (en cuanto yo histórico) en contacto con este o aquel elemento mundano”*¹⁴⁸. En este orden, el de percepción seguimos en el esquema sujeto-objeto, yo=el que percibo y un objeto=percibido; esto para Heidegger tiene que ver con un método individualista que no nos permite comprender la experiencia humana del mundo. En base a este comprender, la fenomenología hermenéutica de nuestra experiencia nos posibilita a habitar en un mundo con significado, donde cada cosa ya se entiende como algo; donde primero vivencio de golpe como un todo y luego descompongo reflexivamente.

También aquí Heidegger nos presenta el problema de caer en significatividades aisladas, pues el sentido de “la cátedra” sólo es comprensible para aquellos que están familiarizados con la Universidad. De esta forma, un labriego de la Selva Negra quizá no logre captar el significado completo de dicha cátedra, a lo más verá el lugar que ocupa el profesor. Pero lo que no hará es percibir cuerpos materiales simplemente, sino que comprenderá ese algo como algo concreto dentro de su horizonte de comprensión. El de Messkirch se va a un caso más extremo aún, insta a pensar que por la puerta del salón de clase entra un senegalés que jamás haya tenido contacto con un aula, pero inclusive en este caso le dará un significado que se integrará a su contexto cultural de comprensión, quizá vea

¹⁴⁸ GA 56/57, p. 74. IFPCM, p. 89.

algo relacionado con magia, o algo para protegerse de flechas y piedras. Lo que en ningún caso se dará es que lo que “vea” cada uno se reduzca a un simple acto de percepción. Las vivencias de cada individuo tienen estructura hermenéutica¹⁴⁹.

De lo anterior podemos desprender que el mundo circundante no se refiere a la totalidad de las cosas percibidas, a las cosas en su generalidad y teorización; si bien en el mundo se encuentran la totalidad de significaciones desde las que se comprenden las cosas y las personas que se encuentran en trato con el mundo circundantes, ello no es pura percepción y conocimiento aislado. Por el contrario, tanto el conocimiento como la percepción encuentran su base en la vivencia preteorética, ambos se refieren a “un algo”, “en” un mundo, donde la significatividad es anterior a toda percepción y conocimiento.

2.2.4.- La significatividad [*Bedeutsamkeit*] como carácter de realidad

En el mismo tono de *pathos* existencial en sus lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie (Problemas fundamentales de la fenomenología)*, el de Messkirch nos muestra que la investigación filosófica de la vida y las vivencias debe partir desde un contexto significativo de la vida misma, pues siempre el individuo vive cautivo de significados, y cada significado se entrecruza y se agrupa

¹⁴⁹ Cf. GA 56/57, pp. 71ss. IFPCM, pp. 86ss.

con otros nuevos, realizándose nexos de significatividades [*Bedeutsamkeitsverhalt*]¹⁵⁰.

El método científico está interesado por el “qué” [*Was*] de un objeto, pero la vida fáctica poco tiene que ver con el procedimiento deductivo del método científico; no podemos acercarnos a la vida con determinadas teorías sobre ella, la vida fáctica no repara en teorías epistemológicas, no hay pensamientos fuera o en otro lugar y de los que depende el mundo existente¹⁵¹. Por ende, en la vida, el sentido de existencia se encuentra en las significatividades de que se tiene experiencia, tanto presentes como en recuerdos; experienciante y experiencia son una unidad concreta plena, además, de una situación abierta. Más aún, si en lo que se tiene experiencia hay momentos teóricos, estos entran en la significatividad viva de cada vivencia:

Cuando veo a mi conocido saludarme y, en ese ver fáctico, le devuelvo el saludo afectuosamente, es a él a quien veo saludar, no veo un movimiento de un cuerpo material en el espacio objetivo que entiendo como un signo del que deduzco: ‘ah, entonces yo también tengo que llevar a cabo un movimiento que es la causa de que el otro perciba unos movimientos particulares y los entienda como ‘mi’ saludo’, sino que lo veo a él saludar; y la existencia de este conocido es su determinada significatividad para mí en esa situación. [...] Si, de broma, le pregunto a un conocido: ‘¿éste todavía existe?’, y alguien me responde: ‘sí, hace poco lo vi una tarde en el Café Schanz’, o bien: ‘acaba de publicar un importante libro’. Al tener experiencia de lo dicho, no experimento su existencia al modo de un concebir y deducir de ello: ‘así pues, está realmente en el espacio y el tiempo, como Marte o el monte Feldberg’, sino que la ‘experiencia de la existencia’ se termina y se basta con la ‘caracterización de significatividad’¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. GA 58, p. 105. Heidegger, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*, trad. de Francisco de Lara, Alianza ed., Madrid, 2014, pp. 116ss.

¹⁵¹ Cf. GA 58, p.105. PFF, p. 116.

¹⁵² GA 58, pp.105ss. PFF, p. 117.

Toda esta descripción fenomenológica está entrecruzada en la hermenéutica de la vida misma, y al contrario de preguntar por un “qué” [Was], su camino nos dirige a mostrar el modo, el “cómo” [Wie] de su manifestación fenoménica, en una comprensión más que en una explicación teórica¹⁵³.

Pero debe quedar claro que el origen de la vida no obedece a un campo originario como algo que viene donado desde otro lugar; éste no está dado directamente, sino debe conquistarse, pues la vida no está definida o acabada desde un comienzo, sino más bien se desarrolla en el devenir de la existencia, no obedeciendo a ninguna jerarquía ontológica. Al respecto Ángel Xolocotzi, en su libro *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, se pregunta cómo debe ser llevada a cabo esta ciencia originaria en el ámbito de asir el conocimiento. No se trata de quedarse sin ningún carácter científico metódico. Tampoco esta comprensión de la filosofía como ciencia originaria debe continuar siendo aprehendida como una producción de un contenido, sino ser comprendida en la ejecución del ejecutante. De ahí que la “intuición” en el de Messkirch

¹⁵³ Encontramos un aclarador esquema de la diferencia entre el “qué” [was] y el “cómo” [Wie] en relación con las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger, en un artículo de Jesús Adrián Escudero: “*QUÉ (Was): La actitud teórica de las ciencias naturales y la actitud reflexiva de la fenomenología tratan de establecer las determinaciones objetivas de las cosas existentes y dadas en los actos de una conciencia con capacidad de articularlas categorial y conceptualmente. Se lleva a cabo un análisis de las estructuras de la conciencia próximo al procedimiento deductivo de la ciencia que suprime el contexto mundano e histórico de la experiencia para fijar el contenido objetivo, el qué de las vivencias (como, por ejemplo, el color, la figura, la pesadez, la resistencia, etc.). / CÓMO (Wie): La actitud ateórica y genuinamente fenomenológica no establece las propiedades objetivas de los entes que aparecen en el mundo en el que vivimos, sino el modo como nos insertamos en él. Se realiza un análisis de las estructuras de la vida humana inspirado en el método hermenéutico de las ciencias del espíritu con el fin de mostrar las raíces significativas que nutren el subsuelo del mundo ya precomprendido en cada caso por la vida humana y de mostrar el modo, el cómo de su manifestación fenoménica (por ejemplo, en términos de ser-en-el-mundo, cuidado, solicitud, uno, caída, etc.)*.” Véase: Adrián, J., “El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo)”, en *Revista Eidos*, nº7, pp. 10-27, Colombia, 2007, p. 25.

no tenga que ver con una intuición teórica-cognoscitiva, sino con una intuición más originaria, a saber, con una “intuición comprendedora”. Para Heidegger, la ciencia originaria no es una ciencia entendida como conocimiento fundado, pues, por el contrario, se refiere a una actitud comprendedora, una actitud hermenéutica¹⁵⁴.

Podemos comprender, entonces, que la ciencia originaria tiene la particularidad fenomenológica fundamental de la vida, que en esta primera etapa de investigación del de Messkirch la encontramos en su autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*], donde facticidad, en sí de la vida y autosuficiencia se corresponden:

El sentido de ‘autosuficiencia’ no indica qué religiosidad y qué forma de religión concreta, qué determinada cosmovisión o qué vivenciar artístico dan cumplimiento a tal o cual sentido motivado histórica y morfológicamente, mediante tal o cual figura motivada también histórica (y accidentalmente), sino que el cumplimiento es en general algo que tiene lugar en la vida ‘a partir de las propias formas de ésta’, esto es, que la vida se habla y se responde siempre en su propio idioma; que la vida, estructuralmente, no necesita salir de sí misma para mantenerse a sí misma según su sentido, que su estructura le es suficiente incluso para superar de algún modo una y otra vez sus imperfecciones e insatisfacciones [...] Se trata de un carácter estructural de la vida que pone a ésta en sus propias manos: ‘ella misma en un ‘en sí’’. Tiene estructuralmente en sí misma las disponibilidades que necesita para poder dar cumplimiento a las tendencias que surgen de ella misma¹⁵⁵.

De ahí que toda cuestión reciba respuesta en la forma estructural de la vida en sí, donde la vida no debe ser entendida como una facticidad bruta, sin sentido, pues ésta no es caótica, vaga ni irracional (entendiendo esta irracionalidad como oposición al racionalismo, pues hay que superar

¹⁵⁴ Cf. Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 47-49.

¹⁵⁵ GA 58, pp. 41ss. PF, p. 54.

esta oposición, superando la diferencia misma del esquema sujeto-objeto); si nos parece incomprensible, a veces, no es porque esté falta de sentido, sino por exceso de significaciones, sobre todo en el mundo de hoy. En definitiva, para Heidegger, la vida se vive en un mundo, estableciendo vínculos de familiaridad con él; el significado de la auténtica filosofía se ve reflejado en su cercanía y vitalidad respecto al origen¹⁵⁶.

2.2.5.- *Theoría y prâxis* en la articulación de la ontología fundamental

La pregunta por el ser de la vida fáctica es la que constantemente aparece en los escritos y seminarios de Heidegger, es el hilo conductor de su trabajo. Esclarecer qué se entiende realmente por ser es una interrogante que debe hacerse mirando la discusión que mantuvo Heidegger con toda la tradición filosófica, hablándonos de un olvido sistemático y aceptación por parte de la tradición de esta pregunta fundamental para el pensamiento que data desde los orígenes de la tradición griega. Más aún, la filosofía moderna de la subjetividad ha contribuido en gran manera a ello:

¿Qué puede haber además de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todo lo nombrado, decimos, aunque en diferente sentido, que es. Lo llamamos ente. Nos comportamos respecto del ente, en relación, ya sea teórica ya sea práctica, con él. Además de este ente *nada es [ist nichts]*. [...] Más aún: en definitiva, hay algo que *tiene que haber* para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que

¹⁵⁶ Cf. GA 58, pp. 147ss. PF, pp. 156ss.

debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender el ente como tal sólo si entendemos algo como el ser [*Sein*]. Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir la efectividad [*Wirklichkeit*], nos permanecería oculto lo que es efectivo [*Wirkliches*]. Si no entendiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entendiéramos que quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos respecto de lo vivo. [...] Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. Debemos entender la efectividad 'antes' de toda experiencia de lo efectivo. Respecto de la experiencia del ente, la comprensión de la efectividad o del ser en el más amplio sentido es, en un determinado sentido, 'anterior' a dicha experiencia¹⁵⁷.

Sobre esta base, la pregunta por el sentido del ser de la vida preteórica proporciona el punto de partida en el camino en torno a la pregunta por el ser en general. Lo que Heidegger en esta primera etapa está buscando, como ya lo estamos pudiendo ver, es encontrar las pautas para seguir en su labor filosófica en torno a la elaboración de una ontología fundamental en concordancia con una destrucción de la historia de la metafísica. Para ello nos introduciremos, en este pequeño apartado, en el escrito preparado con el fin de poner a Natorp al corriente de sus investigaciones de 1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica*)¹⁵⁸, con el fin de poder comprender de mejor forma la propuesta heideggeriana.

¹⁵⁷ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1975, pp. 13-14. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. y prólogo de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pp. 35-36.

¹⁵⁸ Heidegger, M., GA 62. Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicaciones fenomenológicas sobre Aristóteles) [Informe Natorp]*, ed. y trad. J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

El de Messkirch encuentra en la filosofía práctica de Aristóteles una riqueza fenomenológica en relación con la vida y sus relaciones cotidianas en el mundo. El rechazo de la actitud puramente teórica de Husserl le lleva a encontrar un caudal en torno a su proyecto fenomenológico hermenéutico en el pensamiento ético de Aristóteles. Pero, siguiendo las investigaciones heideggerianas de este período, debe quedar claro que su interés no es ético, en el sentido usual del término, sino ontológico. Se sirve del pensamiento ético del Estagirita para ver el fenómeno de la vida humana, tanto en sus diferentes formas de manifestación y aprehensión, realizando una lectura en clave ontológica. Así queda atestiguado, por ejemplo, en el segundo de los tres aspectos en torno a los que gira su interpretación en relación con el problema directo de la facticidad, cuando trabaja en torno a los capítulos 1 y 2 del libro A de la *Metafísica*: “El aspecto del ‘camino’ a través del cual Aristóteles conquista en general el acceso al fenómeno de la comprensión pura y el del modo de interpretar este fenómeno [...] caracteriza el sentido fundamental de la ‘filosofía’”¹⁵⁹.

Recordemos que para Heidegger la fenomenología de Husserl no establece relación con la esfera primaria de las vivencias, pues se queda en la relación sujeto-objeto, donde el sujeto cosifica el objeto. Para él, la actitud teórica-reflexiva es la que deforma la vida, colocándola en la conciencia pura. Por el contrario, la esfera de los objetos no son el origen para captar la vivencia genuina del mundo, pues es un error entender que los objetos están colocados ante mí, y que, por ende, yo los percibo, sino más bien son las redes de útiles y los que en cada caso comprendo, lo que me permite acceder a la ciencia originaria [*Urwissenschaft*], produciéndose un cambio

¹⁵⁹ GA 62, p. 387. IFA, p. 73.

del modelo de filosofía de la conciencia con base en la percepción, por la filosofía hermenéutica basada en la comprensión¹⁶⁰.

Siguiendo este camino, Heidegger encuentra en la exposición de las virtudes intelectuales de la *Ética a Nicómaco* una veta en relación al comportamiento de la vida humana. Por ejemplo, el concepto de “prudencia”, φρόνησις, le sirve para poner en evidencia la concepción de que la conciencia trascendental se encuentra totalmente separada del mundo cotidiano. En cambio, al hablar de “sabiduría práctica”, φρόνησις, permite distanciarse de una conciencia cartesiano-husserliana, distanciarse de la metodicidad de las ciencias modernas, posibilitando la apertura de un camino diferente, para salir de la filosofía de la conciencia¹⁶¹.

Para aprender la vida en su originalidad, siguiendo a Heidegger, ya habíamos mencionado que se debe partir de la autocomprensión, de la autosuficiencia [*Selbstgenügsamkeit*] de ésta, antes de introducir, a modo de un mago que saca de su sombrero, la división entre el yo y el mundo. La vida fáctica es autosuficiente, encontrando tanto en la repetición como en el desarrollo de la intuición hermenéutica su autocomprensión, de donde debe provenir la explicación conceptual.

Para alcanzar el nivel originario de la comprensión del ser del *Dasein*, no debemos quedarnos en los actos reflexivos de la conciencia, sino en la repetición de la autocomprensión que la vida fáctica tiene de sí misma; donde el método hermenéutico hace accesible la existencia preteórica del ser humano: “[...] ‘comprender’ no significa aceptar sin más el conocimiento

¹⁶⁰ Cf. GA 56/57, IFPCM, pp. 85-94. 102-114

¹⁶¹ Al respecto véase: Taminiaux, J., “La reappropriation de l’Ethique a Nicomaque: poïesis et prâxis dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 149-189.

*establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación*¹⁶².

La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con que se hace cargo de sí misma; el *Dasein* siempre está en camino, siempre se encuentra en un proceso de realización. La hermenéutica de la facticidad posibilita la tematización explícita de los rasgos ontológicos del *Dasein*, donde la cosa que en verdad debe mostrar la fenomenología es el ser mismo y el ser sólo puede ser abordado a través del *Dasein*.

Por este motivo, el joven Heidegger fija su mirada en el libro VI de la *Ética Nicómaco*, con el fin de llevar a cabo su investigación ontológica: “*el ente se hace accesible a través de estas modalidades [refiriéndose a las virtudes dianoéticas], se deja apropiar y custodiar conforme al modo de inteligir que le corresponde en cada caso*”¹⁶³. El *Dasein* está determinado ontológicamente por la verdad, y, a partir de esta aseveración, analiza a las virtudes dianoéticas como diferentes modalidades que permiten llevar a cabo la auténtica custodia del ser en la verdad. Lo que quiere averiguar es cuál de estos cinco “modos” de conocimiento (arte, ciencia, sabiduría práctica, sabiduría e intelecto) posibilitan una manifestación más originaria del mundo y del ser¹⁶⁴.

Además, fija la mirada en la distinción entre *prâxis* y *teoría*; la primera se refiere a una acción orientada al éxito bajo la modalidad de la “sabiduría práctica”, que dicta “en cada caso” la forma de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida, mientras que la *theoría* es un tipo de conocimiento que proviene de la observación y descripción que se refiere

¹⁶² GA 62, p. 350. IFPCM, p. 33.

¹⁶³ GA 62, p. 376. IFPCM, p. 61.

¹⁶⁴ Cf. GA 62, p. 377. IFPCM, p. 61.

a un aprehender de forma universal el ser de los entes. El error ha sido conceder a la actividad teórica el primado del conocimiento en cuanto tal. Mientras que a ojos del de Messkirch, el Estagirita nos brinda la posibilidad de revertir esta situación, mostrando que el conocimiento constatativo de la “sabiduría práctica”:

[...] custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La *prâxis* es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción. La *phrónesis*, en tanto que esclarece el trato con el mundo, constituye el despliegue temporal de la vida en su ser¹⁶⁵.

Si bien “la sabiduría práctica” se encuentra en cierta forma por debajo de la sabiduría teórica, *sophía*, pues no goza del mismo nivel de perfección que las ciencias teóricas que se mueven en el ámbito de la eternidad divina, ya que su objeto de estudio se encuentra en la contingencia (lo que puede ser de otra manera) de la acción humana, sin embargo, se destaca su fuerza orientada a la acción, debiendo tomar decisiones y actuar en relación con ella en el aquí y ahora.

Por otro lado, cabe resaltar la delimitación entre la *phrónesis* y la *poíesis*, pues aquí no hay diferencia en su objeto de estudio, ambas remiten a lo contingente. Siguiendo a Volpi, Heidegger fija su mirada en la *phrónesis*, ya que ésta no remite como la *téchne* a acciones individuales, pues tiene en

¹⁶⁵ GA 62, p. 383. IFPCM, p. 68.

consideración el éxito de la vida en general. La *phrónesis* persigue la felicidad como fin, no la utilidad como el saber productivo¹⁶⁶.

La *phrónesis* es un modo de disponer de la custodia del ser, debe ser entendida como un fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma, siendo su propia posibilidad, y que en cierta forma le otorga a la vida, un cierto grado de estabilidad. En la *phrónesis* se daría una especie de desdoblamiento de la perspectiva en que se encuentra situado el hombre y el ser de la vida. Heidegger nos dice que este desdoblamiento es decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad:

En la circunspección la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué [o del asunto que reclama la atención] del trato. Mas el ser de este asunto – y este es el punto decisivo- todavía no está caracterizado ontológicamente de manera positiva, sino que sólo lo está formalmente como aquello que también puede ser de otra manera, como aquello que no es siempre y necesariamente como es¹⁶⁷.

De esta forma, el de Messkirch pone el potencial ontológico sobre la *prâxis* en la estructura fundamental del Dasein, refiriéndose a una esfera de relaciones sociales que se caracterizan por lo imprevisto de las acciones humanas, en lo ambiguo. Pero es en esta ambigüedad que se ve reflejada la fragilidad del ser humano, en el mundo de la contingencia, en el mundo de lo que puede ser de otra manera. Al contrario de lo que se piensa, ello nos brinda la posibilidad de un espacio de libertad y autodeterminación.

¹⁶⁶ Cf. Volpi, F., *Being and Time: A Translation of the Nochomachena Ethics?*, en J. Buren y Th Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212.

¹⁶⁷ GA 62, p. 385. IFPCM, p. 71.

El análisis de la existencia humana para Heidegger arranca del mundo circundante en el que el *Dasein* se encuentra con los otros y con las cosas, involucrado, inmerso en la totalidad de la significatividad. Este mundo cotidiano no es otro más que el mundo público, donde el *Dasein* vive de forma impropia, aprehendiendo el mundo en un estar-ahí-delante [*Vorhandenheit*]. Heidegger nos manifiesta que el error de los griegos (en sentido general) es pensar el ser como presencia subordinando la manifestación de los entes al *logos* del entendimiento humano. En cambio, nos insta a fijar la mirada en la *prâxis* que tiene un rasgo dinámico de realización. Esta ontología fundamental reposaría entre la diferencia entre propiedad [*Egentlichkeit*] e impropiedad [*Uneigentlichkeit*] de vida del *Dasein* en el mundo¹⁶⁸.

Como podemos evidenciar, Heidegger medita con ahínco sobre el “fenómeno de la vida”, por ello, también en este mismo período, y en paralelo con todo lo expuesto aquí, dedica también investigaciones al “fenómeno de la vida religiosa”; todo ello dentro de su búsqueda por elaborar un análisis hermenéutico-fenomenológico de la vida preteórica, por desarrollar una ontología fenomenológica de la vida. Por ello, como tercer apartado, daremos paso ahora a mostrar su investigación de la vida religiosa como fenómeno.

¹⁶⁸ Cf. Volpi, F., *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*, *op.cit.*, pp. 195-212.

2.3.- Fenomenología de la vida religiosa

Como ya mencionamos, Heidegger se forma tempranamente en la educación católica, además de recibir formación académica desde la teología. Pero también dirige sus intereses filosóficos hacia la filosofía neokantiana de Heinrich Rickert y la fenomenología de Edmund Husserl, lo cual queda atestiguado en su escrito de habilitación *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, (*La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto*) de 1915, escrito que se enmarca dentro del pensamiento escolástico, el neokantismo y la fenomenología.

Pero cuando el joven pensador comienza su actividad como docente en la Albert-Ludwig Universität, en Friburgo, se comienza a distanciar de la filosofía neokantiana de una lógica pura del conocimiento, de la fenomenología reflexiva de Husserl, forjando en su pensar la idea de una ciencia originaria de la vida que le permita comprender el fenómeno de la experiencia fáctica de la realidad vital.

Es en este período donde gira su interés filosófico en torno al fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa, pues es en la religiosidad cristiana donde encuentra un paradigma histórico para una fenomenología de la vida, tanto en la mística cristiana medieval, como en las epístolas paulinas y en el pensamiento de Agustín. Ello queda atestiguado tanto en la preparación de su curso para el semestre de invierno de 1918-1919 *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (*Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*), como en su cursos del semestre de invierno de 1920-1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (*Introducción a la fenomenología de la religión*) y el del semestre de

verano de 1921, *Agustinus und der Neuplatonismus (Agustín y el neoplatonismo)*¹⁶⁹.

El joven profesor dirige su atención a la relectura de las epístolas paulinas, a los textos de Agustín, a los místicos medievales y a Lutero, con el propósito de realizar un análisis formal de la experiencia fáctica de la vida religiosa, dejando fuera cualquier pretensión dogmática, además de no pretender una aplicación de conceptos filosóficos al ámbito de lo religioso.

Sobre toda esta base, desde la lectura de la tesis de habilitación, queda atestiguado el camino que sigue el joven de Messkirch en relación con las estructuras fundamentales de la vida a través de una ciencia originaria de la vida, enfocándose en la dimensión histórica de la existencia humana denominándola “espíritu vivo” en su individualización histórica concreta.

2.3.1.- Escolástica y mística

En su escrito de habilitación de 1915, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Heidegger quiere captar la inmediatez de la experiencia vivida, rompiendo con el lenguaje tradicional, desprendiéndose de la conceptualización metafísica. A modo diltheiano, nos menciona que hay que fluidificar el análisis de la vida, practicando una

¹⁶⁹ Tanto los cursos que realizó como los apuntes para la lección que no llegó a realizar se encuentran editados en el volumen 60 de los Gesamtausgabe, bajo el título *Phänomenologie des religiösen Lebens*.

constante hermenéutica para devolver al individuo tanto la capacidad de pensar como la de acción.

Duns Escoto fue el filósofo medieval que mencionaba que con nuestra razón no podemos comprender la auténtica esencia de Dios; afirmando que el mundo es Dios, por ende, también éste participa de su incompreensión a través de la razón natural. La razón racional es puesta al servicio de la fe. Para él, la fe real está por sobre el conocimiento, por lo que no le intenta sustituir.

Duns Escoto era un nominalista moderado, es decir, que los conceptos son sólo nombres, y no la esencia de la cosa misma. Para los medievales, en general, “la cosa misma” son Dios y el mundo. Por ende, los nominalistas consideran la dualidad entre pensar y ser, pero quieren tener un puente.

En la escuela de Duns Escoto la idea fundamental es que el pensamiento se mueve en el lenguaje, lenguaje que se refiere a la cosa. Propone que entre nuestro pensamiento y el ente media la misma relación de analogía que entre Dios y el mundo. Éste es el punto fundamental de todo su pensamiento. La relación de analogía entre Dios y el mundo no significa que Dios puede ser idéntico con el mundo, pues ello se entendería como que éste es prisionero del mundo, pero tampoco es algo totalmente diferente, ya que este último es creación de él; la idea sería como decir que el mundo señala a Dios.

Según Rudiger Safranski, lo que Heidegger hace con el pensamiento de Duns Escoto es llevarlo a la corriente vitalista, fluidificándolo, siguiendo las ideas de Dilthey, además, encuentra en él

preceptos fenomenológicos que aparecen en la teoría de Edmund Husserl¹⁷⁰.

Ahora bien, siguiendo la interpretación de Theodore Kiesel, lo que el de Messkirch hace aquí es combinar la problemática ontológica con la reflexión trascendental, dejándose ver ya un esbozo de un proyecto de fenomenología de la vida religiosa a través de la conjunción de la escolástica con la mística¹⁷¹.

Heidegger nos menciona que el fenómeno de la vida no puede aprehenderse a través de construcciones estrictamente dogmáticas y teóricas, proponiendo un retorno al espíritu vivo frente a la desvivificación y teorización.¹⁷² Lo que destaca Heidegger de Duns Escoto es el interés hacia la vida inmediata del ser humano y sus entramados de significación:

Entre la gran cantidad de sentidos de realización [Gestaltungsrichtungen] del espíritu vivo, la actitud teórica es sólo una, por eso es un error de principio y totalmente desastroso para la filosofía como 'cosmovisión', contentarse con deletrear la realidad, y no con lo más adecuado a su verdadera vocación que consiste en un abrir *paso* [Durchbruch], más allá de una síntesis provisional que acumula a toda prisa la totalidad del saber, a la verdadera realidad y la verdad real¹⁷³.

¹⁷⁰ Safranski. *op.cit.* p. 91.

¹⁷¹ Cf. Kiesel, T., *War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologie?*, en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*, Frommann, Stuttgart, 1988, pp. 67-70.

¹⁷² Conf. GA 1, pp. 406 a 408.

¹⁷³ Véase GA 1, pp. 406. Traducción al español de Pedro Mantas España, en artículo "La conclusión de la tesis de habilitación de Heidegger". Traducción y comentario, Cauriensa, vol. VII, 2012, pp. 451 a 474. "*Innerhalb des Reichtums der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes ist die theoretische Geisteshaltung nur eine, weshalb es ein prinzipieller und verhängnisvoller Irrtum der Philosophie als „Weltanschauung“ genannt werden muss, wenn sie sich mit einem Buchstabieren der Wirklichkeit begnügt und nicht, was ihres eigentlichsten Berufes ist, über eine immer vorläufige, die Gesamtheit des Wissbaren aufraffende Zusammenfassung hinaus auf einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit abzielt*".

De esta forma Heidegger nos aclara que el espíritu sólo puede ser comprendido cuando su historia queda asumida dentro de él, en la verdadera cosmovisión donde la existencia puntual de una determinada teoría se encuentra en comunión con la vida: *“El espíritu vivo es, como tal, esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término”*¹⁷⁴.

Esto significa un retorno a la historia. Pero no sólo desde el punto de vista teórico hay que apuntar a las esferas no teóricas. El joven de Messkirch nos muestra que en el pensamiento medieval la realidad como tal, y en sus palabras, como mundo circundante, adquiere sentido sólo en la unión con los principios trascendentales. La vida misma tiene múltiples caras, diferentes formas de riqueza, de entrega; así podemos ver que en su realidad también se encuentra presente la trascendentalidad¹⁷⁵. En la Edad Media, la voluntad de la vida y la espiritualidad requieren de una apertura o receptividad [*Aufgeschlossenheit*], y de una valoración amplia por parte de la filosofía. A través del hombre medieval, cualitativamente pleno, y de su experiencia cargada de valor y relacionada con la trascendencia, el *Dasein* interior que se encuentra en la relación trascendente del alma con Dios, se puede percibir en coherencia, en comunión con el entrelazamiento metafísico que se da a través de la trascendencia. Por el contrario, esta experiencia vista desde el prisma de la modernidad conlleva a múltiples oposiciones. Heidegger destaca este modo de vida de la Edad Media, pues contiene una gran riqueza vital, en la vida inmanente del individuo:

La trascendencia no significa una alienación radical donde se pierde el sujeto –sólo es una relación vital basada en la reciprocidad que, como tal no tiene una rígida dirección en sentido ‘único’, sino que es comparable con la corriente de flujo y reflujo de la experiencia entre individuos espiritualmente afines,

¹⁷⁴ Véase GA 1, p. 407.

¹⁷⁵ *Conf.* GA 1, pp. 196 a 198.

aunque no se observa con la sobrevaloración absoluta de uno de los miembros de la correlación. Así, la escala de valores no gravita exclusivamente sobre lo trascendente sino que está, por así decirlo, reflejada desde su plenitud y carácter absoluto, y descansa en el individuo¹⁷⁶.

Al contrario de lo planteado en la filosofía escolástica medieval, la tarea de la filosofía tiene que ver con un estar alerta y a la escucha de la vida inmediata subjetiva; de ahí un concepto importante que destaca Heidegger del pensamiento escotista es la “haecceitas”, concepción que permitiría comprender una aproximación a la vida de forma originaria. Al respecto John Caputo nos indica que lo que Heidegger nos quiere mostrar con la concepción de “haecceitas” en Duns Escoto es que ésta presenta una forma de individualidad concreta, fáctica, concentrándose en la vida inmediata del ser humano y sus manifestaciones vitales, saliéndose de conceptos vacíos y universales. Heidegger toma este concepto y lo aplica a todo ente existente y lo lleva al ámbito de la factualidad [*Tatsächlichkeit*], en donde este ser individual en su unicidad se encuentra ligado a su espacialidad y a su temporalidad¹⁷⁷: *“Todo lo que existe en términos reales, es un tal aquí-ahora. La forma de la individualidad (haecceitas) está llamada a realizar una determinación originaria de la realidad efectiva”*¹⁷⁸. Además, esta realidad no puede ser sometida a los conceptos universales, ya que

¹⁷⁶ GA 1, p. 409: *“Die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt –es besteht eben ein auf Korrelativität aufgebauter Lebensbezug, als welcher er nicht einen ‘einzigsten’ starren Richtungssinn hat, sondern dem hin- und zurückbiessenden Strom des Erlebens in wahlverwandten geistigen Individualitäten zu vergleichen ist, wobei allerdings die absolute Überwertigkeit des einen Gliedes der Korrelation nicht mitbeachtet wird. Die Wrtsetzung gravitiert also nicht ausschliesslich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum”*.

¹⁷⁷ Véase Caputo, J., “Phenomenology, mysticism and the Grammatica Speculativa: A Study of Heidegger’s Haabilitationsschrift” en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 5, nº2, 1974, pp. 101 a 117.

¹⁷⁸ Heidegger, M., GA 1, p. 253: *“alles, was real existiert, ist ein „Solches-Jetzt-Hier”*. *Die Form der Individualität (haecceitas) ist dazu berufen, eine Urbestimmtheit der realen Wirklichkeit abzugeben”*.

contiene una multiplicidad de objetos individuales. De acuerdo con ello, no se debe comprender que la individualidad, “haecceitas” en Duns Escoto, deba ser entendida de forma irracional, por el contrario, ésta está dotada de sentido y forma, encerrando una multiplicidad de objetos individuales que no pueden ser sometidos al control de los objetos individuales.

Aparece aquí “la doctrina del significado”, que, según Heidegger, es la que le permite a Escoto acceder al ámbito de la subjetividad; lo que hace es analizar los *modi significandi*, lo que le lleva a considerar la esfera de los actos en la generalidad. Esta doctrina, siguiendo a Heidegger, nos permite estar en disposición hacia la vida inmediata del sujeto y de sus relaciones de significado con el mundo, además que el sujeto posee un carácter activo en la inmediatez, *modus essendi activus*. Esta doctrina le brinda a Heidegger la posibilidad de ver la relación de unión insoluble de sujeto-objeto en conexión con el pensamiento místico del Maestro Eckhart:

Si se medita sobre la esencia más profunda de la filosofía como cosmovisión, entonces aparecerá errada desde el principio la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media como una ‘Escolástica’ opuesta a la ‘mística’ de la misma época. Para la cosmovisión medieval, escolástica y mística se pertenecen esencialmente la una a la otra. Los dos pares de ‘opuestos’: racionalismo e irracionalismo, escolástica y misticismo, ‘no se superponen’. Y cuando se intenta su identificación, ésta se basa en una extrema racionalización de la filosofía. La filosofía, como estructura racional separada de la vida, es ‘impotente’ la mística, como experiencia irracional, está sin rumbo”¹⁷⁹.

¹⁷⁹ GA 1, p. 410. “*Besinnt man sich auf das tiefere, weltanschauliche Wesen der Philosophie, dann muss auch die Auffassung der christlichen Philosophie des Mittelalters als im Gegensatz zur gleichzeitigen ‘Mystik’ Stehender Scholastik als prinzipiell verfehlt herausgestellt werden. Scolastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen. Die beiden „Gegensatz“-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik ‘decken sich nicht’. [...] Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist ‘machtlos’ Mystik als irrationalistisches Erleben ist ‘ziellos’.*”

Ello es un punto clave para nuestro estudio. La estructura intencional de la vivencia religiosa, nos dice Heidegger, se expresa en la *unio mystica* “yo soy Dios y Dios es yo”. Esta unión requiere de la suspensión de toda multiplicidad, especificidad y particularidad para poder acceder a la experiencia religiosa inmediata. La posibilidad y la riqueza de esta experiencia que resulta de esta subjetividad se encontrarían condicionadas por la dimensión de la vida del alma que persigue lo trascendente. De esta forma la vida que fluye en el medioevo se encuentra abierta ante las posibilidades de desorientación e incertidumbre; más exactamente, en palabras de Heidegger, estas posibilidades son ilimitadas; ello le permitiría al hombre medieval no perderse ni anclarse en la realidad sensorial, pues esta realidad se encuentra subordinada y necesitada de un anclaje en relación con la necesidad de un fin trascendente¹⁸⁰.

2.3.2.- La experiencia mística cristiana como irracionalidad

En los apuntes preparados para su curso, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Los fundamentos filosóficos de la mística medieval)*, programado para el semestre de invierno de 1918-1919, podemos evidenciar cambios en el pensamiento temprano heideggeriano. Como ya hemos mencionado, es cuando se termina alejando de la teología y de la Iglesia católica. Esto además queda atestiguado en la carta que Heidegger le escribe a Engelbert Krebs en relación con su conversión al

¹⁸⁰ Cf. GA 1, p. 410.

protestantismo¹⁸¹. Es aquí donde nuevamente aparece el punto concerniente a la experiencia mística y a su supuesto irracionalismo que ya había tratado en su escrito de habilitación.

[...] en la escolástica medieval, apuntaba el predominio de lo teorético, razón por la que dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogma. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental¹⁸².

Pero este irracionalismo no implica un alejamiento del mundo y de la historia, sino una conexión a través de una experiencia fundamental que tiene que ver con una motivación originaria en el ámbito religioso como también con la atención al mundo, aunque parezca contradictorio. Ésta es la noción eckhartiana de *Abgeschiedenheit* [*abegescheidenheit*], donde el alma pertenece por completo a Dios en relación equivalente a decir que el intelecto humano mantiene una armonía interna con el ser, pero, a su vez, se encuentra en el mundo¹⁸³.

¹⁸¹ Cf. con carta del 19 de enero de 1919 en: Heidegger, M., *Brief an Engelbert Krebs* en Bernhard Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, Freiburger Diözesan-Archiv, 100 (1980), p. 541.

¹⁸² GA 60, pp. 313-314.

¹⁸³ Respecto a esta analogía de que el pensamiento se inscribe en la órbita del ser en la filosofía heideggeriana y que en el pensamiento místico eckhartiano Dios es tomado como una apelación relativa al ser humano, encarnando un tipo de conocimiento que no se articula a modo de contemplación ante la imagen sino como en unión, eliminando todo rasgo de alteridad, esto nos posibilita a descubrir la experiencia de Dios desde la vía mística como un movimiento en que el ser humano es uno con Dios, más que considerar a Dios como parte del sujeto. Con esta renuncia y superación se accede a comprender que la conciencia de la nada del hombre se encuentra en conexión ante la inefabilidad absoluta de la divinidad. Véase: Adrián, J., "Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. I. De la tesis de Habilitación a los cursos de 1919" en *Pensamiento*, vol. 55, nº 212, 1999, pp. 226ss.

[Abgeschiedenheit]: una motivación originaria en lo 'religioso', también en la forma de la atención al mundo [...] ¿Qué es lo 'positivamente constituyente', y a partir de qué raíces comunes se motivan estas agitaciones 'negativas' y 'positivas'? (Aún más: ¿es realmente genuina esta caracterización?). [Abgeschiedenheit]: no un no-ser teórico, sino emocional, precisamente religioso en su forma originaria, y en consecuencia también las vías y niveles que llevan a ello como 'repulsión'. (Queda como problema en ello si lo genuino se alcanza precisamente con el mero contemplar a Dios como la parte 'prístina' de [Abgeschiedenheit], y si no será otra la forma de la unificación. 'Amor'¹⁸⁴.

Es así como en Eckhart conectarse con la “absoluta nada” le brinda al ser humano la condición para desapropiarse de todos los vínculos de corporeidad para conectarse con Dios. De aquí que el irracionalismo de la experiencia mística para Heidegger no sería tal, tomando claro interés en recalcar que la facticidad de la experiencia vivida no es algo sin forma e inaccesible. Es interesante ver como Heidegger nos muestra que la realización de una fenomenología hermenéutica de la experiencia religiosa, si bien es distinta de la lógica y la ciencia, tiene validez por sí misma, pues “la vida” religiosa no se encuentra dentro del ámbito irracional, como muchas veces se pretende exponer, sino más bien en la experiencia de la vida en su dimensión histórica¹⁸⁵, alcanzándose por medio de una experiencia personal, individual, fáctica, de carácter histórico temporal. La experiencia mística nos llevaría a comprender que nuestra unión con Dios

¹⁸⁴ GA 60, 308. Heidegger, M., *Estudios sobre mística medieval*, trad. de Jacobo Muñoz, ed. Siruela, Madrid, 1997, p. 219ss. La noción de *Abgeschiedenheit* es traducida por Muñoz como 'estado de distanciamiento', hemos decidido respetar la noción en alemán, ya que la traducción no condice con la idea de 'ser separado' que se entiende como concepción eckhartiana, siguiendo la traducción que hace Amador Vega al traducir algunos sermones y tratados del Maestro Eckhart. Al respecto véase: Eckhart, *El fruto de la nada*, ed. y trad. de Amador Vega, Siruela, Barcelona, 1998, pp. 125-136.

¹⁸⁵ Cf. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, p. 69.

es más real y efectiva si asumimos la finitud de la temporalidad humana, de nuestra propia vida fáctica:

Cuando se habla en tono ligero a propósito de la mística como lo 'informe', lo que está en juego no es otra cosa que charlatanería sobre métodos de 'comparaciones' conceptuales o prefijadas de naturaleza última no científica. Se traduce todo a fórmulas hechas, esto es, no se dice nada relevante en el orden de los contenidos, y nada puede decirse porque lo único que hay es un aferrarse a una palabra y a un dogma. Se cree algo pertinente: que la vivencia religiosa no es de orden teorético. Pero ¿qué quiere decir teorético y qué quiere decir no teorético? Para poder hacer en absoluto 'esta' distinción tengo que estar situado por encima y 'comprender' sin prejuizar nada de antemano. Los 'conceptos' comprensivos y toda comprensión en el genuino sentido filosófico no tienen que ver con la racionalización¹⁸⁶.

Es así como Heidegger nos advierte que comprensibilidad [*Verstehbarkeit*] no es lo mismo que racionalización [*Rationalisierung*], entendida esta última como la disolución de una vivencia en sus componentes lógicos. De esta forma, la protocomprensión fenomenológica nos brinda posibilidades de acceso a diferentes mundos y formas vivenciales, no debe ser puesta al mismo nivel que el dominio teorético: "*Para [acceder a] lo prototeorético [Urtheoretischen] se hace precisa una nueva destrucción de la situación -dentro de lo teorético mismo- una modificación del ver-del-origen [Ursprungs-Sehen]*"¹⁸⁷. El cuidado que hay que tener es no tratar al fenómeno religioso como un objeto de conocimiento

¹⁸⁶ GA 60 p. 311, EM p. 223.

¹⁸⁷ GA 60 p. 305, EM p. 216. Al respecto de que el fenómeno religioso no debe ser visto como algo objetivable véase: De Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919 – 1923*. Alber, Freiburg/München, 2008, pp. 29-40. También, Gander, H. H., *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, pp. 283ss.

de lo teórico, sino más bien partir por la comprensión de la vida religiosa desde la vivencia. Y, va más allá, indicándonos que los conceptos comprensivos y toda comprensión en el genuino sentido filosófico no tienen que ver con la racionalización¹⁸⁸.

Uno de los elementos más importantes y fundamentantes [*fundierenden*] en la experiencia vivencial religiosa es lo histórico [*Geschichtliche*], pero ello no tiene que ver con que el mundo vivencial religioso devenga como una figura histórica única. Sobre esta base nos manifiesta que es a través de la conciencia histórica que la religión puede adquirir forma y acceder a una totalidad [*Totalität nicht Universalität*], como todo mundo vivencial¹⁸⁹.

2.3.3.- La vivencia religiosa

La religión vista como visión del mundo sólo puede alcanzar su desarrollo en la conciencia histórica. De ahí que lo histórico se convierte en pieza clave para comprender la experiencia o vivencia religiosa, ya no existiendo la necesidad de recurrir a la validez universal de las ciencias. Cada individuo sólo puede interpretar y comprender el mundo desde “su” situación histórica temporal. En este sentido, Heidegger se siente muy cercano al pensamiento de Friedrich Schleiermacher¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Cf. GA 60 p. 311, EM p. 223.

¹⁸⁹ Cf. GA 60 p. 323, EM p. 238.

¹⁹⁰ Cf. GA 60, pp. 319-321, EM, pp. 232-238.

En la actitud teórica desaparece la relación entre la vida y lo vivido, por la vía de la reflexión la vivencia termina encasillada dentro del esquema sujeto-objeto. La filosofía fenomenológica de Heidegger quiere romper con esta actitud teórica, alejándose de la objetivación reflexiva para tornarse hacia una intuición hermenéutica como modo de comprender. Pero cabe recordar que no nos encontramos en una primera instancia con las cosas mismas, sino con la interpretación cotidiana de ellas. De esta manera, el acto de comprender está inmerso en el mundo histórico, donde la forma que tenemos de captar lo que se nos da está condicionada por la comprensión previa que tenemos del ser, remitiéndonos a la historicidad de la existencia humana.

Heidegger encuentra en el pensamiento de Schleiermacher un esfuerzo por investigar la especificidad del fenómeno religioso adquiriendo una actitud fenomenológica auténtica. Para Schleiermacher, la esencia de la religión no se refiere ni a pensar ni a obrar, sino más bien tienen que ver con el intuir y el sentir el misterio del universo, de lo infinito. La religión quiere intuir el universo:

La intuición del Universo, os ruego que os familiaricéis con este concepto, constituye el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más universal y elevada de la religión, a partir de la cual podéis localizar cualquier lugar en la misma, a partir de la cual se pueden determinar de la forma más precisa su esencia y sus límites. Todo intuir parte de un influjo de lo intuido sobre el que intuye, de una acción originaria e independiente del primero, que después es asumida, recopilada y comprendida por el segundo de una forma acorde con su naturaleza¹⁹¹.

¹⁹¹ Schleiermacher, F., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 38.

Schleiermacher ve la religión como la conciencia inmediata que cada ser humano finito tiene del ser universal en y a través de lo infinito. La vivencia íntima de la religión no es una actividad ni de la voluntad que la reduce a moral ni de la razón que la reduce a metafísica, sino que es vista como una experiencia donde el ser humano se vincula y participa de Dios:

Representarse todos los acontecimientos que tienen lugar en el mundo como acciones de un dios, es religión, esto expresa su relación con un Todo infinito, pero cavilar acerca del ser de este dios antes del mundo y fuera del mundo, puede resultar bueno y necesario en la metafísica, más en la religión viene a constituir también mera mitología vacía, una ulterior elaboración de aquello que sólo es medio auxiliar de la exposición, como si fuera él mismo lo esencial, una completa desviación de la base auténtica¹⁹².

No es Dios como ser antes y fuera del mundo. La inmediatez de la intuición particular es de la Infinitud como sentimiento. En sus *Discursos sobre la religión*, Schleiermacher quiere mostrar la religión en su pureza originaria, rehabilitándola, desprendiéndola del dogma, apelando al ser humano religioso y su interioridad, en donde descubre la fuente originaria de la fe, no sometida al ámbito científico, ni a la verdad salvífica de la Biblia; por el contrario, la comprensión de cada pasaje de este escrito debe pasar desde una experiencia vital.

En el período en que se encuentra el pensamiento de Heidegger, es sumamente interesante lo que Schleiermacher propone en relación con la descripción de la unidad originaria de la vida y la accesibilidad a ella, abriendo una forma originaria de conciencia desde el sentimiento religioso, pues estas ideas también están presentes en la fenomenología. El “instante”

¹⁹² *Ib.* p. 39.

de la experiencia religiosa es previo a toda actividad teórica, como en la *epoché* fenomenológica, sirviéndose en el caso de la propuesta de Schleiermacher como un dejar fuera toda metafísica y moral, interesándose netamente en el campo de la vivencia religiosa originaria e inmediata. En su primer discurso nos menciona lo siguiente:

De una forma rápida y fascinante se convierte un fenómeno, un acontecimiento, en una imagen del Universo [...] Yo descanso en el seno del mundo infinito: yo soy en este instante su alma, pues siento todas sus fuerzas y su vida infinita como la mía propia. [...] [Pero] Sólo puedo hacer presentes a vuestra consideración las intuiciones y sentimientos que se desarrollan a partir de tales momentos¹⁹³.

El propósito de Schleiermacher es defender la comprensión reformada de la Biblia contra el carácter de la religión desarrollando una hermenéutica religiosa, liberándose de los dogmas.

La relación primaria del alma con el espíritu histórico de una época se debe interpretar de forma dinámica, ya que nuestra conciencia se encuentra en constante movilidad. La propuesta de Schleiermacher es llamativa para Heidegger ya que en ella la conciencia es histórica, liberándola de toda comprensión e interpretación del dogma.

En acuerdo con Schleiermacher, aparece Dilthey abordando en profundidad el despliegue de la conciencia histórica y los vínculos que ésta tiene con el cristianismo como una religión histórica.

El joven de Messkirch fue conocedor de la obra de Dilthey durante sus estudios en la Facultad de Teología en Friburgo¹⁹⁴. Pero es en 1919 cuando Heidegger está empeñado en la elaboración de una ciencia

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 49ss.

¹⁹⁴ Cf. Heidegger, M., GA 1, p. 56.

originaria de la vida (conectada con el proyecto fenomenológico de Husserl), interesándose en la obra de Dilthey para explicar “lo preteorético” en lo referente a lo que se da la vida en su inmediatez.

La lectura de la obra de Dilthey permite al joven profesor el conocimiento del carácter hermenéutico de la experiencia humana en la corriente vital, donde dicha experiencia se mueve en un mundo histórico y significativo; ya no siendo el sentido un mundo aparte que debe ser captado de manera estática, sino que se encuentra propiamente en la vida fáctica, debiendo ser concebido desde las significatividades de la vida. De aquí nace el interés heideggeriano por la experiencia de la vida, una vida fáctica y temporal. Heidegger nos menciona que Dilthey descubre la idea de la vida, invitándonos a pensar la vida y su historia, más que establecer un sistema sobre ella o hablar de la existencia de una realidad, estableciendo un método para acceder a ella, como la vida¹⁹⁵.

Como ya nos hemos podido dar cuenta, la experiencia vivida en Dilthey juega un rol preponderante, pero la duda queda en como accedemos a ella desde la inmediatez que antepone, como experiencia preteorética, al pensamiento. Siguiendo nuevamente a Heidegger, se nos muestra que Dilthey en su correspondencia con el Conde Paul Yorck se decanta por el contexto vital e histórico, en donde el individuo ya se encuentra situado operando con conceptos vitales enraizados en la vivencia inmediata, en su historicidad:

El hecho de que la totalidad de lo que nos está psicofísicamente dado no es [ser=estar-ahí de la naturaleza. Nota del autor], sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado, de la misma manera como la física

¹⁹⁵ Cf. SZ, pp. 398-404. ST, pp. 412-418.

me conoce en cuanto cósmicamente determinado. De igual modo como soy naturaleza, soy también historia... [...] Así como la fisiología no puede prescindir de la física, la filosofía –y precisamente cuando es crítica- no puede prescindir de la historicidad... Comportamiento e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica, y, -esto puede sonar en cierta medida paradójico- la no historización del filosofar me parece, desde un punto de vista metodológico, como un resto de metafísica¹⁹⁶.

En acuerdo con Dilthey, Heidegger afirma la facticidad hermenéutica del Da-sein, pues siempre el individuo está en posesión de una precomprensión de su experiencia de realidad, en definitiva, del mundo en el cual se encuentra¹⁹⁷. La vida como temporalidad se encuentra en un constante fluir, y en cuanto tiene una estructura hermenéutica le es posible autointerpretarse. De ahí que los conceptos filosóficos que se utilicen para teorizar dicha experiencia originaria no pueden ser tomados desde el razonamiento lógico, sino que desde la aprehensión del significado de la vida misma, pues si no fuese de este modo la inmediatez de la experiencia originaria no se logra asir, sino, por el contrario, se derrumba¹⁹⁸.

Pero ¿cómo logramos esta aprehensión del significado de la vida misma para realizar la teorización de la experiencia originaria sin destruirla? Las ciencias naturales teorizan explicando en su relación sujeto-objeto el conocimiento de las cosas. En cambio, las ciencias espirituales tienen que ver con un comprender la relación entre el Da-sein y el mundo. Las primeras

¹⁹⁶ Véase SZ, pp. 401ss. ST, p. 416. Heidegger citó la correspondencia entre Dilthey y el Conde Yorck (como lo deja expresado en SZ) de *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck vom Wartenburg 1877-1897*.

¹⁹⁷ Para un mayor estudio de este asunto podemos ver la lectura zubiriana de Ser y tiempo en: Espinoza, R., *Realidad y ser en Zubiri*, ed. Comares, Granada, 2013. pp. 280-302.

¹⁹⁸ Cf. Heidegger, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, pp. 86ss. En español encontramos la traducción de Adrián, J., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona 2005, pp. 105ss.

explican, las segundas comprenden. En estas últimas, Heidegger fija su mirada a través de los lentes de Dilthey, pues es a través del contexto vital que podemos aprehender el significado de la vida a través de la autocomprensión y la descripción, ya que primero hay que tener una comprensión propia de la vida para poder dar paso a la descripción del contexto vital, dado que la vida humana es un complejo de relaciones vitales que se crean y entraman en torno a diferentes concepciones del mundo; pero, a su vez, estas mismas concepciones tienen su raíz y surgen de la vida misma; ello queda expresado en sus lecciones de posguerra *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (La idea de la filosofía y el problema de la comprensión del mundo)* donde Heidegger nos menciona:

Dentro del particular mundo vital dominante en cada uno, la existencia de toda persona establece en cada uno de sus momentos una relación con el mundo, con los valores motivacionales del entorno inmediato, de las cosas de su horizonte vital, de las otras personas y de la sociedad. Estas relaciones vitales pueden estar impregnadas —de muy diversas maneras— por una forma genuina de actividad y de vida: por ejemplo, la forma científica, religiosa, artística o política¹⁹⁹.

Siguiendo el pensamiento de Dilthey en su método descriptivo y comprensivo, Heidegger nos menciona que la relación vital del ser humano no es un estar dirigido a los objetos, sino un formar parte de un mundo histórico, si bien la conciencia natural de la que también forman parte las vivencias del mundo circundante realiza presuposiciones de lo que está primaria e inmediatamente dado; no es de esta forma que logramos asir la vivencia preteorética. La ciencia positiva no puede reducir la vida a un conjunto de hechos unidos, el saber científico no agota la realidad.

¹⁹⁹ GA 56/57, p. 5. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 4.

En cambio, la realidad histórica de la vida humana, propuesta por Dilthey, profundiza en las estructuras de la vida misma y sus modos intentando mostrar el proceso autocreador de construcción del mundo histórico. De ahí que el acceso al mundo histórico se puede teorizar de mejor forma desde la vida misma que si se tratase de captar desde un método constructivo trascendental. De ahí la importancia de la historia, pues reconocemos a ésta, la historia, porque ya somos históricos, en palabras de Dilthey.

El mundo histórico para Dilthey adquiere una gran importancia, como ya hemos visto, y ello también se ve reflejado en la experiencia religiosa, que también debe ser comprendida desde el mundo histórico en el cual el ser humano se encuentra, y no desde el mundo natural, pues sacar las experiencias de la vida individual en el cristianismo ha sido un error, ya que, de esta forma, la experiencia religiosa queda enclaustrada en conceptos objetivantes del mundo exterior, sólo regidos por relaciones de sustancia y causalidad²⁰⁰.

Es por esta razón que Dilthey nos menciona que el cristianismo no debe ser sometido al dogma, desvirtuando la historicidad de la experiencia cristiana; además, muestra el error de la filosofía, al pretender encontrar una sustancia metafísica última que dé unidad y sentido a la historia en forma de “razón universal”, pues, la vida no está enraizada a ningún absoluto más allá de ella misma, y la historia no debe ser entendida en sentido trascendental, pues somos seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y si no fuésemos lo primero, jamás podríamos ser lo segundo²⁰¹.

²⁰⁰ Cf. Dilthey, W., *Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik* en *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B. G., Teubner, Stuttgart, 1973, pp. 257ss.

²⁰¹ *Ibid.* p. 278.

Schleiermacher y Dilthey le brindan a Heidegger la posibilidad de aproximar la fenomenología con la hermenéutica. Y en el campo de la religión se le brinda la posibilidad de nutrirse del contacto directo con el ser.

Pensamos que este fundamento sin fundamento prerreflexivo de la vivencia preteórica le proporciona a la mística religiosa la posibilidad de ser intuida por la filosofía, si se pudiese denominar de esta forma. Y de ahí el interés de Heidegger por investigar fenomenológicamente la vida religiosa.

2.3.4.- La experiencia fáctica en el cristianismo

El joven Heidegger nos muestra una teología cristiana basada en los conceptos clásicos de la Grecia antigua, enmarcada dentro de objetivaciones, quedando aplastada en sus experiencias originarias; por ello nos habla de una “deshelinización” de la religión en sus lecciones del semestre de invierno de 1919-1920 sobre *Fenomenología de la vida religiosa [Phänomenologie des religiösen Lebens]*²⁰², proponiendo una desarticulación de la conceptualización griega, desbrozándola para poder llegar a la experiencia originaria de la vida. Además, nos menciona que el pensamiento metafísico nos hace caer en errores en relación con pensar al ser como constante presente, como un conocimiento puro, como lo que no puede conectarse con la temporalidad de la vida fáctica, quitándole el sentimiento religioso y la relación contemplativa-teórica con la divinidad, quedando como un simple ser en acto, como presencia ante la mano:

²⁰² Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60, *op. cit.*

En cada determinación un modo diverso del aproximarse inicial, del acceso. El de-dónde de los medios de determinación, el cómo de la conformación. Unas veces es el viejo marco conceptual; otras usando éste de modo nuevo y modificado; otras, enfoques nuevos. Como la tendencia fundamental es aún griega, como lo es el filosofar hasta hoy, no se llega a destrucción alguna. La mera crítica del conocimiento, como se llama, no es aquí de la menor utilidad²⁰³.

De ahí que el pensador de Messkirch se proponga recuperar el nexo con la experiencia originaria de la vida cristiana, separándola del pensamiento escolástico, pues la herencia conceptual griega es la que ha hecho un flaco favor a la teología. Lo que Heidegger busca aquí es plantear o más bien replantear el fundamento de la historicidad del ser. Rehabilitando el fenómeno de la vida, encuentra en los inicios del cristianismo una reacción en contra de la metafísica objetiva²⁰⁴.

Heidegger fija su mirada en la experiencia religiosa, pues encuentra en ella un modelo de correlación intencional que se da en el método fenomenológico. Estas lecciones no se encuentran separadas de las que en modo directo se enfocan en el fenómeno de la vida. Es en el mismo año 1919 donde también imparte sus lecciones de posguerra, trabajando con *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, si bien la investigación en este último curso gira netamente en la circunscripción fenomenológica en torno a la interpretación del movimiento de la vida fáctica, considerando sus estructuras, comportamiento y categorías fundamentales. La búsqueda de la vivencia religiosa en la vida cristiana se aúna con la investigación antes mencionada, pues es desde la realización de la vida que podemos realizar una transformación en la filosofía, no quedándonos con un

²⁰³ GA 60, p. 257. ESMM, p. 154.

²⁰⁴ Cf. Pöggeler, O., *Martín Heidegger un die religionsphänomenologie*, en *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Munchen, 1999, pp. 249-252.

conocimiento puramente cognitivo; lo que es vivido es totalmente diferente a lo objetivable, no se puede objetivar lo realizado en la vida fáctica. Se debe romper la relación sujeto-objeto, ya que vivimos “en” un mundo donde el yo experienciante y lo experienciado no se pueden separar. Heidegger nos advierte que experiencia no significa tomar nota [*zur Kenntenis nehmen*], sino un afrontar lo experienciado teniendo un sentido pasivo-activo, pues el concepto de lo fáctico no puede ser interpretado desde la gnoseología, sino únicamente a partir de lo histórico:

El camino hacia la filosofía comienza con la ‘experiencia fáctica de la vida’. Pero parece como si la filosofía volviese a salirse fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta ‘las puertas’ de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera ‘transformación radical’²⁰⁵.

Heidegger crítica aquí, a su vez, el neokantismo de Natorp, pues si bien propone la desobjetualización del conocimiento objetivo, se entraparía sólo invirtiendo el proceso, dirigiéndose a una subjetualización, llevándose el objeto de lo objetual al sujeto, pero el conocimiento continuaría siendo un problema sin dilucidar²⁰⁶. Heidegger se encuentra en una búsqueda de la historia que no puede ser objetivada, de la que acontece, como un proceso, una historia que se hace, fijando su mirada en el cristianismo primitivo, pues piensa que es en la esencia de éste que encontramos lo histórico.

²⁰⁵ Véase, Heidegger, M., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, en GA 60, pp. 10. En su versión española: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, Siruela-FCE, México, 2006, pp.41.

²⁰⁶ GA 60, pp. 10ss. IFR, pp. 41ss.

2.3.5.- La facticidad de la religiosidad cristiana primitiva

Heidegger en su curso del semestre de invierno de 1920-1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introducción a la fenomenología de la Religión)* aborda el tema de la “facticidad” [*Faktizität*]²⁰⁷ de la religiosidad cristiana primitiva concentrándose en el fenómeno de la historicidad y de la conciencia histórica, sirviéndose de ella para convertirla en modelo de su fenomenología de la vida, mencionándonos que la religiosidad cristiana primitiva acontece en la experiencia fáctica de la vida [*die Faktische Lebenserfahrung*]. En este sentido, Jesús Adrián en su libro *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)* nos menciona:

Del mismo modo que los neokantianos arrancan del ‘factum’ de la ciencia, Heidegger toma como punto de partida el ‘factum’ de la religiosidad cristiana primitiva que, a su juicio, presenta los indicadores formales de la ‘facticidad’ e ‘historicidad’. Se trata, pues, de una experiencia que discurre en el tiempo, pero de un tiempo kairológico que no responde a los parámetros objetivos del tiempo físico de la mediación y del tiempo historiográfico de la datación²⁰⁸.

²⁰⁷ En relación con el término *Faktizität* Jesús Adrián Escudero nos explica que: “El término [...] emerge en el contexto e discusión neokantiano para distinguir entre la logicidad (*Logizität*) de la esfera supratemporal, absoluta y universal del conocimiento lógico y la facticidad (*Faktizität*) de lo que es temporal, individual y accidental. Después de participar en esta discusión durante los años de elaboración de sus tesis de habilitación (1915), Heidegger hace suyo este término a finales de 1920 para referirse a la realidad primaria de la experiencia fáctica de la vida. Pero la facticidad de la vida humana no remite al ‘factum’ del conocimiento, tampoco al ‘factum brutum’ de algo que está simplemente ahí delante sin ningún tipo de determinación y que se sustrae a cualquier intento de conceptualización. En cambio, el programa heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad como la que desarrolla en las lecciones del semestre de 1923, consiste precisamente en elaborar conceptos capaces de aprehender el fenómeno de la vida en sus modos fácticos de existencia”. Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 88ss.

²⁰⁸ *Ibid.* pp. 87ss.

Sobre esta base, Heidegger se dedica al estudio de la Epístola a los Corintios y a los Tesalonicenses. Lo que quiere dejar en claro, yendo en la búsqueda de estos primeros cristianos, es que Dios no debe ser aprehendido como sustancia abstracta, sino como un Dios oculto que se manifiesta históricamente en la encarnación, y, además, que regresará en la *parusía* en su segunda venida. Esta segunda venida marca fuertemente la fe individual, pues se conecta con una posibilidad, lo que puede acontecer, fuera del ámbito de un conocimiento objetivo. Enfocarse en el individuo creyente, en su propia vida, siendo el ejemplo vivo Pablo, pues, para él, no es necesario ser objeto de la gracia, no le interesa la figura del arrobamiento, sino que quiere ser visto en sus debilidades y tribulaciones²⁰⁹. En la interpretación fenomenológica de Heidegger a la Epístola Primera a los Tesalonicenses aparece la comprensión práctica por sobre la puramente teórica, cuando se dice: “[...] vosotros mismos sabéis que el Día del Señor ha de venir”²¹⁰, de ahí que, según Heidegger, éste deba ser denominado como un conocimiento por experiencia o comprensión de la situación²¹¹.

Este fijar la mirada en el individuo creyente lleva a Heidegger a percatarse de una serie de características de la propia existencia como el cuidado, la disposición, la angustia, la conciencia, la caída y la muerte, entre otras²¹².

Aquí nos interesa el fenómeno del “cuidado” [*Sorge*] en el cristianismo primitivo, ya que, según Heidegger, éste se refleja en un doble modo de preocuparse: un primer modo es el preocuparse por las cosas de Dios y, el segundo, por las cosas del mundo, pero ambos están conectados.

²⁰⁹ Cf. GA 60, p. 98. IFR, p. 123.

²¹⁰ 1 Tes. 5,1.

²¹¹ Cf. GA 60, p. 94ss. IFR, p. 119ss.

²¹² Para una mayor comprensión de estos conceptos en los diferentes momentos de la obra heideggeriana véase Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, *op. cit.*

Sobre esta base, en Pablo se distinguen dos modos básicos de existencia: por un lado, las que viven apartadas de la gracia y, por otro, las que están a la espera del advenir de Cristo:

Hay que partir de la tribulación de éste [San Pablo] para entender su comportamiento al escribir cartas. Echemos una ojeada más al mundo propio de san Pablo, mencionando el pasaje 2 Cor 12, 2-10. Lo decisivo para san Pablo no es ser objeto de gracia; lo pasa por alto y no da noticia de ello. La forma del arrobamiento no es conocida y carece de importancia. 2 Cor 12,5: la separación de la existencia como arrobado y apóstol. San Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y tribulación²¹³.

El apego a los asuntos cotidianos y mundanos puramente, desde el punto de vista heideggeriano, termina llevando al individuo a un estado de angustia y ceguera ante la segunda venida de Cristo. La caída [*Verfallen*] en el mundo genera la ilusión de una vida con sentido, segura y en confianza, pero, por el contrario, este mundo desorienta y le impide intuir al ser humano la segunda venida de Cristo²¹⁴. Por ello, la incertidumbre en relación con la *parusía* conduce a la angustia, como inquietud, pues el individuo, al tomar conciencia de su “caída” en lo impropio y cotidiano, se pierde, quedando atrapado en la impropiedad.

Esta conexión ontológica que se da entre la propiedad del ser del *Dasein* y del ocuparse de, en la caída [*Verfallen*], alcanza según Heidegger, en el cristianismo, una determinada comprensión; ante los fenómenos de la pérdida en el devenir de las opiniones públicas y la angustia, aparece la conciencia como la instancia que posibilita la relación con Dios. En el cristianismo primitivo la angustia va ligada al fenómeno de la muerte,

²¹³ GA 60 p. 96. IFR p. 123.

²¹⁴ GA 60 pp. 103ss. IFR pp. 127ss.

Heidegger nos menciona que desde la antropología en la teología cristiana, desde Pablo hasta las *metidatio futurae vitae* de Calvino, se ha tenido siempre presente la muerte en la interpretación de la vida²¹⁵. De aquí que, para el de Messkirch, el estar vuelto “hacia” la muerte forma parte de la esencia de toda investigación ontológica. Por ende, en el cristianismo primitivo, la muerte, como a su vez, la resurrección de Cristo, transforman la dimensión del fenómeno de la muerte en cada individuo, posibilitando como fuerza espiritual a la vida eterna.

En la angustia y el debilitamiento de la fe, como acabamos de mencionar, y siguiendo a Heidegger, es la conciencia [*Gewissen*] la que posibilita la relación entre el individuo creyente y Dios, permitiendo ser rescatado de la caída. En la interpretación que realiza en *Ser y tiempo*, además, nos menciona que el *Dasein* al permitirse poder ser desde el propio sí mismo, elige. Pero como está perdido en lo uno [*Das Man*], primeramente debe encontrarse, y para poder encontrarse debe ser mostrado a sí mismo en su posible propiedad. Esta autointerpretación cotidiana del *Dasein* es la voz de la conciencia. De ahí que ponga a la conciencia [*Gewissen*] en una investigación previa puramente existencial, y no moral, apuntando hacia una ontología fundamental²¹⁶. En el cristianismo primitivo, por ejemplo, la conciencia posee variadas facetas, siendo personal, asociada a la memoria, lleva a manifestación lo que está oculto, le hace tener presente al individuo su culpa originaria y lo mantiene expectante ante la llegada de Cristo. Siguiendo esta misma idea, los místicos ven a la conciencia como el sentido

²¹⁵ Cf. SZ, p. 249 (nota al pie nº1). ST, p. 269.

²¹⁶ Cf. SZ p. 268. ST p. 288. Respecto a la noción de conciencia como *Gewissen* queda más claro este punto a través de lo mencionado por Adrián Escudero: “Heidegger insiste en que conciencia (*Gewissen*) no tiene nada que ver con la certeza (*Gewissheit*) de que alguien no ha hecho algo y por lo cual se siente culpable (*schuldig*). Heidegger se desenmarca de la interpretación ordinaria de la conciencia entendida como instancia crítica que distingue entre el bien y el mal, es decir, despoja ‘conciencia’ y ‘culpa’ de su contenido ético-moral y le otorga un sentido ontológico fundamental”. Véase: Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, op. cit., p. 104.

de tendencia receptiva hacia Dios. Al implantarse la Patrística y la Escolástica, ésta queda subsumida en los principios y fines prácticos. En ambos casos, la conciencia brinda la posibilidad de desocultar, contrarrestando la caída y el autoengaño.

Para Heidegger, la conciencia [*Gewissen*], siguiendo lo antes expuesto, nada tiene que ver con la conciencia pública del “uno” [*das Man*]. Apela a la conciencia individual, mía, con vocación, sin relación con las habladurías del “uno”. De aquí que la conciencia al desocultar al yo le brinde la posibilidad de ver al *Dasein* su estar arrojado a la existencia y su imposibilidad de realizar todas las posibilidades. A partir de la angustia [*Angst*] y el querer tomar conciencia de la caída en el “uno”, el individuo deja de estar pluralizado, permaneciendo libre en su singularidad.

2.3.6.- El instante de salvación en el cristianismo primitivo

Heidegger también se refiere a otro fenómeno en el cristianismo primitivo que es de interés para nuestro estudio: es el de “instante de salvación” o *kairós*. La experiencia cristiana, siguiendo *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, es la posibilitadora de la temporalidad primordial, donde la temporalidad, como fenómeno, se manifiesta como un Dios que se hace presente, que se da en la experiencia de la vida. Siguiendo la epístola paulina, la relación entre el cristiano y la *parusía* nada tiene que ver con la esperanza en un hecho futurible. Es así como el “cuándo” de la *parusía* no debe ser resuelto en un tiempo objetivable, sino más bien queda en la conexión con la experiencia fáctica de la vida. Por tanto, la

temporalidad en la experiencia religiosa tiene que ver con el cómo cada individuo vive “su” propia existencia:

El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios, de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Sólo a partir de estos complejos ejecutivos puede entenderse el sentido del ser de Dios. Recorrerlos es la condición previa²¹⁷.

De esta forma, el cristianismo unifica lo eterno y el instante vivido bajo la noción de *kairós*, comprendido como el momento de salvación. Según el sentido griego aristotélico *καιρός*, entendido como momento oportuno, nos pone delante de *βούλησις* (deliberación) para poder elegir, *προαίρεσις* (elección). Pero, siguiendo a Heidegger, en el cristianismo primitivo esta noción no deja el fenómeno de lo eterno como distante en un futuro, como es el caso de la filosofía griega, sino que al ser la experiencia de la vida histórica, fáctica, vivencia el contenido de la vida desde la realización; en este sentido, *καιρός* lleva al cristiano a fijar su mirada en su propia vida, en sus vivencias, responsabilizándose de sus deliberaciones para llegar a sus elecciones en relación con lo eterno, siendo en cada instante donde se encuentra la posibilidad del momento escatológico. Lo interesante aquí es que no hay deshistorización ni eternidades inmutables que no se conectan con las vivencias, es decir, que queden fuera de este mundo, solidificadas en una metafísica vacía.

²¹⁷ GA 60, p. 117. IFR, p. 142.

2.3.7.- Agustín y la noción de *curare* en la experiencia fáctica de la vida

En el curso *Augustinus und der Neuplatonismus*, del semestre de verano de 1921, Heidegger fija su mirada en la influencia histórico-espiritual de Agustín, pieza clave en la mística medieval como revitalización del pensamiento teológico²¹⁸. Enfocándose en una interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones*, se enfoca en las nociones de memoria, discernimiento, *vita beata*, el *curare* y las diferentes formas de la tentación del alma.

En el apartado noveno de sus lecciones de verano, dedicado a la “memoria”, Heidegger nos menciona que el Dios para Agustín acontece en la experiencia fáctica de la vida, en la vivencia del alma, y que, a través del recordar, ésta puede aprender lo olvidado, incluido lo desconocido. El recuerdo que se conserva en la memoria lleva a que el alma busque activamente a Dios como ideal de vida²¹⁹. En el apartado décimo, destinado a la *beata vita*, nos muestra, siguiendo a Agustín, que de alguna manera lo que se busca esta de “algún” modo en la memoria:

Tengo de alguna manera que poseerlo para buscar.
¿Qué busco, pues, cuando busco a Dios? [...] Cuando te busco a ti, Dios mío, busco la vida feliz. Te busco para que viva mi alma. Porque si mi cuerpo vive por mi alma, mi alma vive por ti (vida de mi vida). [...] La ‘búsqueda’ sólo puede ser tal *per recordationem* [...] *oblitumque me ese adhuc teneam* [por medio del recuerdo (...) conservando aún el recuerdo de haberlo olvidado], como si, de algún modo, la hubiera tenido ya alguna vez, la hubiera perdido, y ello de un modo tal que aún sé del

²¹⁸ GA 60 p. 159. ESMM p. 23.

²¹⁹ GA 60, pp. 189-192. ESMM pp. 60-63.

haberla perdido y con ello sé, de algún modo, de lo perdido mismo²²⁰.

Pero los hombres prefieren la comodidad de la vida cotidiana y, por ende, temen a la verdad. Aquí aparece el fenómeno de la “caída” [*Verfallen*] que se da en todo individuo, apareciendo, además, la determinación ontológica fundamental de la vida fáctica, el *curare* [*Sorge*]. En la vida fáctica aparece el “cuidado” por ocuparse de las cosas del mundo, incluidas las cosas de Dios, luchando en contra de la dispersión del mundo cotidiano, pues al buscar a Dios se produce un contramovimiento. De esta forma, el individuo tiene un abanico de posibilidades, por denominarlo de alguna forma, debiendo elegir, estando presente la posibilidad de la dispersión, perdiéndose en el anonimato, siendo uno más entre “la gente” [*das Man*]²²¹. Las habladurías, la curiosidad por las apariencias o el ansiar riquezas, ser víctima de la tentación de la carne, todo ello lleva al individuo a que quede subsumido en las opiniones de “los otros”, no permitiéndose conocerse ni valorarse a sí mismo, quedando en un estado de insatisfacción. “Escuchar” la llamada interior de Dios permitiría que el individuo salga de esta ruina, dejando la inautenticidad de este vacío existencial para vivir una vida auténtica.

²²⁰ GA 60 pp. 193ss. ESMM pp. 65ss.

²²¹ GA 60 pp. 199-201. ESMM pp. 74-77.

CAPÍTULO III

REINTERPRETACIÓN DE LA OBRA ECKHARTIANA EN TORNO AL PENSAMIENTO DEL JOVEN HEIDEGGER

Justamente allí donde entra la imagen, Dios debe retirarse así como toda su divinidad [gotheit]. Más, donde sale la imagen, allí entra Dios. El desea tanto que tú salgas de ti mismo, en cuanto a tu índole de criatura, como si de ello dependiera toda su bienaventuranza.

Eckhart, Predigt In hoc apparuit caritas dei in nobis²²²

INTRODUCCIÓN

En el primer capítulo de esta investigación hemos comenzado a mostrar cómo “lo místico”, siguiendo a Michel de Certeau, ha sido considerado como lo irracional en contraposición con lo racional, desde aproximadamente el siglo XVII en adelante, en nuestra cultura occidental, asunto que por lo demás ha sido errado, trayendo una falta de comprensión en el pensamiento moderno y contemporáneo. También allí hemos intentado sembrar las bases del pensamiento eckhartiano, mostrando las principales

²²² DW I, p. 93. TS, p. 308. “Rehte dâ daz bilde ingât, dâ muoz got wîchen ganzen gotes. Rehte dâ daz bilde ingât, dâ muoz got wîchen und alliu sîn gotheit. Aber dâ daz bilde ûzgât, dâ gât got in. Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse, als ob alliu sîn sælicheit dar an lige”.

características de la obra del fraile dominico, enfocándonos en sus tratados y sermones en alto alemán medieval.

En el segundo capítulo hemos presentado a *grosso modo* el pensamiento del joven Heidegger, enfocándonos principalmente en lo relacionado al fenómeno de la vida fáctica y su método de comprensión que es la fenomenología hermenéutica, para comprender de mejor forma el fenómeno de la vida religiosa. Todo esto con el fin de servirnos de su meditar para poder traer a la actualidad y comprender de mejor forma el pensamiento del Maestro Eckhart.

Ahora bien, lo que nos interesa mostrar en este tercer capítulo y final, siguiendo el hilo conductor de los capítulos anteriormente mencionados, es reinterpretar la unidad de hombre y Dios en la filosofía de Eckhart desde la obra temprana de Martin Heidegger, a través de su concepción de vida fáctica, unidad que cobra ahora la actualidad de ser vital y preteorética. Para ello nos enfocaremos en la dimensión histórico temporal del pensamiento místico del de Hochheim a la luz del pensamiento temprano heideggeriano. Luego, indagaremos en la idea de la anulación de la dualidad hombre y Dios presente en el pensamiento eckhartiano, que nos permitiría comprobar nuestra hipótesis de trabajo que se relaciona directamente con que el pensamiento místico del Fraile dominico puede ser visto desde la filosofía como un saber que rompe los parámetros del saber dualizante. Después, intentaremos realizar una lectura fenomenológica hermenéutica del sermón en alto alemán medieval *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, del Maestro Eckhart, que nos permitirá visualizar mejor la lectura que estamos realizando. Finalmente, expondremos la relevancia filosófica de la mística medieval eckhartiana dentro del discurso filosófico actual.

Así, entonces, hemos dividido este capítulo en los siguientes apartados:

3.1.- La dimensión histórico temporal del pensamiento místico del Maestro Eckhart a la luz del pensamiento temprano de Heidegger.

3.2.- La anulación de la dualidad “hombre y Dios” en Eckhart.

3.2.1.- La triada de la ocultación.

3.2.2.- El conocimiento de la nada.

3.3.- Lectura desde la fenomenología hermenéutica heideggeriana del sermón *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*.

3.4- La relevancia del pensamiento místico medieval eckhartiano dentro del discurso filosófico actual, a través del meditar del joven Heidegger.

3.1.- La dimensión histórico temporal del pensamiento místico del Maestro Eckhart a la luz del pensamiento temprano de Heidegger

En su sermón [*Predigt*], en alto alemán medieval, *Intravit Iesus in quoddam castellum etc.*, el Maestro Eckhart hace una interpretación del evangelio de san Lucas, mostrándonos a través de las dos hermanas, Marta y María, la posibilidad de la unión mística entre la vida contemplativa y la vida activa. En Lucas 10, 38-42, podemos leer:

[...] Jesús entró en una aldea; y una mujer llamada Marta le recibió en su casa. Y esta tenía una hermana que se llamaba María, la que, sentándose a los pies de Jesús, oía su palabra. Pero Marta se preocupaba con muchos quehaceres; y acercándose, dijo: Señor, ¿no te da cuidado que mi hermana me deje servir sola? Dile, pues, que me ayude. Pero respondiendo Jesús, le dijo: Marta, Marta, afanada y turbada estás con muchas cosas. Pero solo una cosa es necesaria; y María ha escogido la buena parte, la cual no le será quitada²²³.

La interpretación común de este pasaje bíblico nos conduce a que de los dos modelos es María quien está en lo correcto, pues es quien se ocupa con gusto del contenido de su alma, escogiendo la mejor parte, escuchando las palabras de Jesús, estando arrobada a los pies del Señor, donde su alma se encuentra plena y no necesita de nada más.

A diferencia de la interpretación común que acabamos de mencionar, en el pensamiento eckhartiano podemos evidenciar un cambio en el enfoque a resaltar en relación con estos dos modelos. Ello significa,

²²³ Lc 10, 38-42.

siguiendo lo mencionado por Sean McGrath en su libro *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, que el modelo resaltado por el fraile dominico es Marta por sobre el de María²²⁴, decantándose por un ensalzamiento de la vida activa, como ya mencionamos en el apartado II del capítulo I, cuando nos referimos a *Las Pláticas Instructivas [Die rede der underscheidung]*. Así, debemos comprender que el hombre debe aprehender a Dios en todas las cosas, por sobre el completo aislamiento.

En este sentido, María representa a la vida contemplativa que tiene que ver con un saber infantil e ingenuo; en cambio, Marta representa a la vida activa con un fondo de su alma ejercitado. La acción en las obras es considerada por el Maestro turingio como la consecuencia de un ejercicio anteriormente contemplativo:

También María fue primero Marta antes de llegar a ser María, pues cuando se sentó a los pies de Nuestro Señor no era todavía María; lo era según el nombre, pero no en su ser, pues cuando estaba sentada en el gozo y la dulzura, se encontraba totalmente en la escuela y aprendía a vivir. Marta, sin embargo, estaba totalmente [realizada]; por eso le dijo: 'Señor, dile que se levante', como queriendo decir: 'Señor, no quiero que se sienta por comodidad, deseo que aprenda a vivir con el fin de que [la vida] la posea esencialmente'²²⁵.

En el pensamiento místico medieval cristiano, como hemos podido evidenciar en nuestro primer capítulo, la vida contemplativa no se encuentra separada de la vida activa, pues es en la inmediatez de la

²²⁴ McGrath, S.J., *op. cit.*, p. 146ss.

²²⁵ DW III, p. 489. FN, p. 110ss. "*Mariâ was ê Marthâ, ê si Mariâ würde; wan, dô si saz bî den vüezen unsers herren, dô enwas si niht Mariâ: si was ez wol an dem namen, si enwas ez aber niht an dem wesene; wan si saz bî luste und bî süaze und was allerêst ze schuole gesetzt und lernete leben*".

vivencia religiosa donde se da el carácter vivo de la vivencia que contiene la entrega a lo trascendente, experienciándolo en el correlato de la vivacidad vivencial. Por ende, la trascendencia no es una alienación radical donde el sujeto se pierde, siguiendo únicamente el modelo que representa usualmente María; es más, en la relación vital no hay una dirección rígida con un sentido único entre las dos figuras encarnadas por ambas hermanas.

Siguiendo, además, lo expuesto en nuestro segundo capítulo, la estructura intencional de la vivencia religiosa se expresa en la unión mística “yo soy Dios y Dios es yo”²²⁶. Siguiendo a Heidegger, es interesante ver cómo, a través de esta experiencia religiosa, que tiene validez por sí misma, dentro de la experiencia de la vida en su dimensión histórica²²⁷, se puede comprender la experiencia mística que nos muestra el Maestro Eckhart en relación con la unión hombre y Dios; ésta se aprehende de forma más real y efectiva si se asume la finitud de la temporalidad humana, de nuestra propia vida fáctica.

Pero debemos tener siempre en consideración que esta unión sólo es lograda, como nos lo expresa Eckhart, a través de la llamada “suspensión” de toda multiplicidad, especificidad y particularidad; ello con el fin de poder acceder a la experiencia religiosa inmediata; suspensión que no es una negación del ser creatural, sino un vivir en este mundo, pero conectado con Dios. De ahí que la posibilidad y la riqueza de esta experiencia se encuentren condicionadas por la dimensión del alma viva que persigue lo trascendente, reflejando un doble modo de preocuparse, tanto por las cosas del mundo como por las cosas de Dios, estando ambos modos ligados. Al tener la instancia posibilitadora de la opción de la relación con Dios, el hombre no se encuentra perdido con lo creatural, sino en el mundo y

²²⁶ Cf. GA 60, p. 316. ESMM, p. 230.

²²⁷ Cf. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., p. 69.

con Dios. Siguiendo al Maestro Eckhart, ello queda claramente reflejado cuando menciona la relación entre el individuo y el cuidado [*sorge*]:

Ahora volvamos a nuestro discurso y a cómo la querida Marta y con ella todos los amigos de Dios están junto al cuidado, pero no en el cuidado. Y con ello actuar en el tiempo es tan noble como cualquier estar junto a Dios; pues nos lleva tan cerca [de Dios] como lo mayor que nos pueda ser concedido, exceptuando la visión de Dios, única en su naturaleza desnuda. Por eso dice [Cristo]: 'Estás junto a las cosas y junto al cuidado', y con ello quiere decir que en los sentidos externos [Marta] se sentía afectada y afligida [por las cosas del mundo], pues no se hallaba cuidada [como María] en la dulzura del espíritu. Ella estaba junto a las cosas, no en las cosas; estaba apartada [de ellas] y ellas [las cosas] apartadas de ella²²⁸.

Por ende, concordamos con Heidegger que uno de los elementos más importantes y fundamentantes [*fundierenden*] en la experiencia vivencial religiosa es lo histórico [*Geschichtliche*], accediendo a la totalidad [*Totalität nicht Universalität*], como todo mundo vivencial²²⁹. En este sermón queda evidenciada la dimensión histórico temporal presente en el misticismo de Eckhart, donde la religión es comprendida como una conexión entre la trascendencia y la historia, ambas consideradas dentro de la vivencia mística, sin ser excluyente la una de la otra. Desde el punto de vista del pensamiento teórico se puede inferir que al estar en el mundo se está separado del origen [*Ursprung*]; pero el acceso que nos brinda el pensamiento místico eckhartiano nos posibilita el acceso a diferentes

²²⁸ DW III, p. 486. FN, p.108. "Nû kêren wider ze unser rede, wie diu leibe Marthâ und mit ir alle gotes vriunde stânt mit der sorge, niht in der sorge, und dâ ist daz zîtlich werk als edel als dehein vüegen in got; wan ez vüebet als nâhe alz daz oberste, daz uns wwerden mac, âne aleine got sehen in blôzer natûre. Dâ von sprichet er: 'dû stâst bî den dingen und bî der sorge' und meinet, daz si was wol mit den nidern sinnen betrüebet und bekümbert, wan si niht alsô verwenet stuont in geistes sūaze. Si stuont bî den dingen, niht in den dingen; si stuont sunder und ez sunder".

²²⁹ Cf. GA 60 p. 323, ESMM p. 238.

mundos y formas vivenciales, no debiendo ser puesto al mismo nivel que el dominio teórico. El cuidado que hay que tener, siguiendo a Heidegger, es no tratar al fenómeno religioso como un objeto de conocimiento de lo teórico, sino más bien partir por la comprensión de la vida religiosa desde la vivencia, ya que los conceptos comprensivos y toda comprensión, en un genuino sentido filosófico, no tienen que ver con la pura racionalización²³⁰.

De lo anterior podemos desprender que lo que propone Eckhart es un “habitar en el origen”, experimentando en el mundo, no “perdido” en el tiempo, sino inserto “en el tiempo”, en un mundo que brota en y desde el origen [*Ursprung*]; no proponiendo una vida fáctica que se queda en una pura inercia contemplativa, abandonada al sólo cuidado del hacer (deviniendo el hacer en una mera observación, considerando sólo relaciones causales que determinan una esencia vacía, preocupándose del “qué” del objeto), sino en una vida fáctica conectada con la trascendencia, donde el cuidado [*sorge*] no se encasilla en la pura contemplación ni en puras preocupaciones particulares²³¹.

Es el carácter histórico el que, siguiendo ahora a Schleiermacher, para mayor claridad de lo aquí expuesto, constituye a la religión, donde en el intuir y el sentir se da el misterio de lo Universal como experiencia religiosa: “*Y cuando hemos intuido el Universo y desde allí volvemos la mirada a nuestro yo que, comparándolo con él, desaparece en lo infinitamente pequeño, ¿qué actitud más indicada puede haber para el mortal que la de una humildad verdadera y sincera?*”²³². En Eckhart el hombre que practica la virtud de la humildad posee la libertad, libertad que es Dios mismo; de esta

²³⁰ Cf. GA 60 p. 311, ESMM p. 223.

²³¹ Cf. IFA p. 74.

²³² Schleiermacher, F., *op. cit.*, p. 71.

forma el hombre humilde [*der dêmüetige mensche*] tiene la posibilidad de obligar [*twingen*] a Dios²³³:

Algunas veces [...] estuve pensando que el hombre en la existencia temporal podía llegar a ejercer coacción sobre Dios. Si yo estuviera parado aquí arriba y le dijera a alguien: '¡Sube arriba!', esto sería difícil [para él]. Pero si dijera: '¡Siéntate aquí!', esto sería fácil. Así procede Dios [...] no puede menos que descender y verterse en ese hombre humilde, y al más modesto se le comunica más que a ningún otro y se le entrega por completo²³⁴.

La experiencia vital íntima en Eckhart posibilita la intuición de lo Universal, estableciendo la des-apropiación [*gelâzenheit*] de un yo que realiza un "traspaso" [*durchbrechen*] abandonándose al Todo, pero continuando su existencia en la experiencia histórica. En la vivencia mística que nos muestra Eckhart, a través del modelo de las dos hermanas, podemos evidenciar, por una parte, la intuición de lo Infinito, no entendida como una realidad abstracta ni ajena a lo temporal, sino como intuición que se articula a través de revelaciones históricas; y, por otra, como fenómeno histórico, pues no se queda encapsulada en la contemplación puramente teórica de la abstracción, sino que se refiere a una experiencia que se despliega de manera concreta "en" el mundo. Preocuparse por las cosas de Dios y por las cosas del mundo no son dos caminos que no encuentran conexión, sino ambos están íntimamente imbricados.

El problema de comprender a cabalidad la experiencia vital íntima en Eckhart radicaría, entonces, en la incompreensión de su discurso místico,

²³³ Eckhart (M), *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico*, ed. de Andrés Quero Sánchez, Eunsa, Navarra, 2010, p. 83.

²³⁴ DW I, p. 385. TS, p. 464. "*Ich gedâhte underwielen [...] daz der mensche in der zît dar zuo komen mac, daz er got mac twingen. Wære ich die oven und spræche ich ze einem: 'kum her ûf!' daz wære swære. Mër: spræche ich: 'sitz hie nider!' daz wære lîht. Alsô tuot got [...] er enmüeze sich senken und giezen in den dêmüetigen menschen, und dem allerminsten dem gibe ter sich in dem allermeisten und gibet sich im alzemâle*".

al quedarnos sólo con el movimiento de poner ante sí [*vor-stellen*] lo mencionado en su pensamiento, encasillados en la dualidad sujeto-objeto. Para llegar a él es necesario romper con este modo de conocimiento dualizante.

3.2.- La anulación de la dualidad “hombre y Dios” en Eckhart

Eckhart nos muestra, a través de sus escritos en alto alemán medieval que existe un problema en la naturaleza creatural humana [*creâturen*] que no le permite al individuo conectarse con la divinidad [*Gottheit*] o el origen [*Ursprung*], refiriéndose con ello al ocultamiento [*eigenschaft*] de la verdadera naturaleza humana. Para comprenderlo de mejor forma, utilizaremos la traducción que realiza Josef Quint como “ligazón al yo”²³⁵, ya que pensamos que permite comprender de mejor forma el término en español. Esta disposición del individuo de estar dirigido hacia sí se encuentra en oposición del estar dirigido hacia Dios, encontrándose en estado de desapropiación o impropiedad en su propia existencia creatural:

Dios tampoco conoce nada fuera de sí, sino que su mirada sólo está dirigida hacia Él mismo. Lo que ve, lo ve todo en él. Por eso, Dios no nos ve cuando estamos en pecado. De ahí: Dios nos conoce en la medida en que

²³⁵ El concepto de *eigenschaft* en la mística eckhartiana es más que la mera traducción al latín, entendido como *propietas*. Nos parece acertada la traducción que realiza Josef Quint como “ligazón al yo”, indicando el movimiento de apropiación del “yo creatural” que Eckhart desarrolla. Sobre el concepto de *eigenschaft* véase Baeza, R., *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Berlin, Lit, 2009, pp. 22-27.

estemos dentro de Él, es decir en cuanto estemos sin pecado²³⁶.

Aparece aquí el concepto de “pecado” [*sünden*], entendido aquí, no como pecado moral sino como pecado existencial; por ello podemos comprender que el estar dirigido hacia sí no sólo no permite el estar dirigido hacia Dios, sino un “no estar” mismo “en” Dios. De esta forma, al comprender el pecado desde el pensamiento eckhartiano, de manera existencial, imposibilita al hombre en su poder ser, no le deja ver, quedándose sólo en una forma inauténtica de vivir, en un estar fuera de sí mismo. De esta forma, Eckhart nos manifiesta en sus sermones y tratados que habría dos modos de existencia creaturales: una que es inauténtica, comprendida como “ligazón al yo” en una disposición de estar dirigido hacia sí [*eigenschaft*]; y, la otra, auténtica, que es el “estar” en Dios, siendo parte de Él, en el origen de la existencia:

[...] ‘vivimos en Él’ con Él. No hay nada que se apetezca tanto como la vida. ¿Qué es mi vida? Lo que desde dentro es movido por sí mismo. Aquello que es movido desde fuera, no vive. Si vivimos, pues, con Él, debemos cooperar también con Él desde dentro, de modo que no obremos desde fuera, sino que hemos de ser movidos por aquello que nos hace vivir, es decir: por Él²³⁷.

²³⁶ DW I p. 78. ST p. 298. “*Got der erkennet ouch nütz usser im, sunder, sing oug ist allein in sich selber gekert, waz er sicht, daz sicht er alles in im. dorum sicht unns got nitt, so wir sind in sünden*”.

²³⁷ DW I p. 80. ST p. 300. “*wir leben in im mit im. Est ist nüt, daz man als vast beger als des lebens. Waz ist min leben? daz von innen bewegt wirt von im selber. daz enlept nit, daz von ussen wirt bewegt. Lebend wir denn mit im, so müssend wir ouch mittwürken von innen in im, also daz wir von ussen nit enwürkent; sunder wir söllend dannen ussz bewegt werden, dannen ussz wir leben, daz ist: durch in*”.

El problema radicaría en que la disposición de “dirigirse hacia sí” [*eigenschaft*] no se refiere sólo al estar fuera en conexión con otro ente intramundano, sino que, además, dice relación al modo existencial como el individuo mismo se encuentra en relación con el estar en pecado o separado de Dios, todo ello comprendido bajo el concepto de “creatura” [*crêatûre*]. Si bien ya mencionamos en el primer capítulo que todas las criaturas son una pura nada [*alle crêaturên sint ein lûter niht*], y que su ser se reduce a ser sostenidas por Dios, esta disposición inauténtica no permite que el hombre se encuentre a sí mismo en unidad con Dios [*gottheit*]:

Todas las criaturas son pura nada. No digo que sean insignificantes o que sean algo: son pura nada. Lo que no tiene ser es nada. Todas las criaturas no tienen ser, porque su ser pende de la presencia de Dios. Si Dios se apartara por un solo momento de todas las criaturas, se anonadarían. He dicho a veces, y es verdad: Quien tomara junto con Dios todo el mundo, no tendría más que si tuviera a Dios solo. Sin Dios, todas las criaturas no tienen más [ser] del que tendría una mosca sin Dios, exactamente lo mismo, ni más ni menos²³⁸.

En relación con este pasaje del sermón *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est*, podemos comprender, además, complementándolo con el pequeño pasaje que aparece en el sermón *Euge serve bone et fidelis*, que todo lo que es criatura, si aparece orientada sólo a sí misma no es buena²³⁹. En este sentido, el pecado [*sûnden*] no tiene que

²³⁸ DW I, p. 70. TS, p. 293. “*Alle crêaturên sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie leine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens, enhât, daz ist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô wûrden sie ze nihte. Ich sprach etwenne und ist ocun wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob er got aleine hæte. Alle crêaturên hânt niht mê âne got, dan ein mûcke hæte âne got, rehte glich noch minner noch mê*”.

²³⁹ Cf. DW III p. 109/ 524. “*Allez, daz crêatûre ist, als verre als ez ûf im selber stât, sô enist ez niht quot*”/ “*Alles, was Kreatur ist, das ist, sofern es auf sich selbst sthet, nicht gut*”.

ver con el ser de la criatura [*crêatûre*], sino con la disposición inauténtica de estar dirigido hacia sí [*eigenschaft*]:

Los pecados, sin embargo, y en general las cosas malas, no son entes. Por lo que no han sido hechos por él [esto es, por Dios], sino sin él. Y esto es lo que leemos a continuación: sin él no ha sido hecho nada, esto es, el pecado o lo malo [...] Todo ha sido hecho por él. Porque las cosas malas no son, ni han sido hechas, ya que no han sido efectuadas y no son un efecto, sino [más bien] un defecto de un ente cualquiera²⁴⁰.

La concepción del pecado como no ser no dice relación en Eckhart con un momento dentro de una concepción teórica o metafísica, sino que es el paradigma que define el movimiento de “ligazón al yo” [*eigenschaft*], pues la criatura tiene totalmente en sí misma la apertura de la esencia de la divinidad [*gotheit*], pero, para ello, debe dejar de estar orientada hacia sí misma. El pecado consistiría, entonces, en la apropiación de la apertura existencial, a través de la voluntad de un yo como criatura, imposibilitándose, en su propio proceso de ocultación, no permitiéndose conectar con la inmediatez del origen, con la Divinidad [*gotheit*].

De lo anterior podemos desprender que la dualidad queda establecida, “apareciendo” lo que me es propio y lo externo a mí, la idea de hombre y de Dios [*got*], la idea del sujeto y objeto. Más aún, dentro de la dualidad de lo propio y lo externo a mí, se posibilita la aparición del “falso yo”; pero debemos insistir que no es por el hecho de ser criaturas que acontece esta especie de “caída” [*Verfallen*], dicho en términos heideggerianos, pues como criaturas somos parte de la Divinidad, sino que insistamos que el problema radicaría netamente en la disposición de

²⁴⁰ LW III, pp. 43ss. La traducción al español fue tomada de: Eckhart (M), *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico*, op.cit, p. 75.

apropiación al “estar dirigido hacia sí” o “ligazón al yo” que nos impide ver nuestra unión mística con el origen [*Ursprung*]; imposibilitados por la denominada “triada de la ocultación” nos encontramos en un estado de dispersión. Es lo que trataremos a continuación.

3.2.1.- La triada de la ocultación

En el movimiento de la apropiación [*eigenschaft*], siguiendo lo anteriormente expuesto, surge la ocultación en relación con la apertura de la esencia divina, manifestándose en la existencia de un falso yo a través de la disposición de “estar dirigido hacia sí” que es posibilitada en relación con la “triada de la ocultación”, que consiste en el nacimiento de la temporalidad, la multiplicidad y la corporeidad. Es esta triada la que hace que el hombre se encuentre en constante movimiento hacia sí; inclusive, “apareciendo” la experiencia, pero comprendida como algo mío, subjetivada, como algo propio, en completa apropiación con el “falso yo” y en desconexión con la Divinidad [*gottheit*]. En el sermón *Qui audit me* queda reflejado esta triada de la siguiente forma:

Son tres las cosas que nos impiden escuchar la palabra eterna. La primera es [la] corporalidad, la segunda [la] multiplicidad, la tercera [la] temporalidad. Si el hombre hubiera avanzado más allá de estas tres cosas, viviría en la eternidad y viviría en el espíritu y viviría en la unidad y en el desierto, y allí escucharía la palabra eterna. Ahora dice Nuestro señor: ‘Nadie escuchará mi palabra ni mi doctrina a no ser que haya renunciado a sí mismo’²⁴¹.

²⁴¹ DW I, p. 193. TS, p. 366ss. “*Dri dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhœren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manivalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Hæteder mensche disiu driu dinc ûbergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und*

a) *La temporalidad.* Desde una lectura ontológica, siguiendo a Heidegger, lo que Eckhart está expresando, en primer lugar, cuando se refiere a la temporalidad, es hacer que el instante eterno [*ewige nun*] sea el centro de la experiencia fáctica: “*el aquí y el ahora, el espacio y el tiempo son las dos formas de lo diverso y de lo contrapuesto; no ofrecen resguardo ni morada al instante eterno [ewigen nû]*”²⁴². Vivir anclados entre pasado, presente y futuro hace que el “instante eterno” quede relegado; la experiencia mística formulada por Eckhart propone la disolución del pasado y el futuro, dejando que el instante eterno domine la propia vida fáctica. Por ende, las realidades objetivas desconectadas de la Divinidad no conducen a la comprensión del “instante eterno”, pues son una fórmula vacía, inclusive si se ve como objeto el absoluto [*Das Absolute*]²⁴³, pues se encuentran en una vacuidad existencial que no conecta la vida del hombre con la trascendencia. En el sermón *Quasi stella matutina* Eckhart lo expresa de la siguiente forma:

Si tomo un lapso de tiempo, no es el día de hoy ni el de ayer. Pero si tomo el ‘ahora’ [de la eternidad] este comprende en sí todo el tiempo. El ‘ahora’ en el cual Dios creó el mundo, se halla tan cerca del tiempo actual como el instante en que hablo ahora, y el Día del Juicio se halla tan cerca de este ‘ahora’ como el día que fue ayer²⁴⁴.

b) *La multiplicidad.* Siguiendo esta triada de la ocultación, aparece también la noción de multiplicidad, que tiene relación con el entendimiento de la “creaturidad”. Con ello el Maestro de Turingia se refiere al lugar donde encontramos a los entes separados entre sí y desconectados

wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort. Nû sprichet unser herte: ‘nieman enhæret mîn wort noch mîne lêre, er enhabe denne sich selben gelâzen’.

²⁴² GA 60, p. 318. ESMM, p. 232.

²⁴³ Cf. GA 60, p. 317. ESMM, p. 231.

²⁴⁴ DW I, pp.143ss. TS, p. 336. “*Nime ich habe nû, daz begrîfet in im alle zît. Daz nû, dâ got die werlt inne machete, daz ist als nâhe dirre zît als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche, und der jûngeste tac ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was.*

“aparencialmente” de la Divinidad [*gotheit*], en completo desmedro de la unión mística con el origen o el Todo.

c) *La corporeidad*. En último lugar, mencionamos la noción de “corporeidad”, que aparece como idea de límite y división entre lo propio (interno) y lo externo. Y es clave comprender que será desde esta dispersión que se generen las dos dispersiones anteriores, pues es aquí donde la temporalidad y la multiplicidad quedan desprovistas de un fondo ontológico con el origen [*Ursprung*].

Ahora bien, lo que nos propone Eckhart, para romper esta “triada de la ocultación” es un eterno nacimiento de Dios en el alma, con más exactitud, en el fondo del alma [*sêlengrund*]. Como veremos más adelante, es únicamente el fondo del alma [*sêlengrund*] que se encuentra, tanto teórica y místicamente, por encima de la razón y la voluntad: “*La multiplicidad dispersa llena de desasosiego la vida, y el sujeto*”²⁴⁵. En la experiencia mística religiosa la realidad caracterizada por la comprensión de la misma desde la separación y oposición de los entes o sustancias carece de valor absoluto, pues el ser humano como criatura [*créatûre*] pierde su forma originaria de unificación con el Todo al encontrarse en esta disposición de “estar dirigido hacia sí”, en el estado de apropiación [*eigenschaft*].

En este momento, hay que destacar, para no entrar en errores de comprensión del pensamiento místico eckhartiano, que lo que él propone no es eliminar estas dispersiones, sino más bien unificarlas con sus respectivos pares opuestos²⁴⁶, donde la “temporalidad” se unificará con la “eternidad”, la

²⁴⁵ GA 60, p. 317. ESMM, p. 231.

²⁴⁶ En Nicolás de Cusa podemos encontrar una idea similar respecto a la *coincidentia oppositorum*. La perfección de toda búsqueda es la *docta ignorantia*, saber que no se sabe. Donde la identidad de los opuestos permite al hombre conocer la verdad. Al respecto de la influencia del Maestro Eckhart sobre la *coincidentia oppositorum* en Nicolas de Cusa, véase,

“multiplicidad” con la “unidad” y la “corporeidad” con el “espíritu”. Todo ello a través del movimiento de des-apropiación [*gelâzenheit*] que posibilita la renuncia del hombre a estar constantemente en orientación “hacia sí mismo” posibilitando la unión mística en la vida creatural. Pero para ello debemos tener presente otro punto, que es el tomar conciencia de la nada, pieza clave para comprender nuestra dispersión en torno al “estar hacia sí”. De lo contrario, si no tomamos conciencia de la nada creatural, jamás podremos realizar el movimiento de des-apropiación [*gelâzenheit*].

3.2.2.- El conocimiento de la nada

Según Eckhart, el hombre debería estar en completa unión mística con la Divinidad [*gotheit*], pues, como criatura [*crêatûren*] podemos hablar de él, en lenguaje heideggeriano, como la apertura existencial misma, donde se posibilita esta unión mística a través de la conexión entre la Divinidad y el fondo de su alma [*sêlengrund*]. Pero, como hemos mencionado recientemente, el problema radica no en su ser “creatural”, sino a través del movimiento de apropiación [*eigenschaft*] que se posibilita en la denominada triada de la ocultación. Cabe aclarar, en este contexto, que este proceso de ocultación no se da sólo en el hombre, impidiéndose a sí mismo verse como apertura, sino que, además, el problema radicaría en que también se le imposibilita a Dios verle como apertura. Esta afirmación, a simple vista, pareciese contraria al pensamiento cristiano de la época medieval, pero esta imposibilidad de que Dios vea al hombre como apertura, para no descontextualizar el pensamiento del Maestro Eckhart, acontece si

Wackerzapp, H., *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster, 1962, pp. 102-153.

entendemos a Dios “solamente” como un Dios pensado, dentro de los rangos del pensamiento teórico-objetivable, es decir, si vemos a Dios como un “objeto” de estudio.

Para aclarar mejor este tema, recurriremos a lo expuesto en el capítulo primero, en relación con los modos de conocer a Dios. Recordemos que si atendemos a Dios a través de dos modos diferentes (el primero como un Dios pensado [*got*] y el segundo como un Dios esencial [*gotheit*]), podremos captar de mejor forma que la idea referente a la ocultación, propuesta por Eckhart, imposibilita que el hombre vea al Dios pensado [*got*] como apertura; no así a la divinidad [*gotheit*]. Teniendo en cuenta esta diferenciación en los modos de captar a Dios se comprende de mejor forma, en los tratados y sermones en alto alemán medieval, que al aprehender a Dios como Divinidad [*gotheit*], el hombre es uno con él, como primer momento, en relación con el fluir de su esencia; pero, al aparecer Dios [*got*] como creador, relacionándose con lo creado [*créatûre*], el hombre realiza una división dialéctica a través de este último modo de entender a Dios, como un Dios pensado. Deja en el olvido su unión con el origen, por el movimiento de dirigirse hacia sí [*eigenschaft*], ocultándose tanto para sí como para Dios [*got*], pero no así para la Divinidad [*gotheit*], pues ésta siempre se encuentra presente, y por ende, el hombre presente en la Divinidad.

La incompreensión del hombre, que conlleva el no reconocerse a sí mismo como el no reconocimiento por parte de la Divinidad [*gotheit*], por estar volcado “hacia sí” en el estado de dispersión de “ligazón al yo”, le hace encontrarse atrapado, aparencialmente en el pensamiento objetivable, como modo de ocultamiento, sin poder aprehenderse en comunión absoluta con la Divinidad. Siguiendo al Fraile dominico, en su sermón *In hoc appaurit* nos expresa lo siguiente: “*Si yo colocara un carbón ardiente en mi mano, me*

dolería, esto se debe solamente a la 'nada', y si estuviéramos libres de la 'nada', no seríamos impuros"²⁴⁷. Se evidencia a través de esta metáfora que la dualidad es la que nos imposibilita el aprehender intuitivamente la unión con el Todo. La diferencia entre el carbón y la mano se puede homologar a la diferencia que comúnmente se entiende entre hombre "y" Dios [*got*], entre el hombre y el mundo, no permitiendo al hombre reconocer la unidad de la existencia vital.

Somos uno con Dios, somos en Dios, somos en el mundo. La vida fáctica del joven Heidegger nos resuena constantemente, para una mejor comprensión filosófica actual, referente al pensamiento místico eckhartiano. El hombre como apertura posibilita la historia, viviendo en el mundo en conexión con la trascendencia, siendo parte de su vida en dicho proceso histórico, por ende, su vivencia también se encuentra en unión absoluta "con" la trascendencia. Pero sólo vivencia esta experiencia si deja su disposición inauténtica de estar apropiado hacia sí [*eigenschaft*] al tomar conocimiento de estar caído [*Verfallen*], no por el hecho de su ser como criatura [*créature*], sino por llevar una vida inauténtica, en el ocultamiento aparential como "falso yo", quedando escindido y no pudiendo aprehender intuitivamente a la Divinidad [*gotheit*]. De lo anterior se desprende que, para estar en esta unión mística con Dios, debemos realizar un proceso de des-apropiación [*gelâzenheit*] para poder conectarnos "en este mundo" con la Divinidad:

La menor imagen de lo creado, que en algún instante se forma dentro de ti, es tan grande como lo es Dios. ¿Por qué? Porque te impide [tener] un Dios entero. Justamente allí donde entra la imagen, Dios debe retirarse así como toda su divinidad [*gotheit*]. Más, donde sale la imagen, allí entra Dios. El desea tanto que tú salgas de ti mismo, en

²⁴⁷ DW I, p. 80. TS, p. 300. "Leit ich ein glüyende kolen in min hand, es têt mir wee, daz ist allein durch nütz, und werend wir des nichten ledig, so werend wir nit unrein".

cuanto a tu índole de criatura, como si de ello dependiera toda su bienaventuranza²⁴⁸.

Ahora bien, en Eckhart la posibilidad de estar en esta vida, en unión mística con Dios, pensamos que se asemeja a lo que piensa Heidegger en relación con el tener una vida auténtica en el proceso de la historia: hay que actuar sin actuar, sólo vivir, como acabamos de ver en el parágrafo del sermón recién citado. Para comprender la nada hay que “traspasar” [*durchbrechen*] la condición del “estar hacia sí”, para llegar a estar en Dios, traspasar la identificación con la triada de la ocultación. Lo que Eckhart nos propone para estar en unión mística con Dios, en la vida, es conocer la nada creatural, permitiéndonos tomar conciencia de nuestra dispersión en torno al “estar hacia sí”. A través del “vivir sin por qué” [*âne warumbe*], Dios se manifiesta al hombre con mayor divinidad [*gotheit*] que el Dios creador o salvador, porque Él es “sin por qué” y resulta alcanzado “sin por qué”²⁴⁹:

Si alguien durante mil años preguntara a la vida: ‘¿Por qué vives?’... ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: ‘Vivo porque vivo’. Esto se debe a que la vida vive

²⁴⁸ DW I, p. 92ss. TS, p. 308. “*Daz minneste crêatiurlîche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz ist. War umbe? Dâ hindert ez dich eines ganzen gotes. Rehte dâ daz bilde ingât, dâ muoz got wîchen ganzen gotes. Rehte dâ daz bilde ingât, dâ muoz got wîchen und alliu sîn gotheit. Aber dâ daz bilde ûzgât, dâ gât got in. Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse, als ob alliu sîn sælicheit dar an lige*”.

²⁴⁹ Recordamos aquí, al igual que en nuestro capítulo primero, la relación que existe entre esta propuesta eckhartiana con la Proposición VII del *Liber XXIV Philosophorum*, “Dios es el principio sin principio, proceso sin mudanza, fin sin fin”, que dice: “[...] *El engendrador, en verdad, tiene dignidad de principio en virtud de la generación, y existe en principio sin tener un antes. El engendrado procede en la generación hacia el fin, pero no experimenta mudanza en su naturaleza de término medio. [...] el fin es idéntico para el verdadero engendrador y el verdadero engendrado, puesto que la vida divina no es más que una sola vida en común; pero no es un fin con respecto a una obra, como la quietud con respecto al movimiento*”. “[...] *Genitor vero primum capit ratione geniturae, sed [non] sic primo ut non prius. Genitus vero procedit generatione in finem, sed non recipit variationem natura medii. Intendit enim quod idem est finis vero nomine generantis et geniti, quia non est vita divina nisi unum medio tantum; sed non est finis ratione operis ut quies et motus.*” *El libro de los veinticuatro filósofos, op. cit.*, pp. 56-57.

de su propio fondo y brota de lo suyo; por ello vive sin por qué [*âne warumbe*] justamente porque vive para sí misma. Si alguien preguntara entonces a un hombre veraz, uno que obra desde su propio fondo: ‘¿Por qué obras tus obras?’... él, si contestara bien, no diría sino: ‘Obro porque obro’²⁵⁰.

Esta unión con la Divinidad [*gotheit*] se manifiesta a través del modo de des-apropiación [*gelâzenheit*] que nos lleva al traspaso [*durchbrechen*], posibilitando el “estado de des-apropiación” [*abegescheidenheit*].

Pasemos ahora a realizar una lectura desde la fenomenología hermenéutica heideggeriana del sermón *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* para ver, de mejor forma, como se da esta unión mística entre hombre y Dios.

3.3.- Lectura desde la fenomenología hermenéutica heideggeriana del sermón *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*

En función de lo que hemos venido pensando en esta investigación respecto a la no dualidad eckhartiana y la vida fáctica heideggeriana, hemos elegido el sermón, en alto alemán medieval, *Beati*

²⁵⁰ DW I, p. 91. TS, p. 308. “Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? Solte ez antwûrten, ez spræche niht anders wan: ich leber dar umbe, daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sînem eigene; dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einem wârhaften menschen, der dâ wûrket ûz eigenem grunde: war umbe wûrkest dû dîniu werk? Solte er rehte antwûrten, er spræche niht anders dan: ich wûrke dar umbe, daz ich wûrke”.

pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, para exponer y comprender de mejor forma lo aquí tratado. Intentaremos realizar una lectura desde el enfoque heideggeriano para presentar y comprender lo propuesto por el Fraile dominico. Trataremos la noción de *gelâzenheit* eckhartiana en relación con la “pobreza de espíritu”, conectándolo con la noción de “traspaso” [*durchbrechen*] y del “estado” de la des-apropiación [*abegescheidenheit*]²⁵¹, con el fin de clarificar, en alguna medida, todo lo aquí tratado, siguiendo las palabras del Maestro Eckhart.

El sermón comienza hablando de la sabiduría sin fondo de Dios [*der gruntlôsen wîsheit gotes*], refiriéndose al pasaje bíblico de Mateo, “*Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos*”²⁵², el cual menciona que hay dos clases de pobreza. En primer lugar, la pobreza exterior, que tiene que ver con desprenderse de los bienes materiales, y que, para quien la realiza por voluntad, es completamente elogiada. Más encontramos, siguiendo a Eckhart, una segunda clase de pobreza, que es la pobreza interior [*innere armout*]. Para el Maestro de Turingia, ésta última sería la forma indicada de concebir la pobreza, pues un hombre pobre, en sus predicas, es aquel que: “*Nada quiere, nada sabe y nada tiene*”²⁵³.

Veamos estos tres momentos por separado: no querer, no saber, no tener.

²⁵¹ El sermón *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* es tomado de la edición a cargo de Quint, J. *op. cit.*, DW II, pp. 478-506, y de la traducción al español de Vega, A., *op. cit.*, pp. 75-81.

²⁵² Mt 5,3.

²⁵³ DW II, p. 488. FN, p. 75. “*Der niht enwil und niht enweiz und niht enhât*”.

a) Que nada quiere [*niht enwil*] se refiere a que el hombre pobre es aquel que no busca el fruto de las acciones²⁵⁴, aprendiendo a sacar su sí-mismo para no retener nada y no querer nada. La idea radicaría en que cuanto más dejemos de ser en relación a “lo propio” tanto más llegaremos a ser dentro de la voluntad divina²⁵⁵. De ahí que podamos comprender que esta pobreza interior es para Eckhart un vaciamiento, como la forma más pura de la humildad y de la renuncia. Las acciones no deben estar dirigidas bajo el mercantilismo [*koufmanschaft*] como se ve reflejado también en un pasaje del sermón *Intravit Jesus in templum*:

Si quieres liberarte de todo el mercantilismo, para que Dios te permita permanecer en ese templo debes hacer con pureza [y] para la gloria de Dios todo cuanto eres capaz de hacer en todas tus obras, y debes mantenerte tan libre de todo ello como es libre la nada que no se halla ni acá ni allá²⁵⁶.

Ahora bien, esto no quiere decir que debemos comprender que las acciones no deban obtener frutos, sino que hay satisfacción, pero ésta se da a través de las obras a partir de una disposición interior, que es reflejada bajo la noción de pobreza interior [*innere armout*]. Nuevamente se reitera la idea de desapropiarse de toda “ligazón al yo” [*eigenschaft*]; de esta forma las obras dejan de ser efectuadas por la propia voluntad del yo, inclusive si

²⁵⁴ No podemos dejar de mencionar en este punto la semejanza encontrada entre nuestra lectura de este pasaje de la prédica eckhartiana con el Bhagavad Gita, en relación con lo que manifiesta Krishna a Arjuna: “Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos. Nunca consideres que eres la causa de los frutos de tu acción ni caigas en la inacción”. Cf. Bhagavad Gita, Consuelo Martín ed., Trotta, Madrid, 2009, II, 47, p. 68.

²⁵⁵ Cf. Denifle H. S., *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*. Friburgo, 1951, pp.129ss.

²⁵⁶ DW I, p. 9. TS, p. 262. “Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, das dû vermaht in allen dînen werken, daz soltû lûterliche tuon gote ze einem lobe und solt des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist”.

tenemos la voluntad de seguir la voluntad de Dios o desear llegar a la eternidad de Dios. Quién ha de actuar es la divinidad [*gotheit*]. Por ende, la apariencia de insignificancia o significancia del actuar pierden relevancia, lo que en realidad importa es la cualidad de la obra. El hombre no deja de actuar, no cae en la inacción de la reclusión y del apartamiento del mundo, sino que la agitación aparental de la vida cotidiana pierde densidad y todo carácter opresor y apremiante. No deja de actuar, sino que deja actuar a la Divinidad en sus actos. Más aún, si el hombre ha de ser pobre en voluntad, nos menciona Eckhart, debe querer y apetecer tan poco como quería y apetecía cuando “no era”:

Cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo; allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío y me conocía a mí mismo gozando de la verdad. Me quería a mí mismo y no quería otra cosa; lo que yo quise es lo que fui y lo que fui es lo que quise, quedando aquí vacío de Dios y de todas las cosas. Pero cuando por libre decisión de mi voluntad salí y recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues antes de que las criaturas fueran, Dios no era [todavía] Dios: pero era lo que era. Y cuando las criaturas llegaron a ser y recibieron su ser creado, entonces Dios no era Dios en sí mismo, sino que era Dios en las criaturas²⁵⁷.

b) En segundo lugar, es un hombre pobre el que nada sabe [*niht enweiz*]. Nuevamente se repite la idea anterior, desapropiándose de la

²⁵⁷ DW II, p.492ss. FN, p. 76ss. “*Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennære mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, un hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfienc mîn geschaffen wesen, dô hâte icn einem got; wan ê die créatûren wâren, dô enwas tos niht ‘got’, mêt: er was, daz er was. Aber dô die créatûren gewurden und sie enpfiendgen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‘got’ in im selben, mêt: er was ‘got’ in den créatûren*”.

“ligazón al yo”, pero esta vez dice relación con la desapropiación de la teorización que se produce a través del “estar hacia sí”. Eckhart nos manifiesta que el hombre estando despojado de todo saber, inclusive no sabiendo que Dios vive en él, está vacío de todo conocimiento: *“Tan quieto y vacío debe hallarse el hombre [...] que no sepa nada, ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza”*²⁵⁸. Lo que propone el Fraile dominico es que el saber teórico, dualizante, donde el yo que sabe y el objeto sabido son distintos, no permite aprehender la unión mística. En la tradición escolástica encontramos un saber de Dios a través de la razón, pero el pensamiento místico, nos permitiría ampliar esta mirada, a través de la vida fáctica. La unión mística nos brinda un conocimiento más primordial que el puro saber teórico, nos permite ampliar la mirada a la experiencia vital, preteórica, dicho heideggerianamente, posibilitando un acceso originario [*Ursprung*] como experiencia vivencial, comprendiendo en términos originarios la situación propia, desde el prisma de la propia situación²⁵⁹.

c) En tercer lugar, el Maestro Eckhart nos habla del hombre pobre como aquel que “nada tiene” [*niht enhât*], siendo está la culminación de la pobreza extrema, debiendo estar libre de todas las cosas y todas las obras, tanto interiores como exteriores, pero viviendo en este mundo, con el mundo. Como criatura [*crêatûren*], el hombre debe desapropiarse del velo puesto por la propia dispersión en la multiplicidad, en un despojarse de toda la apariencia [*schîn*], con el único fin de vaciarse de toda la objetualidad que fragmenta la visión del Todo. Eckhart en el tratado *Von dem edeln Menschen* utiliza la siguiente metáfora que nos puede servir para comprender de mejor

²⁵⁸ DW II, p. 497. FN, p. 78. “[...] daz der mensche sol quît und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz gotin im wûrke: alsô mac der mensche armout besitzen”.

²⁵⁹ Cf., GA 62, p. 350. IFPCM, p. 33.

forma este desprenderse de toda apariencia, incluida la propia: “[...] *el sol brilla sin cesar; pero cuando una nube o la niebla se interponen entre nosotros y el sol, entonces ya no percibimos el resplandor*”²⁶⁰.

Pensamos que la identificación con la criatura, por el proceso de dispersión de la *eigenschaft*, le lleva, al ser humano a fijar su mirada en concepciones entitarias (querer, tener y saber) como formas de entendimiento objetivables que no posibilitan la custodia de la vida humana en el modo de su ser fáctico; ello no permite formar parte del horizonte intencional e intuitivo que le permita comprender su unidad con el origen²⁶¹. En cambio, el hombre humilde logra a través de una “forma sin forma” la des-apropiación [*gelâzenheit*], no sólo respecto del resto de las criaturas o mundo circundante, sino de sí mismo, accediendo al fondo del alma [*sêlengrund*], el sustento “increado e increable” de nuestro propio ser.

Ahora bien, para acceder a este sustento “increado e increable” debemos realizar sin realizar el “traspaso” [*durchbrechen*] de la dispersión en relación con la “ligazón al yo”. *Durchbrechen*, comprendido como un romper y traspasar, es el posibilitador de la *gelâzenheit*. La *gelâzenheit* entendida como el movimiento de desapropiación, que surge no como la oposición a la *eigenschaft*, sino como la superación, si se pudiese determinar de alguna forma, del estado de ocultación, posibilita, a su vez, que el alma muera en la temporalidad, en la multiplicidad y en la corporeidad en sus opuestos a través de la negación, de ahí que el hombre pobre es quien nada quiere [*niht enwil*], nada sabe [*niht enweiz*] y nada tiene [*niht enhât*].

²⁶⁰ DW V, p. 113. FN, p. 118. “*Die sunne schînet âne underlâz; doch, sô ein wolke oder nebel zwischen uns und der ist, sô emwerden wir des schînes nht gewar.*”

²⁶¹ Esta idea aparece de similar forma en relación a la lectura que hace Heidegger de la *sophía* como comprender puro. Cf. IFA, p. 74-76.

De esta manera, la pobreza [*innere armout*] se posibilita en la desapropiación [*gelâzenheit*], pero no de manera material, sino como un “traspaso radical”, presentándose esto último como un movimiento que destruye por completo la “ligazón al yo” y, de manera aún más radical, aniquilando la imagen de Dios [*got*], para que la divinidad [*gotheit*] se desprenda de su carácter óntico: “Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que comprendamos a Dios como origen de las criaturas”²⁶². Puesto que como modo inauténtico se entiende a Dios a través de un falso yo, que se encuentra fuera del sujeto o ser humano, se produce así una forma errada de entender a la Divinidad [*gotheit*]: como un objeto, externalizado y susceptible de ser teorizado, visto de forma primordialmente metafísica.

Lo que propone el Maestro Eckhart, en cambio, es “pedirle” al Dios esencial que nos vacíe del Dios objetual, rompiendo y traspasando [*durchbrechen*] la esfera del falso yo, como también, de su modo de conocimiento inauténtico. Además, que nos haga receptivos para que podamos estar en el fundamento increado o estado de desapropiación [*abegescheidenheit*], para que el Dios esencial nazca con plenitud en el alma [*gotes geburt*], realizándose la unificación de las dos esferas, la de los accidentes y la de la divinidad, en el “fondo del alma” [*sêlengrund*]²⁶³:

²⁶² DW II, p. 502. FN, p. 80. “He rumbê sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren”.

²⁶³ No podemos dejar de mencionar aquí la proposición II, del *Libro de los veinticuatro filósofos*, la cual dice que Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna: “Esta definición está formulada de modo que se imagina la primera causa, en su vida, como un continuo. El término de su extensión se pierde por encima del dónde e incluso más allá. Por esta razón, su centro está en todas partes, y el alma no puede pensarlo con dimensión alguna. Cuando busque la circunferencia de su esfericidad, dirá que se halla elevada al infinito, puesto que aquello que carece de dimensión es indeterminado, como lo fue al inicio de la creación”. Esta idea ya se encontraba presente en la tradición mística medieval; ello lo podemos atestiguar a través de este texto que recoge las ideas de Dios en proposiciones, como lo dice su título, de

En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre [que soy yo]. Por eso soy la causa de mi mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir que es temporal. Y por eso soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. Según el modo de mi no haber nacido he sido eterno, no según mi devenir que es temporal. Y por eso soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. [...] En mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas, y si [yo] hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios²⁶⁴.

El ocultamiento se produce porque el “falso yo” se constituye a partir de determinaciones objetivables, desde donde se origina el devenir. Este carácter de “falso yo” debe ser traspasado para que aparezca el “yo-increado” [*ungeschaffene-Ich*]. Kurt Flasch nos explica que este “yo-increado” debe ser comprendido como el núcleo del yo [*Ich-Kern*], que es la

veinticuatro sabios que se reunieron en un simposio. El escrito aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo XII. Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, op. cit., pp. 46ss. “*Haec definitio data est per modum imaginandi ut continuum ipsam primam causam in vita sua. Terminus quidem suae extensionis est supra ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens in anima dimensionem. Cum quaerit circumferentiam suae sphaericitatis, elevatam in infinitum dicet, quia quicquid est sine dimensione sicut creationis fuit initium est*”.

Al respecto, Paolo Lucetini nos expresa que, en las obras de Eckhart, la metáfora de la esfera representa la unidad y la infinitud de Dios, mostrando, además, su esplendor en los hombres y el resto de las criaturas, donde la esfera divina se proyecta a través de las emanaciones descendentes en el fondo del alma y en todo lo creado. En la esfera se produce un desplazamiento continuo entre Dios y las criaturas. Cf. esta explicación en el epílogo realizado por Paolo Lucentini al *Libro de los veinticuatro filósofos*, citado en esta misma nota, pp. 114ss.

²⁶⁴ DW II, pp. 502-504. FN, p. 80. “*Wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ wolte ich mich selben und becante mich selbenze mache die menschen. Her umbe sô bien ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwig ist, und niht nâch mînem gewerdene, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborene wîse sô enmac ich niemer ersterben. [...] In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geboren, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwæren ich niht, sô enwære ouch ‘got’ niht*”.

parte del alma idéntica a la divinidad, encontrándose separada de la creaturalidad²⁶⁵.

Aquí vuelve la idea de la conjunción de los opuestos, pues, al igual que la temporalidad, la corporeidad y la multiplicidad no deben ser destruidas, sino trascendidas por sus respectivos opuestos, el alma al llegar a su parte increada, no destruye el devenir, por el contrario, lo integra en su trascendencia atemporal. La trascendencia de la esfera del “falso-yo” vacía al alma, permitiendo su conexión con el origen, desapropiándola de toda determinación óptica²⁶⁶.

Siguiendo esta idea, al poder conocer al “yo-increado” de nuestra alma, mediante la desocultación que nos posibilita la des-apropiación [*gelâzenheit*], podemos atender a la aparición del yo-creado, como un acto volitivo²⁶⁷. De esta manera podemos comprender, de mejor forma, lo que Eckhart menciona, al referirse a que en el nacimiento del hombre nacieron todas las cosas, siendo causa de sí mismo y del propio Dios. Siendo el “traspaso” [*durchbrechen*] el posibilitador de la conexión con la Divinidad [*gotheit*], la ignorancia se transforma en conocimiento:

Un gran maestro dice que su atravesar [*durchbrechen*] es más noble que su fluir [*ûzviezen*], es cierto. Cuando fluí de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es; pero eso no me puede hacer bienaventurado pues en eso me reconozco criatura. En el atravesar, sin embargo en donde permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo

²⁶⁵ Cf. Flash, K., *Kommentar zur Predigt 52 Beati pauperes spiritu*, en Steer, G. y Sturdese, L. eds., *Lectura Eckardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedautet*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003, pp.193ss.

También se puede ver respecto al estudio del “yo-increado” a Baeza, R., *op. cit.*, pp. 12-16.

²⁶⁶ Cf. Baeza, R., *op. cit.*, p. 14.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 14ss.

ahora y siempre. [...] Dios no me puede bastar con todo lo que Dios es, en cuanto Dios [...] pues en ese atravesar [durchbrechen] me doy cuenta de que Dios y yo somos uno²⁶⁸.

El proceso de des-ocultación necesita de la ocultación para realizar el “traspaso”. A través del conocimiento por opuestos podemos conocer a la Divinidad; por ello el alma necesita del Dios objetivable para traspasarlo y encontrarse en el estado de des-apropiación, siendo uno con la Divinidad. Necesitar de la gracia²⁶⁹, del amor de Dios, de la misericordia es entendido en el meditar eckhartiano como un movimiento de pasividad frente al movimiento de actividad que es la des-apropiación; ambos movimientos, en conjunto, logran desarticular a la apropiación hacía sí mismo, hasta que se está en el estado de des-apropiación [*abegescheidenheit*].

La constitución de la experiencia vivencial de Dios, el nacimiento de Dios en el alma, tiene que ver con una completa humildad [*dêmueticheit*], comprendiendo el modo religioso como lo originario, independiente de la teorización y de las valoraciones. Debe, por ende, ser vista a partir del pensamiento místico en la historia absoluta de la fe, donde la humildad se desarrolla a través del “estado” de des-apropiación [*abegescheidenheit*],

²⁶⁸ DW II, p. 504ss. FN, p. 80. “*Ein grôz meister sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzvliezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bekenne ich mich créatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen créatûren und enbin weder got noch créatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iermê. [...] daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er >got< ist [...] wan in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn*”.

²⁶⁹ Una mayor explicación respecto al desarrollo de la concepción de “gracia” en Eckhart, la podemos encontrar en Werner Beierwaltes, quien nos explica que la noción de “gracia” en el pensamiento eckhartiano debe ser entendida como *regressu in ipsum deo* (vía de retorno), que corresponde a *egressu a deo* (la vía de salida). En: Beierwaltes, W., “Maître Eckhart et le Liber de causis” en *Voici Maître Eckhart. Textes et études réunis*, Zurn Brunn, E. (ed.), Grenoble, 1994, pp. 285ss.

donde la conformación de las vivencias místicas son capaces de dar plenitud y cumplimiento a la conexión con el origen. Este estado de “distanciamiento” o des-apropiación [*abegescheidenheit*] intensifica la vida interior, desarticula el carácter dualizante del sujeto y el objeto. “La irracionalidad de la mística”²⁷⁰ ya no se encuentra en oposición de la racionalidad, pues no hay necesidad de separación en la inmediatez de la vivencia religiosa:

La inmediatez de la vivencia religiosa, el carácter irrestrictamente vivo de la entrega a lo santo, a lo divino, no extrae propiamente de sí, la forma y la dedicación reflexiva al genuino carácter de rendimiento, sino que se da como culminación de una determinadas teoría y psicología del conocimiento históricamente condicionadas, una culminación que da de sí como tal y precisamente entonces lo nuevo y el correlato de esa vivacidad vivencial²⁷¹.

3.4- La relevancia del pensamiento místico medieval eckhartiano dentro del discurso filosófico actual, a través del meditar del joven Heidegger

El problema fundamental de la filosofía, siguiendo a Heidegger, que ha pasado desapercibido a lo largo de la historia del pensamiento, dice relación con que la pregunta por el ser ha sido respondida únicamente desde un saber dualizante y entitario, siendo encasillado sólo desde una única vía. Esta vía dice relación con el pensamiento calculador o metafísico, produciendo una confusión ontológica en el fundamento del pensamiento occidental, lo cual conlleva a que olvidemos el ser. El descubrir la

²⁷⁰ Cf. GA, p. 314. ESMM, p. 227.

²⁷¹ GA 60, p. 315. ESMM, pp. 228ss.

inexistencia de un mundo fuera de lo circundante posibilita el rompimiento de la voluntad subjetiva que busca su apoyo en un mundo externo inexistente.

En cambio, el análisis de la existencia humana para Heidegger arranca del mundo circundante en el que el hombre se encuentra con los otros y con las cosas, involucrado, inmerso en la totalidad de la significatividad. Este mundo cotidiano no es otro más que el mundo público, donde el hombre vive de forma impropia, aprehendiendo el mundo en un estar-ahí-delante [*Vorhandenheit*]. Recordemos lo ya mencionado en nuestro segundo capítulo, en lo concerniente a que el error de los griegos (en sentido general) es pensar el ser como presencia subordinando la manifestación de los entes al *logos* del entendimiento humano.

El fenómeno de la vida no puede aprehenderse a través de construcciones estrictamente dogmáticas y teóricas. Por esta razón pensamos que el pensamiento místico medieval del Maestro Eckhart es un retorno al espíritu vivo frente a la desvivificación y teorización impuestas desde aproximadamente el siglo XVII en adelante en el pensamiento occidental. El interés hacia la vida inmediata del ser humano y sus entramados de significación que encontramos en los sermones y tratados en alto alemán medieval del Fraile dominico nos lleva a comprender de mejor forma el espíritu vivo, quedando asumida su historia dentro de él, en la verdadera cosmovisión donde la existencia puntual de una determinada teoría se encuentra en comunión con la vida.

Pensamos que el tomar conocimiento del movimiento de negación del “falso yo” en la estructura de la ocultación [*eigenschaft*] propuesto por Eckhart posibilita a realizar filosofía desde la vida, en el despliegue del ahora, considerando, además, a la trascendencia en el mundo como

experiencia plena, brindándonos un tipo de conocimiento distinto del que ha ido por la vía de la tradición metafísica.

Esto significa un retorno a la historia, pero no sólo desde el punto de vista teórico, sino, además, integrando las esferas no teoréticas. El pensamiento místico medieval, a través de la mirada eckhartiana, nos muestra la realidad, o bien expresándolo en un lenguaje heideggeriano, como mundo circundante, adquiriendo sentido en la unión con los principios trascendentales. La vida tiene múltiples caras, diferentes formas de riqueza, de entrega. Así podemos ver que en esta realidad eckhartiana también se encuentra presente la trascendentalidad²⁷².

La voluntad de la vida y la espiritualidad en Eckhart se encuentran en comunión absoluta, requiriendo de una apertura o receptividad [*Aufgeschlossenheit*], y de una valoración amplia por parte de la filosofía. Abrirse a la apertura de habitar en el origen [*Ursprung*], validando la experiencia relacionada con la trascendencia (la relación trascendente del alma con Dios), permitiría a la filosofía cierta coherencia en comunión con la gran riqueza vital, validando, además, la vida inmanente del ser humano, dejando de lado las múltiples oposiciones que se dan a través del pensamiento dualizante.

El estar alerta y a la escucha de la vida y en la vida permitirían romper y traspasar [*durchbrechen*], en lenguaje eckhartiano, el estado de separación del origen [*Ursprungs*] o de la Divinidad [*gotheit*]. Eckhart nos presenta una forma de individualidad fáctica, concreta, que se concentra en la vida inmediata del ser humano y sus manifestaciones vitales, no quedándose en conceptos vacíos y universales. Nos insta a fijar la mirada en la *prâxis* que tiene un rasgo dinámico de realización, de ahí sus

²⁷² Cf. GA 1, pp. 196-198.

innumerables ejemplos y metáforas sacados desde lo cotidiano de la experiencia vital.

En acuerdo con este punto, las meditaciones en sus predicas son realizadas con ahínco en torno a un Dios vivo, a un Dios de la cotidianidad, a un Dios de la pobreza, que se inserta completamente dentro del fenómeno de la vida. Esto nos permite comprender esta experiencia y hacer filosofía a través de ella, ya no contemplando a Dios desde un enfoque teórico como objeto o cosa, sino desde la vivencia preteórica, dicho con lenguaje del joven Heidegger.

La humildad interior que se manifiesta en el hombre pobre permite comprender el carácter de misterio e irracionalidad que se manifiesta en el fenómeno místico, no privando, filosóficamente hablando, la posibilidad de estudiarlo; puesto que la falta de determinación teórica no implica una carencia, sino, por el contrario, una apertura respecto al encasillamiento que nos ha llevado a pensar de una sola forma: *“El objetivo primario, lo absoluto, no es lo aún-no-determinable, ni tampoco lo aún-no-determinado, sino lo que, en cuanto tal y esencialmente, está absolutamente falto de toda determinación en absoluto”*²⁷³.

Creemos encontrar una relación directa entre la vida fáctica heideggeriana y la Divinidad *[gotheit]* eckhartiana, pues ambas se caracterizan por una falta de determinación teórica, contradiciendo al pensamiento lógico que intenta determinarles como “lo irracional. Más aún, por el contrario, lo que desde la vereda teórica se ve como falta de determinación en relación tanto a la Divinidad como a la vida fáctica, es lo

²⁷³ GA 60, p. 316. ESMM, p. 229.

que precisamente permite que, a través de esta indeterminación, se abra la posibilidad a la esencia misma del pensar²⁷⁴.

La filosofía, así, no debería quedarse puramente en el orden teorético, no sólo usar conceptos determinados puramente a través de la concepción dualizante sujeto-objeto, sino además involucrar el carácter vivencial²⁷⁵. De este modo, la “unión mística” se nos brinda como “un” modelo del ámbito preteorético en el que se encuentra la vida fáctica. Siguiendo a Heidegger, podemos decir que la mística debe ser asumida y entendida como un contramovimiento del saber teorético y dogmático; a través de ella se puede fundar un conocimiento que involucra la esfera preteorética²⁷⁶.

En este ámbito, en el pensamiento místico eckhartiano, a través de sus sermones y tratados en alto alemán medieval, se produce una génesis de un nuevo nexos motivacional, a saber, entre el sujeto y las vivencias, donde el dominio de la esfera preteorética permite que el sujeto como cognoscente pierda rigidez, abriéndosele la esfera de sus vivencias específicas, encontrando significado y estructura como sujeto místico, como sujeto cognoscente que no constituye a su objeto, como sucede en la esfera teorética, sino que es a través del conocimiento que provee el “estado de des-apropiación” [*abegescheidenheit*], y encuentra en la falta de determinación un acceso al ámbito previo de todo conocimiento dualizante, puesto que como sujeto místico ya no se encuentra en la estructura aparential como “falso-yo” en el estado de “apropiación de sí”, atrapado en la triada de la ocultación, y, por ende, excede la contraposición sujeto-objeto.

²⁷⁴ En el curso de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger se refiere a la idea de Gottheit en Eckhart. GA 24, pp. 127-128.

²⁷⁵ GA 60, pp. 316-317. ESMM, pp. 228ss.

²⁷⁶ Cf. GA, pp. 312-315. ESMM, pp. 225-228.

Desde la escisión adquirida a través de la triada de la ocultación, nos hemos concentrado en aprender teóricamente, desconectándonos con el origen [*Ursprungs*]. Eckhart, en cambio, nos insta a través del movimiento de “des-apropiación” [*gelâzenheit*], a vaciarnos en relación con toda radicalidad para que se pueda producir el nacimiento de Dios en el alma [*gotes geburt*], brillando como una “chispa” [*vünkelîn*] en el fondo del alma humana [*seelengrund*].

En resumen, pensamos que esta propuesta mística permite comprender vivencialmente el carácter de entrega fenomenológica en el mundo, siendo parte de él, y conociendo en él, comprometiéndonos con nuestra vida que involucra, además, la trascendencia.

CONCLUSIÓN

Nuestra investigación tuvo como objetivo principal estudiar el pensamiento del Maestro Eckhart como pensador de la experiencia mística a la luz de la filosofía del joven Heidegger, a través de una “lectura” que permitiría “reactualizar” el meditar del Fraile dominico en relación con la vida fáctica. Lo que se propuso como eje conductor es que el pensamiento místico eckhartiano puede ser considerado como un pensamiento vital y no dualizante, permitiendo mostrar su pensamiento desde la profunda y vital unidad de hombre y Dios.

Para lograr nuestro propósito principal nos propusimos tres grandes objetivos, en concordancia con los tres capítulos en que se dividió este trabajo. Pasemos ahora a ver las conclusiones obtenidas en relación a ellos:

a) En el capítulo primero nos dimos la tarea de estudiar el pensamiento de Eckhart en relación al tema “hombre y Dios”. Para ello nos introducimos en su meditar, a través de un breve estudio de la “mística”, logrando mostrar que lo considerado como “vida mística” no es algo nuevo o diferente que deba ser enmarcado dentro de un devenir como algo especializado, aislado y objetivado, dejando fuera a quienes participan de ella como un hecho histórico particular, marginándola y reduciéndola sólo a un sector de lo observable. Mostramos también que el error a través de esta separación y encasillamiento de la mística es lo que conllevó a que pasase a ser entendida desde el pensamiento moderno como algo alternativo, lo psiquiátrico, relacionado con hechos extraños situados en lo invisible y oscuro. Por el contrario, concluimos que lo místico debe ser considerado en su existencia dentro de lo experienciable o lo vivenciado por el ser humano,

siendo ésta última postura la que seguimos como eje conductor en nuestra investigación, pues es a través de ella que se le devuelve y se le reivindica a lo denominado como “mística” su alcance filosófico. Nuestro interés por el pensamiento místico del Maestro Eckhart giró desde este punto central, que es considerar la mística dentro de lo experienciable o vivenciado.

Para presentar dicho pensamiento, indagamos en el contexto histórico e intelectual en el cual le correspondió desenvolverse el Maestro turingio, realizando, además, un breve recorrido por su vida y presentación de su obra. Comenzamos así a mostrar cómo la vida práctica en el Fraile dominico adquiere un rol preponderante en su pensamiento místico-filosófico, primando presentarlo como un “maestro de vida” [*lebemeister*].

Luego nos dedicamos a tratar las nociones preponderantes que aparecen en los tratados y sermones en alto alemán medieval, pues, como lo manifestamos en reiteradas ocasiones, es aquí donde mayormente encontramos la fuerza de su pensamiento. De esta forma, partimos nuestro estudio en torno la dimensión de espiritualidad concluyendo que ésta no tiene que ver específicamente con un parámetro específico de vida, encausada sólo al ámbito contemplativo del enclaustramiento, sino más bien dice relación con una *unio mystica* entre el hombre y Dios, que se desarrolla a través del modo de des-apropiación [*gelâzenheit*] en el hombre. Otro punto importante a destacar es que la dimensión de interioridad del hombre, de alguna manera está abierta hacia la Divinidad y se conecta con ella, a través del “fondo del alma”.

Para comprender mejor esta unión mística nos introducimos en los diferentes modos de conocer a Dios. Según Eckhart, existen dos modos en los que Dios se da a conocer. El primero como Dios pensado [*got*] o racionalizado, dándose en un movimiento que se da en el hombre como un

“salir hacia fuera” [*Ausfliessen*]. Es a través de este movimiento que se origina su nacimiento como un “falso yo”, el nacimiento de todas las cosas y el nacimiento de Dios. Ésta sería una forma impropia de captar a Dios. El segundo es captar a Dios como Divinidad o Dios esencial, que no depende de la *Ausfliessen*, sino que es comprender a Dios como Divinidad [*gotheit*], quien es el origen y fuente de sí mismo.

Es aquí donde aparece la noción de “traspaso” [*durchbrechen*] que fue tratada en nuestra investigación como el modo de romper y traspasar el precario modo de concebir a Dios racionalmente, aniquilando la voluntad de la criatura, para volver a la fuente originaria, la Divinidad [*gotheit*]. Siguiendo algunos pasajes de la obra en alto alemán medieval, logramos mostrar como el vaciarse por completo, hasta incluso no seguir la voluntad de Dios [*got*], permite comprender al hombre, de modo esencial, en unión con la Divinidad, a través de la “pobreza de espíritu” [*innere armout*], ya que siendo pobre en espíritu, el hombre logra des-apropiarse [*gelâzenheit*] de la esfera de la razón, inclusive del propio Dios [*got*], logrando el encuentro con la fuente originaria [*Ursprung*].

Lo que nos interesó destacar aquí, y pensamos que lo logramos, en cierta medida, fue exponer cómo Eckhart presenta a Dios [*got*], a través de la voluntad del hombre, convertido en una representación racional, en un ente objetivable, en una forma de conocer dualizante. En cambio, la Divinidad [*gotheit*] o el Dios esencial no depende de la *Ausfliessen* como movimiento para ser creado, sino más bien ella es el origen y la fuente de sí misma, siendo el traspaso [*durchbrechen*] el modo de retornar a la fuente de la divinidad.

Logramos mostrar, además, que la radicalidad del “traspaso” tiene que ver, en Eckhart, en primer lugar, con un abrir paso [*durchbricht*] que

permite al hombre romper el conocimiento que él mismo ha creado tanto de sí como del resto de las criaturas, rompiendo la ilusión de creer conocer en relación con una falsa disposición “de estar hacia sí” [*eigenschaft*] y en relación con lo aparential, a través de la multiplicidad, la corporeidad y la temporalidad, que sólo le confunden. El verdadero modo de acceder a la unión con la Divinidad es a través de este “romper con este “falso yo”, pudiendo acceder a estar plenamente en Dios.

A continuación, mostramos que lo que se exige es humildad [*dêmüeticheit*] y pobreza de espíritu [*innere armout*], una humildad que consiste en el hacer y el dejar ser, como también, una pobreza de espíritu que tiene que ver con que el hombre debe estar des-apropiado [*abegescheidenheit*], como cuando lo era en su estado previo del nacimiento creatural. Es decir, que el mejor modo, si pudiésemos llamarlo de esta forma, es el modo de vaciarse a sí mismo, para conocer a la Divinidad.

De esta forma, ser pobre de espíritu, hallarse vacío, no tener nada, hace que el hombre logre desprenderse de su “falso yo”, para dar cabida a la unión mística con la Divinidad. Des-apropiarse [*gelâzenheit*] de la multiplicidad, la corporeidad y la temporalidad, como una limitación que no permite al hombre conocerse y hacerse uno con la Divinidad, con el origen [*Ursprung*], es, para Eckhart, un perderlo todo para ganarlo todo.

A este respecto nos aparecieron diversos términos (*gelâzenheit, abegescheidenheit, innere armout, durchbrechen*) que encontramos en reiteradas ocasiones en el pensamiento místico eckhartiano. Lo que se propone a través de ellos es enriquecedor para comprender que no debemos aislarnos ni despreciar el mundo.

Llegamos a concluir en este primer capítulo que lo que propone Eckhart no es seguir un estado de reclusión y de apartamiento del mundo,

sino, por el contrario, que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter opresor y apremiante. El hombre, al lograr el desapego no sólo respecto de las cosas circundantes, sino de sí mismo, accede al “fondo del alma” [*sêlengrund*] para estar en unión mística plena con la Divinidad [*gotheit*].

b) En el capítulo segundo nuestro objetivo fue presentar, en líneas generales, el pensamiento del joven Heidegger en lo relativo a su comprensión de la vida fáctica, con el propósito de hacer posible una “lectura” que nos permitiese “reactualizar” el pensamiento místico de Eckhart a través de su pensamiento. Cabe destacar aquí que sólo tratamos aquellos aspectos fundamentales que nos permitieron pensar en la actualidad el pensamiento eckhartiano, ya que siempre estuvimos conscientes que la obra heideggeriana temprana es inmensa y abarcarla en un estudio investigativo, ya es un trabajo titánico por sí mismo.

De esta forma, en primer lugar, realizamos una breve introducción de la vida de Heidegger para contextualizar su obra. Sobre esta base logramos comprender de mejor forma su pensar en torno a “la vida fáctica”, concepto que aparece constantemente en sus primeros escritos y se convierte en piedra angular de su filosofía. Mostrándonos su interés por la pregunta del sentido del ser y meditando dicha pregunta desde el pensar de la vida humana, Heidegger nos presenta un conocimiento ya no desde la reflexión puramente teórica, sino partiendo desde el fenómeno de la vida inmediata, el cual pertenece a la esfera de la reflexión preteórica, aprehendiendo de forma originaria el fenómeno de la vida en su historicidad y temporalidad, pensando la vida y su historia como unidad.

Dejamos de manifiesto, además, que la propuesta temprana heideggeriana nos expresa que a través del mundo de la vida es de donde

debemos extraer la verdadera filosofía. Así, no existe separación entre el individuo [*Dasein*] y el mundo [*Welt*], donde la vida guarda una estrecha relación con el mundo circundante [*Mitwelt*]. Es de aquí de donde la filosofía temprana de Heidegger se aferra, de la relación de la vida con el mundo, de la significatividad que le damos a éste, de las vivencias y las situaciones de la vida que posteriormente son reflexionadas. Sin este mundo originario preteorético no podríamos tomar el origen de la reflexión filosófica, siendo esto el núcleo central que se encuentra en toda la obra temprana heideggeriana.

Comprobamos también su gran interés por el estudio de los elementos existenciales, religiosos y filosóficos que condujeron y acompañaron su obra temprana, en su proceso por querer aprehender el fenómeno de la existencia del ser humano, siendo la vida humana y su comprensión previa del ser, los ejes que se desplazan en sus primeros escritos.

Heidegger nos manifiesta que la filosofía nos insta a fijarnos en el instante vivido; de ahí su interés por la metodología para tratar de acceder a la realidad primaria de la vida, además de su interés por las interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval en relación con la experiencia fáctica de la vida, y su tratar de pesquisar la existencia en su inmediatez, en la experiencia directa del mundo.

Además, mostramos como el joven Heidegger se plantea un nuevo programa filosófico, donde el objeto de estudio es la vida fáctica y la metodología a emplear es la hermenéutica. Ambas están íntimamente relacionadas, pues el método filosófico tiene sus raíces en la vida misma. Sobre esta base, la filosofía debe ser concebida como ciencia originaria de la vida y de las vivencias; y su enfoque metodológico es la fenomenología

hermenéutica que, de la misma forma que la vida, tiene un carácter preteorético.

Pudimos evidenciar, además, como Heidegger medita con ahínco sobre el “fenómeno de la vida”; por ello, también en este su primer período y, en paralelo con todo lo expuesto aquí, dedica también investigaciones al “fenómeno de la vida religiosa”, todo ello dentro de su búsqueda por elaborar un análisis hermenéutico-fenomenológico de la vida preteorética, para desarrollar una ontología fenomenológica de la vida.

Mostramos, también, como Heidegger fija su mirada en el “irracionalismo” místico mencionándonos que éste no implica un alejamiento del mundo y de la historia, sino una conexión a través de una experiencia fundamental que tiene que ver con una motivación originaria en el ámbito religioso como también con la atención al mundo, aunque parezca contradictorio. Siguiendo esta línea, nos pareció interesante, también, como el joven Profesor dedica un breve apartado a la mística eckhartiana, enfocándose en la unión mística entre la “absoluta nada” y el ser humano, brindándole a este último la condición para desapropiarse de todos los vínculos de corporeidad para conectarse con Dios. De aquí que el irracionalismo de la experiencia mística para Heidegger no sería tal, tomando claro interés en recalcar que la facticidad de la experiencia vivida no es algo sin forma e inaccesible.

Heidegger, además, nos muestra que la realización de una fenomenología hermenéutica de la experiencia religiosa, si bien es distinta de la lógica y la ciencia, tiene validez por sí misma, pues “la vida” religiosa no se encuentra dentro del ámbito irracional, como muchas veces se pretende exponer, sino más bien en la experiencia de la vida en su dimensión histórica, alcanzándose por medio de una experiencia personal,

individual, fáctica, de carácter temporal. La religión vista como visión del mundo sólo puede alcanzar su desarrollo en la conciencia histórica. De ahí que lo histórico se convierte en pieza clave para comprender la experiencia o vivencia religiosa, ya no existiendo la necesidad de recurrir a la validez universal de las ciencias.

En la actitud teórica desaparece la relación entre la vida y lo vivido; por la vía de la reflexión la vivencia termina encasillada dentro del esquema sujeto-objeto. La filosofía fenomenológica de Heidegger quiere romper con esta actitud teórica, alejándose de la objetivación reflexiva para tornarse hacia una intuición hermenéutica como modo de comprender.

En relación con lo anterior pudimos comprender como el pensador de Messkirch se propuso recuperar el nexo con la experiencia originaria de la vida cristiana, buscando plantear o más bien replantear el fundamento de la historicidad del ser. Rehabilitando el fenómeno de la vida encuentra en los inicios del cristianismo una reacción en contra de la metafísica objetiva.

Heidegger fija su mirada en la experiencia religiosa, pues encuentra en ella un modelo de correlación intencional que se da en el método fenomenológico. Este fijar la mirada en el individuo creyente lleva a Heidegger a percatarse de una serie de características de la propia existencia como el cuidado, la disposición, la angustia, la conciencia, la caída y la muerte, entre otras.

Especial interés pusimos en la indagación del fenómeno del “cuidado” [*Sorge*] en el cristianismo primitivo, ya que, según Heidegger, éste se refleja en un doble modo de preocuparse: un primer modo es el preocuparse por las cosas de Dios y, el segundo, por las cosas del mundo, pero ambos están conectados. Sobre esta base, siguiendo a Heidegger, pudimos ver como en Pablo se distinguen dos modos básicos de existencia:

por un lado, las que viven apartadas de la gracia y, por otro, las que están a la espera del advenir de Cristo.

El apego a los asuntos cotidianos y mundanos puramente, desde el punto de vista heideggeriano, termina llevando al individuo a un estado de angustia y ceguera ante la segunda venida de Cristo. La caída [*Verfallen*] en el mundo genera la ilusión de una vida con sentido, segura y en confianza, pero, por el contrario, este mundo desorienta y le impide intuir al ser humano la segunda venida de Cristo. Por ello, la incertidumbre en relación con la *parusía* conduce a la angustia, como inquietud, pues el individuo, al tomar conciencia de su “caída” en lo impropio y cotidiano, se pierde, quedando atrapado en la impropiedad.

En cambio, siguiendo la experiencia cristiana, el hombre se conecta con la temporalidad primordial, manifestándose esta temporalidad como un Dios que se hace presente, que se da en la experiencia de la vida. Siguiendo la epístola paulina, la relación entre el cristiano y la *parusía* nada tiene que ver con la esperanza en un hecho futurible. Es así como el “cuándo” de la *parusía* no debe ser resuelto en un tiempo objetivable, sino más bien queda en la conexión con la experiencia fáctica de la vida. Por tanto, la temporalidad en la experiencia religiosa tiene que ver con el cómo cada individuo vive “su” propia existencia.

c) Finalmente, en el tercer capítulo, nuestro objetivo fue estudiar la unidad de hombre y Dios en la filosofía de Eckhart desde la obra temprana de Martin Heidegger. Para ello nos enfocamos en la dimensión histórico temporal del pensamiento místico del Maestro Turingio a la luz del pensamiento temprano heideggeriano. En el pensamiento místico medieval cristiano, como evidenciamos en nuestro primer capítulo, la vida contemplativa no se encuentra separada de la vida activa, pues es en la

inmediatez de la vivencia religiosa donde se da el carácter vivo de la vivencia que contiene la entrega a lo trascendente, experienciándolo en el correlato de la vivacidad vivencial. Por ende, la trascendencia no es una alienación radical donde el sujeto se pierde.

Siguiendo, además, lo expuesto en nuestro segundo capítulo, la estructura intencional de la vivencia religiosa se expresa en la unión mística. Siguiendo a Heidegger, fue interesante ver cómo a través de esta experiencia religiosa, que tiene validez por sí misma, dentro de la experiencia de la vida en su dimensión histórica, nos permitió comprender la experiencia mística que nos muestra el Maestro Eckhart en relación con la unión hombre y Dios.

Pero debemos tener siempre en consideración que esta unión sólo es lograble, como nos lo expresa Eckhart, a través de la llamada “suspensión” de toda multiplicidad, especificidad y particularidad; ello con el fin de poder acceder a la experiencia religiosa inmediata; suspensión que no es una negación del ser creatural, sino un vivir “en” este mundo, pero conectado en plenitud con Dios. De lo anterior pudimos desprender que lo que propone Eckhart es un “habitar en el origen”, experienciando en el mundo, no “perdido” en el tiempo, sino inserto “en el tiempo”, en un mundo que brota en y desde el origen [*Ursprung*]; no proponiendo una vida fáctica que se queda en una pura inercia contemplativa.

La experiencia vital íntima en Eckhart posibilita la intuición de lo Divino, estableciendo la des-apropiación [*gelâzenheit*] de un yo que realiza un “traspaso” [*durchbrechen*] abandonándose al Todo, pero continuando su existencia en la experiencia histórica. Preocuparse por las cosas de Dios y por las cosas del mundo no son dos caminos que no encuentran conexión, sino ambos están íntimamente conectados.

El problema de comprender a cabalidad la experiencia vital íntima en Eckhart radicaría, entonces, en la incompreensión de su discurso místico, al quedarnos sólo con el movimiento de poner ante sí [*vor-stellen*] lo mencionado en su pensamiento, encasillados en la dualidad sujeto-objeto. Para llegar a él es necesario romper con este modo de conocimiento dualizante y esto es precisamente lo que nos ha iluminado la filosofía del joven Heidegger.

La dualidad queda establecida, “apareciendo” lo que me es propio [*eigenschaft*] y lo externo a mí, la idea de hombre y de Dios [*got*], la idea del sujeto y objeto. Más aún, dentro de la dualidad de lo propio y lo externo a mí, se posibilita la aparición del “falso yo”. Pero comprendimos que no es por el hecho de ser criaturas que acontece esta especie de “caída” [*Verfallen*] (dicho heideggerianamente), pues como criaturas somos parte de la Divinidad, sino que el problema radicaría netamente en la disposición de apropiación al “estar dirigido hacia sí” o “ligazón al yo” que nos impide ver nuestra unión mística con el origen [*Ursprung*]; imposibilitados por la denominada “triada de la ocultación” (temporalidad, corporeidad y multiplicidad) nos encontramos en un estado de dispersión. La concepción teórica de la dualidad es la que nos imposibilita el aprehender intuitivamente la unión con el Todo.

Somos uno con Dios, somos en Dios, somos en el mundo. La vida fáctica del joven Heidegger nos resuena constantemente para una mejor comprensión filosófica actual, referente al pensamiento místico eckhartiano. El hombre como apertura posibilita la historia, viviendo en el mundo en conexión con la trascendencia, siendo parte de su vida en dicho proceso histórico. Por ende, su vivencia también se encuentra en unión absoluta “con” la trascendencia. Pero el hombre sólo vivencia esta experiencia si deja su disposición inauténtica de estar apropiado hacia sí [*eigenschaft*] al tomar

conocimiento de estar caído [*Verfallen*], no por el hecho de su ser como criatura [*créatûre*], sino por llevar una vida inauténtica, en el ocultamiento aparential de un “falso yo”, quedando escindido y no pudiendo aprehender intuitivamente a la Divinidad [*gotheit*]. De lo anterior se desprende que para estar en esta unión mística con Dios debemos realizar un proceso de des-apropiación [*gelâzenheit*] para poder poder estar en plenitud, en vivencia, “en este mundo” con la Divinidad.

Esta unión con la Divinidad [*gotheit*] se manifiesta a través del modo de des-apropiación [*gelâzenheit*] que nos lleva al traspaso [*durchbrechen*], posibilitando el “estado de des-apropiación” [*abegescheidenheit*].

Pensamos que la identificación con la criatura, por el proceso de dispersión de la *eigenschaft*, le lleva, al ser humano a fijar su mirada en concepciones entitarias (querer, tener y saber) como formas de entendimiento objetivables que no posibilitan la custodia de la vida humana en el modo de su ser fáctico; ello no permite formar parte del horizonte intencional e intuitivo que le permita comprender su unidad con el origen.

Respecto a esta unidad del hombre con el origen, logramos establecer que la humildad interior que se manifiesta en el “hombre pobre” permite comprender el carácter de misterio e irracionalidad que se manifiesta en el fenómeno místico, no privando, filosóficamente hablando, la posibilidad de estudiarlo; puesto que la falta de determinación teórica no implica una carencia, sino, por el contrario, una apertura respecto al encasillamiento que nos ha llevado a pensar de una sola forma.

Creemos encontrar una relación directa entre la vida fáctica heideggeriana y la experiencia de la Divinidad [*gotheit*] eckhartiana, pues ambas se caracterizan por una falta de determinación teórica,

contradiendo al pensamiento lógico que intenta determinarles como “lo irracional”. Más aún, por el contrario, lo que desde la vereda teórica se ve como falta de determinación en relación tanto a la Divinidad como a la vida fáctica es lo que precisamente permite que, a través de esta indeterminación, se abra la posibilidad a la esencia misma del pensar.

La filosofía, así, no debería quedarse puramente en el orden teórico, no sólo usar conceptos determinados puramente a través de la concepción dualizante sujeto-objeto, sino además involucrar el carácter vivencial. De este modo, la “unión mística” se nos brinda como “un” modelo del ámbito preteórico en el que se encuentra la vida fáctica. Siguiendo a Heidegger, podemos decir que la mística debe ser asumida y entendida como un una especie de contramovimiento del saber teórico y dogmático; a través de ella se puede fundar un conocimiento que involucra la esfera preteórica.

En definitiva, pensamos que logramos esbozar y estudiar el pensamiento de Eckhart como filosófico, brindándonos la posibilidad de comprender un modo de conocer no dualista, que se enmarca en la unión hombre-Dios.

Esta investigación ha sido sólo un comienzo en la indagación de la obra eckhartiana y heideggeriana. Pensamos que nos abre la puerta para continuar trabajando con ahínco viendo las proyecciones que se pueden desprender de este pensamiento “místico filosófico”, que parece estar en conexión con otras tradiciones filosóficas, por ejemplo, con la hegeliana o la zubiriana, además, de las posibles conexiones con el mundo religioso oriental.

BIBLIOGRAFÍA

1.- Fuentes primarias

a) Textos de Eckhart:

Eckhart (Meister), *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, 5 vol., ed. de Joseph Quint – Georg Steer; *Die lateinischen Werke*, 5. vol., ed. de Joseph Koch et al., Kohlhammer, Stuttgart 1936ss. (Citados como DW o LW, tomo en números romanos y páginas).

-, *Werke*, Texte und Übersetzungen von Josef Quint, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, 2 vol. (Bibliothek des Mittelalters 20/21), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1993.

-, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* t.2. Meister Eckhart, Predigten und Traktaten, ed. Franz Pfeiffer, Göschen, Leipzig 1857 (reimpresión: Scientia Verlag, Aalen 1962).

-, *Cuestiones parisienses*, texto latino, intr. y trad. de Ángel J. Capelleti, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1962.

-, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24,23-31 del 'Eclesiástico'* (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c.24,23-31), ed. de Andrés Quero Sánchez (Colección de pensamiento medieval y renacentista 116), Eunsa, Pamplona 2010.

-, *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, ed. de Fernand Brunner, Ad Solem, Genève, 2002.

-, *Obras alemanas: Tratados y Sermones*, trad. de Ilse de Brugger, Edhasa, Barcelona, 1983. (Citado como TS)

-, *El fruto de la nada y otros escritos*, trad. de Amador VEGA, Siruela, Madrid, 2001. (Citado como FN)

-, *Traitées et sermons*, trad. de Alain de Libera, Flammarion, Paris 31995, 129-171.

-, *Sermons*, 3 vol., trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris 1974-1979.

-, *Selected Treatises and Sermons*, trad. de James M. Clakr – John V. Skinner, Collins, London 1958, 168-215.

b) Textos de Martin Heidegger:

- Heidegger, M., GA 1, F.W. v. Herrmann ed, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

-, GA 24, F.W. v. Herrmann ed, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

-, GA 56/57, B. Heimbüchel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
Zur Bestimmung der Philosophie

-, GA 58, H.-H. Gander ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main ,1992.

-, GA 60, C. Strube ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

-, GA 62, G. Neumann ed., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Verlag, Tübingen, 1993.

-, *Caminos de Campo. Der Feldweg*, trad. de Carlota Rubies, Herder, Barcelona, 2003.

-, *L'idea della filosofia e il problema de la visione del mondo en Per de la determinazione della filosofia*, trad. Genaro Auletta Guida, Nápoles 1993.

-, *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview en Towards the Definition of Philosophy*, Ted Sadler tr., Athlone Press, London, 2000.

-, *La idea de la filosofía y el problema de la comprensión del mundo*, trad. y notas de Jesús Adrián Escudero, Herder ed., Barcelona, 2005.

-, *Problemas fundamentales de la fenomenología 1919-1920*, trad. de Francisco de Lara, Alianza ed., Madrid, 2014.

-, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicaciones fenomenológicas sobre Aristóteles) [Informe Natorp]*, ed. y trad. J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

-, *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, Siruela-FCE, México, 2006.

-, *Estudios sobre mística medieval*, trad. de Jacobo Muñoz, ed. Siruela, Madrid, 1997.

-, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. y prólogo de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

-, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

2.- Fuentes secundarias

- Adrian, J., "*Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage*", *Heidegger Studien, Band 17*, Duncker und Humbolt, Berlin, 2001.

-, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, ed. UAB, Bellaterra, 2000.

-, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder ed., Barcelona, 2010.

- Ancelet-Hustache, J., *El Maestro Eckhart y la mística renana*, trad. del francés por Luis Hernández Alfonso, ed. Aguilar, Madrid, 1963.

- Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*, ed. de Paolo Lucentini, Siruela, Madrid 2000. (Edición bilingüe latín-castellano)

- Baeza, R., *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Berlin, Lit, 2009.
- Bara, S., *Estudio comparativo del libro de la verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart*, Achendorff Verlag, Münster, 2011.
- Beierwaltes, W., “Maître Eckhart et le Liber de causis” en *Voici Maître Eckhart. Textes et études réunis*, Zurn Brunn, E. (ed.), Grenoble, 1994, pp. 285ss.
- Bizet, J. A., *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik en Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Metzler Verlags, Stuttgart 1966.
- Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther*, Gotinga, 1976.
- Buren, J., *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994.
- Camilleri, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*.
- Capelle, Phillippe, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.
- Caputo, John, *The mystical element in Heidegger's thought*, New York, Fordham University Press, 1986.
- , “Phenomenology, mysticism and the Grammatica Speculativa: A Study of Heidegger's Haabilitationsschrift” en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 5, nº2, 1974, pp. 101 a 117.
- Crowe, Benjamin, *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- De Certeau, M., *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Katz ed., Madrid, 2007.

- De Lara, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919 – 1923*. Alber, Freiburg/München, 2008.

- Denifle H. S., *Die deutschen Mystiker des 14.Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*. Friburgo, 1951, pp.129ss.

- , H.S., *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker en: Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II*, 1886.

- Denker, A. y Zaborowski, H. (ed.), *Heidegger Jahrbuch I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl alber, Freiburg, 2004.

- Dilthey, W., *Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik en Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B. G., Teubner, Stuttgart, 1973.

- Espinoza, R., *Realidad y ser en Zubiri*, ed. Comares, Granada, 2013.

- Faggin, G., *M. Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953.

- Flash, K., *Kommentar zur Predigt 52 Beati pauperes spiritu*, en Steer, G. y Sturdese, L. eds., *Lectura Eckardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003, pp.193ss.

- , Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, en Peter Koslowski (ed.). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis Verlag, Zürich 1988.

- Gander, H. H., *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

- Gander, H.-H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Albert, Freiburg und Munich, 2002.

- García-Baró, M., *Husserl y Gadamer. Fenomenología y hermenéutica*, Batiscafo, 2015.

- Haas, A. M., *Gottleiden-Gottieben: zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Francfort, Insel, 1989.

- , *Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002.

- , *Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mythologischen Texts*, en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25. 1978.

- , *Tranzendenzerfahrung in der Auffassung der Deutschen Mystik*, en: Oberhammer, G. (comp.), *Tranzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Viena, 1978.

- Hof, H., *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, 1952.

- Karrer, O., *Die grosse Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*, Munich, Ars. Sacra, Müller, 1926.

- Kiesel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

- , T., "War der frühe Heidegger tatsächlich ein christlicher Theologe?", en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*, Frommann, Stuttgart, 1988.

- Leyte, A., *Heidegger*, ed. Alianza, Madrid, 2005.

- McGrath, J.S, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006.

- Metzger, W., *Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach 1968.

- Mieth, D. *Die Einkeit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten un traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des chistlichen Lebens.* Ratisbona, 1969.

- Oehl, W, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100 - 1550.*, München, Verlag Georg Müller, 1931.

- Overgaard, S., Schwarz, T. y Zahavi, D. (eds.), *Denken Heidegger, Akademisk Forlag, Copenhagen, 2003.*

- Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, 1988, p. 106. Traducción al español tomada de Safranski, *op. cit.*, pp. 139-140.

- , *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza ed., Madrid 1992.

- Papenfuss, D. y Pöggeler, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, p. 29. Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1990-1991.

- Pöggeler, O., *Martín Heidegger un die religionsphänomenologie*, en *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink, Munchen, 1999, pp. 249-252.

- Porete, M., *El espejo de las almas simples*, trad. y ed. de Blanca Garí, Siruela, Madrid, 2005.

- Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 2003.

- Quint, Josef, *Mystik en: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2ª ed. a cargo de Werner Hohlschmidt y Wolfgang Mohr, Berlín, Walter de Gruyter, tomo II, 1962.

- Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología, Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.

- Ruh, K., *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellsch, 1964.

- Ruh, K., *Meister Eckhart. Theologie - Prediger - Mystiker*, München, Verlag C.H.Beck Bach, 1989.
- Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Fábula-Tusquets, Barcelona, 2003.
- Schleiermacher, F., *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Schmoldt, B., *Die deutsch Begriffssprache Meister Eckharts Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg, 1954.
- Schürman, Reiner y Caputo, John, *Heidegger y la mística*, Argentina: Ed. Librería Paideia, 1995.
- Schürmann, R. *Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands, traduits et comennnés*. París, 1972.
- Soudek, E., *Meister Eckhart*, Stuttgart, Metzler, 1973.
- Trusen, W., *Der Prozess gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, (Rechts – und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen Der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Bd. 54), Paderborn- München-Wien-Zürich, 1988.
- Ueda, S., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, 1965.
- Van Buren, John, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Velasco, J. M., *El fenómeno místico*, ed. Trotta, 3ª ed., Madrid, 2009.
- Verdoy, A., *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media, Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Universidad de Comillas, Madrid, 1994.

- Völker, L., *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten un Traktaten*. Tubinga, 1964.

- Volpi, F., "Being and Time: A Translation of the Nochomachena Ethics?", en J. Buren y Th Kiesel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994.

- Wackerzapp, H., *Der Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster, 1962.

- Wyser, F., *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, en: *Lebendiges Mittelater. Festgabe für W. Stammler*. Freiburg, 1958.

- Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Universidad Iberoamericana – Plaza y Valdés ed., 1ª ed., México, 2004.

3.- Artículos

- Adrián, J., "Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. I. De la tesis de Habilitación a los cursos de 1919" en *Pensamiento*, vol. 55, nº 212, 1999.

- Adrián, J., "El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo)", en *Revista Eidos*, nº7, pp. 10-27, Colombia, 2007.

- Bara Bancel, Silvia, "Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana, en *Ciencia Tomista*, tomo 135 - nº 437, Septiembre – Diciembre, Salamanca, 2008, Salamanca.

- Mantas, P., "La conclusión de la tesis de habilitación de Heidegger". Traducción y comentario, *Cauriensa*, vol. VII, 2012, pp. 451 a 474.

- Taminioux, J., "La reappropriation de l'Ethique a Nicomaque: poésis et prâxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", en *Lectures*

del'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 149-189.