

EL CONCEPTO DE ORIGEN EN MEISTER ECKHART Y LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE SU PENSAMIENTO EN LA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER

RICARDO BAEZA GARCÍA
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile

RESUMEN: La intención de este artículo es doble. Por un lado se expone la problemática en torno a la respuesta a la pregunta por el origen en la obra de Meister Eckhart. Para realizar esta primera labor, se analizan los conceptos de *eigenschaft* y *gélazzenheit*, fundamentales dentro del pensamiento eckhartiano. La finalidad de este primer apartado es la de mostrar hasta qué punto la obra de este autor trasciende las coordenadas propias del discurso escolástico-medieval, desplegando un pensamiento de gran originalidad e interés filosófico. Por otro lado, el presente artículo analiza, en el apartado tercero, la influencia de la mística eckhartiana en la obra de Martin Heidegger. El objetivo fundamental de este segundo bloque temático es el de mostrar de qué manera la obra en alemán alto medieval de Eckhart trasciende los parámetros propios de lo que Heidegger entiende por pensamiento metafísico.

PALABRAS CLAVE: Meister Eckhart, Heidegger, pensamiento metafísico, superación de la metafísica, pensamiento místico, origen, *eigenschaft*, *Gelassenheit*.

The Concept of Origin in Meister Eckhart and the Philosophical Relevance of his Thought in the Work of Martin Heidegger

ABSTRACT: The intention of this article is twofold. In one hand it exposes the issue concerning the response to the question about the origin in Meister Eckhart's work. In order to answer this question, the article at hand analyzes the concepts of *eigenschaft* and *gélazzenheit*, which are fundamental within the Eckhartian thought. The purpose of this first block is to demonstrate to what extent the work of this author stems from the coordinates of the scholastic-medieval discourse, unfolding a thought of great originality and philosophical interest. On the other hand, the present article analyzes, in the third section, the influence of the Eckhartian mysticism in the work of Martin Heidegger. The fundamental aim of this second thematic block is to reveal in what way the work of Eckhart transcends the parameters of what Heidegger understands as metaphysical thought.

KEY WORDS: Meister Eckhart, Heidegger, metaphysical thought, overcoming of metaphysics, mystical thought, origin, *eigenschaft*, *Gelassenheit*.

«Nec ignoro quam inertius eligatur diu vivere
sub timore tot mortium, quam semel moriendo
nullam deinceps formidare».

(SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, Cap. I, 11)

El objetivo de este artículo es el de mostrar, por un lado, de qué manera la respuesta a la pregunta por el origen de la existencia, que se despliega en los sermones y tratados en alemán alto de Meister Eckhart, trasciende las coordenadas propias del discurso medieval, desplegando así un tipo de pensamiento de gran originalidad e interés filosófico. Para realizar esta primera labor,

el presente artículo se estructura a partir del análisis de los conceptos *eigenschaft*¹ y *gelâzenheit*², fundamentales dentro del pensamiento eckhartiano, dando forma así a la primera y segunda parte del presente escrito.

El concepto *eigenschaft* es una traducción al alemán alto medieval del concepto latino de *propietas*. No obstante, en la mística eckhartiana posee un significado distinto al de propiedad. Hace, más bien, referencia a la estructura que posibilita el movimiento de «ligazón al yo»³, es decir, el movimiento de apropiación de la existencia por parte del «falso yo». Por «falso yo» se entiende aquí a la entidad surgida tras la aparición de la llamada tríada de la ocultación, formada por la temporalidad, corporeidad y multiplicidad. Como se verá, dicha aparición es susceptible de ser trascendida a través del ejercicio de la *gelâzenheit*.

El concepto *gelâzenheit* aparece por primera vez en la obra en alemán alto medieval de Meister Eckhart. Su traducción al español no es fácil. Contiene la raíz *lâzen*, que significa *dejar*, y la forma sustantivada *-heit*, por lo que podría traducirse por *dejaidad* o, ayudándose del término surgido en la recepción y traducción de este concepto en la mística española, por *desasimiento*. En los escritos eckhartianos, la *gelâzenheit* se constituye como el movimiento diametralmente opuesto a la *eigenschaft*, de tal forma que fomenta el re-surgimiento del «verdadero yo», mediante la aniquilación de la estructura que posibilita el nacimiento del «falso yo». Como el concepto *eigenschaft* hace referencia al movimiento de apropiación, podría traducirse el término *gelâzenheit* por des-apropiación.

Por otro lado, el apartado III, dedicado a la recepción de Eckhart en Heidegger, tiene como finalidad la de mostrar cómo la obra de este místico alemán no se deja encuadrar dentro de lo que Heidegger entiende por pensamiento metafísico o pensamiento calculador. De esta forma, se pone de manifiesto no sólo la notoria influencia que este místico medieval ha ejercido en la obra del último gran pensador de Occidente, influencia sin duda pasada por alto por la mayoría de los intérpretes heideggerianos, sino además, y sobre todo, la relevancia filosófica misma de la mística medieval dentro del discurso contemporáneo en torno a la posibilidad de un pensamiento no metafísico.

¹ Sobre el origen y despliegue en la mística renana del concepto *eigenschaft*, ver HERNÁNDEZ, JULIO, *Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler. Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik*, Erich Schmidt, Berlín, 1984, pp. 59-84.

² En la mística española aparece un término muy similar, *desasimiento*, el cual posee además una clara influencia de la mística renana, de la cual Meister Eckhart es su fundador. Sobre la influencia de la mística del norte en la española, ver ORCIBAL, JEAN, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamandes*, Présence du Carmel, París, 1966.

³ De hecho, Josef Quint, editor de la obra académica de este místico renano, lo traduce de esta forma al alemán moderno en su edición de la obra de Meister Eckhart.

1. LA ESTRUCTURA DE LA OCULTACIÓN: EL CONCEPTO DE *EIGENSCHAFT*

Una de las diferencias fundamentales entre la obra en alemán alto medieval de Eckhart y la obra en latín, así como del resto de la tradición académico-escolástica, es el carácter eminentemente intuitivo, místico o directo que sus sermones y tratados en lengua vernácula poseen⁴. Este tipo de discurso se diferencia del propio de la tradición medieval, el cual se basa en la elaboración de reglas y principios en torno a preguntas fundamentales. El pensamiento escolástico siempre opera a través de un movimiento de poner ante sí (*vor-stellen*), es decir, siempre se mueve dentro de la dualidad sujeto/objeto, dentro del conecedor y lo conocido. La respuesta a la pregunta por el origen en Eckhart funde el conecedor y lo conocido en una unidad absoluta. Para llegar a ella, es necesario romper con el modo dual de conocimiento, más habitual y por eso mismo más difícil de erradicar, para de esta forma *habitar* en el lugar en donde la pregunta por el origen y su respuesta nacen de manera simultánea.

Eckhart explica en su obra en alemán alto medieval la estructura que imposibilita la obtención de una respuesta adecuada a la pregunta por el origen, es decir, la estructura del ocultamiento de la verdadera naturaleza humana o verdadera identidad del alma humana. La estructura de la ocultación es designada en su obra a través del término, en alemán alto, de *eigenschaft* o «ligazón al yo». Dicho concepto indica la disposición fundamental de la impropiidad de la existencia, la cual se basa en un «estar dirigido hacia sí»⁵. El estar dirigido hacia sí imposibilita no sólo el estar dirigido hacia Dios, sino el *estar* mismo en Dios. Eckhart, en este sentido, afirma: «Dios no conoce nada fuera de sí, su ojo está únicamente dirigido hacia sí mismo. Lo que Él ve, lo ve todo en sí mismo. Por ello Dios no nos ve a nosotros, si nosotros estamos en pecado»⁶. El concepto de

⁴ La mayoría de los estudiosos en torno a la obra de Eckhart no dudan en resaltar esta diferencia fundamental entre la obra latina y la escrita en alemán alto. No obstante, otros autores, algunos de ellos tan respetados en este tema como Kurt Flasch, señalan que la obra eckhartiana es eminentemente especulativa, no siendo posible encontrar en ella elementos propiamente «místicos». Sobre este tema, ver FLASCH, KURT, *Meister Eckhart – Versuch, ihm aus dem mystischen Strom zu retten*, en PETER KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemio, Zürich, 1988, pp. 94-110. El problema fundamental gira en torno al propio concepto de «pensamiento místico», el cual es visto por estos autores como una suerte de irracionalismo ajeno al discurso eminentemente filosófico. Como se verá en este artículo, lejos de representar una forma a-filosófica, este *otro* pensamiento indica hacia un modo no metafísico, en sentido heideggeriano, de filosofar.

⁵ En alemán alto medieval, en un *ûf im selber stât*. DW III, S. 109. En el presente artículo se cita la obra de Eckhart a partir de la edición académica de la misma realizada por Josef Quint. Para evitar extenderse de manera innecesaria, se opta por la manera más convencional de citar, la cual presenta la abreviatura DW (Deutsche Werk, obra alemana), el número del tomo y la página. La traducción de los textos al español es propia. Se basa en el original, editado por Josef Quint en: ECKHART, MEISTER, *Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1936 y siguientes.

⁶ «Got der erkennet ouch nutz usser im, sunder sin 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 sunden». DW I, p. 78.

pecado no se entiende aquí de manera moral, sino existencial. El pecado es un estar fuera de sí mismo, fuera del más propio poder ser, a través del mencionado movimiento de apropiación o de ligazón al yo. El estar dirigido hacia sí y el estar o habitar en Dios son, por tanto, los dos modos fundamentales de la existencia, los cuales se entienden aquí como diametralmente opuestos. Una vez que el estar dirigido hacia sí alcanza su fin, es posible obtener, según Eckhart, la adecuada respuesta de la pregunta por el origen de la existencia.

Lo que surge, en cambio, tras la aparición del movimiento de dirigirse hacia sí o tras la ligazón al yo, es indicado en la mística eckhartiana mediante el concepto de *crêatûre*, el cual no indica únicamente hacia un ente intramundano, es decir, hacia una criatura concreta, sino más bien hacia el modo existencial mismo surgido tras la aparición del pecado o separación de Dios. Eckhart, en este sentido, afirma: «Todo lo que es criatura, en tanto permanece orientado hacia sí mismo, no es bueno»⁷. Como se observa, la raíz del pecado no tiene que ver con la aparición de la esfera de la *crêatûre* en sí, sino con el mencionado movimiento de apropiación característico de la *eigenschaft*. La criatura, como se verá, contiene en sí misma la totalidad de la apertura de la esencia de la divinidad, siempre y cuando no permanezca orientada hacia sí misma. De lo que se habla aquí es de la raíz del pecado, la cual consiste, precisamente, en el apropiarse de este despliegue o apertura existencial mediante la voluntad del yo como criatura, de tal forma que a través de este movimiento de apropiación se oculta la inmediatez del origen, constituyéndose así la dualidad entre lo propio y lo ajeno, núcleo de la dualidad posterior entre el sujeto y el objeto. La aparición de la dualidad entre lo propio y lo ajeno es fundamental para que el nacimiento del falso yo se constituya.

Según Eckhart, este movimiento de apropiación origina el surgimiento de la tríada de la ocultación del despliegue de la esencia de la divinidad, la cual adviene con el nacimiento de la temporalidad, la corporeidad y la multiplicidad. Estas tres categorías, intrínsecas a la esfera de la existencia del falso yo, tienen como eje central el mencionado movimiento de estar dirigido hacia sí, el cual desencadena la mencionada dualidad sujeto/objeto, desde la cual nace la experiencia del cuerpo como «algo propio». El cuerpo aparece así como la línea de delimitación entre el reino de lo propio y el reino de lo ajeno. Desde esta escisión surge todo el movimiento de dispersión en la multiplicidad, así como la visión de la temporalidad desprovista de su fundamento ontológico en la eternidad. Y es que estos tres pares, dentro del modo de la existencia ligado al falso yo, se experimentan fuera de su íntima unidad con sus opuestos. De esta forma, la temporalidad aparece en sí misma, sin estar unificada con la eternidad, la corporeidad, sin su contrario el espíritu, y la multiplicidad, sin la unidad. Según Eckhart, cada parte de la tríada temporalidad, corporeidad y multiplicidad, no es dañina en sí misma, sino sólo en su aparición alejada de sus respectivos opuestos. De lo que se trata en última instancia, es de realizar mediante la *gelâzenheit* o movimiento

⁷ DW III, p. 109.

de des-apropiación la *coniunctio oppositorum* de estos pares con sus respectivos opuestos, para de esta forma transmutar el estado de caída en el de divinización⁸.

Según Eckhart, el movimiento de dirigirse hacia sí impide que Dios vea la apertura existencial misma, es decir, impide que Dios vea al hombre. Esta afirmación, aparentemente contraria a la concepción cristiana de Dios, debe no obstante interpretarse de manera adecuada para percatarse de lo que quiere decir aquí este autor medieval. Para ello, es necesario partir de la diferenciación eckhartiana entre Dios y divinidad. Dios es, para Eckhart, la divinidad tal y como ella se muestra dentro del primer momento del despliegue de su esencia. Siguiendo el esquema propio del neoplatonismo, Eckhart entiende tal despliegue como un fluir desde la divinidad y como un regresar a la divinidad. En este primer momento, aparece Dios como creador, entrando de esta forma en relación dialéctica con lo creado. El movimiento de dirigirse hacia sí oculta lo creado para Dios, pero no para la divinidad, la cual siempre está presente, aunque ciertamente aquí en el modo de su ocultamiento. Eckhart, describiendo este fenómeno, afirma: «El sol brilla sin cesar; no obstante, cuando una nube o una niebla aparece entre nosotros y el sol, no podemos percibir adecuadamente su apariencia. De forma similar, cuando el ojo está en sí mismo enfermo, es incapaz de reconocer la apariencia»⁹. Dios es el sol, que se oculta por el pecado. La divinidad es la totalidad, incapaz de ser fragmentada, siempre presente. No es que se trate de dos dioses distintos, sino de dos modos en los que Dios se muestra. La divinidad es la esencia de Dios, situada en un momento anterior al propio despliegue trinitario de su esencia. Dios se constituye precisamente a partir de este despliegue trinitario, en donde aparece como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Como la verdadera identidad del alma se encuentra en el Hijo, y el Hijo, a su vez, no es que sea una parte de Dios, sino Dios mismo, la ocultación de esta filiación y unidad íntima con Dios es lo que ocurre con la aparición del movimiento de dirigirse hacia sí.

Es de destacar, además, que las figuras del sol y la niebla utilizadas por Eckhart muestran una analogía de gran importancia para comprender la pregunta por el origen dentro de su pensamiento. Y es que la comprensión de estos pares como contrarios aparece por primera vez dentro de la esfera del falso yo.

⁸ La realización de la *coniunctio oppositorum* a través de la *gelâzenheit* aparece en la obra de Jacob Böhme de manera más detallada. Böhme fue uno de los discípulos indirectos más representativos e importantes de Eckhart en el barroco. Este autor, ayudándose de la tradición alquímica y de la obra de Paracelso, analiza la realización de la conjunción de opuestos de una manera más detallada que la que aparece, sólo de manera indirecta, en la obra eckhartiana. El concepto de *gelâzenheit* en Böhme se tematiza, sobre todo, en su obra: BÖHME, JACOB, *Christosophia, oder Der Weg zur Christo*, Autum, Freiburg i. Br., 1975. Sobre la relación de Böhme con la alquimia, ver SCHMIEDEHAUSEN, HANS, *Alchemie und Theosophie. Jacob Böhmes Denken und ein Kupferstich aus einem Werk des Paracelsisten Heinrich Khunrath*, en HANS MARIA LEICHLÉ (ed.), *Die Morgenröte bricht an: Jacob Böhme, naturnaher Mystiker und Theosoph*, Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe, 1999, pp. 76-99.

⁹ «Diu sunne schînet âne underlâz; doch, sô ein wolke oder nebel zwischen uns und der sunne ist, sô emwerden wir des schînes niht gewar. Und ouch, sô daz ouge in im selber krank ist und siech oder bedeckt ist, sô ist im der schîn unbekant». DW V, p. 113.

En ella aparece el sol y la niebla como dos momentos diferentes entre sí, que además se excluyen mutuamente. Es importante observar que Eckhart utiliza el término «apariencia» (*schîn*) para mostrar la relación entre ambos. Ser capaz de percatarse de la apariencia, implica que el sol y la niebla no deben ser comprendidos como fenómenos separados entre sí. La consciencia de la apariencia señala hacia el carácter unitario del sol y la niebla. La metáfora del ojo, análoga a la del sol y la niebla, indica a su vez hacia la unidad entre la mirada divina y la propia del alma. Cuando precisamente esta mirada del alma se concentra sobre sí misma, perdiendo su verdadera fuente en Dios, se produce la ocultación, de tal forma que, debido a la identidad entre el ojo del alma y el ojo de Dios, éste ya no puede ver el alma. La ocultación, no obstante, tiene como fundamento ontológico el ojo de la divinidad, el cual siempre está presente, aunque como se dijo, esta vez en la forma de un ocultarse a su verdadera naturaleza. El ocultarse tiene como único fin el re-encontrarse. La multiplicidad tiende de esta forma a la unidad, el cuerpo al espíritu y el tiempo a la eternidad. La conjunción no destruye a uno de los pares, sino que les retorna a su fuente, de tal forma que la multiplicidad aparece en la unidad, el cuerpo en el espíritu y el tiempo en la eternidad. La sombra se revela en última instancia no como algo contrario al sol, sino como el lugar del ocultamiento y des-ocultamiento del despliegue de la esencia de la divinidad. La sombra es la divinidad misma, al igual que el sol. Percatarse de esto es despertar al conocimiento de la inexistencia de la separación.

Eckhart explica de otra forma este tema fundamental de la separación en otro de sus sermones en alemán alto medieval mediante el ejemplo de la mano y el carbón: «Si dejara un trozo de carbón incandescente sobre mi mano, me causaría dolor. Esto se produciría únicamente por la ‘nada’, de tal forma que si fuésemos libres de esta ‘nada’, no seríamos impuros»¹⁰. La aparición de la dualidad es lo que impide ser uno con el todo, y lo que causa en última instancia todo tipo de dolor. La diferenciación entre la niebla y el sol, entre el cuerpo y el mundo, entre el yo y el mundo, imposibilita reconocer el carácter unitario de la existencia. Desde la experiencia de esta profunda unidad es desde donde Eckhart plantea y responde a la pregunta por el origen. Para llegar a este lugar, es necesario penetrar en esta «nada» consustancial al modo existencial característico del falso yo, es necesario en primer término ver la sombra como tal, es decir, como ocultación.

El conocimiento de la nada subyacente a la condición del falso yo es un requisito, por tanto, fundamental para disolver o transmutar la condición de estar dirigido hacia sí en la auténtica de estar *en* Dios. Esto es debido a que en la condición del falso yo aparece una tenaz identificación del alma con el cuerpo, con la temporalidad y con la multiplicidad. Esta identificación debe ser modificada en primer término mediante un giro hacia la consciencia de la nada, la cual reordena el movimiento propio de la voluntad del falso yo, consistente en fomentar

¹⁰ «Leit ich ein glüyende kolen in min hand, es tet mir wee. Daz ist allein durch nutz, und werend wir des nichten ledig, so werend wir nit unrein». DW I, p. 80.

un dispersarse en la multiplicidad. La identificación con la esfera de la *crêatûre* promueve que la voluntad se centre en la obtención de bienes ubicados en ámbitos intra- o extra-mundanos, es decir, la lleva hacia un dispersarse en la multiplicidad en cuanto tal. Para Eckhart, no existe demasiada diferencia entre que la voluntad quiera bienes materiales o bienes espirituales, de tal manera que incluso querer la salvación del alma es considerado por el místico alemán como un grave impedimento para alcanzar la respuesta a la pregunta por el origen. La voluntad debe llevarse, mediante esta consciencia de la nada, a un estado de total reposo. Para que el estado de reposo de la voluntad se de, es necesario desterrar de ella todo afán de obtener bienes temporales.

Este afán es denominado en los sermones eckhartianos mediante el concepto en alemán alto de *koufmanschaft*, término que podría traducirse por «ser mercader». En el sermón *Intravit Jesus in templu*, se lee: «Si quieres liberarte totalmente del ser mercader, de tal forma que sólo Dios permanezca en este templo, debes de hacer todo únicamente por la alabanza de Dios, y no por todo lo que tu puedas obtener de tus obras. Debes, por tanto, permanecer tan libre de ataduras como la misma nada está libre de ataduras, que ni se encuentra aquí ni allí»¹¹. Obrar sin «ser mercader» lleva a una progresiva modificación de la estructura del estar dirigido hacia sí, fundamento de la aparición de toda la esfera del falso yo. Según Eckhart, la obtención del estado de reposo de la voluntad ayuda a que el movimiento de regreso del alma a la divinidad se consolide. Eckhart describe este movimiento a través de las imágenes de la madera y del fuego: «Si el fuego debe ser uno con la madera, es necesario que toda la desigualdad entre ambos desaparezca»¹². La madera es aquí el símbolo de la identificación del alma con el falso yo. El fuego es el símbolo de la unidad en Dios. La lucha entre ambos genera dolor, el cual aparece por la desigualdad existente en primer término. Mientras que la parte no regrese al todo, la aparición del dolor es inevitable. En último término la leña debe convertirse en fuego, pero para ello debe renunciar a la visión de sí misma como leña. Debe comprender que la leña en última instancia es una nada. El dolor adquiere, no obstante, un carácter positivo en los sermones en alemán alto de Meister Eckhart, al constituirse como motor del proceso de unificación, dando a su vez constancia de la situación de aislamiento del alma en su estado de identificación con el falso yo.

2. LA RESPUESTA A LA PREGUNTA POR EL ORIGEN: EL CONCEPTO DE *GELÂZENHEIT*

El concepto de nada no sólo indica en la obra de Meister Eckhart a la situación fragmentada de la existencia, es decir, al fundamento del falso yo, sino tam-

¹¹ «Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, daz 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». DW I, p. 9.

¹² «Sol daz viur daz holz in sich drücken, sô muoz als unglîcheit ûz sîn». DW I, p. 180.

bién a la esencia misma de la divinidad. En el sermón en alemán alto medieval *Surrexit autem Saulus de terra*, se describen cuatro sentidos distintos del concepto de nada de la siguiente manera: «Cuando él [Pablo] se levantó de la tierra, vio con los ojos abiertos nada, y esa nada era Dios (...). El segundo sentido: cuando él se levantó, él no vio nada más que Dios. El tercero: en todas las cosas no vio nada más que Dios. El cuarto: cuando él vio a Dios, vio todas las cosas como una nada»¹³. El primer sentido señala hacia la disolución de la esfera del falso yo, sin todavía, no obstante, trascenderla del todo. Eckhart describe el momento de la conversión de Pablo a través del impacto de un rayo. Que Pablo viera con los ojos abiertos nada, y que precisamente esa nada sea Dios, debe no obstante interpretarse como un paso todavía ubicado en la esfera del falso yo. Se trata del primer momento de re-conocimiento del origen. Esta primera fase del descubrimiento del origen permanece todavía presa del intento de adecuar lo conocido a partir de las categorías propias de la esfera del falso yo. La destrucción de estas categorías es, en este sentido, el motivo del segundo sentido de la nada. Aquí deja Dios de ser un *algo* situado frente a Pablo. Se renuncia de esta forma a considerar a Dios a través de las coordenadas características del modo impropio de la existencia. El tercer y cuarto sentido señalan hacia el definitivo traspaso de la esfera del falso yo, ya que hacen referencia a la multiplicidad no separada de la unidad. Para entender este tránsito, es necesario analizar más detenidamente el concepto eckhartiano de *gelâzenheit*.

El concepto de des-apropiación o *gelâzenheit* puede entenderse en los sermones y tratados eckhartianos de dos formas distintas: o bien como movimiento de des-apropiación o como el estado de la des-apropiación. Eckhart incluso utiliza el concepto de *abegescheidenheit* para diferenciar estos dos significados, indicando con este término el estado de des-identificación mismo. La *gelâzenheit* como movimiento de des-apropiación tiene que ver con la superación de la tríada de la ocultación formada por la temporalidad, corporeidad y multiplicidad. El alma debe, en este sentido, de «morir» al tiempo despojado de su opuesto la eternidad. Esto se traduce en una total aniquilación de la proyección de uno mismo en el pasado o en el futuro, la cual se logra mediante la negación de la voluntad, del conocimiento y de cualquier idea de posesión. En el sermón *Beati pauperes spiritu*, Eckhart define precisamente el «hombre pobre» como aquel que «nada quiere y nada sabe y nada tiene»¹⁴. Que nada quiere en el sentido de que sus acciones no se centran únicamente en la obtención de frutos futuros, al ya no estar dirigidas únicamente por el anteriormente expuesto concepto de «ser mercader». Esto no quiere decir que las acciones no obtengan frutos, sino todo lo contrario. Otra de las características de la mística eckhartiana es la propuesta de santificación de las obras a partir de la disposición interior. Esto quiere decir que lo relevante no son las obras en sí mismas, sino la cualidad de las mismas. Despojada toda liga-

¹³ «Dô er ûfstuonz von der erden, mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got (...). Der Ander sin: dô er ûfstuont, dô ensach er niht wan got. Der dritte: in allen dingen ensach er niht wan got. Der vierde: dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht». DW III, pp. 211-212.

¹⁴ «Der niht enwil und niht enweiz und niht enhât». DW II, p. 488.

zón al yo, las obras se «divinizan», ya que se deja actuar a Dios en ellas. Hasta la obra más aparentemente insignificante obtiene, por tanto, un fruto mayor que todas las obras aparentemente buenas que realice un yo «asido».

Es de destacar que el término pobreza es entendido en la mística eckhartiana como des-apropiación radical, y no de manera material. De hecho, la pobreza aquí explicada es de tal radicalidad, que el movimiento de destrucción de toda ligazón al yo lleva incluso a trascender la propia imagen de la divinidad, de tal forma que la misma ya no es entendida como un ente ajeno a la propia identidad del alma. En este sentido hay que interpretar la, a primera vista, heterodoxa afirmación de Eckhart: «Por ello pido a Dios que me libre de Dios; ya que mi ser esencial está por encima de Dios, en tanto que nosotros concebimos a Dios como el origen de la criatura»¹⁵. Hay que distinguir en esta cita dos momentos fundamentales. En primer lugar aparece el mencionado movimiento de des-apropiación, el cual en la cita se muestra como la liberación de cualquier concepción que convierta a la divinidad en un ente. Por otro lado se subraya la presencia de una esfera situada «por encima de Dios», la cual indica hacia el lugar desde donde se debe producir la mencionada pregunta por el origen. Ambos movimientos muestran, por tanto, la tendencia fundamental del pensamiento eckhartiano, la cual tiene que ver con el encuentro de la respuesta a la pregunta por el origen fuera de la esfera inauténtica de la existencia.

Importante es, en este sentido, la aparición de una petición a Dios como punto de partida del desarrollo de la pregunta por el origen. Lo que se pide a Dios es liberarse de Dios. Este segundo Dios indica precisamente hacia la concepción que la criatura tiene del primero, concepción que tiende, al estar inscrita dentro del modo inauténtico de la existencia, a considerar a Dios a través de las coordenadas del falso yo, es decir, a considerar a Dios como un objeto. Al Dios esencial se le pide, trascender el ámbito del falso yo y su intrínseco modo de conocimiento, lo que quiere decir, pedir al Dios esencial hacernos receptivos para elaborar la pregunta por el origen y desplegar su adecuada respuesta en el lugar en donde Dios y el alma son uno. En ese lugar en donde el alma y Dios son uno aparece el fundamento increado con tal nitidez, que la pregunta y la respuesta por el origen brotan de manera espontánea, formando ambas una unidad análoga a la existente entre el alma y Dios: «En aquel ser en donde Dios está sobre todo ser y sobre toda diferencia, allí estaba yo mismo y reconocí en mí mismo crear a este hombre. Por eso soy causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por ello soy no nacido, y según el modo de mi ser no nacido no puedo morir jamás»¹⁶. Mientras que la esfera del falso yo se cons-

¹⁵ «Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nehmen begin der crêatûren». DW II, p. 502.

¹⁶ «Wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ wolte ich mich selben und becante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwig ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeboren, und nâch mîner ungeborenen wîse sô enmac ich niemer ersterben». DW II, pp. 502-503.

tituye a partir de determinaciones de contenido, de tal manera que la suma de dichas determinaciones origina el mencionado devenir, la esfera del Yo-increado¹⁷ se caracteriza por la trascendencia de las coordenadas propias del falso yo: temporalidad, corporeidad y multiplicidad. Desde este Yo-increado es desde donde se despliega y se responde la pregunta por el origen.

Es de destacar, a su vez, que la llegada del alma a su parte increada no implica la destrucción del devenir, sino la integración del mismo en su fundamento atemporal. Mientras que la esfera del falso yo se constituye a partir de determinaciones concretas, la trascendencia de dicha esfera implica la llegada del alma a su más originaria identidad fuera de todo tipo de determinación óntica. En este sentido, dicha trascendencia anula la unilateralidad de la temporalidad característica de la esfera del falso yo o del devenir. Por ello se encuentra el lugar del mencionado origen más allá del nacimiento y de la muerte, suprimiendo dicha dicotomía característica del devenir. El Yo-increado no puede, según Eckhart, morir jamás. Lo que puede, sin embargo, morir, es cada forma concreta que el Yo-increado adopta en su manifestación en el devenir, el cual se constituye a través del trayecto existencial entre la vida y la muerte.

Por tanto, el carácter increado es la condición de posibilidad de la aparición del devenir. En este aspecto increado es descubierta el Yo-increado mediante el proceso de des-ocultación característico de la *gelâzenheit*. Es de destacar que la aparición del Yo-increado como Yo-creado surge como un acto de la voluntad. Sobre esta voluntad eterna del Yo-increado afirma Eckhart: «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 sería 'Dios'»¹⁸. En esta cita aparece la distinción fundamental dentro del pensamiento eckhartiano entre dos tipos de yo, el increado y el creado. La aparición del nacimiento del Yo-creado despliega a su vez el surgimiento de Dios «como Dios», es decir, como un supra-ente posicionado enfrente del Yo-creado. A esto se refiere Eckhart cuando afirma que si él no fuera (si no apareciese el Yo-increado como criatura), Dios tampoco sería (no devendría supra-ente).

Para entender de manera más adecuada la idea, aparentemente escandalosa, de la dependencia de la existencia de Dios de la voluntad del Yo-increado, es necesario profundizar en la apropiación del pensamiento neoplatónico que Eckhart elabora en su obra. Eckhart afirma en el sermón anteriormente citado lo siguiente: «Cuando yo fluí de Dios, allí dijeron todas las cosas: Dios es; esto,

¹⁷ El término «Yo-increado» hace referencia a lo que Kurt Flasch denomina «núcleo del Yo» (Ich-Kern), es decir, a la parte del alma idéntica a la divinidad misma, y por tanto ubicada más allá de las delimitaciones propias de la esfera de la creaturalidad. Sobre este concepto en Eckhart, ver FLASCH, KURT, *Kommentar zur Pr. 52 'Beati pauperes spiritu'*, en GEORG STEER - LORIS STURDESE (eds.), *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003, p. 193.

¹⁸ «In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch 'got' niht». DW II, pp. 503-504.

sin embargo, no puede hacerme bienaventurado, ya que aquí me reconozco como criatura. En el traspaso en cambio, donde yo permanezco vacío de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, allí estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni 'Dios' ni 'criatura', soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y por siempre jamás»¹⁹. Aquí se distinguen los dos movimientos fundamentales de la existencia; el proceso de emanación desde el Yo-increado hacia la criatura, y el proceso de retorno de la criatura hacia el Yo-increado. Se sigue, por tanto, el esquema propio del neoplatonismo, que se basa en la explicación del paso desde la unidad hasta la multiplicidad y viceversa. El ascenso se produce aquí, en cambio, a través de un *traspaso* (*durchbrechen*). El traspaso se produce *en* la esfera del falso yo, revelando así su verdadero origen divino. La ocultación se transforma en des-ocultación, la ignorancia en conocimiento.

Hasta que esta irrupción en la esfera divina se produce, el alma necesita de Dios. Aquí es donde tienen sentido los conceptos propios de la teología cristiana, como el de gracia, misericordia, o amor de Dios, así como la imagen trinitaria de la divinidad. El alma necesita aquí de la misericordia del Padre para llegar a su origen. Sólo a través de ella se otorga la posibilidad del acceso a su verdadera fuente. El alma toma del Padre todo lo que de Él necesita, al encontrarse todavía en el proceso de des-cubrimiento de su verdadera identidad en la divinidad. Aquí tiene un dios, que se constituye como un supra-ente situado enfrente de ella. Sin embargo, esta distancia entre Dios y el alma no puede, según este místico renano, hacer bienaventurada el alma, ya que aquí se re-conoce como criatura, es decir, como algo situado fuera de la totalidad. Esta situación fragmentada de la existencia debe de superarse a través de la gracia y la misericordia del Padre. No es algo que el alma realice, en el sentido de una mera acción subjetiva. Eckhart más bien entiende una unidad entre actividad y pasividad en relación al movimiento de des-ocultación o *gelâzenheit*. La pasividad se observa en esta necesidad del alma de la gracia y misericordia del Padre; la actividad en el movimiento de des-apropiación, en la des-articulación de la *eigenschaft*. Ambos movimientos terminan en la aparición del Yo-increado en cuanto tal, fin último de todos los sermones y tratados de Meister Eckhart²⁰.

¹⁹ «Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælich 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». DW II, pp. 504-505.

²⁰ Burkhard Mojsisch describe este proceso de re-nacimiento del Yo-increado de la manera siguiente: «Eckharts Denken (...) dringt vor zum Ich als Ununterschiedenen schlechthin, zum Ich in seiner Identität mit dem Wesen Gottes, der Gottheit. Dieses Ich als Gottheit ist keine Stätte, zu der man kommt (...). Das Ich, das zu sich selbst findet, entdeckt sich als Ich, das nichts anderes als Ich ist». MOJSISCH, BURKHARD, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hamburgo, 1983, pp. 139-140.

3. LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE LA OBRA DE ECKHART EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

El pensamiento de este místico medieval no ha pasado desapercibido en la filosofía del siglo xx. El pensador más relevante que ha destacado el alto rango filosófico del discurso eckhartiano es Martin Heidegger. Este autor incluso se apropió en los años cuarenta del concepto eckhartiano de *Gelassenheit* para indicar hacia un tipo de pensamiento no metafísico, es decir, para designar la esencia misma del pensar²¹. Las huellas de Meister Eckhart en el pensamiento heideggeriano no se encuentran únicamente en su obra de posguerra. Ya en el curso de 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, aparece una descripción de la experiencia originaria de la temporalidad, muy similar a la formulada, más de seis siglos atrás, por Eckhart. Heidegger analiza este tipo de experiencia de la temporalidad en relación con el cristianismo primitivo. En el cristianismo primitivo aparece un nuevo modo de vivir el fenómeno de lo religioso. Fundamental aquí es el análisis heideggeriano del concepto de *espera*. Como se observó anteriormente, uno de los impedimentos fundamentales para Eckhart que imposibilitaría la elaboración de la respuesta a la pregunta por el origen es la aparición de la temporalidad desligada de la su opuesto la eternidad. Una de las formas que Heidegger encuentra como fundamental para lograr la eliminación de este tipo de concepción del tiempo, es mediante la destrucción del movimiento de proyección del ahora en el futuro. En la primera epístola a los tesalonicenses, se lee: «Con respecto a los tiempos y a las épocas, no tenéis necesidad de que se os escriba nada. Pues vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como un ladrón en la noche; que cuando estén diciendo: Paz y seguridad, entonces la destrucción vendrá sobre ellos por sorpresa, como dolores de parto a una mujer que está embarazada, y no podrán escapar»²². La imposibilidad de objetivar el momento futuro de la segunda llegada de Cristo, para calcular así el tiempo de su venida, lleva a la aparición de una actitud de espera distinta de la habitual. Esta disposición de «espera sin espera», es decir, sin posibilidad de calcular el qué de la espera ni el cuándo de la misma, obliga a concentrarse en el momento presente como el lugar mismo de la llegada de Cristo. La actitud auténtica del cristiano es, en este sentido, la de *vigilia*.

Espera y vigilia son rasgos distintivos del concepto eckhartiano y heideggeriano de *Gelassenheit*. En el diálogo de los años cuarenta entre un maestro,

²¹ Un estudio sobre la relevancia filosófica de Eckhart y la imposibilidad de encuadrar su obra dentro de lo que Heidegger denomina como pensamiento metafísico, así como un análisis del despliegue del concepto de *Gelassenheit* desde Eckhart hasta el final del siglo xx, aparece en la obra: BAEZA, RICARDO, *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Lit, Berlín, 2009.

²² TARSO, PABLO, *Episula ad Thessalonicenses I*, en NESTLE, EBERHARD, *Novum Testamentum. Graece et Latine: textus Latinus Vulgatae Bibliorum Sacrorum editioni debetur*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999, 4, pp. 13-18.

un experto y un investigador, se afirma que para llegar a la *Gelassenheit*, «no debemos hacer nada, sino esperar»²³. De cierto se espera la llegada de *algo*, pero en cuanto objetivamos y representamos este *algo*, dejamos de esperar. Éste es el problema fundamental de la filosofía que ha pasado desapercibido a lo largo de su despliegue desde Platón. Y es que enfrentado al tipo de pensamiento que surge desde la actitud fundamental de la *Gelassenheit*, aparece otro tipo de pensamiento, más habitual pero no por ello más esencial, al que Heidegger denomina «pensamiento metafísico» o «pensamiento calculador». La respuesta platónica a la pregunta por el ser ha dado como resultado entenderlo como un ente. Aquí se fragua la confusión ontológica fundamental del pensamiento occidental, que tiene que ver con la respuesta a la pregunta por el ser mediante un determinado ente. Que este ente se sitúe fuera del mundo sensible en una especie de supra-mundo no reduce el error fundamental de la reducción del ser a un determinado ente. A través de esta confusión ontológica acaece, según Heidegger, el fenómeno del olvido del ser. Que este supra-ente se halla denominado idea, sustancia o Dios indica hasta qué punto la confusión se ha ido proyectando una y otra vez a lo largo de la historia del pensamiento.

El descubrimiento de la inexistencia de un mundo supra-sensible se produce, según Heidegger, en el pensamiento de Nietzsche, autor que representa el final o consumación de la metafísica. En relación con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger afirma: «El final de la metafísica se revela como la caída del dominio de lo supra-sensible y de los ideales de él surgidos»²⁴. Con la investigación que Heidegger realiza en torno a la obra de Nietzsche se revela la esencia del pensamiento metafísico, caracterizada por la operatividad de la voluntad de poder. Tras la caída del reino de lo supra-sensible, la voluntad de poder, que anteriormente se realizaba intentando encontrar un lugar de apoyo en el reino supra-sensible, se centra ahora en la tierra como el lugar indicado para ejercer su dominio. Que quede destruido lo «supra-sensible», el «más allá» y el «cielo», indica hacia la última fase del pensamiento metafísico dirigida al dominio de la tierra²⁵.

Las disposiciones de *espera* y *vigilia* propias de la *Gelassenheit*, unidas al movimiento de negación de la voluntad del falso yo en Eckhart o del yo como animal racional en Heidegger, llevan a la obtención de un tipo de pensamiento distinto del característico de la tradición metafísica. Este *otro* tipo de pensamiento no metafísico siempre ha estado presente, pero sólo ahora se está revelando como lo que realmente es, es decir, como la esencia misma del pensar.

²³ «Wir wollen nichts tun, sondern warten». HEIDEGGER, MARTIN, «Zur Erörterung der Gelassenheit», en *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 42. La traducción de las citas de Heidegger es propia.

²⁴ «Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden 'Ideale'». HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche*, vol. II, Neske, Stuttgart, 1961, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

En este sentido, es de destacar que en el semestre de invierno de 1966/67, en un seminario conjunto entre Martin Heidegger y Eugen Fink sobre el pensamiento de Heráclito, se trata el concepto de *espera* en relación con la obra de este pensador griego²⁶. En el curso de 1934/35 sobre la poesía de Hölderlin, por otro lado, se relaciona la obra de Eckhart con el pensamiento de Heráclito, de tal forma que se postula la idea de una íntima unidad entre el origen no metafísico del pensamiento griego y el origen no metafísico del pensamiento alemán. Anterior al despliegue del pensamiento calculador o metafísico, aparecen estas dos figuras como fuentes o fuerzas originarias de este *otro* tipo de pensamiento.

Según Heidegger, hay que dejar de lado la interpretación de ambos autores como personajes históricos para poder concentrarse en lo que realmente representan: «El nombre Heráclito no es el título de una filosofía de los griegos hace mucho tiempo pasada. (...) Más bien es el nombre de una fuerza originaria»²⁷. Esta fuerza originaria ha pasado mayormente desapercibida a lo largo de la historia del pensamiento, consolidándose por el contrario el modo metafísico calculador. Ejemplo de este dominio es la primacía de autores eminentemente metafísicos como Platón y Aristóteles en la filosofía griega, o Tomás de Aquino y Descartes en el pensamiento medieval y moderno. En relación con el pensamiento tomista, es de destacar la labor del amigo y colega de Heidegger, el teólogo Bernhard Welte, autor que intentó en este sentido «salvar» a este pensador medieval de la crítica heideggeriana al pensamiento metafísico. El propio Heidegger, en correspondencia con Welte, afirma que lo que se intenta obtener aquí a través del pensamiento tomista, aparece de manera clara en la obra de Eckhart²⁸. Welte, como teólogo católico, trató no obstante de corregir esta negativa de Heidegger de salvar el pensamiento tomista de su caída en la metafísica, mediante una conexión entre el propio Eckhart y el pensamiento de Tomás de Aquino: «Lo que en la metafísica de Tomás era todavía una latente posibilidad de la superación de la metafísica, se desplegó poco después rápido y de manera excelente en Meister Eckhart»²⁹. La superación tiene que ver, precisamente, con el nacimiento en su mística del concepto de *Gelassenheit*, concepto que como se observa también se ha constituido como fundamental en el pensamiento de Heidegger.

²⁶ Ver HEIDEGGER, MARTIN - FINK, EUGEN, *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 246.

²⁷ «Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine längst verfllossene Philosophie der Griechen. (...) Wohl aber ist es der Name einer Urmacht». HEIDEGGER, MARTIN, *Hölderlins Minen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, p. 128.

²⁸ HEIDEGGER, MARTIN - WELTE, BERNHARD, *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, pp. 29-30.

²⁹ «Was in der Metaphysik des Thomas aber die schlummernde Möglichkeit der Überwindung der Metaphysik war, dies ist bald nach Thomas in Meister Eckhart zu einer cursen und grossartigen Entfaltung gekommen». *Ibid.*, p. 89.

CONCLUSIÓN

Para Heidegger y para Eckhart la *Gelassenheit* no se entiende ni como proceso ni como algo susceptible de ser conseguido en un futuro concreto. *Habitar* en la *Gelassenheit* no significa tampoco llegar a un determinado estado espiritual, sino más bien indica hacia un *despertar* al conocimiento de la permanente presencia de la esencia del pensar. Despertar a la *Gelassenheit* significa ser consciente del sustrato más originario de la existencia. Para ello, simplemente hay que «dejar ser» que este modo de existencia más originario se manifieste y se despliegue en cuanto tal. La *Gelassenheit* se reconoce, por tanto, a través de un *habitar* en ella. Según Heidegger y Eckhart, no hay ningún acceso a Dios que pueda obtenerse a través de la realización de determinadas acciones. No obstante, el objetivo de ambos pensadores es el de llevar al pensamiento hacia la trascendencia, la cual no puede lograrse mediante la posesión de determinados entes o de determinados estados anímicos, ni tampoco mediante la obtención de diversos conocimientos teóricos. Esto no quiere decir que la trascendencia se sitúe fuera del mundo concreto. Precisamente el modo inauténtico o metafísico de pensamiento es lo que nos aleja del mundo. La estructura de la ocultación o *eigenschaft*, así como el pensamiento calculador, imposibilitan que la vida se despliegue en el ahora y, de esta forma, impiden que la trascendencia *en* el mundo se experimente de manera plena.

Heidegger y Eckhart diferencian un «habitar en el origen» de un «estar separado de él». El habitar en el origen significa experimentar la apertura del mundo en cuanto tal, estar separado de él lleva a estar perdido en el tiempo «psicológico». Ya no se permanece atento, en vigilia y presencia, sino dormido, fuera del mundo compartido. Un mundo compartido es aquel que brota *en y desde* el origen. El habitar en el origen significa participar de la experiencia de la apertura del mundo en cuanto tal. En dicha experiencia y desde ella nace la respuesta a la pregunta por el origen en ambos pensadores. Para el pensamiento calculador, esta respuesta sin embargo no dice *nada*. El conocedor del origen es, en este sentido, pobre³⁰. La nada indica hacia la naturaleza misma del origen, alejada de cualquier forma objetiva, la pobreza señala hacia su obtención. Quien quiera llegar a obtener la respuesta a la pregunta por el origen, debe de ser pobre, es decir, debe de vaciarse de toda forma objetiva de entenderse a sí mismo y de entender el mundo. De esta forma, siendo nada, podrá llegar a comprender el todo. Dicha comprensión del origen es el gran reto que presenta, según Heidegger, la filosofía en su estadio pos-metafísico. Para realizar esta labor, la obra de Meister Eckhart puede servir no sólo de impulso, sino también como modo de traspaso hacia una esfera mucho más originaria de pensamiento.

³⁰ La pobreza espiritual como modo de acceso al origen es fundamental no sólo en el pensamiento de Eckhart, sino también en la obra de Heidegger. En relación al concepto de pobreza y de *Gelassenheit* en Heidegger, es revelador el texto del año 1945, titulado precisamente *La pobreza*. En HEIDEGGER, MARTIN, «Die Armut», en *Heidegger Studies*, vol. X, Duncker & Humblot, Berlín, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGUSTINUS, AURELIUS: *De civitate Dei*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.
- BAEZA, RICARDO: *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Lit, Berlín, 2009.
- BÖHME, JACOB: *Christosophia, oder Der Weg zur Christo*, Autum, Freiburg i. Br., 1975.
- ECKHART, MEISTER: *Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1936 y siguientes (citado por número de volumen).
- FLASCH, KURT: *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, en PETER KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemio, Zürich, 1988.
- FLASCH, KURT: *Kommentar zur Pr. 52 ‘Beati pauperes spiritu’*, en GEORG STEER - LORIS STURDESE (eds.), *Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Nietzsche*, vol. II, Neske, Stuttgart, 1961.
- «Zur Erörterung der Gelassenheit», en: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- «Die Armut», en *Heidegger Studies*, vol. X, Duncker & Humblot, Berlín, 1994.
- *Hölderlins Minen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.
- HEIDEGGER, MARTIN - FINK, EUGEN: *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.
- HEIDEGGER, MARTIN - WELTE, BERNHARD: *Briefe und Begegnungen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.
- HERNÁNDEZ, JULIO: *Die Bezeichnung und der Begriff des Eigentums bei Meister Eckhart und Johannes Tauler. Studien zum religiös-ethischen Wortschatz der deutschen Mystik*, Erich Schmidt, Berlín, 1984.
- MOJSISCH, BURKHARD: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hamburg, 1983.
- NESTLE, EBERHARD: *Novum Testamentum. Graece et Latine: textus Latinus Vulgatae Bibliorum Sacrorum editioni debetur*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999.
- ORCIBAL, JEAN: *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamandes*, Présence du Carmel, París, 1966.
- SCHMIEDEHAUSEN, HANS: *Alchemie und Theosophie. Jacob Böhmes Denken und ein Kupferstich aus einem Werk des Paracelsisten Heinrich Khunrath*, en HANS MARIA LEICHLÉ (ed.), *Die Morgenröte bricht an: Jacob Böhme, naturnaher Mystiker und Theosoph*, Evangelische Akademie Baden, Karlsruhe, 1999.

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile
ricardo.baeza@ucv.cl

RICARDO BAEZA GARCÍA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]