

**TEOLOGÍA NEGATIVA Y MÍSTICA ECKHARTIANA EN
EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

**NEGATIVE THEOLOGY AND ECKHARTIAN MYSTICISM
IN THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER**

Diego Giraldo Mendoza

Resumen: En este trabajo veremos de qué manera la especulación mística acerca del ser supone trascender las categorías de la metafísica, preservando frente a esta el carácter de im-presencia y ocultación del ser, su misterio inefable. Encontraremos así en la teología negativa una guarida frente a la tendencia ontificadora de la metafísica de la presencia. Mostraremos, asimismo, cómo la mística de Eckhart y el pensamiento de Heidegger mantienen una analogía profunda que apunta a una superación del Dios teísta, moral y personal en favor de una experiencia suprapersonal y desnuda del ser en el fondo del alma.

Abstract: In this work we will see how mystical speculation about being implies transcending the categories of metaphysics, preserving the character of im-presence and concealment of being, its ineffable mystery. We will thus find in negative theology a refuge from the ontifying tendency of the metaphysics of presence. We will also show how Eckhart's mysticism and Heidegger's thought maintain a profound analogy that points to an overcoming of the theistic, moral and personal God in favor of a suprapersonal and naked experience of being in the depths of the soul.

Palabras clave: Diferencia ontológica, Dios, criatura, fondo del alma, desasimiento

Key words: Ontological difference, God, Creature, Soul's ground, Detachment

Fecha de recepción: 10 de junio de 2022

Fecha de aceptación y versión final: 7 de noviembre de 2022

Aún se debe ir más allá de Dios
¿Dónde se encuentra mi morada? Donde no hay ni yo ni tú.
¿Dónde está el fin último hacia el cual debo tender?
Donde no se encuentra ningún fin. ¿Hacia dónde debo ir?
Más allá de Dios, al desierto.

Angelus Silesus, *El peregrino querúbico*, Libro primero, aforismo séptimo.

En mi Trabajo de Fin de Grado titulado *La sacralización de la naturaleza en el pensamiento de Martin Heidegger*, llevé a cabo un recorrido por las influencias y cercanías más importantes que se reúnen en el pensamiento del alemán, situándolo a través de la confrontación que este establece con los hitos de la tradición occidental, como el

pensamiento platónico-aristotélico, el cartesianismo y la teología protestante, así como con su particular momento histórico. Sin embargo, el presente trabajo surgió del interés en tratar en extenso el influjo en Heidegger de la teología negativa, tomando verdadera forma tras la lectura de algunas de las obras de Rudolf Otto, a través del cual tomé contacto con la mística de Eckhart.

1. Introducción

Si nos proponemos hablar de la ausencia del ser, de su negatividad intrínseca tal como está expresada en la teología negativa, debemos dar alguna explicación del propósito de esta presentificación de los caminos abismales de la noche mística en la época del fin de la metafísica, en la época del nihilismo moderno. Si la ausencia de Dios es hoy la experiencia de la mayoría de las personas en Occidente, esta ausencia se mantiene, sin embargo, impensada. La motivación de nuestro trabajo es la de pensar esta ausencia tal como demanda Heidegger, pues la absoluta positividad de la presencia moderna del ente supone la pérdida de toda dimensión oculta, el predominio total de la presencia sobre la ausencia. Esta ausencia del ser se manifiesta así en nuestra época en la forma de un ateísmo, el cual no debe ser entendido como purgación del teísmo, de toda determinación óptico-antropomórfica de la divinidad, sino como la negación moderna de toda trascendencia y la renuncia al pensar del ser. La Modernidad, al pensar la realidad en términos de efectividad, de realidad dominable por el pensar representativo, deja al ser en la pura e indiferente inexistencia, mientras que la teología mística-negativa encuentra en la nada del ser, en la ausencia intrínseca de Dios, su absoluta trascendencia y, como tal, la máxima existencia.

Este trabajo se sustenta en la apreciación de que la pretensión más fundamental de Heidegger fue la de rescatar al ser de su olvido metafísico, esto es, la de pensar al ser en su más absoluta diferencia respecto a lo ente, como lo más trascendente a lo fundamentado, como fundamento abismático. Heidegger habla así del abismo y de la nada de una manera que recuerda inmediatamente a la tradición mística, pues destaca, como esta, la absoluta trascendencia del ser, el ser como algo más que una categoría transgénica al modo aristotélico. Así pues, Heidegger mostraría una alianza profunda con los intereses de la teología mística-negativa, llevándola incluso hasta su extremo, al recoger su discurso más fundamental acerca de la nada del fundamento (*Abgrund*) y tomarlo para caracterizar la experiencia originaria de la *physis* griega como “venida a la presencia”, el que-es (hecho de ser o existencia) obviado por la metafísica. Encontramos así en la diferencia ontológica planteada por Heidegger, en su meditación acerca del fundamento, una intención análoga a la de la teología mística-negativa cuando esta presentifica la distancia entre Dios y sus criaturas. Con la diferencia ontológica, Heidegger acentuaría la otredad del ser, su carácter absolutamente heterogéneo respecto al ente, tal como la teología mística-negativa acentúa la otredad de Dios, su disimilitud con todo lo creado. Heidegger manifiesta así aquellas preocupaciones que mantenían los teólogos negativos acerca de la absoluta trascendencia de Dios y la consecuente incapacidad del lenguaje para aprehenderlo. El nuevo pensar acerca del ser y la divinidad que propone se aleja así del Dios de la filosofía y del Dios teísta, de toda comprensión óptica-antropo-

mórfica de la divinidad, para arribar a un Dios que acentúa sus rasgos divinos (*Göttliches Gott*), un Dios místico expresado en su forma más elevada. Podemos encontrar de esta manera en Heidegger una “nueva teología” postcristiana y postmetafísica en la que se recuperaría la extrañeza de Dios. Esta nueva teología, a pesar de surgir directamente de lo más hondo de la tradición, tanto cristiana como metafísica, se vuelve contra ella en aras de una depuración. La teología se ha renovado también en este sentido, como vuelta al fenómeno originario de la mística más allá de todo teísmo, en autores como Caputo, quien apuesta por una teología débil.

De entre todos los místicos se acusa especialmente en Heidegger la influencia de Meister Eckhart, quien llega a trascender el entendimiento de Dios en términos personales como casi ningún otro autor cristiano. Heidegger cita reiteradamente a Eckhart en el momento de exposición de su pensamiento más esencial, en los años posteriores a la guerra, en los cuales también emprende una traducción de los escritos de Lao-tse. Definitivamente, y en esto basamos la pertinencia de nuestro análisis de la incidencia de la mística de Eckhart en Heidegger, el lenguaje empleado en sus especulaciones por el místico alemán reaparece en el último Heidegger de manera no accesoria. Se trata de las nociones de *Wesen* (esencia), *Grund* (fundamento), *Abgrund* (abismo sin fondo, no-fundamento) y *Abgeschiedenheit* (diferencia, separación). De Eckhart, Heidegger toma también, más directamente si cabe, el ejercicio de la *Gelassenheit* (desasimiento o serenidad), entendiendo este como un regreso al fundamento, encuentro con el evento de la verdad del ser, que deja ser a los entes apartándose del pensamiento representativo y calculador.

2. Heidegger y la teología negativa, los orígenes de la mística especulativa en la tradición platónica

Comenzaremos asomándonos a los orígenes de la mística especulativa en la tradición platónica, mirando hacia Platón como padre de la teología apofática que después se desarrollará con mayor profundidad en el neoplatonismo. Por esto, nos introduciremos después en el neoplatonismo de la mano de Pseudo-Dionisio Areopagita, en quien encontramos el mayor desarrollo conceptual de la teología apofática o negativa en contraposición a la teología catafática o positiva.

La experiencia mística de la divinidad es aquella que se da tras una radicalización del método de la teología negativa o apofática, según la cual no es posible hacer declaraciones positivas acerca de Dios. El modo de proceder de la teología negativa lo expondremos ahora brevemente. Como tal, comienza en lo positivo, aquello que puede ser afirmado de Dios en la naturaleza, en el ente, en los símbolos e imágenes. Se procede entonces de un modo negativo, donde lo que ha sido previamente afirmado es negado. Este proceder no supone alcanzar por inducción al creador a partir de las criaturas sino lo contrario, llegar al creador a través de la negación de las criaturas, una dialéctica que continúa hasta el último estado del proceso. Con esto se purga de materialidad los símbolos, se ilumina su significación en ascensión jerárquica hacia un símbolo más alto. El último estadio va más allá de la dialéctica entre lo negativo y lo positivo, se convierte en una negación de todo lo que había sido negado, de todo lo que puede negarse, una

negación del mundo por entero, que abre paso a la unión silenciosa con lo divino¹. La vía negativa afirma de Dios su absoluta trascendencia, incognoscibilidad e inefabilidad, pues, según sus principios, a Dios no se le puede aplicar concepto afirmativo alguno, con excepción, tal vez, del de “existencia”, yendo así en movimiento de lo múltiple en regreso a lo Uno. Por otra parte, la teología positiva o catafática afirma que podemos alcanzar un conocimiento de Dios, aunque sea limitado, atribuyéndole la totalidad de la perfección del orden de la creación a él como su fuente trascendente, yendo así en movimiento desde lo Uno a lo múltiple. La vía afirmativa puede ser así entendida como un intento de aportar formas mentales al hombre de la verdad divina. Sin embargo, ambos caminos, positivo y negativo, toman como punto de referencia inicial la creación, pues el primero afirma que Dios puede ser conocido a través de la creación en cuanto es su creador, mientras que el segundo afirma que Dios está más allá de la creación, y, por tanto, no puede ser conocido de ninguna manera a través de ella.

Debido a que Aristóteles tomó como adversarios suyos a los que pensaban el principio del mundo como la noche y el silencio primero, debemos buscar en Platón la paternidad de la teología negativa, a pesar de que el concepto de lo “inefable” referido a Dios sea un tópico de la escuela del platonismo medio². Para Heidegger, la metafísica teórico-naturalista de Aristóteles y su doctrina de la plurivocidad de los sentidos del ser, la cual hace del ser una categoría transgenérica, excluyó el problema del supra-valor planteado por la filosofía platónica. Esta exclusión, asumida por la escolástica medieval, supuso una amenaza contra la vivencia religiosa inmediata, siendo la mística la mayor adversaria de esta tendencia. La “Idea del bien” es, según la teoría platónica de las formas, la idea suprema, aquella que se encuentra por encima de todas las demás ideas, la más adecuada para dar causa y sentido a la realidad. Esta “Idea del bien” es el principio de las demás ideas que, como tal, no puede participar ya de nada que se encuentre por encima de sí. A esta idea suprema Platón tan solo la nombra una vez, en el *Libro VI* de la *República*, caracterizándola como *epékeina tésoias*, un más allá de la esencia. Así dice Platón:

Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo el ser conocidas sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia. Y Glaucón se echó a reír: —¡Por Apolo! —exclamó— ¡Qué elevación demoníaca!³.

Platón habría tenido en cuenta aquí al ser en su trascendencia al pensar la existencia, el hecho de ser, el principio de lo real, la “Idea del bien”, como un más allá de la esencia, más allá del pensamiento según ideas, a pesar de que Platón piensa esta realidad aun como una clase de idea, ahora bien, de un carácter completamente heterogéneo.

¹ Cf. C. A. MORA, “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”: *Pensamiento y Cultura* 13 (2010) 183.

² Cf. M. D. BOERI Y J.P. MARTIN, “La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura”: *Tópicos* 23 (2013) 17.

³ PLATÓN, *República*, VI, 509-b. (*Diálogos IV Platón: República*, Gredos, Madrid 2020).

Para nuestros fines nos interesa esta faceta “irracionalista” del pensamiento de Platón, sus doctrinas secretas acerca del Uno, que la mística neoplatónica recuperó y, quizás, exageró. Fue Plotino quien hizo un uso exacerbado del *epékeina tés ousias*, hallando así en Platón la doctrina del Uno-Bien, principio inefable de la realidad a la que el alma ansía retornar (*Epistrophé*). Con esta “Idea del bien” como un más allá de la esencia, tal como Heidegger lo entendió al escribir *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Platón estaría reconociendo que lo que hace posible el conocimiento del ente, esto es, de la ciencia positiva, así como el conocimiento filosófico, propio del ser en tanto develado, se sitúa más allá de la esencia, más allá del ser, siendo así que solo comprendemos el ser cuando nos situamos bajo esa luz. Dice así Heidegger: “De este modo, Platón alcanza algo que él llama ‘lo que sobrepasa al ser’. Esto tiene la función de la luz, de esclarecer todo develamiento del ente o, aquí, la de esclarecer la comprensión del ser mismo”⁴. Lo *epékeina*, la trascendencia que hace posible el conocimiento de los seres es así, para Heidegger, aquello por lo que debemos preguntar si queremos preguntar por el ser.

Para Heidegger no es casual que al hablar del comienzo y el fin de la filosofía, Platón hable a través de alegorías. En la alegoría de la caverna Platón nos habla del camino del pensamiento que se eleva hacia el ser en su verdad, desde las sombras de los entes hacia los entes en su ser y, de ahí, al ser mismo, la “Idea del bien”. El proceso de acomodación de la mirada a aquello que se encuentra fuera de la caverna es un camino por el cual el hombre se acostumbra a la luz que las cosas reflejan del propio sol, que se alza sobre ellas iluminándolas. Tal como dice Platón, el hombre acabaría por alcanzar a mirar, dejando atrás la más cómoda visión del reflejo de este sol en las cosas, en las ideas (entes o cosas), al propio sol, a la “Idea del bien”. Como fuente de luz, el sol hace posible que el resto de las cosas sean distinguidas. Sin embargo, su luz, a pesar de iluminar las cosas haciéndolas brotar a la presencia, se mantiene diferente a todas ellas, no siendo nada de ellas, como la im-presencia que se retira detrás de la presencia y la posibilidad. La luz es percibida y se concreta en sus múltiples reflejos en las cosas pero, en sí misma, es una nada oscura, es posibilidad de ser. El sol se mantiene así, en cuanto fuente de luz, en la absoluta oscuridad, pues su naturaleza permanece inalcanzable y oculta, retirada para la mirada, al modo de la *physis* presocrática. Mirar al sol directamente, tal como plantea Platón, supone retirar la mirada de los reflejos del ser en las cosas para reconducirla al ser en cuanto fundamento de todas ellas, para lo cual se requiere el mayor grado de acomodación a la luz solar. Así dice Heidegger de una forma muy plotiniana: “La condición fundamental de la posibilidad de comprender lo efectivo como efectivo es mirar al sol, que el ojo que conoce se convierta en solar”⁵. Con la luz ocurre que solo es captada, en principio, en sus reflejos, siendo así que tan solo un mirar cegado, un ver que es un ya no ver, un conocimiento ignorante, una impotencia potente, puede trascender la visión propia de los entes hacia el ser, yendo desde los reflejos al sol, desde las criaturas a su fuente en Dios, la luz trascendente, previa, en cuanto origen, y superior, en cuanto distinta, a todas las cosas. Es destacable a este respecto la caracterización plotiniana de la divinidad como “luz de luz”, pues, así como el Uno se encuentra más allá de la inteligencia en cuanto sustento, origen y finalidad de esta, el sol se extiende más allá de sus

⁴ M. HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000, 340.

⁵ *Ibid.*, 341.

múltiples rayos, más allá de la visión que posibilita con su presencia, siempre de mayor dignidad que sus efectos. Esta caracterización plotiniana se puede ver como enfrentada a la caracterización aristotélica de Dios como “pensamiento de pensamiento” o *Causa sui*, la cual hace caer a Dios en el dominio del *logos*, aun como caso límite de la relación pensante-pensado.

Podemos decir que la vía negativa o apofática comienza como tal en el platonismo tardío, en la especulación neoplatónica acerca del Uno, alcanzando su cénit en Proclo. Su desarrollo religioso lo encontramos en Filón de Alejandría, como aquel que fundió las ideas judías con las neoplatónicas. Para éste, las espaldas de Dios es la creación en cuanto su anverso, aquello que produce o que de él depende. El rostro de Dios es, por el contrario, su esencia desnuda e inefable, que nunca fue vista por aquellos que “vieron” a Dios en las Escrituras. Filón mantiene que Dios actúa incesantemente, siendo este actuar el que es percibido por las criaturas como las propiedades de Dios, en la medida que este implica distintas consecuencias. Sin embargo, lo que la percepción humana diversifica en distintos poderes es solamente uno desde el punto de vista de la esencia de Dios⁶. La síntesis de Filón, centrada en el problema de la inmanencia y trascendencia de Dios, fue continuada por los Padres de la Iglesia cristiana, alcanzando su cénit, esta vez, en la radical teología negativa de Gregorio de Nisa y de Pseudo-Dionisio, del que nos vamos a ocupar brevemente. La traducción de las obras dionisiacas en el siglo IX por Erígena fue lo que consagró los principios de la teología apofática en el medievo⁷, sin embargo, ese influjo dionisiaco se fue perdiendo a medida que la teología se convirtió en escolástica, en asunto de escuelas. Fue entonces que se perdió, en parte, el contacto con lo místico para dar primacía a las elaboraciones racionales⁸. Pseudo-Dionisio Areopagita, como representante del neoplatonismo cristiano, dirá en *Los nombres divinos*:

¿Qué podría decir alguien acerca del rayo solar mismo en sí mismo? Pues la luz es a partir del bien e imagen de la bondad. Por ello el bien también es alabado con himnos con la denominación de luz, como el arquetipo revelado en la imagen (...) Este sol grande e íntegramente brillante y siemprepreluminoso, apenas mínimo eco del bien, alumbrando todo cuanto puede participar de él y tiene supradesplegada la luz, desplegando hacia todo el mundo visible, arriba y abajo, los esplendores de sus propios rayos⁹.

Según Pseudo-Dionisio es la negación la que nos permite ascender hacia la unión con la divinidad trascendente. Empleando la vía negativa en la forma de la supereminencia, habla de Dios como ser supra-esencial, bondad supralumínica, belleza supranominal, supra-vital o supra-sabia. No se trata más que de analogías entre las

⁶ Cf. M. BELTRÁN y J.L. LLINÁS, “El dios incomprensible de Filón y su huella en el neoplatonismo”: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010) 52-56.

⁷ Cf. D. CARABINE, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Peeters Press Louvain, Louvain Theological and Pastoral Monographs, Chicago 1995, 1-3.

⁸ Cf. C. A. MORA, *o.c.*, 184.

⁹ P.D. AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, Losada, Buenos Aires 2005, 253.

criaturas y Dios, atributos llevados a su extremo por superabundancia, hasta el punto de apuntar a algo que los supera, aquejados de impotencia ante la imposibilidad de aprehensión de la realidad divina. Así lo vemos, por ejemplo, en su *Teología mística*:

Hay que alabar con himnos las supresiones opuestamente a las aserciones [...] desde las últimas, haciendo ascensiones hasta las más principales, suprimimos todo para conocer desencubiertamente aquel in-conocimiento encubierto bajo todo lo cognoscible en todos los entes, y para ver aquella niebla supraesencial que se oculta bajo toda la luz en los entes¹⁰.

Este Dios absolutamente trascendente ha sido llamado también por Pseudo-Dionisio “inexpresable bien”, “luz primera”, “el Uno”, “ser supraexistente” o, de manera más reveladora, “Divina oscuridad”. La oscilación entre la luz y las tinieblas para hablar de Dios se debe a que la divinidad es productora de una luz enceguedora, perturbadora de la razón, que, en sí, cuando se toma sola, en oposición con los entes a los que trae a la presencia, es oscuridad invisible. A Dionisio se le debe que este paradójico concepto de “Divina oscuridad”, más común en el pensamiento oriental, tanto indio como griego, entrara en el ámbito del cristianismo. La luz superesencial o supra-luz es aquello que se ausenta en la medida que se manifiesta, lo que ilumina en la medida que se oscurece, el fondo oscuro sobre el que se destaca el ente, pues lo divino del sol reside, como hemos visto, en la diferencia que lo separa de las criaturas a las que otorga por su luz la esencia y la existencia. Así pues, la oscuridad o la niebla atribuida a Dios no simboliza sino la imposibilidad de agotar a través de las determinaciones ópticas el objeto considerado, que se mantiene entonces en su misterio esencial.

Dice así Pseudo-Dionisio siguiendo la vía negativa:

Y para todos los razonamientos es irrazonable el Uno que está sobre el razonamiento, e inefable para toda palabra el Bien que está sobre la palabra, Unidad unificadora de toda unidad y Esencia supraesencial e Inteligencia ininteligible y Palabra inefable, Ilogicidad e Ininteligibilidad y Anonimia que no es según ninguno de los entes, pero es causante del ser para todos, sin ser ello mismo, porque está más allá de toda esencia y porque ella misma podría manifestarse acerca de sí apropiada y científicamente¹¹.

La teología negativa o vía apofática se encuentra así a la base del ejercicio de la mística, en cuanto esta supone un proceso por el cual la divinidad pierde todo atributo o cualidad hasta aparecer en su desnudez oscura y supraesencial. Observamos en estas paradojas empleadas por Pseudo-Dionisio, del tipo de “esencia superesencial” o “inteligencia ininteligible”, que, según los principios de la teología apofática, no se pueden transferir las determinaciones de las criaturas a la naturaleza de Dios sin disminuir su aspecto trascendente. Esta vía está así prevenida de equiparar a Dios con su expresión formal, de hacerla accesible y reductible a la limitada razón del hombre. El ser supremo

¹⁰ P.D. AREOPAGITA, *Teología mística*, Losada, Buenos Aires 2007, 364.

¹¹ P.D. AREOPAGITA, *Los nombres... o.c.*, 208.

deviene así una nada que, sin embargo, es al mismo tiempo lo más ser de todo. Esta paradoja podemos decir que es el sello de la teología negativa, la cual se expresa en multitud de formas, entre ellas, la máxima mística por la cual solo perdiéndolo todo se gana el todo. De esta manera, todo atributo o personalidad asociada a Dios supone para la teología negativa una injusticia a la divinidad, pues la haría caer por ello en el lenguaje. Debe negarse, por tanto, que Dios sea bueno de la manera en que los hombres pueden ser buenos o que sea padre de la manera en que pueden serlo los hombres, pues no solo nadie ha visto a Dios sino que su propia esencia consiste en estar retirado de la visibilidad, como principio invisible e incognoscible¹². La analogía con las criaturas que supone toda afirmación acerca de la divinidad haría aparecer a esta como una cosa, distinguible dentro de las categorías de los entes, de los objetos del mundo, teniendo así el riesgo de llevar a la idolatría. La ambivalencia entre la trascendencia (vía negativa) y la inmanencia (vía positiva) de Dios es expresada en la tesis plotiniana por la cual todas las cosas son el Uno y, a la vez, no son el Uno, pues son él en cuanto provienen de él y no son él en cuanto el Uno permanece en sí mismo cuando las produce. Por lo tanto, cada una de las vías teológicas subraya uno u otro lado, uno u otro aspecto, de la verdad de Dios.

Sin embargo, y esto es de gran importancia, podemos decir que la esencia de la religión recae de manera esencial y originaria en la experiencia de la vía negativa, pues en toda posición religiosa debe subsistir por necesidad la experiencia de Dios como un ser trascendente a la creación, que conserva su permanencia más allá de ella. Así, en el fondo de toda experiencia religiosa, como condición de posibilidad de ella, se impone la experiencia de la negatividad de Dios. Esta dimensión no puede ser arrancada sin arrancar con ello la experiencia religiosa como tal, sin caer en el panteísmo y el ateísmo que niega toda trascendencia. Así, como dice R. Otto: “Esta *theologia negativa* no es tampoco un vaciamiento o transfusión de la fe y el sentimiento en la nada. Comporta, por el contrario, un modo máximo de devoción”¹³. La experiencia que soporta lo que se ha llamado “teología negativa” proviene así, en realidad, del fondo de toda concepción divina del ser, teniendo raíces religiosas, numinosas.

3. El carácter especulativo de la mística eckhartiana. *Esse est Deus* y la diferencia ontológica

Si Eckhart fue redescubierto en el siglo XIX por parte de los románticos y los idealistas, en el siglo XX el interés en Eckhart se ha diversificado, expandiendo su originalidad e influencia. Ha sido así discutido en los últimos tiempos como escolástico tomista, como pensador pre-cartesiano de la subjetividad, como teólogo negativo neo-platónico, como místico renano, hereje de la Iglesia católica o, incluso, como maestro iluminado en los caminos del Zen budista. Eckhart no es solo una figura fun-

¹² Cf. B. BLANS, “Cloud of Unknowing and Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity”, en I.N. BULHOF - L. KATE (eds.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspective on Negative Theology*, Nueva York 2000, 58-77.

¹³ R. OTTO, *Ensayos sobre lo numinoso*, Trotta, Madrid 2009, 24.

damental para los teólogos y filósofos de la religión, también ha atraído la atención de muchos movimientos filosóficos como el existencialismo de Jaspers, la fenomenología de Heidegger o la teología posmoderna de John D. Caputo y Michel Henry, así como de pensadores como Rudolf Otto, Martin Bubber o Erich Fromm¹⁴. La concepción de la espiritualidad de Eckhart nos resulta aquí de lo más interesante por sacudirse la concepción de Dios que encontramos en la onto-teo-logía, así como por explorar la posibilidad de un pensamiento meditativo que se extiende más allá del pensar representativo.

Las fuentes de la mística medieval en su faceta especulativa provendrían de Plotino, Proclo, Pseudo-Dionisio, san Agustín, Erígena, Maimónides y Alberto Magno. El conocimiento de esta tradición y de la literatura teológica por parte de Eckhart, así como su profundización en la obra de santo Tomás y los averroistas, hacen de su mística, en definitiva, algo completamente dependiente de la tradición especulativa. Este rasgo especulativo ha llevado a que su mística platónico-areopagita-agustiniana haya sido tomada como un complemento perfecto de la filosofía aristotélico-tomista. Sin embargo, el tono personal y trasgresor del lenguaje escolástico que se muestra en sus escritos hacen de su expresión una incesante batalla con y contra el idioma alemán y el lenguaje de la escolástica, teniendo esto por sentido el alcanzar lo “inefable” místico. Cuando le adjudicamos este carácter especulativo-intelectual a la mística de Eckhart no debemos pensar en un entendimiento natural en el sentido de la *ratio*, sino que, más bien, debemos pensar en un entendimiento iluminado, inspirado por la divinidad. Heidegger encuentra detrás del “objetivismo” del escolasticismo medieval algo vivo que tiende a Dios. Esta tendencia la encuentra originariamente en el ascetismo místico y la moral teológica, las cuales considera como las fuentes que dirigen y sostienen el pensamiento medieval. De esta manera, Heidegger no encuentra oposición entre mística y escolástica, pues ambas se encontrarían esencialmente unidas en el pensamiento medieval, haciendo así imposible en este toda oposición entre irracionalismo y racionalismo. En Eckhart encontraríamos, según Heidegger, esta unión entre filosofía y mística que caracteriza el pensamiento de la Edad Media¹⁵.

Comenzaremos por tratar la proposición de Eckhart que dice lo siguiente: “*Esse est Deus*” (El ser es Dios). Con esta proposición Eckhart evidencia el sentido de su mística como una especulación metafísica, que es fundamental y preeminentemente ontológica, que tiene al ser como su principal objeto. La escolástica también definió a Dios en términos del ser al decir: “*Deus est summ esse*”, el máximo ser, por lo cual Dios no poseería el ser al modo de los entes, sino que lo poseería en grado máximo o superlativo. Sin embargo, Eckhart, al decir “*Esse est Deus*”, da en esta diferenciación un paso más, pues no predica el ser de Dios sino que, por el contrario, predica a Dios del ser, convirtiendo al ser en el primer objeto desde el punto de vista lógico. Así, Dios no sería un ser concreto del que el ser se predicara de manera superlativa, lo cual lo haría aparecer como una cosa, una persona diferenciable frente a otras, sino que el ser es Dios, esto es, el ser que es solo ser, cuya cualidad es la ausencia de modos, sería aquello de lo

¹⁴ Cf. D. MORAN, “Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy”, en J. M. HACKETT (eds.), *A Companion to Meister Eckhart*, Boston 2013, 669-698, 669-674.

¹⁵ Cf. J. D. CAPUTO, “Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger’s Thought (Part One)”: *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974) 480-481.

que se predica la divinidad, como aquello previo y fundante de toda forma divina y de toda religión positiva. La experiencia del ser es la que llevaría a la mediación divina, quedando así recogida la mística de Eckhart en una auténtica metafísica del ser. La caracterización escolástica de Dios como *Ipssum esse* resulta así insuficiente a Eckhart, pues esta parecería apuntar a una mera determinación sobrevenida adicionalmente respecto a las cosas en general, no pensando así el ser desde el ser mismo sino desde su relación con el ente, esto es, como el máximo ente. Así pues, las caracterizaciones propias de la escolástica de Dios como sumo ente, sumo bien o máximo valor, no piensan el ser en su anterioridad a los entes sino en analogía con estos. Heidegger pensará, siguiendo las intenciones ontológicas de Eckhart, que estas caracterizaciones de Dios propias de la metafísica (*Summum bonnum*, *Ipssum esse* o *Causa sui*), ocultan la realidad del ser al determinarlo a través del lenguaje del mundo físico de las criaturas, a través del lenguaje óntico. Este lenguaje, encubridor de la diferencia entre el ser y el ente, es, según Heidegger, el que caracteriza a la metafísica como olvido del ser, como onto-teo-logía. Así pues, este plantea que la metafísica ha pensado el ser como categoría o determinación de algo y no ha preguntado por el ser en su pureza, olvidando así la pregunta fundamental por el sentido del ser. El modo de pensamiento de Eckhart, en su insistencia por desapropiar al ser de toda determinación óntica, es aquello que la metafísica occidental habría olvidado.

La dimensión inobjetable del ser es sacrificada en el momento que el pensar metafísico piensa la diferencia entre el ser y el ente como la diferencia entre el ente supremo, lo más ente de lo ente, la *Idea* suprema, y los demás entes. El ser, en su diferencia con respecto al ente, supone el fondo de ocultación que se da en el venir a la presencia, aquello que se sustrae del aparecer de los entes y, de esta manera, aparece como tal sustraerse. La diferencia ontológica anida así en el ser mismo en cuanto *pliegue* entre el rehusarse y el aparecer. Esta sustracción del ser en el seno del ente implica una dimensión de ocultación, de indisponibilidad, de ausencia, que impera en la experiencia de la presencia. Esta dimensión de ocultación dentro de la *desocultación*, que permite pensar el ser en su diferencia, fue así olvidada en la comprensión del ente como pura actualidad o pura presencialidad, la cual fue llevada a cabo por la metafísica platónico-aristotélica. Es imposible así desde la onto-teo-logía, desde la metafísica idealista de la presencia (la cual se extiende desde el idealismo platónico a la moderna metafísica de la subjetividad, que entiende al ser como representación), superar la idea del Dios creador, el cual se pierde en su creación y acaba por confundirse con ella en la forma de un principio metafísico positivo mudo, incapaz de interpelar al hombre desde fuera. La idea de Dios como causa eficiente que se anonada en el “para qué” de sus creaciones como lo hace el hombre-hacedor-técnico, la idea de Dios como Motor Inmóvil, inmanentiza la divinidad hasta confundir la “causa” con sus efectos, el fundamento con lo fundamentado, el ser con el ente, la condición de posibilidad de aparición de la cosa con la cosa misma, el venir a la presencia (existencia) con la presencia, eliminando así todo rastro de misterio, de ocultación, en la experiencia del ente. Esta confusión, como hemos dicho, proviene de la intromisión de categorías del orden de la física, como es la de causa, al pensar propiamente ontológico. Esta separación entre ser y ente la podemos entender como el abismo que se abre entre Dios y las criaturas, entre el fundamento trascendente y las cosas del mundo, entre la *natura naturans* (naturaleza generante o naturalidad de

la naturaleza) y la *natura naturata* (naturaleza generada o mensurable), podemos decir en los términos de Erígena y Spinoza. La presentificación de la diferencia ontológica proviene así de la experiencia abismática del ser en cuanto fundamento, mientras que el pensar onto-teo-lógico de la metafísica pretende un fundamento para el ser, el cual encuentra en Dios como explicación del ente, garante de los valores éticos y del conocimiento del mundo.

Heidegger, en su intento de recuperar una experiencia no metafísica del ser, abandona todo lenguaje de causas y valores, abriendo con ello la posibilidad de una nueva búsqueda de Dios que se aparta del Dios como *Causa sui* para recuperar su otredad. Esta experiencia del ser en su diferencia y otredad frente al ente le lleva así a hablar de la nada. Dice Schérer en este sentido: “La nada, esencialmente, lleva a cabo la diferencia, la negatividad no dialéctica que plantea constantemente, fuera de toda resolución de tipo especulativo, la cuestión del ser, el Ser en cuanto problema”¹⁶. Al retrotraerse a la experiencia del ser en su completa separación respecto a lo ente, accedemos a lo absolutamente otro, la nada. Esta nada es presentada por Heidegger como aquello que no puede ser producido o representado como un objeto, un fundamento completamente presente y, a la vez, retirado del mundo, como el *Deus absconditus* de la teología mística-negativa. Heidegger recoge, de esta manera (a pesar de que para él el ser es siempre ser del ente y, por tanto, la trascendencia y la inmanencia del ser son co-origenarias y co-dependientes), el hablar místico del fundamento como fundamento in-fundamentado (*Abgrund*), por el cual el ser se muestra no como una presencia objetiva que da razón del ente sino como un abismo “sin porqué”, una nihilidad, una ausencia¹⁷. Tal como apreció Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué. Florece porque florece. A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira”¹⁸. El ente florece “sin porqué”, de la eterna y abisal divinidad. Perseverar en esa pregunta por el sentido del ser sin darle respuesta supone perseverar en el *Entre*, habitar en la diferencia ontológica y captar así el misterio que supone la venida a la presencia de lo ente (*physis*) en su carácter de divina contingencia y ocultación. Al menos esto es así en los místicos.

4. Oposición Dios-criatura y distinción Deidad-Dios en la mística de Eckhart

Pasaremos ahora a tratar la relación y la contraposición en la mística de Eckhart entre Dios y criatura, así como su distinción entre Deidad (*Deitas, Gottheit*), desierto sin nombre, y Dios (*Deus, Gott*), creador, moral y tripersonal, teniendo en todo momento ante los ojos la caracterización heideggeriana de la diferencia ontológica, lo dicho sobre ello.

La *Creatura*, como la multiplicidad y el mundo de las cosas, es a menudo considerada por la mística como opuesta a Dios, como la antítesis de lo divino. Debemos entender, sin embargo, el doble uso que el término *Creatura* tiene en el lenguaje de la

¹⁶ R. SCHÉRER Y A. L. KELKEL, *Heidegger*, Biblioteca EDAF, Madrid 1975, 115.

¹⁷ Cf. D. LAW, “Negative Theology in Heidegger’s “Beiträge zur Philosophie””: *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000) 141.

¹⁸ A. SILESIUS, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid 2005, 95.

mística, como una muestra más de la paradoja en la que la teología negativa se mantiene y sobre la que hace hincapié. En el sentido más dignificante, al hablar de *Creatura* hablamos de algo que ha sido creado, esto es, que ha sido llamado a ser o ha sido causado por el creador. En cuanto creada, la criatura tiene un carácter positivo, pues, en cuanto remite al creador y al acto de creación, esta es descubierta en lo que tiene de real y de buena, de unificada y de bella. El sentido positivo del término expresaría así la relación entre criatura y creador como la relación entre dos entes, en cuanto la criatura señalaría o sugeriría la presencia tras ella de su creador. Sin embargo, se dice también “miserable criatura”, donde la condición de criatura aparece como caída, falsa, despreciable. En este caso no se tiene en cuenta la criatura en cuanto que procedente de Dios sino en cuanto “mera criatura”, nada por sí misma, frágil y carente de valor intrínseco. El término *Creatura* posee aquí el carácter de una afirmación negativa acerca del valor y la realidad de la cosa, en la cual observamos a la criatura como opuesta a Dios. Este doble uso proviene de este doble enjuiciamiento religioso de la criatura, pues por un lado son la obra de Dios y por otro lado suponen lo opuesto a Dios, lo más diferente y contrario a su esencia¹⁹. Así pues, las criaturas son y no son. Veamos esto.

Para Eckhart “todo lo que debe ser conocido debe serlo en su causa primera”²⁰, por esto, percibe la *Creatura* como lo insustancial, intensificando con ello la contraposición entre Dios y criatura. La semejanza entre lo increado y lo creado es total, solo lo increado, solo Dios “es”, si “el ser es Dios” no hay propiamente ser creado. Para destacar esta relación de oposición y diferenciarla de su noción más positiva, Eckhart emplea, como hace a menudo, la expresión “*in quantum*”, pues todas las criaturas, en cuanto son criaturas, es decir, según aquello que son por sí mismas, no son ni siquiera reflejo, son “pura nada”, siendo así que todo lo posee lo increado y nada lo creado, excepto el deseo insaciable de Dios. Que el ente en tanto que “es” sea Dios no nos lleva en absoluto al panteísmo, como veremos después. Las criaturas existen así en su carencia de valor y de ser en tanto son por sí mismas, pues por sí mismas no son. Tal como dice Eckhart: “Lo que yo conozco en Dios es la luz; pero lo que afecta a las criaturas es la noche. Solo hay verdadera luz allí donde la luz no toca a las criaturas”²¹. Debemos pensar la nihilidad de las criaturas como la manera en que estas se dan en su confrontación con Dios. En este sentido se expresó Eckhart respecto a la epifanía de san Pablo diciendo:

En la luz que le envolvió fue lanzado al suelo, y se le abrieron los ojos, de forma que con los ojos abiertos veía todas las cosas como (una) nada. Y cuando veían todas las cosas como (una) nada, entonces veía a Dios²².

Desde la perspectiva de Dios las criaturas son una nada (*nicht*), pero desde la perspectiva de las criaturas la Nada es Dios, en cuanto verdadero origen que es contrario y absolutamente distinto a su naturaleza. Si el ser es Dios la criatura es nada, pero si con ser nos referimos a la criatura entonces la Nada es Dios. Dios es así el ser en cuanto es

¹⁹ Cf. R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid 2014, 114-116.

²⁰ M. ECKHART, *El fruto de la nada*, Alianza, Madrid 2021, 86.

²¹ *Ibid.*, 130.

²² *Ibid.*, 121.

Nada, pues, en su oposición a todo ente, el alma encuentra a Dios como en una nada, más allá del ser creado y el acto de creación, como ser en sí (*purita essendi*) que posee el ser trascendente de todas las criaturas. Esta tesis diferencia a Eckhart de Heidegger, pues para este último el ser no es lo trascendente que reúne en sí el ser de todos los entes, sino, más bien, una trascendencia inmanente que es previa a toda diferenciación y oposición entre Dios y criatura, pues no debemos olvidar que Heidegger asume la crítica nietzscheana a la trascendencia metafísica.

Eckhart distinguirá, como Erígena, entre *Creatura* y *Facta*, para distinguir los dos sentidos señalados del término *Criatura*. La *Creatura* será así la criatura en cuanto pura nada, mientras que el *Facta* será la criatura en cuanto ser, esto es, en cuanto refiriendo al creador como su fuente. En cuanto la criatura recibe su ser de Dios esta es ser verdadero, unitario, eterno y consustancial a la esencia divina, trascendiendo así, en cuanto *Facta*, su mera condición de criatura. Sin embargo, siendo la criatura desde sí misma, como *Criatura per se*, es puro vacío y vanidad²³. Teniendo en cuenta el sentido positivo de criatura como *Facta* podemos comprender la afirmación de Eckhart: “Lo más pequeño que se conoce en Dios aunque solo sea una flor, al tener un ser en Dios, es más noble que el mundo entero”²⁴. Todo esto es importante para señalar que la mística de Eckhart y la mística en general, debido a su proceder nihilizador de las criaturas en cuanto criaturas, del ente en cuanto ente, se encuentra, a pesar del sentido positivo que adquiere en ellos en ocasiones la criatura, lejos del panteísmo, el cual endiosa la criatura identificándola con Dios. Es más apropiado para caracterizar la postura de místicos como Eckhart hablar de panenteísmo, concepto teológico que expresa que Dios es a la vez trascendente e inmanente al mundo, que engloba al mundo pero no es reducible al mismo. La identificación de Dios con la criatura propia del panteísmo es aquello frente a lo cual está guardada toda mística, pues ella siempre acentúa la diferencia, la distancia, entre Dios y la criatura, su oposición y contradicción fundamental (*Creatura*), para entonces, y solo entonces, intentar una unión entre la criatura y Dios (*Facta*) en el marco de la total preeminencia, dependencia y trascendencia de Dios. Esta presencia constante de la trascendencia de Dios la encontramos en las palabras de Eckhart que dicen:

Todas las criaturas quieren decir a Dios en sus obras; todas hablan tan aproximadamente como pueden, pero no lo pueden decir. Tanto si quieren como si no quieren, les guste o no: todas quieren decir a Dios y, sin embargo, él permanece inefable²⁵.

El panteísmo caería en el “ateísmo”, en cuanto anulación de toda trascendencia, o en el mayor “teísmo”, si lo entendemos en cuanto antropomorfización de Dios, al identificar al efecto con la causa, al fundamento con lo fundamentado. La trascendencia del ser se vería en él anulada debido a la inmanentización de la divinidad en las criaturas y la consecuente positivización de la misma en su equiparación con los atributos de estas. Podríamos estar tentados de identificar la consideración mística de

²³ Cf. R. OTTO, *Mística de Oriente... o.c.*, 120-121.

²⁴ M. ECKHART, *El fruto... o.c.*, 85.

²⁵ *Ibid.*, 115.

Dios y la diferencia ontológica en Heidegger, podemos hacerlo siempre que tengamos presente que Heidegger se esfuerza más por destacar el momento previo a esta oposición entre el fundamento trascendente y lo fundamentado, en el cual ser y ente son captados en su diferencia pero, a la vez, en su total co-dependencia y co-origenariedad. Aunque podemos decir que esta co-propiación la encontramos también la mística cuando prima su componente neoplatónico-emanatista sobre el teísta-personal-creacionista-voluntarista.

Eckhart distinguirá, elevándose sobre el Dios teísta cristiano, entre el Dios (*Deus, Gott*) y la Deidad (*Deitas, Gottheit*), entre un Dios creador, moral, consciente y tripersonal (dotado de atributos teísticos), y una Deidad que se muestra como abismo, “desierto sin nombre”, anterior a la dialéctica entre creador y criatura, desnudo y suprapersonal. La Deidad suprema se encuentra para Eckhart muy por encima del Dios personal, constituyendo su condición de posibilidad, su fundamento. Esta Deidad es aquello de lo que venimos hablando, lo absolutamente otro, lo Uno en su carácter máximamente grandioso, negador de la multiplicidad de las cosas y de la multiplicidad de las personas de la Trinidad (de toda determinación teísta)²⁶. Esta Deidad supraconsciente y silenciosa constituye el fondo de Dios. Aquel que demuestra la sabiduría es aquel que se eleva más allá de Dios hasta su fondo, más allá del Dios personal y creador, hacia el fundamento, la Deidad silenciosa y desierta. Así dice: “Por eso separa todo añadido de la deidad y tómalala desnuda en sí misma”²⁷. Esta Deidad se encuentra más allá del acto de creación, más allá de la dialéctica entre creador y criatura, como previo y superior a toda inteligencia o voluntad. Es abismática (*Abgrund*), más pura que la bondad y la verdad, pues, en cuanto trascendente al acto de creación, se sitúa más allá de las categorías de causa y efecto, siendo así trascendente a toda racionalidad, a todo sentido o justificación, como ausencia de sentido y plena contingencia, un “porque sí” sin finalidad ni pretensión²⁸. Este Dios que se separa de su creación es supra-causa, esto es, la no-causa. Dice Eckhart: “Pues la bondad y la sabiduría y todo lo que se puede decir de Dios, todo eso es añadido al ser puro de Dios; pues todo añadido da lugar a un ser ajeno frente al ser”²⁹. La doctrina emanatista plotiniana, en cuanto contempla una generación necesaria (no voluntaria ni dirigida por un *telos*) de la realidad a partir del Uno, se encuentra prevenida de la antropomorfización de Dios, al contrario que la idea creacionista judeocristiana. Dice Eckhart acerca del “sin porqué” del fundamento:

Quien durante mil años preguntara a la vida: “¿por qué vives?”, si pudiera responder no diría otra cosa que “vivo porque vivo”. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma³⁰.

²⁶ Cf. J. D. CAPUTO, (1974) *o.c.*, 468.

²⁷ M. ECKHART, *El fruto... o.c.*, 137.

²⁸ Cf. S. FILIPPI, “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”: *Invenio* 11 (2003) 35.

²⁹ M. ECKHART, *El fruto... o.c.*, 136.

³⁰ *Ibid.*, 72.

Así el hombre que actúa “sin porqué”, el llamado por Eckhart “hombre noble” o “alma separada”, obra por Dios y es uno con él, pues el fondo increado del alma y el fondo increado de Dios son lo mismo³¹. Esto lo veremos con más detenimiento cuando tratemos la relación del alma con Dios y el desasimiento (*Gelassenheit*) en Eckhart.

Dice Pöggeler:

El principio ‘místico’ de Eckhart está caracterizado por el hecho de que lo que a él le interesa no es una prueba de Dios, que infiera de la creación de las cosas o de su orden la existencia de un creador eterno. Más bien el hombre tiene que quedar también liberado de este Dios creador³².

Eckhart representa así un caso paradigmático y contundente para la teología negativa, pues su postura requiere de una trascendencia de las categorías causales y teleológicas. Esta postura, que plantea la posibilidad de desprenderse de toda imagen venida de la idea del Dios creador y alcanzar así la divinidad suprapersonal y supracausal, hace comprensible las afirmaciones heréticas de Eckhart del calado de: “Ruego a Dios para que me vacíe de Dios”³³. Lo cual no quiere decir sino que “el creador” es la forma en que Dios se revela para las criaturas y, por ello, no es la esencia trascendente de Dios. Esta nada absoluta que Eckhart llama Deidad es el lugar en que todos los modos son trascendidos, no solo los modos de las criaturas sino, también, los modos de la divinidad como la bondad o el amor. En Eckhart y en Heidegger, así como en el pensamiento oriental, la contraposición entre el bien y el mal se vuelve secundaria, la justicia y la moral se vuelve cuestión únicamente humana. Aunque Eckhart recoja la enseñanza filosófica por la cual se da la plenitud del ser en el ser-bueno, también acaba por decir que quien llame a Dios “ser” o llame a Dios “bueno” le hace gran injusticia, pues Dios no es bueno ni lo mejor de todo. Así, nuestras valoraciones, cuando establecen jerarquías axiológicas, hacen solo injusticias a la vida de la divinidad y la convierten en un bien, en un ídolo³⁴. Nietzsche piensa en esta línea cuando denuncia toda moralización de la naturaleza y toda ilusión metafísica de teleología en ella, la cual no sería más que una antropomorfización de la naturaleza a la que, entonces, se le llama Dios. Así también piensa Spinoza, quien profesa una ontología horizontal por la cual la jerarquía de valoraciones humanas no se encuentra reflejada en la naturaleza. El Dios moral es así superado para Nietzsche por el Dios trágico, mientras que Eckhart y Heidegger plantean una mismidad entre el ser y el pensar que supera dicha brecha trágica a través de un lenguaje no representativo, un *logos* oculto e increado, más allá de las imágenes morales y personales de Dios. Las intuiciones de todos ellos reclaman de esta manera un Dios suprapersonal, completamente trascendente a toda humanidad, así como una moral sin modos, más allá del bien y del mal. Esta doctrina de una moral sin modos (nihilismo moral), producto del modelo de libertad propio de la mística, fue, en su planteamiento eckhartiano, objeto de gran preocupación por parte de la Iglesia de Juan XXII. Este nihilismo moral, junto

³¹ Cf. S. FILIPPI, *o.c.*, 36.

³² O. PÖGgeler, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Coyoacán, México D.F 1999, 158.

³³ M. ECKHART, *El fruto...* *o.c.*, 111.

³⁴ Cf. O. PÖGgeler, *o.c.*, 167.

con sus tesis acerca de la identidad del alma y Dios, por la cual es una desviación el pedir cosas a Dios, supusieron la condenación de algunas proposiciones de Eckhart por parte de la Iglesia. No fue hasta 1992 que el papa Benedicto XVI rehabilitó las doctrinas de Eckhart, reconociéndolas como en perfecta armonía con la doctrina católica.

5. Dios y alma, *Physis* y *Dasein*. El desasiminto en Eckhart y Heidegger

Trataremos ahora la relación entre el hombre y el ser, tal como se encuentra expuesta tanto en la mística del alma de Eckhart como en la caracterización heideggeriana del *Dasein*. En este punto hablamos de la doctrina del desasiminto tal como es expuesta originalmente por Eckhart y es retomada por Heidegger, así como de la unión mística entre el alma y Dios respecto al *Ereignis* heideggeriano, en cuanto ambos planteamientos suponen una trascendencia de la oposición entre sujeto y objeto. Como final, veremos en qué consiste el rechazo de Heidegger a la caracterización metafísico-humanista del hombre como “animal racional”.

La estructura fundamental del modo de ser medieval, aquello que caracteriza su esencia, se encuentra para Heidegger en la trascendente y primordial relación del alma con Dios, por la cual el hombre medieval subordina la variedad y multiplicidad del mundo sensible a lo trascendente. Así como el alma medieval trasciende más allá de la multiplicidad de las criaturas hacia Dios, el *Dasein* de Heidegger trasciende los entes hacia el mismo ser. La relación entre el alma y Dios que encontramos en Eckhart es análoga a la relación entre el pensar y el ser que encontramos en Heidegger, siendo que no hay mejor analogía para caracterizar la relación que tiene el *Dasein* con la verdad del ser que la relación mística que establece Eckhart entre el alma y Dios. Como señala Rudolf Otto³⁵, encontramos en Eckhart una profunda interrelación entre una mística del abismamiento interior y una mística de la contemplación de la unidad, siendo así que los resultados de la primera se funden fácilmente en la segunda.

Eckhart establece una identidad o correlación entre el alma humana y Dios, pues de la misma manera que, como hemos visto, Dios tiene una esencia que es un fondo oculto (*Deitas, Gottheit*) en el cual trasciende todos los modos, así también el alma posee un fondo oculto que es reflejo o copia de la Deidad, síntesis de todo lo que es Dios en sus potencias y personas³⁶. El alma posee una chispa (*Funklein*) de la razón divina, por la cual se encuentra capacitada para penetrar en el fondo de Dios. Al ser puesta con ella en semejanza con la divinidad, es capaz de unirse a ella en profunda correspondencia, siendo que esto divino en el alma es el fundamento de la doctrina cristiana que comprende al hombre como *Imago Dei*. Para Eckhart, el fondo de Dios y el fondo del alma se identifican, son lo mismo, pues allí, en el fondo, no hay más contraposición entre Dios y alma sino plena unidad, esto es, ni un yo ni un otro. Así pues, el fondo de Dios es el fondo del alma y viceversa. Dice Eckhart: “Ahí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo el de Dios. Ahí vivo de lo mío, así como Dios vive de lo

³⁵ Cf. R. OTTO, *Mística de Oriente... o.c.*, 60.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 238.

suyo³⁷. Vemos en esto el sentimiento de autoexaltación y divinización del alma propio de la mística. Sin embargo, debemos tener siempre presente que nunca encumbra al alma psico-empírica, lo cual le haría caer en el panteísmo, contrario absolutamente a sus intenciones. Así pues, la mística siempre se mueve entre la autoexaltación del alma y la humildad auto-deconstructiva como los dos polos de una experiencia en la que su oposición es en cierta manera trascendida³⁸. Este fondo divino del alma se encuentra más allá de toda relación con las criaturas, tan solo se relaciona con la esencia de Dios, con su ser desnudo, y no con imagen suya alguna³⁹. Por esto, el fondo del alma es también referido por Eckhart como el “alma increada”. Así dice: “Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo de ser creatural y dejes a Dios ser Dios en ti”⁴⁰. Esta alma increada es sin nombre, como la Deidad, siendo lo único suficientemente simple y puro para recibir en su seno la esencia de Dios. De la misma manera, a este fondo del alma solo puede acceder Dios perdiendo todos sus atributos, en su simplicidad y pureza desnuda.

Lo que Eckhart llama “el nacimiento del Hijo en el alma” no es sino la unión del alma con Dios que tiene por fundamento el hecho de que el alma fue concebida como verdadera imagen del Dios Padre. La alteridad divina aparece aquí como derivada frente a la más originaria identidad entre Dios y el fondo del alma. La encarnación de Dios en Cristo supone el nacimiento de Dios en el hombre y su mundo, siendo que al hombre se le revela el camino a la esencia de Dios cuando llega a ser *Imago Dei*, cuando despierta el Cristo vivo que se esconde en el interior del alma, no solo como Trinidad sino también como Deidad suprapersonal. Así, la posibilidad del nacimiento del Hijo en el alma revela la capacidad del hombre de trascender todo lenguaje humano, ya sea exterior o interior, para entrar en el oculto *logos* del Padre, cuya forma más perfecta se manifiesta en el silencio⁴¹.

Para lograr “el nacimiento del Hijo” en el fondo del alma, esta, según Eckhart, debe desasirse (*Gelassenheit*), desprenderse de toda forma creatural, imitando a la divinidad en su simplicidad y pureza. Dice así:

La carrera no es otra cosa que el apartamiento de todas las criaturas y el unirse dentro de lo increado. Y el alma, cuando llega a esto, pierde su nombre y Dios la atrae hacia su interior de modo que se anonada en sí misma, tal como el sol atrae hacia sí el arbol matutino de manera que éste se anonada. A tal punto nada lo lleva al hombre a excepción del puro desasimiento⁴².

³⁷ M. ECKHART, *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires 2013, 308.

³⁸ Cf. R. OTTO, *Mística de Oriente... o.c.*, 122.

³⁹ Cf. J. D. CAPUTO, (1974) *o.c.*, 488.

⁴⁰ M. ECKHART, *El fruto... o.c.*, 73.

⁴¹ Cf. J. D. CAPUTO, (1974), *o.c.*, 490.

⁴² M. ECKHART, *Tratados... o.c.*, 257.

Tan solo el corazón desasido, que ha trascendido todas las criaturas y llega a considerar a estas como una pura nada, es receptivo a la divinidad. El desasimiento supone para Eckhart el abandono del hombre exterior en regreso al hombre interior, aquella entrada secreta a la naturaleza planteada por san Agustín. El desasimiento es caracterizado por Eckhart como la suprema virtud, aquella más susceptible de hacer al hombre semejante a la naturaleza de Dios, por encima incluso de la humildad, la misericordia y el amor, que se encontrarían volcadas hacia el cuidado de las criaturas. Con esta doctrina de elevación humana hacia la naturaleza divina Eckhart lleva así a cabo, como hemos dicho, una divinización del alma humana, pues esta se encontraría, al regresar a su esencia inmersa en la divinidad desnuda, en el estado divino en el cual ya no se sufre oposición, movimiento o cambio, en el cual ya no se es (solo) hombre.

El desasimiento eckhartiano hace al hombre eterno obligando a venir a Dios hacia sí mismo, esto es, no como un movimiento que fuera realizado por el hombre sino como un cesamiento de la actividad de este que obliga a Dios a venir, precisamente por ya no quererlo ni buscarlo. En este carácter, al mismo tiempo pasivo y activo, que no persigue a Dios sino que lo obliga a venir, reside la nobleza del desasimiento, su necesidad de la gracia. Lo más noble es así no ser susceptible de nada que no sea la esencia desnuda de Dios, momento en el cual el hombre se constituye como *homo nobilis*⁴³. El hombre desasido eckhartiano es aquel que nada quiere, nada sabe y nada tiene, esto es, aquel que lo único que quiere, sabe y tiene es la nada misma, supremo y más noble “bien”⁴⁴. Dice Eckhart: “El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento (...) [no quiere] ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser”⁴⁵. Este hombre ha llegado a la libertad absoluta⁴⁶, semejante a la divina, al vaciarse de sí mismo hasta el punto de llegar a ser como cuando aún no era (tabula rasa). El nacimiento y la muerte, como momentos en los que la nada se hace presente como origen y como destino respectivamente, son los estados que debe emular el alma para llegar a alcanzar su ser esencial, el cual es un ser increado. Para el nacimiento del Hijo en el alma, para el nacimiento del yo esencial, espiritual y absoluto, es así necesaria la muerte del yo psico-empírico, el cual impone las tomas de posición, las elecciones y renunciaciones, las simpatías y las antipatías, confiriendo a Dios modos determinados que se encuentran cargados de sus propios intereses personales⁴⁷. Así, es el yo psico-empírico, el falso yo, aquel que construye a Dios a su imagen y semejanza, proyectando sobre él imágenes que lo acomodan a su particular idiosincrasia y convirtiéndolo así en un ídolo. Alcanzar la divinidad desnuda y vacía implica desprenderse de toda proyección antropomórfica sobre la divinidad, logrando con esto la meta del hombre espiritual, esta es, la disimilitud con todo lo creado y la semejanza con Dios. El alma debe para esto imitar a Dios en su fondo, desprenderse de toda personalidad, imagen, atributo, idea, individualidad y multiplicidad,

⁴³ Cf. R. OTTO, *Mística de Oriente...* o.c., 232.

⁴⁴ Cf. J. C. VARGAS, “Ser y don. Eckhart y Heidegger: querer nada, saber nada, ser nada”: *Polisemia* 7 (2009) 65.

⁴⁵ M. ECKHART, *El fruto...* o.c., 247.

⁴⁶ Cf. J. C. VARGAS, o.c., 69.

⁴⁷ Cf. R. B. GARCÍA, “El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger”: *Pensamiento* 67 (2011) 204.

de toda voluntad propia, en definitiva, desprenderse del *Ego*. Dice el filósofo japonés Nishitani a este respecto:

El nacimiento de Dios en el alma ya presenta una descomposición de la egoidad o voluntad del yo, o del modo de ser egocéntrico del alma; pero es solo el primer paso. El alma avanza en la revelación de las profundidades de Dios, al disolverse en lo más hondo de su propio interior, al penetrar en el Dios que ha nacido en su interior. Al hacerlo el alma regresa cada vez más profundamente a sí misma y llega a ser ella misma cada vez de forma más verdadera. Eckhart lo concibe como el 'atravesar (*Durchbruch*) del alma en Dios' con su consumación última en alcanzar la esencia de Dios, la nada absoluta, un lugar en el que ni una sola cosa permanece⁴⁸.

Este proceso de desasimiento tiene así un momento negativo, consistente en vaciarse de toda criatura, y un momento positivo, consistente en llenarse de Dios⁴⁹. Como no se debe querer la propia voluntad, tampoco se debe querer la voluntad de Dios por las consecuencias beneficiosas que esta pueda tener para el yo empírico, pues esto aún sería voluntad propia. La voluntad de Dios debe ser amada "sin porque", por sí misma, accediendo con ello a la unión de las voluntades en un *pincipium sine principio*. Dice Rudolf Otto caracterizando este obrar sin fundamento (*Sunder warumbe*), tal como lo observa en Eckhart:

Un obrar entendido como libre fluir, sin reflexión artificiosa sobre fines, ni mucho menos sobre la finalidad y el provecho propio, que surge como voluntad y acción 'libre' desde la riqueza del fondo del alma unida a Dios, libre y carente de finalidad, en palabras de Kant, como "complacencia desinteresada"⁵⁰.

El alma alcanza su mismidad, el fondo de su subjetividad, cuando llega a ser por gracia lo mismo que es Dios por naturaleza. Esta identidad, al tan solo poder ser alcanzada por la gracia de Dios, revela la absoluta dependencia que el alma tiene de Dios para trascender su ser creatural. Lo mismo ocurre para Heidegger, para quien la verdad del ser es un don otorgado por el ser mismo, no siendo así alcanzable por los méritos del hombre ni por método alguno. Se requiere entonces para esta verdad de una actividad que sea al mismo tiempo pasividad y receptividad, pues, por su carácter fundante, el movimiento de aproximación a la misma es, como en el caso de Eckhart, al mismo tiempo receptivo y activo.

La proximidad entre Eckhart y Heidegger en este punto es tan grande que no podríamos encontrar mejor postura para describir el modo de ser del *Dasein* heideggeriano que la del desasimiento, en el cual el alma se despoja de todo amor y voluntad propia para dejar-ser al ser. Sin embargo, es necesario matizar aquí una gran diferencia

⁴⁸ K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Nagoya 1999, 116.

⁴⁹ Cf. J. D. CAPUTO, (1974) *o.c.*, 492.

⁵⁰ R. OTTO, *Ensayos... o.c.*, 148.

entre Eckhart y Heidegger respecto al desasimiento. La retracción del *Dasein* respecto de los entes tiene en Heidegger un sentido fenomenológico que se expresa como imposibilidad de afirmar o negar algo, como suspensión del juicio (*epojé*). De esta manera, el desasimiento en Heidegger no implica, como sí lo hace en Eckhart, llegar a considerar los entes como nada, sino, más bien, un movimiento por el cual el ente se niega para volver a afirmarse de un modo distinto en la cotidianidad, no buscándose así, como hacen los místicos, una pureza totalmente libre de lo ente. Consecuentemente, la retracción desde los entes al ser no supondrá tampoco para Heidegger un regreso a la inmutabilidad divina sino una apertura de sentido del mundo, por la cual el hombre mantiene una actitud dual (de afirmación y negación) frente al mundo, pues el *Dasein* heideggeriano es siempre un ser-en-el-mundo, aunque no sea en ningún caso un ser-del-mundo. Dice Heidegger respecto del desasimiento o serenidad:

La Serenidad es, en efecto, el soltarse (*Sichloslassen*) del representar trascendental y de este modo un prescindir (*Absehen*) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer, a menos que la ocasión de un introducir-se (*Sich einlassen*) a la pertenencia a la contrada requiera de una última huella del querer, huella que, sin embargo, desaparece en el introducir-se y queda del todo extinguida en la Serenidad⁵¹.

El desasimiento consiste así para Heidegger en alcanzar el máximo querer que, como tal, no es ya un querer. Esta serenidad es asimismo lo más afín a lo noble también para Heidegger, siendo el culmen de la nobleza por morar en el origen de la verdadera esencia del pensar, pues la perversión de la Modernidad consistiría en haber tomado el pensamiento subjetivo-representativo como el más alto, subordinando todas las cosas a las demandas de este. En Eckhart el desasimiento posee un tono ascético por el cual el alma se libera de las criaturas en su ascensión al fundamento (patria perdida), pero este tono no se haya de la misma manera en Heidegger⁵². El desasimiento supone para este, en efecto, un sacrificio del poder calculador del hombre que es necesario para la búsqueda de una verdad más alta, pero no sacrifica enteramente la seguridad del hombre. Así dice Heidegger: “Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres.... - ... un obrar más alto que no es, sin embargo, ninguna actividad”⁵³. Se arriba así con esta doctrina a una disciplina cuyo sentido es resistirse a la inclinación de racionalizar el ser, de explicar el mismo en términos teleológicos, de extraer una causa primera en la forma de un fundamento racional. Como hemos visto en Eckhart, así también el desasimiento heideggeriano tiene un momento negativo y otro positivo, pues el proceso de vaciamiento y separación de los entes supone también el proceso de llenarse de ser, de estar abierto al ser. Así dice: “Cuanto más nos volvemos hacia lo ente en nuestro quehacer, tanto menos lo dejamos escapar como tal, tanto más le damos la espalda a la nada”⁵⁴. Si el primer momento es ascético, el segundo supone la verdadera perfección del desasimiento⁵⁵. Son muy ilustra-

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Serenidad*, Serbal, Barcelona 2002, 69.

⁵² Cf. R. SCHÜMANN, “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”: *Research in Phenomenology* 3 (1973) 102.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Serenidad*, o.c., 39.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, ¿*Qué es metafísica?*, en *Hitos*, Alianza, Madrid 2015, 103.

⁵⁵ Cf. J. D. CAPUTO, “Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger’s Thought (Part Two)”: *Journal of the History of Philosophy* 13 (1975) 66.

tivas para captar esta ausencia de exigencia del alma desasida las siguientes palabras de Eckhart: “Mas, ahora pregunto yo: ¿cuál es la oración del corazón desasido? Contesto diciendo que la pureza desasida no puede rezar, pues quien reza desea que Dios le conceda algo o solicita que le quite algo”⁵⁶. Mientras el ser es disuelto por la onto-te-logía en la forma de un principio de desarrollo regular y de legalidad, el ser de Heidegger, como la Deidad de Eckhart, es un fundamento in-fundamentado, un principio sin principio, una nada sin *Arché* ni *Telos*⁵⁷.

Eckhart insiste así en que la cuestión no es tanto el estar unido a Dios como el ser uno con Dios, esto es, que la identidad del alma devenga idéntica con la autoidentidad de Dios. En esta muerte del *Ego* subjetivo el alma consume su verdadera subjetividad, pues solo en la muerte absoluta del *Ego* el alma y Dios son una pura unidad. A esta subjetividad realizada a través de la muerte del yo psicológico Eckhart la llama “ser separado” (*Abgeschiedenheit*). Esta subjetividad del alma increada se afirma entonces de manera absoluta como el lugar profundo de la divinidad en el que Dios no es ya más Dios, así como el alma no es ya más el alma. A esta relación tan paradójica entre el alma y Dios, que supera toda oposición y dialéctica entre sujeto y objeto, Nishitani la caracteriza como “lo personal en lo impersonal y lo impersonal en lo personal”, “la nada en el ser y el ser en la nada”, así como “la vida en la muerte y la muerte en la vida”, ideas que no dejan de expresar esta no-dualidad. Para Nishitani la superación de estas dualidades redundaría en la superación del nihilismo, pues solo internándonos en la nada, asimilándola y dejándola ser como fondo en el que todo es indistinto, esta pierde su carácter plenamente negativo para engendrar nuevas posibilidades. A este proceso Nishitani lo llama la “autosuperación del nihilismo”, y dice así:

Mientras no vayamos más allá del campo de una separación fundamental de sujeto y objeto, surgirá un conflicto entre el considerar el objeto desde el punto de vista del sujeto y el considerar el sujeto desde el punto de vista del objeto⁵⁸.

Para Heidegger, esta distinción entre sujeto y objeto, entre el pensar y el ser (*logos-physis*), se desarrolla de manera decisiva en la filosofía platónico-aristotélica y alcanza su cénit en la Modernidad, donde el ser es considerado como lo objetivo y el pensar como lo subjetivo, siendo la verdad, de esta manera, pura *Adaequatio*. La *unio mystica* que encontramos en Eckhart implica una unidad radical entre el sujeto y el objeto, entre el pensar y el ser, pues la falta de determinación del absoluto es consecuencia de su ausencia de oposición interna. Así pues, esta concepción fundamental de la mística es análoga a la de Heidegger cuando plantea el *Ereignis* como acontecimiento apropiador pre-subjetivo y pre-objetivo. La interpretación del ser como *Ereignis* supone asimismo entender el ser de forma distinta a como lo ha hecho la metafísica tradicional, la cual lo había entendido en términos de substancia⁵⁹. El acontecimiento de co-propiciación,

⁵⁶ M. ECKHART, *Tratados... o.c.*, 256.

⁵⁷ Cf. R. SCHÜRMAN, *o.c.*, 100.

⁵⁸ K. NISHITANI, *o.c.*, 81.

⁵⁹ Cf. D. LAW, *o.c.*, 142.

el evento histórico de la verdad del ser, es una verdad ontológica previa a toda verdad enunciativa acerca de los entes, esto es, que es condición de posibilidad o fundamento de toda verdad óptica, origen y núcleo de toda dualidad sujeto-objeto. El *Ereignis*, a diferencia de la unión mística, es un evento marcado por la historicidad⁶⁰, pero comparte con esta el carácter extático de co-propiciación entre el ser y el pensar, entre Dios y el alma. Como las raíces de un árbol, la *Aletheia* sostiene todas las verdades intramundanas pero no puede hacerse explícita como estas, pues constituye la pre-disposición, el horizonte de manifestación de la verdad misma, en la cual esta adquiere su esencia. Este acontecimiento, en mi opinión, es aquello que encontramos en la experiencia original de las religiones, esto es, un acontecimiento súbito, una desvelación o epifanía, que adviene al hombre desde fuera, no siendo producto de este ni algo que se dé a sí mismo, como dice Otto: “[...] es acontecimiento puro, sin intervención personal”⁶¹, al modo de la sufrida por santos como san Pablo o incluso por los héroes de la tragedia griega. En este acontecimiento adviene la muerte del hombre anterior y, al tiempo, se abren las nuevas condiciones de posibilidad de la vida. Se trata así de una verdad vital, poética, que interpela al hombre ligándolo a su destino, a su Dios, determinando con ello la esencia auténticamente histórica del hombre y la forma de los dioses.

Uno de los paralelismos más importantes entre Eckhart y Heidegger se trasluce en el problema del humanismo planteado por el último Heidegger, pues, como hemos dicho al comienzo de este apartado, ambos pensadores comprenden la relación entre Dios-*Physis* y alma-*Dasein* como una relación trascendental⁶². La noción de “alma separada” de Eckhart constituye un modelo extremo de antropología mística o humanismo religioso, por el cual el hombre debe ser entendido desde su relación con la otredad que trasciende todos los seres. De la misma manera ocurre para Heidegger, quien dice: “Estando inmerso en la nada, el *Dasein* está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia”⁶³. Así pues, su comprensión del hombre lleva a ambos autores al rechazo de toda caracterización meramente antropológica del hombre en su esencia⁶⁴. Para Heidegger la esencia del hombre no puede ser vislumbrada a partir del hombre mismo, sino que, para aclarar su esencia y con ello la esencia del pensar, debemos dirigir la mirada a aquello otro a lo que se dirige, a aquello que le otorga la esencia.

Así pues, la esencia del hombre es dejada al ser en cuanto aquello previo al pensar entendido como querer, en cuanto aquello impensable mientras nos lo queramos representar, mientras lo pensemos como relación objetual entre un objeto llamado hombre y un objeto llamado ser. Heidegger repudiará la visión onto-teo-lógica del hombre que no puede ir más allá del *animal rationale*. La caracterización aristotélica y tradicional del hombre como “animal racional” pensaría la razón, el pensamiento, como una facultad, esto es, como el atributo que constituiría la diferencia específica

⁶⁰ Cf. R. SCHÜRMAN, *o.c.*, 110-111.

⁶¹ R. OTTO, *Ensayos... o.c.*, 174.

⁶² Calificamos aquí de “trascendental” esta relación, pero no nos referimos con ello a ciertas reglas *a priori* del conocimiento sino a la condición de posibilidad de toda experiencia, ya sea de lo creado o de lo increado.

⁶³ M. HEIDEGGER, *¿Qué es... o.c.*, 102.

⁶⁴ Cf. J. D. CAPUTO, (1975) *o.c.*, 61-62.

del hombre frente al animal, apareciendo así como una caracterización propia de una clasificación zoológica. La caracterización del hombre como “animal racional” daría una mayor preeminencia a la animalidad sobre la racionalidad, al hacer que esta última devenga en una facultad añadida a una animalidad, que dispone entonces de ella. El anti-humanismo de Heidegger puede ser así entendido como un super-humanismo, pues lo que pretende es acentuar la distancia entre la animalidad y la humanidad, las cuales estaban demasiado próximas desde la caracterización aristotélica. Para Heidegger, el hombre es esencialmente un ser metafísico, pero esto en el sentido espiritual al que la caracterización onto-teo-lógica no hace justicia, pues esta ha acabado por realizar la esencia antimetafísica de la metafísica al negar al hombre su verdadero carácter metafísico, su relación con lo trascendente. El *Dasein* nunca puede ser el hombre cuyo pensamiento es representación (animal racional), sino que, más bien, es un momento en el que el hombre deja de representar, como hemos dicho, abandona su yo psico-empírico. Como tal, el *Dasein* no es un ser (ente) sino el proceso mismo por el que el ser viene a manifestarse, que no es ya ni sujeto ni objeto sino el acontecimiento mismo de la co-propiciación entre el ser y el pensar, relación con la trascendencia que viene al hombre pero que no es identificable con nada humano.

6. Conclusión

En las posiciones de los místicos como Eckhart hemos encontrado una doctrina acerca del ser que apunta a algo más allá del teísmo y del ateísmo. Heidegger continúa este pensamiento acerca de un Dios distinto, tal como lo vemos también en Caputo, fundado en una experiencia de la divinidad que logra la interpelación del hombre desde la más absoluta otredad.

Si la mística nos ayuda a comprender las cuestiones más oscuras del pensamiento heideggeriano y es innegable el gran interés que tuvo Heidegger en toda clase de mística, podemos pensar que la vía mística tiene una gran analogía con su pensamiento. Sin embargo, esta analogía, aunque resulte buena y apropiada, no puede ser más que eso, una analogía. Heidegger introduce una gran novedad, proveniente, paradójicamente, de contemplar el mismo viejo objeto que contemplaban los místicos y todos los pensadores con anterioridad a él. La originalidad de Heidegger no se encuentra así en que llegue a pensar algo nuevo, pues del ser nada nuevo puede ser dicho, sino que consiste en su originariedad, esto es, en su capacidad para retroceder al fenómeno más fundamental y puro, más purgado y radical, del ser en cuanto ser, de la auténtica ontología, donde los límites entre las formas de expresión de la filosofía, la mística y la poesía, se encuentran aún desdibujados. En la intensidad de este esfuerzo iconoclasta y deconstructivo, Heidegger se diferencia de los pensadores que le preceden, superando en este ejercicio, en mi opinión, incluso a maestros en esta tendencia como Platón, Spinoza o Nietzsche. Aunque la mayor orientación que nos da Heidegger como salida al problema de la onto-teo-logía sea la del ejercicio del desasimiento, este, divorciado de toda racionalidad y legalidad, se encuentra también divorciado de toda personalidad, y esto de una manera más radical que como lo encontramos en la mística de Eckhart. Vale la pena señalar que es en esto donde observamos la mayor diferencia entre Eckhart, como místico cristiano,

y Heidegger, como pensador post-cristiano no plenamente reconocido ni reconciliado con ninguna tradición teísta que aporte formas a la divinidad, estando más cercano, eso sí, a las religiones místicas orientales que a las proféticas occidentales. El cristianismo de Eckhart, por su personalismo intrínseco, lo lleva a afirmar que en las profundidades de Dios no hay nada que temer, que Dios es benevolente también en su fondo, que dispensa su gracia motivado por un amor paternal. Sin embargo, no hay nada que amar en el *Ereignis* de Heidegger y sí, tal vez, mucho que temer, pues aquello concernido por su pensamiento no es el Padre amoroso que cuida al hombre y se humilla ante él en la cruz, sino el ser, o la historia, en su naturaleza absolutamente heterogénea respecto a lo que es solamente humano.