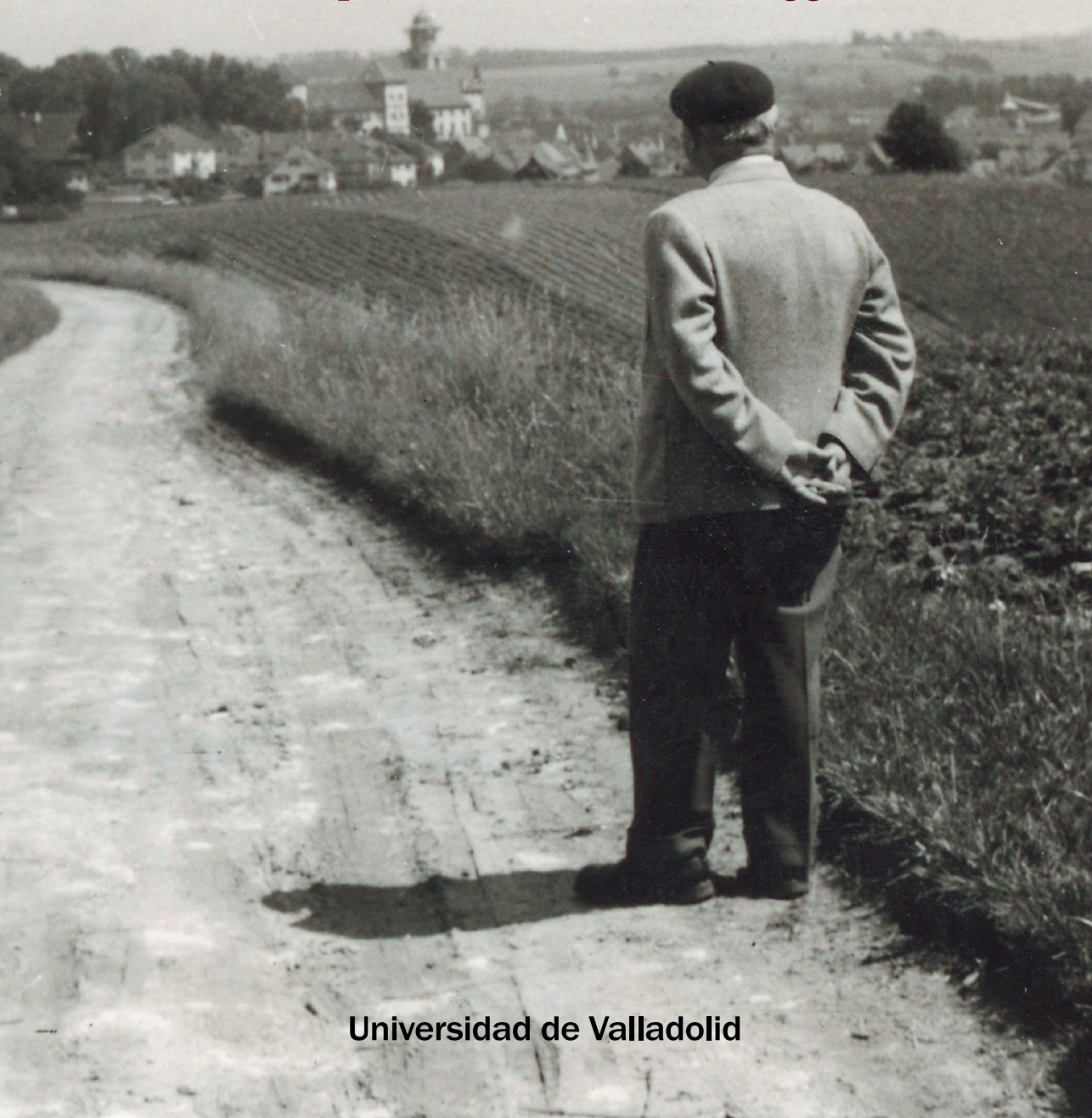


GONZALO MARTÍN-MOZO

Un Maestro para Heidegger

La recepción de Eckhart
en el pensamiento de Heidegger



Universidad de Valladolid

Un Maestro para Heidegger

La recepción de Eckhart en el pensamiento de Heidegger

GONZALO MARTÍN-MOZO

Un Maestro para Heidegger

La recepción de Eckhart en el pensamiento de Heidegger



EDICIONES
Universidad
Valladolid^{de}

En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid (<http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.



Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada (CC BY-NC-ND)

GONZALO MARTÍN MOZO. Valladolid, 2026

EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Preimpresión: EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

ISBN 978-84-1320-401-7

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

A mí maestro, José Manuel Chillón

Agradecimientos

No quisiera engrosar exagerada e inmerecidamente la lista de personas a quienes muestro particular gratitud por la tutela y el apoyo que he recibido a lo largo de mi formación filosófica y humana. Sin embargo, como es de bien nacidos ser agradecidos, y yo nací todo lo bien que se puede nacer, quería expresar, no sin cierto pudor, mi agradecimiento a algunas personas que me han acompañado a la hora de redactar el presente libro. Agradezco a los miembros del GIR 'Ciencia y Arte en Filosofía' y del departamento de Filosofía de Valladolid por su atenta mentoría, tanto en cuestiones académicas y filosóficas como en aquellas necesarias para dedicarse a lo académico y filosófico. Especialmente, agradezco a Fernando Calderón, Sixto Castro, Joaquín Esteban, Fernando Gilabert -por su cuidada lectura del texto-, María Jesús Hermoso, Alfredo Marcos, Adrián Pradier y Luca Valera. Sus recomendaciones y consejos han sido fundamentales para desarrollar del mejor modo que me es posible la presente obra. Mención aparte merece mi particular *Lese- und Lebemeister*, José Manuel Chillón, única persona a quien puedo llamar 'maestro' en el pleno sentido de la palabra. Por supuesto, no puedo dejar fuera de los agradecimientos a mis padres, Ángela y Nacho, por su apoyo incondicional en todo momento. También, querría agradecer a tres personas cercanas, presentes, probablemente sin saber qué estaba escribiendo, en el proceso de redacción del grueso del libro: a Pablo de Arriba y a José Luis Martínez, por aquellas tardes de estudio en Arquitectura, que han tenido, sin duda, grandísimos resultados para los tres; y a Alejandra Vega, quien ha reavivado la confianza en mi trabajo en los escasos momentos en los que mi excesiva autoestima flaqueaba -y, por qué no decirlo, quien ha aguantado alguna que otra 'chapa' cuando pensaba en alto algunas de las tesis de este libro-. Por último, a la memoria de mi abuelo, Julio Mozo, quien me contagió su insaciable entusiasmo por la lectura -en su caso, auditiva- A todos ellos, y a aquellos que saben sobradamente que merecen también mi agradecimiento, mil gracias.

Índice

Prólogo	13
1. Introducción	17
2. El primer acercamiento a Meister Eckhart (1913-1921)	23
1. Primeros pasos y la tesis de habilitación: Eckhart más allá de la ‘infilosofía’ del psicologismo	23
2. El interés metodológico en el cristianismo en general y en Eckhart en particular: Heidegger como ‘teólogo’	28
2.1 Los primeros cursos de Friburgo: método y vida	29
2.2 El cristianismo primitivo como acceso al fenómeno originario de la vida.....	31
2.3 Mística y fenomenología: ¿qué fue de las lecciones sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval?	34
3. La silenciosa presencia de Eckhart en la órbita de Ser y tiempo	39
1. El paso hacia Aristóteles: ¿olvida Heidegger a Eckhart?.....	40
2. Dejar-ser frente al cuidado o preocupación por la certeza	43
2.1 La autoridad fenomenológica de Descartes.....	43
2.2 Fundamento y trascendencia: A propósito de <i>Vom Wesen des Grundes</i>	46
2.3 Frutos de la nada: ¿qué hay con ese ‘y nada más’?	48
4. Eckhart y Heidegger acerca de la serenidad: <i>Gelassenheit</i> como la esencia del pensar	53
1. Onto-teología, técnica y nihilismo	55
1.1 El acontecer en forma de rehúso del Seyn.....	56
1.2 ¿Cómo acontece el ‘modo metafísico’?	58
2. La serenidad en Heidegger y en Eckhart: ¿permanece Eckhart en el dominio de la voluntad?	60
2.1 La identificación entre voluntad y pensar	62
2.2 Eckhart más allá de Heidegger.....	64
3. La mística eckhartiana y el ‘obrar superior’	65
3.1 Marta y María.....	67
3.2 Obrar conforme a la entrega al ser. El habitar poético de la cuadratura	69

5. Eckhart y la Historia del Seyn: el otro comienzo ante el final de la filosofía y la puerta de entrada al neoplatonismo	73
1. Eckhart y el final de la filosofía: la confrontación definitiva con el principio de razón suficiente y la cuestión del otro comienzo.....	74
1.1 Eckhart y el principio de razón suficiente.....	76
1.2 Eckhart y Heráclito.....	78
1.3 Eckhart y el otro comienzo.....	79
2. Eckhart como puerta de entrada del neoplatonismo.....	81
2.1 Heidegger y Platón: la confusión de dimensiones en el primer y el otro comienzo.....	82
2.2 El neoplatonismo y el otro comienzo.....	85
6. Eckhart ante la consumación de la metafísica en Schelling: serenidad y absoluto.....	89
1 ¿Dos maestros de la serenidad?	91
1.1 Eckhart y Schelling en la órbita de Ser y tiempo.....	91
1.2 Existencia, fundamento y voluntad.....	96
2 Inicio y cima de la filosofía alemana.....	101
7. Frutos de la nada y el Tao: ¿una apertura al diálogo intercultural?	105
1. El encuentro de Heidegger con el taoísmo: relato de una traducción inacabada.....	106
2. <i>Wu</i> y nada. Límites de la influencia del taoísmo en la concepción heideggeriana de la nada.....	110
3. Fundamento y serenidad. La necesidad de lo innecesario.....	113
3.1 Fundamento para la necesidad de lo innecesario.....	114
3.2 <i>Wu Wei</i> y <i>Gelassenheit</i> : meditación y apertura a la contrada.....	116
4. Eckhart y el Tao. Una apertura al diálogo intercultural.....	119
8. Conclusiones.....	123
Bibliografía	129

Prólogo

El prólogo es el cardiograma de un texto. El prólogo encierra en sí un tipo de orden evidente para la metafísica y paradójico para el pensamiento cotidiano, puesto que siendo primordial en el pensamiento y primero en la lectura, es lo último en cuanto a la escritura. Es en el prólogo donde el autor reevalúa los impulsos conscientes e inconscientes que han articulado la elaboración del texto, es en el prólogo donde se articula el trazado del corazón del texto, de la fuerza en la que la sístole y la diástole irrigan vitalidad a la totalidad del cuerpo. Hegel, en este sentido, operó a corazón abierto en su *Fenomenología del Espíritu*, dado que en su prólogo se divisa con total claridad el latir de la introducción al sistema, se aprecia a plena vista el palpitar de aquella, como la definía Schelling, inaccesible plica polaca. Ortega y Gasset es otro maravilloso ejemplo, cuyo *Prólogo para alemanes* de *El tema de nuestro tiempo* encierra en sus paredes, como el corazón delator de Edgar Allan Poe, el pulso de una época. Pese a que de Ortega se dice -medio en broma, medio en crítica- que era un perpetuo autor de prólogos a obras que jamás escribió, lo cierto es que su agudeza y, por qué no pensarlo así, su condición de periodista hacían de él un magnífico captador de tendencias ocultas. Si Nietzsche presumía de su tarea clínica, de ser un médico de la cultura, no sería errado decir que Ortega fue un cardiólogo de la sociedad, rodeando por medio de su célebre método de Jericó el objeto de estudio hasta acceder a su realidad viva, a la profundidad de sus adentros, hasta ser capaz, como posteriormente defendería su discípula María Zambrano, de pensar con las entrañas.

A diferencia de Hegel, quien pretendía, como muestra en la introducción de la *Ciencia de la lógica*, presentar, por medio de la lógica, a Dios en su esencialidad, antes de la creación; en el presente texto se pretende algo más humilde: tratar de acceder, aunque sea de la forma más superficial, al corazón del pensamiento de Heidegger. Esta idea -ya presente en *El corazón de Heidegger*, obra del último galardonado con el premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades, Byung-Chul Han, si bien en una orientación centrada en el giro del sí mismo hacia el mundo y los otros- consiste en una profundización en las entrañas de un Heidegger que, al igual que su pensamiento, está repleto de oscuridades, umbrías y opacidades. El de Heidegger era un corazón enfermo en todos los sentidos: enfermedades cardíacas le obligaron a

retirarse de su carrera como pastor y le condenaron a periodos de sufrimiento postrado en cama, su inestabilidad emocional, la cual le llevó a ingresar en un sanatorio, y, por qué no decirlo, su carácter y decisiones -como la aceptación del rectorado de Friburgo- hicieron que fueran más los que decidieran cortar relación con él, y, por supuesto, su perspicacia filosófica se vio, por momentos, contaminada por los soplos simultáneamente incomprensibles y, sin embargo, presentes en la mayoría de filósofos de su calibre. La exuberancia filosófica del pensador de Meßkirch se encuentra lastrada por la arritmia -biológica y espiritual- de un filósofo cuyo ritmo inconstante, afán de torcer el lenguaje y estilo barroco, resulta tan enfadoso como magistral. El lastre, no obstante, no empaña el calado filosófico de Heidegger, siendo, por consiguiente, la tarea fundamental del presente texto depurar aquellos elementos de la obra de Heidegger que no resultan afines al pensamiento heideggeriano.

Para ello se recurrirá a una figura esencial para el pensamiento de Heidegger en particular y para la filosofía alemana en general: Meister Eckhart. Si, como muestra el título de la biografía de Heidegger que hizo Rüdiger Safranski, el filósofo de Meßkirch fue, efectivamente, un maestro de Alemania, con Eckhart es necesario elevar la afirmación en un nivel exponencial: Eckhart fue maestro de maestros. No en vano, Meister Eckhart no es recordado por sus títulos honoríficos, como sucede con Santo Tomás (*Doctor Angelicus*), San Buenaventura (*Doctor Seraphicus*), nuestro Francisco Suárez (*Doctor Eximius*) o San Alberto Magno (*Doctor Universalis*); sino que su denominación habitual proviene de su grado académico de *magister* y por su condición, como excelso predicador en lenguas vernáculas, de instructor del pueblo y de las generaciones venideras. La figura de este maestro de maestros, como todo maestro, presenta en Heidegger un aroma paterno-filial: es el filósofo que, como él mismo admite, le acompaña desde 1910, aquel pensador en cuya compañía Heidegger se atreve a pensar por vez primera, aquel maestro del pensar cuya chispa de eternidad aviva el fuego del pensamiento heideggeriano. Sin embargo, como se muestra en los tres últimos capítulos del presente libro, Eckhart sirve también a modo de enclave fundamental para articular un triple movimiento en el pensamiento heideggeriano que no estaba explicitado suficientemente -y, en ocasiones, ni siquiera atendido- en la obra de Heidegger: una mirada hacia lo ignorado -el neoplatonismo-, una mención de lo inconfesado -Schelling- y un tendido de mano hacia lo ajeno a occidente -taoísmo-. En este sentido, Eckhart se configura como un pliego perfecto para la cartografía del pensamiento heideggeriano, en tanto que reúne las dos dimensiones necesarias para tal tarea: la aclaración de lo explícito y la patencia de la contraportada de lo escrito por Heidegger, fundamental para el pensamiento heideggeriano.

Para hacer justicia al espíritu del presente texto, se recurrirá a una hermenéutica que compagina simultáneamente una necesaria contextualización, tanto textual como histórico-biográfica, del pensamiento de Eckhart y Heidegger, y una interpretación crítica que saque a relucir las 'arritmias' de lo escrito por Heidegger. La metodología aquí aplicada busca traer al presente filosófico la relación entre ambos pensadores y, para ello, es necesario desapegarse del texto para acceder al corazón de estos dos

protagonistas esenciales de la Gigantomaquia que supone la filosofía alemana. La tesis implícita a esta metodología no es otra que, para conservar el rigor de los ‘caminos’ de Heidegger, es necesario estar dispuesto a volverlos contra la literalidad de lo escrito por el pensador de Meßkirch. Consecuentemente, la figura de Eckhart aparecerá, metodológicamente, como un claro que asegura que, tirando de refranero, los árboles no impidan ver el bosque heideggeriano. A partir del análisis crítico de esta la influencia del místico renano, un análisis que requiere equitativamente cercanía -en el sentido de acceder al corazón del pensamiento- y lejanía -en el sentido de independencia de ‘lo dicho’-, será posible aspirar a aquello que toda investigación filosófica debe pretender: estudiar al filósofo más allá de sí mismo.

1. Introducción

Eckhart no es un nombre recurrente en la *Gesamtausgabe* de Heidegger. Normalmente, esto supondría que Eckhart no tuvo una gran influencia en Heidegger. Sin embargo, rara vez puede incluirse a Heidegger dentro de la normalidad. Los testimonios de Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer y demás personas cercanas a Heidegger dan cuenta de que, pese a que Heidegger en la mayoría de ocasiones no lo mencione, Eckhart desarrolla un papel central dentro del pensamiento de Heidegger. Así lo afirma él mismo en una carta de 1949 a Karl Jaspers: «desde 1910 me acompaña Eckhart, maestro de lectura y de vida» (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 147). Esta vinculación no es interesante únicamente para el estudio de Heidegger y Eckhart, sino, como muestra Caputo, también resulta una cuestión capital para la historia de la filosofía germana, dado que permite vincular «los más tempranos estadios de la especulación alemana con sus estadios más recientes» (1995, p. 99). Eckhart, considerado por algunos -Heidegger incluido-, el inaugurador de la filosofía alemana, se emparentaría con, probablemente, el filósofo más importante del siglo XX y, discutiblemente, el filósofo que marca el fin de una era que comienza con Kant y el idealismo alemán, una era en la que filosofía y Alemania podían ser usadas empleadas a modo de sinónimo.

Pese a la importancia y el interés historiográfico y filosófico que entraña la relación entre Eckhart y Heidegger, en la amplia y profunda literatura heideggeriana en castellano no se han satisfecho suficientemente las demandas de una cuestión de tal calibre. Así pues, mientras que existen monográficos imprescindibles en lengua inglesa (Pezze Dale, 1970; Caputo 1986; Sikka, 1997; Moore, 2019) y en lengua germana (Helting, 1997) -e incluso españoles que tratan la cuestión en alemán, como sucede con Baeza (2009)-, la ausencia de obras en castellano es profundamente llamativa, si bien existen una cantidad de artículos considerables. Consecuentemente, el presente escrito viene a llenar, aunque sea únicamente a modo de introducción a la cuestión, un vacío cuya nesciencia no implica únicamente una deficiencia historiográfica, sino que, como mostramos a lo largo del libro, también supone la omisión de dimensiones, no suficientemente explicitadas, del pensamiento heideggeriano. En este sentido, la novedad del presente trabajo reside en tratar un tema injustamente ignorado en la literatura secundaria. No obstante, esta aparentemente sencilla tarea de arrojar luz sobre una cuestión que, en la producción científica en castellano, permanecía aún en la

lobreguez, ofrece rendimientos filosóficos esenciales para el pensamiento heideggeriano. Es por ello por lo que, además del valor que tenga el monográfico *per se*, el mérito del presente escrito reside en el carácter ‘pionero’ en lengua castellana y en la esperanza de que pueda ponerse de manifiesto la importancia radical de la relación entre Eckhart y Heidegger.

Para lograr el objetivo del monográfico es, no obstante, necesario marcar los límites del interés historiográfico de la influencia de Eckhart en Heidegger para poder profundizar en el interés que tiene para la historia de la filosofía. Para ello, se tratará de articular en la primera mitad del libro un análisis transversal de la influencia de Eckhart en Heidegger en los diferentes momentos del pensamiento heideggeriano, con la intención de, a partir de ello, lograr extraer el núcleo esencial que contiene el interés de Heidegger en el pensamiento del místico renano.

En primer lugar, se tratará el primer acercamiento de Heidegger a Meister Eckhart. En este apartado se profundizará en cómo llega Eckhart a Heidegger y el papel fundamental que desarrolla Eckhart en la tesis de habilitación de Heidegger, siendo particularmente importante la armonización entre escolástica y mística que Eckhart realiza en su obra. A continuación, y en consonancia con lo expuesto acerca de la tesis de habilitación, se mostrará cómo el interés metodológico de Heidegger lleva a una concepción de la filosofía como ‘ciencia originaria de la vida en sí y para sí’. A raíz de este interés por la vida, Heidegger profundiza en el cristianismo primitivo en general y en Eckhart en particular como medio de acceso a la vivencia religiosa originaria. Finalmente, se concluirá el apartado por medio de un análisis de la alianza entre mística y fenomenología que Heidegger establece en unas lecciones sobre los fundamentos de la mística medieval que nunca llegó a impartir.

En segundo lugar, se tratará de sacar a la luz la silenciosa presencia de Eckhart en el pensamiento de Heidegger que orbita en torno a *Ser y tiempo*. Para ello, se profundizará en los motivos filosóficos y, principalmente, extrafilosóficos que llevan a Heidegger a abandonar su investigación acerca del cristianismo primitivo en favor de Aristóteles. Consecuentemente, se evaluará la influencia de Eckhart y el particular énfasis que la mística eckhartiana presenta en este paso hacia Aristóteles. Posteriormente, se estudiará cómo la crítica de Heidegger a lo que denomina la preocupación o el cuidado por la certeza presenta una innegable continuidad con respecto a la crítica del psicologismo de la tesis de habilitación, mostrando así cómo Eckhart se presenta en este momento del pensamiento heideggeriano como un baluarte frente a la primacía de lo teórico que invade la filosofía de Descartes a Husserl. A continuación, se rastreará la influencia de Eckhart en la primera confrontación de Heidegger con el principio de razón suficiente de Leibniz y, con ello, los rendimientos filosóficos de Eckhart con respecto a la cuestión del fundamento. Por último, se explorará la influencia de Eckhart en la famosa conferencia *Was ist Metaphysik?*, en la cual Heidegger muestra una clara deuda con la concepción eckhartiana de la nada en particular, y con el pensamiento de Eckhart en general.

En tercer lugar, se discutirá la influencia de la *gelâzenheit*¹ de Eckhart en la serenidad -*Gelassenheit*- de Heidegger, en tanto que esencia del pensar. Para ello, se mostrará cómo la técnica toma una importancia capital dentro del pensamiento de Heidegger, siendo una cuestión absolutamente inseparable de la concepción heideggeriana de la historia del *Seyn*, la onto-teología y el nihilismo. Consecuentemente, se presentarán estas tres cuestiones desde la óptica del acontecer en forma de rehúso del *Seyn*, dando cuenta, de este modo, de las diferencias fundamentales que acontecen a partir de la *Kehre* con respecto a su pensamiento anterior. A continuación, se explorará cómo debe comprenderse el ‘modo metafísico’ en particular y la relación que Heidegger establece entre la onto-teología y la técnica. El segundo subapartado está dedicado a la cuestión de la serenidad. Lejos de permanecer en una discusión superficial e historiográfica, se tratará de mostrar cómo, tomando la influencia de Eckhart en su totalidad, es posible ir más allá de ciertos supuestos testimonios del propio Heidegger acerca de la influencia de Eckhart en la serenidad, en favor de una exégesis más amplia que permite comprender a Eckhart como una alternativa a la identificación entre voluntad y pensar. Finalmente, se tratará de articular una interpretación de lo que significa la serenidad como un ‘obrar superior’. A partir del análisis de la exégesis del episodio de Marta y María que realiza Eckhart, se abordará la influencia de Eckhart en el habitar poético y en la concepción del Heidegger tardío de la libertad en tanto que dependencia, mostrando así como el pensamiento de Eckhart y de Heidegger superan la dualidad entre teoría y *praxis* en favor de un pensar radical que se manifiesta en forma de un actuar más elevado.

Llegado el ecuador del monográfico, se pasará del análisis de la influencia de Eckhart en Heidegger al estudio acerca de las repercusiones a raíz de la naturaleza propia de esta influencia, dedicando los tres últimos capítulos a este respecto. Es por ello por lo que en el quinto capítulo se tratará de explicitar la cuestión del final de la filosofía y el papel que tiene Eckhart en el contexto del *otro* comienzo. Para ello, se mostrará la presencia de Eckhart en la confrontación definitiva con el principio de razón suficiente. Eckhart aparecerá, de nuevo, como un baluarte frente a la reducción racionalista del mundo a su medibilidad, cuantificabilidad y empleabilidad, y, en consecuencia, como *otro* modo de comprender el fundamento de la presencia. Esto establece un nexo esencial entre Eckhart y Heráclito, en el cual ambos aparecen como pensadores iniciales de la filosofía alemana y griega respectivamente, siendo representantes de *otro* pensar que pudo ser, pero que no fue. En consonancia con lo anterior, Eckhart se presenta como una figura central dentro del planteamiento del

¹ La primera letra de los sustantivos en medio alto alemán, a diferencia del alemán contemporáneo, no va en mayúscula, razón por la cual cuando introduzcamos expresiones literales de Eckhart, las escribiremos en su forma del medio alto alemán -y, por ende, en minúsculas- y no en el alemán contemporáneo.

otro comienzo del pensamiento occidental al que Heidegger dedica gran parte de sus esfuerzos en su filosofía tardía. No obstante, podría decirse que la irreductible fuerza del pensamiento de Eckhart que tanto admiraba Heidegger, lleva a una confrontación con ciertos aspectos de la historia del *Sein* que el propio Heidegger articuló. Es por ello por lo que la investigación acerca del papel que Eckhart tiene en el tránsito al *otro* comienzo lleva a un cuestionamiento de la exégesis heideggeriana de la historia de la filosofía, en tanto que los motivos que llevan a Heidegger a considerar que Eckhart ha de ser una figura destacada dentro de su historia del *Sein* no son exclusivos de Eckhart y, de hecho, aparecen en tradiciones que Heidegger no tenía en demasiada estima como es el neoplatonismo. Consecuentemente, Eckhart aparece como puerta de entrada del neoplatonismo en la historia del *Sein*, lo cual supone que sea necesario, en primer lugar, aclarar cuál es la razón que lleva a Heidegger a desatender el neoplatonismo y, en segundo lugar, a proponer la inclusión de esta tradición en la cuestión del *otro* comienzo. Para ello, se expondrán los motivos que llevan a Heidegger a establecer su lectura particular de Platón y el platonismo para, posteriormente, mostrar cómo ocurre en Heidegger una confusión de dimensiones en su doctrina del doble comienzo.

La figura de Eckhart, entendida como enclave fundamental para la inclusión de una tradición esencial -el neoplatonismo- olvidada en la historia del Ser, es, en el sexto capítulo, un elemento iluminador frente a las sombras y oscuridades que acompañan a la exégesis heideggeriana del pensamiento de Schelling. A partir de una primera lectura en 1926, momento en el que, gracias al testimonio de sus alumnos, es posible saber que comprendió a Schelling por medio de sus lecturas previas de Eckhart. No en vano, Schelling se convertirá en un pensador destacado para un Heidegger que se hallaba en un momento en el que su programa filosófico le exigía una profunda confrontación con Hegel. Schelling aparece como un discreto aliado, ya no únicamente en términos de la cuestión temporal, sino, al igual que Eckhart, como un impulso esencial frente a las pretensiones teorizantes de la filosofía desde Descartes hasta Husserl. El arraigo místico de Schelling, en el cual la influencia directa e indirecta de Eckhart es manifiesta, convierte al filósofo de Leonberg en un contramovimiento esencial frente a la Modernidad que recurre, como había hecho Heidegger unos años antes, al pensamiento pre-moderno para hacerse cargo de la situación filosófica de herencia moderna. Este carácter hará, por una parte, que el propio Heidegger considere que, si Eckhart inaugura, al igual que Heráclito en Grecia, el pensamiento alemán, Schelling, como el continuador esencial de esa fuerza originaria, se constituye como la cima de la metafísica del idealismo alemán en particular y como consumación de la metafísica en general. Es por ello por lo que, una vez superada la lectura de 1936, en la que Schelling aparece como un preludio nietzscheano, Heidegger articulará una nueva interpretación de Schelling, en la cual el filósofo de Leonberg representa el contrapunto al carácter volitivo de la Modernidad -cuya cumbre es la voluntad de poder de Nietzsche- y de la metafísica consumada. En este sentido, Schelling se presenta como la cima de la tradición

inaugurada por Eckhart, de una tradición que es posible englobar en torno a la *gelâzenheit* de Eckhart, la cual aparece como la esencia del absoluto en el pensamiento tardío de Schelling. Sin embargo, tanto esta profunda afinidad como la profunda relación esencial entre Eckhart y Schelling no es, ni mucho menos, expuesta claramente por Heidegger, algo que es, como sostenemos en la segunda parte del capítulo, algo contrario al espíritu del pensamiento heideggeriano. Consecuentemente, se mostrará cómo el análisis de Heidegger sobre sus propias herencias resulta insuficiente y, por ello, es necesario reevaluar críticamente la relación entre el ámbito originario y la cima de la tradición filosófica alemana, rompiendo así con la primacía de lo originario propia de la exégesis histórica de Heidegger.

En el último capítulo se presentará otra dimensión de la presencia de Eckhart en el pensamiento de Heidegger. Los dos anteriores capítulos muestran como la exégesis crítica de la figura de Eckhart como enclave fundamental para el pensamiento heideggeriano tiene rendimientos especulativos sustanciales para comprender la panorámica general de la exégesis histórica del pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, Eckhart permite, como muestran algunas señales del propio Heidegger, ampliar el horizonte filosófico más allá de las fronteras occidentales. En efecto, a raíz de los paralelismos entre Eckhart y Heráclito, es posible mostrar la necesidad de establecer un diálogo intercultural, fomentado por el propio Heidegger -como muestra claramente su intento incompleto de traducir el *Tao Te Ching* con un estudiante chino en 1946-, con las tradiciones no occidentales del pensamiento. No se trata, como se sostiene en gran parte de la literatura secundaria procedente de ámbitos asiáticos, de una influencia directa del taoísmo en la cuestión de la nada, dado que, como se ha mostrado previamente, la influencia de la nada en Heidegger viene por medio de la tradición mística. Más bien, el foco principal de la investigación debe centrarse en que la afinidad entre Heráclito, Eckhart y el taoísmo -al cual cabría añadir otras tradiciones como el budismo zen- se basa en aquello que Heidegger reclamaba frente al monopolio del pensar calculador: otra forma de comprender el fundamento. No en vano, Heidegger se referirá en repetidas ocasiones a elementos centrales del pensamiento taoísta, como el valor del *entre* en la undécima sentencia del *Tao Te Ching* o la necesidad de lo innecesario, para mostrar cómo se está perdiendo esa posibilidad de pensar la presencia de un modo distinto al cálculo y la maquinación propia de la técnica. En ese sentido, tanto Eckhart como Heráclito y el taoísmo articulan una disposición acorde con esta comprensión de Dios, el *Logos* y el Tao, respectivamente, que soslayan los límites del principio de razón suficiente y la dictadura del cálculo. Finalmente, se evaluarán las consecuencias de esta profunda afinidad entre estas tres tradiciones, determinando el diálogo intercultural como parte de la tarea filosófica para el pensar.

Todo ello servirá para articular una lectura, ciertamente, transversal de la obra de Heidegger en la que, más allá de los diferentes cambios y virajes dentro de su pensamiento, la presencia de Eckhart es continua. Eckhart aparecerá, en esta lectura continuista, más que como un sistema filosófico o una serie de axiomas sobre lo real,

como una fuerza o un impulso esencial del pensar. La naturaleza de este impulso no solo destaca las ausencias del pensamiento heideggeriano de la tradición filosófica, sino que hace patente tanto las deudas inconfesadas con autores como Schelling, como la necesidad de ir más allá del pensamiento occidental como tarea del pensamiento heideggeriano. Esto supondrá que el *Lebe- und Lesemeister*, el maestro de vida y de obra, sea, en buena medida, un maestro del pensar para Heidegger.

2. El primer acercamiento a Meister Eckhart (1913-1921)

1. Primeros pasos y la tesis de habilitación: Eckhart más allá de la ‘infilosofía’ del psicologismo

A nivel biográfico, el primer encuentro de Heidegger con el pensamiento de Eckhart data del semestre de invierno de 1910-11, en el cual Heidegger atiende a un curso de dos horas a la semana llamado ‘*Geschichte der mittelalterlichen Mystik*’ -historia de la mística medieval- (HAD, p. 14)², impartido por Joseph Sauer. Es más, gracias a la publicación de los *Cuadernos negros* es posible saber que Heidegger entre 1913 y 1915 se apoyó en sus lecturas sobre Aristóteles -fundamentalmente a partir de la obra de Brentano *Sobre los múltiples significados del ente*, y de la *Metafísica* de Hermann Lotze (GA 97, p. 470)-, para poder «pensar por primera vez con Meister Eckhart, quien pertenece a la pequeña familia de los primeros pensadores» (GA 97, 436)³. En 1915 Heidegger publicó un artículo de periódico en el que mostraba un gran interés por la publicación de nuevas ediciones de Eckhart, Tauler y Suso (HAD, 22-25). La *Habilitationsvortrag* -conferencia de habilitación- de 1915 titulada ‘*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*’ -‘El concepto de tiempo en la ciencia histórica’), una conferencia que todo aspirante a *Privatdozent* tiene que impartir en el proceso de habilitación, confirma este temprano interés de Heidegger por Eckhart. Heidegger

² Citaremos, de aquí en adelante, conforme a las ediciones canónicas de Heidegger -*Gesamtausgabe*- y de Eckhart -la edición editada por Josef Quint-. En el caso de Heidegger, recurriremos a la abreviatura ‘GA’ y, en caso de recurrir a una traducción para realizar una cita literal, se indicará la referencia a la traducción después de una diagonal (/). En el caso de Eckhart, se aplicará el mismo criterio para las traducciones y se hará mención a la obra alemana indicando ‘DW’ y a la latina indicando ‘LW’. En los casos como la presente cita, que no refiere a la *Gesamtausgabe*, pero sí hace mención de una edición ‘canónica’ en cierto sentido -como son los *Heidegger Jahrbuch*-, se indicará en una nota a pie de página la referencia completa la primera vez que se cite. En este caso se trata de: (2004). *Heidegger Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Editado por Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, y Holger Zaborowski. Karl Alber.

³ Traducción propia de: «(...) zu einem ersten Mitdenken mit dem Meister Eckhart, der in die geringe Verwandtschaft der ersten Denker gehört».

pretendía en esta conferencia tratar la cuestión del tiempo y la historia -con notas esenciales que recuerdan al tratamiento posterior en *Ser y tiempo*-. Por medio de este acercamiento a la historia y el tiempo, Heidegger, como el mismo admite más de veinte años más tarde, trató de profundizar en la pregunta por el verdadero ente, la eternidad, la «negación» -ya tratada en su tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913)- y la cuestión de la nada (GA 66, p. 412). Esta conferencia comienza, justamente, con una cita de Eckhart -«El tiempo es lo que *cambia* y se *multiplica*, la eternidad simplemente perdura»⁴ (GA 1, p. 415)-. Todas estas tempranas referencias a Eckhart muestran que Heidegger mostraba gran interés por el pensamiento del místico renano -tanto como el que mostraba por Aristóteles o Hegel-. Es, sin embargo, en su tesis de habilitación donde este interés se traduce en una importancia filosófica radical para el proyecto filosófico del joven Heidegger.

Heidegger dedica su tesis de habilitación a la obra *De modis significandi*, atribuida en aquella época a Duns Scoto, la cual se sabe actualmente que fue escrita realmente por Tomás de Erfurt. Dentro de los múltiples temas fundamentales allí tratados -como la pregunta por el origen de las categorías, conforme a la cual, de acuerdo con el reporte final de Rickert (en Sheehan, 1988, p. 118), Heidegger se acerca a Emil Lask más de lo que él querría admitir⁵; o la cuestión de la idea de una gramática pura tratada por Husserl en *Logische Untersuchungen, Investigaciones Lógicas*, (HUA XIX. 1, pp. 301 - 350)- son particularmente relevantes para el tema aquí tratado la intencionalidad y la contraposición entre la filosofía medieval y la moderna. A diferencia de una filosofía moderna que se ha centrado en la experiencia subjetiva, el pensador medieval mantiene una «*absolute Hingabe*» (GA 1, p. 198) -devoción absoluta- al contenido del conocimiento, afirmando así Heidegger, en una expresión cercana al léxico neokantiano, que el valor del objeto predomina sobre el valor del Yo. La prioridad del objeto sobre el sujeto, la cual explica que rara vez se aprecien rasgos de la personalidad de los autores medievales en las *Summas* (Caputo, 1986, p. 147), permite que se aprecie con claridad la afinidad entre la intencionalidad y la *in tendere* al Ser, mostrando así el carácter intencional del conocimiento.

La clave para el joven Heidegger reside en que, al estar la psicología escolástica orientada objetiva y noemáticamente a la *cosa* del pensamiento, «favorece

⁴ Traducción propia de: «*Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach*». Mantenemos las cursivas que el autor incluye.

⁵ Esto se basa fundamentalmente en la referencia de Lask a «algo pre-teórico» en la experiencia de lo no sensorial, en la cual nos encontramos con algo «*bloß hingebendes*» (GS II, p. 196) -algo meramente dado-: «Más bien, lo no sensible aparece allí meramente como lo que es en sí * [como un algo pre-teórico], sin que se le adhiera un momento de sellado ajeno desde el punto de vista lógico». Traducción propia de: «*Vielmehr kommt das Nicht-sinnliche dort lediglich als das vor, was es selbst * [als vortheoretisches Etwas] ist, ohne daß vom Logischen her ein fremdes Besiegelungsmoment sich ihm ansetzt*» (GS II, p. 191).

la focalización en los fenómenos de la intencionalidad»⁶ (GA 1, p. 205) y se distancia, consecuentemente, de la ‘infilosofía’ (GA 1, p. 205) del psicologismo. En última instancia, Heidegger está aquí adelantando la que va a ser la cuestión capital, al menos, de su primera etapa: que la centralidad del sujeto del psicologismo -y, a partir de 1919, del binomio Descartes-Husserl- presupone una actitud teórica para con el mundo que desatiende el ámbito originario conforme al cual se debe articular la investigación fenomenológica -lo que será para Heidegger la vida y, posteriormente, la facticidad-. El psicologismo -y, unos años más tarde, la fenomenología trascendental- es sinónimo de abandono de la vida, de la esterilidad de un racionalismo que se relaciona unidireccionalmente con el mundo.

Si el psicologismo por medio de su acercamiento unilateral al mundo implica un abandono de la vida, ¿qué puede aportar la escolástica a la relación entre vida y filosofía? Los prejuicios modernos sobre la filosofía medieval han caricaturizado la misma como un conjunto de armazones intelectuales inertes, carentes de vitalidad. Sin embargo, Heidegger encuentra en esta filosofía medieval un ámbito fecundo para la investigación fenomenológica de la vida. Ya en 1912, siendo aún estudiante, Heidegger había señalado en una reseña crítica de *Elementa Philosophiae Aristotelico-Tomisticae* de Joseph Gredt que la filosofía no puede ser comprendida y resumida como una serie de tesis doctrinales, sino como un continuo esfuerzo por la verdad, razón por la cual Heidegger defiende que la escolástica debería ser liberada de su rigidez y su supuesta finalidad (GA 16, p. 29). Lo que va a interesar a Heidegger ahora, y que en buena medida continúa su espíritu renovador de la escolástica, es que, al dar la palabra al objeto, se puede poner el foco en la relación intencional, evitando así el peligro caer en el monólogo del Yo. Justamente porque se puede poner el foco en la relación intencional, la filosofía medieval puede comprender que para atender a lo absoluto es necesario desprenderse de la relación sujeto-objeto. De este modo, el acceso al ámbito previo a lo teórico, el acceso a aquello que se encuentra ‘un paso atrás’ de la teoría del conocimiento, exige romper con toda tentación de primacía de la subjetividad -una primacía que, precisamente, se había instituido a partir de la Modernidad-. De este modo, la coincidencia conceptual entre la relación *noesis-noema* de la intencionalidad y el binomio *modus activus et modus passivus* (Kisiel, 1995, p. 30), está íntimamente relacionada con el hecho de que, para Heidegger, la psicología escolástica la clave para el acceso a lo ‘viviente en la vida del escolasticismo’ (GA 1, p. 205). Para comprender en qué medida «junto a la búsqueda impersonal de los principios y relaciones objetivas, late la vida del alma que busca a Dios» (Filippi, 2003, p. 34), Heidegger debe romper con la lectura impuesta a partir del siglo XVII que contrapone mística y escolástica, considerando la filosofía medieval como una disputa entre irracionalidad y racionalidad (De Centau, 2007, pp. 347 y ss).

⁶ Traducción propia de: «*die Blickrichtung auf die Phänomene der Intentionalität weitgehend beginnstigt*».

No es de extrañar que Heidegger destaque a Eckhart⁷ cuando trata de mostrar que no solo «los pares de opuestos racionalismo-irracionalismo y escolástica y mística no coinciden»⁸ (GA 1, p. 410), sino que mística y escolástica van de la mano. A partir de la atención particular a la intencionalidad que permite el pensamiento escolástico, resulta particularmente sencillo comprender que la relación entre conocido y conocedor no es aplicable cuando se trata de Dios, puesto que aquello supondría hacer de Dios un objeto. Es por ello por lo que Eckhart diferenciará en *Die rede der Unterscheidung (Pláticas instructivas)* entre un Dios pensado (*gedâhten gote*) y un Dios esencial (*gewesenden got*), el cual se encuentra más allá de todo pensamiento (DW V, p. 205). El místico renano no resta importancia al pensar conceptual-escolástico, sino que trata de mostrar cómo el pensamiento representacional, el cual opera en nuestra habitualidad, se ve *desfondado* por Dios. De este modo, la mística no es contraria u opuesta a la escolástica, sino que consiste, en última instancia, en una aceptación de los límites del pensar representacional, siendo, consecuentemente, escolástica y mística absolutamente complementarias. La diferenciación entre Dios pensado y Dios esencial tampoco supone una claudicación del pensar ante un objeto inaprehensible, sino que invita a deshacerse del modo dual del conocimiento para acceder a un pensar más originario, para alcanzar una disposición en la pregunta por el origen en la que se «funde el conocedor y lo conocido en una unidad absoluta» (Baeza, 2011a, p. 199). En esto mismo consiste el traspaso (*durchbruch*) de Eckhart: un vaciamiento de uno mismo, un abandono del estar dirigido hacia sí mismo *-îf im selber stât-* (DW III, p. 109), un *intellectus in deum ascensus* (LW IV, p. 226), una vuelta al estado original de unidad (Tobin, 1988, p. 326).

Frente a las concepciones que relacionan la mística con una suerte de ascetismo, es necesario destacar que, dada la convicción de que existe una unidad entre las verdades naturales, teológicas y morales (LW III, 154-155), resulta inadmisibile un retiro del mundo (DW V, p. 201), en tanto que el sentido del traspaso consiste en aprehender a Dios en todas las cosas (DW, V, p. 202). Este carácter eminentemente práctico y vital de la mística es justamente a lo que Heidegger refiere cuando, empleando el término eckhartiano '*durchbruch*', define la vocación más genuina de la filosofía: «un traspaso (*Durchbruch*) hacia la realidad verdadera y la verdad real»⁹ (GA 1, p. 406). La mística medieval, representada paradigmáticamente por Eckhart, implica,

⁷ Las obras completas de Eckhart se dividen entre las obras latinas y las obras en *Mittelhochdeutsch*, en medio alto alemán. Las obras latinas generalmente han sido consideradas obras 'escolásticas', mientras que las obras en medio alto alemán han sido consideradas de carácter 'místico'. Heidegger ve, por consiguiente, en la propia obra de Eckhart un ejemplo de cómo escolasticismo y mística, lejos de entrar en contradicción, se encuentran perfectamente armonizados en un pensamiento esencial.

⁸ Traducción propia de: «*Die beiden „Gegensatz“-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik decken sich nicht*».

⁹ Traducción propia de: «(...) *einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit*».

en consecuencia, una completa unidad entre la experiencia de vida y el pensamiento (Ruth, 1989, pp. 31 y ss).

De este modo, Heidegger parece advertir una de las cuestiones fundamentales del pensamiento eckhartiano: el compromiso con el «ideal occidental de *theoria* como forma de vida y de comportamiento que es originariamente propio del hombre *in statu viae e in statu patriae*»¹⁰ (Höld, 1960, p. 271). Eckhart se desmarca, por consiguiente, de la estéril división entre teoría y *praxis*, entre saber y actuar, entre contemplación y acción; pareciendo recuperar una unidad ya presente, no sin problemática añadida, en el pensamiento griego. Es, por ello, por lo que Theo Kobusch considera que el pensamiento del místico renano se constituye como el legítimo sucesor de la filosofía como forma de vida de la antigüedad tardía (Kobusch, 2005, p. 247), haciendo que, en una suerte de ‘lógica’ en la confrontación con la historia de la filosofía que explicitará en su pensamiento tardío, Heidegger encuentre en el pensamiento premoderno un baluarte frente a las problemáticas que sacuden la filosofía de principios del siglo XX.

En suma, Heidegger, ya en su tesis de habilitación de 1916, encuentra en la filosofía medieval una alternativa a la centralidad de la subjetividad moderna que impera en el psicologismo, el cual supone una ‘infilosofía’ en tanto que abandona la vida como ámbito central de la filosofía. Al colocar el foco del estudio en la *cosa*, la escolástica tiene un acceso privilegiado a la intencionalidad, lo cual permite el cuestionamiento de una disposición teórica que toma la estructura sujeto-objeto de la teoría del conocimiento como algo apodíctico y evidente por sí mismo. De este modo, la escolástica queda completamente armonizada con una mística que es consciente de que el pensar dual que opera en la habitualidad queda desfondado por aquello que no puede ser reducido a un objeto. Eckhart aparece, por lo tanto, no únicamente como ejemplo de la armonización entre escolástica y mística, sino también como muestra de que el ‘paso atrás’ con respecto a la teoría del conocimiento permite otro modo de pensar que, lejos de reducirse a una contemplación ascética, implica un ‘hacerse cargo’ de la vida que intensifica la *praxis* humana, un pensar consciente de la máxima heideggeriana que resume en buena medida el espíritu de su tesis de habilitación: «*Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist machtlos, Mystik als irrationalistisches Erleben ist ziellos*» (GA 1, p. 410) -la filosofía como imagen racionalista desvinculada de la vida es *impotente*, la mística como vivencia irracional *carece de meta*-.

¹⁰ Traducción propia de: «*abendländischen Ideal der theoria als der dem Menschen in statu viae und in statu patriae ureigenen Lebensform und Verhaltensweise*».

2. El interés metodológico en el cristianismo en general y en Eckhart en particular: Heidegger como ‘teólogo’

A la tesis de habilitación le siguen unos años en los que el diálogo con Husserl, de quien Heidegger pronto se vuelve asistente. Es por ello por lo que es necesario comprender el desarrollo del pensamiento posterior a la tesis de habilitación desde una simultánea radicalización de la fenomenología y ruptura con la fenomenología trascendental de Husserl. Solo así es posible sentar las bases de la comprensión de la génesis de lo que Heidegger denominará ‘hermenéutica de la facticidad’, en la cual la influencia de Eckhart y de la mística ha sido profundamente infravalorada.

La clave fundamental del presente apartado consiste en mostrar cómo el acercamiento heideggeriano al cristianismo primitivo y al misticismo eckhartiano es una cuestión profundamente metodológica. El hecho de que el propio cuestionamiento del método de la filosofía lleve a Heidegger al cristianismo primitivo en general y al pensamiento de Eckhart en particular no solo permite, como mostraremos más adelante, comprender en cierto modo la lectura de las lecciones sobre Aristóteles y la famosa conferencia *Was ist Metaphysik?* desde la influencia de Eckhart -una influencia que, evidentemente, se articula de distinto modo en cada caso-, sino que también sirve a modo de nexo crucial para una mirada retrospectiva a la influencia general de Eckhart. La importancia capital que tiene el hecho de que Heidegger parezca recurrir ‘metodológicamente’¹¹, tanto en sus primeros pasos en la filosofía como en sus últimos momentos -ya sea como requerimiento de la fenomenología o como exigencia del pensar- muestra que la mística de Eckhart tiene, a ojos de Heidegger, una indiscutible atracción particular, un impulso singular que no se puede desatender ni desde la fenomenología hermenéutica, ni desde la transición a *otro* pensar. Por consiguiente, los rendimientos filosóficos que la influencia del místico renano en este momento ofrece desbordan con creces el interés que podría suscitar en el estudio de la génesis de *Ser y tiempo*. Es decir, la influencia de Eckhart en las primeras lecciones de Friburgo no solo muestra la importancia del místico renano en el pensamiento sobre el cual se sustenta *Ser y tiempo*, sino que sirve para comprender, desde una mirada general al pensamiento de Heidegger, el impulso fundamental que la obra de Eckhart tiene para el pensar.

¹¹ Como es lógico, hablar de método en el Heidegger tardío puede ser problemático, particularmente si se tiene en cuenta el debate sobre la existencia de un método en el pensamiento de Heidegger: desde negación del método en el pensamiento de Heidegger (Gehrmann, 1974), hasta la defensa del método como una profundización en el carácter hermenéutico del método fenomenológico (von Herrmann, 1990), pasando por una comprensión del método como un método distinto a la fenomenología (Pöggeler, 1986). Lo importante para la cuestión aquí tratada no es sino que resulta innegable que Heidegger recurre a distintas tradiciones y filosofías por una *exigencia del propio pensar*.

2.1 Los primeros cursos de Friburgo: método y vida

La llamada ‘a las cosas mismas’ de la fenomenología a principios del siglo XX tuvo, como decía Helmuth Plessner, el mismo efecto que debió tener a mediados del siglo XIX la pintura *plainarnista*:

Incluyó metódicamente la rehabilitación de la visión naif y precientífica del mundo y reconectó así a las ciencias positivas con la actitud de la vida cotidiana. Filosofar ‘al aire libre’ y, con ello, permitirse ‘en primer lugar’ hacer caso omiso de todo lo dicho hasta entonces sobre el tema equivalía a un descubrimiento (Plessner, 2003, p. 346)¹².

Los aires de renovación de la fenomenología calan hondo en un Heidegger que afirma, en el semestre de invierno de 1919/20 que «toda filosofía auténtica es en sus propias fuerzas motrices una lucha por el método» (GA 58, p. 135 / 2014, p. 145). El camino de la fenomenología había sido determinado por Husserl, quien en *Ideen I* dedica el § 24 al *Prinzip aller Prinzipien* -principio de todos los principios-: «que todo lo que se nos brinda originariamente (...) hay que tomarlo como simplemente como lo que se da, pero también dentro de los límites en que se da» (HUA¹³ III. 1, p. 52 / 1962, p. 58). La fenomenología, en tanto que apelación metodológica ‘a las cosas mismas’, no puede basar su método en algo ajeno a su confrontación con las cosas mismas, como dicta el principio de *Voraussetzungslosigkeit* -ausencia de presupuesto- de *Investigaciones lógicas* (HUA XIX.1, p. 24). De este modo, siguiendo los propios principios fenomenológicos, Heidegger comenzará su propia investigación por determinar el método de la filosofía, teniendo en cuenta que esta se trata, a ojos del joven Heidegger, de una ciencia de los comienzos absolutos (Rodríguez, 1997, p. 19): una *Ursprungswissenschaft* o *Urswissenschaft*, una ciencia originaria (GA 56/7, pp. 1 y ss, 55, 78 y ss). Al tratarse de una ciencia originaria, esta ciencia ha de ser de tal modo que se fundamente (*sich selbst Begründen*) y se presuponga a sí misma (*sich selbst Voraussetzen*) (GA 56/7, p. 16). Ahora bien, si los criterios metodológicos de la fenomenología exigen que el método surja de la confrontación con las cosas mismas, ¿cuál ha de ser el ámbito originario de esta ciencia que se presupone y se fundamenta a sí misma? Como es lógico, tendrá que ser un ámbito que nos sea dado en toda situación, ha de ser un ámbito en el que, independientemente de la investigación que se realice, uno se encuentre ya de antemano, a modo de raíz. Heidegger ya había encontrado la pista definitiva en su tesis de habilitación: detrás de toda investigación sobre las estructuras objetivas y sobre las categorías, se encuentra una irreductible experiencia vital, late, debajo del suelo de la objetividad, el corazón delator de la vida,

¹² Traducción propia de: «*Er schloß schon methodisch die Rehabilitierung der naiven, vorwissenschaftlichen Weltansicht mit ein und damit an die Haltung des täglichen Lebens wieder positiven Wissenschaften an. ‚Im Freien‘ philosophieren und damit ‚zunächst einmal‘ von allem bisher zum Thema Gesagten absehen dürfen, kam einer Entdeckung gleich.*».

¹³ Citamos de aquí en adelante conforme a la edición canónica de Husserl, *Husserliana*.

por ponerlo en términos de Edgar Allan Poe. Por consiguiente, esta ciencia originaria tendrá como ámbito originario la vida, haciendo, de este modo, que la fenomenología deba ser «*absolute Ursprungswissenschaft vom Leben an und für sich*» (GA 58, p. 171), absoluta ciencia originaria de la vida en sí y para sí. La fenomenología ha de acercarse más a la figura de Anteo, aquel titán, hijo de Gea, que recupera fuerzas en el contacto con la tierra, que a Ícaro (Großheim, 2018, p. 306) cuya elevación por encima del barro de lo real marcó fatalmente su destino.

Frente a un Husserl que ha reducido el ‘fatal error inicial’ de reducir la facticidad a una región entre otras regiones (Großheim, 2012, p. 141), frente a una fenomenología reflexiva (von Herrmann, 1981; 1990, pp. 15-22;) que parte de una posición objetivizante (GA 58, p. 254) en la que la mirada teórica al mundo, al igual que sucedía con el psicologismo, se configura como elemento incuestionado e incuestionable, la investigación heideggeriana del método de la filosofía lleva al tratamiento de la vida no «como si estuviera meramente frente a nosotros como un objeto»¹⁴ (Heidegger y Blochmann, 1990, p. 14), como relata en una carta a Elisabeth Blochmann en 1919, sino como algo de lo que hay que apropiarse (GA 56/7, p. 29). La posibilidad de apropiarse de la vida en tanto que fenómeno originario de la ciencia originaria desaparece toda vez que, diríamos con von Herrmann, se mantenga presente la obsesión por lo teórico (*Die Verrantheit in das Theoretische*) (2000, pp. 52 y ss), toda vez que no se salga «del escollo en el que había incurrido la dirección tomada por Husserl: cómo puede explicarse la teoría a través de la teoría» (Chillón, 2019a, p. 143).

En última instancia, Heidegger no trata de evitar únicamente el error en el que incurren los psicólogos y la fenomenología trascendental al olvidar la vida, sino también la objetivación de la vida de la *Lebensphilosophie*: tratar la vida como un concepto biológico, antropológico y comunitario (Nelson, 2013, p. 101). Heidegger pretende una -y aquí recurre a la que será una noción central del Heidegger de los *Beiträge- ‘Ereignis’*, una apropiación de la vida (GA 56/57, pp. 29 y ss). Por medio de esta expresión, Heidegger trata de hacer patente la necesidad de un método filosófico «que no escleroticice la unidad semántica del acontecimiento de la vida» (Bertorello, 2005, p. 124), de una apropiación comprensiva del mundo circundante que no reduzca la facticidad a un objeto. En última instancia, se trata de un acercamiento a la vida que continúa el espíritu del principio de todos los principios de Husserl: tratar la vida como aquello que se da y en la medida en la que se da.

¹⁴ Traducción propia de: «*als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über*».

2.2 El cristianismo primitivo como acceso al fenómeno originario de la vida

La cuestión metodológica lleva a Heidegger a la vida. Sin embargo, le lleva también a una suerte de circularidad que en *Ser y tiempo* toma la forma de ‘círculo hermenéutico’: ¿cómo hacerse fenomenológicamente cargo de una vida que, en tanto que fenómeno originario, está ya siempre en todo *darse*, de una vida presente en cada cuestionamiento, de una vida *desde la cual* parte ya toda reflexión? La cuestión, dirá en *Ser y tiempo*, no consiste en evitar esta circularidad, sino en cómo lograr entrar en el círculo (GA 2, p. 203). Heidegger trata en este momento de buscar una vivencia radical de la vida, una vivencia en la que la vida se haya dado en su condición de fenómeno originario, en su más absoluta radicalidad: una experiencia de la vida que suponga «una nueva destrucción de la situación -dentro de lo teórico mismo-, una modificación del ver-del-origen [*Ursprungs-Sehen*]» (GA 60, p. 305 / 1997, p. 161). Esta experiencia radical de la vida, este modo alternativo al teórico de concebir la vida (Chillón, 2021, p. 185) la encontrará Heidegger en el cristianismo primitivo y en San Agustín. No en vano, Heidegger admitirá en una carta a Karl Löwith en 1921 que más que un filósofo, podría ser un ‘teólogo’¹⁵ cristiano (en Papenfuss y Pöggeler eds, 1990, p. 29). De este modo, el interés heideggeriano en Pablo y en San Agustín pasa por una rehabilitación del fenómeno de la vida frente a las pretensiones objetivadoras de la ciencia clásica y su arraigo en la metafísica objetiva.

La parusía paulina, particularmente, la indeterminación de la fecha y hora de la segunda venida de Cristo supone una radicalización de la vida, en tanto que instaura una constante alerta, una particular forma de espera que advierte del peligro de permanecer atado a las cosas del mundo. La parusía paulina implica un paso hacia atrás con respecto a la habitualidad de la experiencia del mundo que permite una apreciación de la existencia del hombre que «no está ya dado de una vez por todas, sino que es más bien en cuanto tránsito y camino hacia algo a lo que tiende» (de Lara, 2007, p. 30). La particular experiencia protocristiana del vivir (GA 60, p. 80 y ss) constituye el «paradigma histórico del desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo» (GA 58, p. 61 / 2014, p. 72). Frente a una metafísica antigua que, de acuerdo con Heidegger, supone supremacía de lo teórico (Savarino, 2017, p. 98) al analizar los procesos de la vida¹⁶, la experiencia del cristianismo primitivo ahonda en la inquietud de la vida, en la vivencia de la paradójica finitud de la existencia humana. La experiencia paulina como una espera sin espera supone un ahondamiento

¹⁵ De acuerdo con Jesús Adrián Escudero (1999, p. 385), esta cursiva refiere a que la fenomenología es el único método apto para una vuelta a los fundamentos filosóficos de la teología que permita recuperar la esencia de la experiencia de la vida religiosa.

¹⁶ Esta concepción, no obstante, cambiará en los años siguientes. Como trataremos de mostrar, la clave fundamental de este cambio exegético, particularmente con respecto a Aristóteles, viene dado, justamente, por la influencia del cristianismo primitivo y, particularmente, de la mística.

en la interioridad, un desapego a las cosas del mundo que no resulta en una experiencia ascético-atemporal, sino más bien en una vivencia más originaria de la temporalidad. El tiempo «no se concibe como algo objetivo y ajeno al *Dasein*» (Baeza, 2011a, p. 118), sino como el elemento fundamental de la propia existencia: la espera de la segunda venida de Cristo, la cual vendrá como ladrón en la noche (1 Tes. 5,2), hace que el cristiano viva en un estado de vigilia, viva entregado absolutamente al provenir, al carácter futurizo de la existencia.

La clave crucial que Heidegger encuentra en Pablo es que, al ser preguntado por cuándo llegará la parusía, no responde teóricamente -aportando una fecha-, sino contraponiendo dos modos de vida (GA 60, p. 99): la pregunta por el *cuándo* de la parusía es respondida con un *cómo*. De este modo, la experiencia del cristianismo primitivo del tiempo y de la vida no responde teóricamente -no responde a un *qué*- sino conforme a un modo concreto de adueñarse de la propia existencia. Es decir, ante la vivencia radical de la finitud, toda elucubración teórica queda relegada a la prioridad del *cómo ser* a sabiendas de que, en un instante irreductible a un *cuándo*, llegará el fin a esta existencia marcada por un perenne 'todavía no ser'. Esta prioridad del *cómo* sobre el *qué* implica, a su vez, un viraje hacia el interior, el cual lleva a Heidegger a dedicar unas lecciones -semestre de invierno de 1920/21 (GA 60. 1)- a San Agustín, cuya importancia se divisaba ya en las lecciones de invierno de 1919/20 -*Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58)-.

El giro hacia el interior que supone el cristianismo primitivo se encuentra paradigmáticamente representado, de acuerdo con Heidegger, con el *Crede- ut itelligas* agustiniano, el cual Heidegger traduce del siguiente modo: «vive vivamente tu sí-mismo — y sólo sobre este fundamento experiencial, tu última y más plena autoexperiencia, se funda el conocimiento» (GA 58, p. 62 / 2014, p. 73). La atención a la preeminencia de la autoexperiencia, de la vivencia de la vida como fenómeno originario sobre todo conocimiento teórico muestra cómo Heidegger, en las lecciones sobre la fenomenología de la religión, está tratando continuamente de definir aún más el enfoque fenomenológico (Zaborowski, 2013, p. 79). Cómo evitar una lectura intelectualista de los fenómenos de la fe (Fabris, 2001, p. 170) supone una exigencia de una fenomenología que trata de encontrar las estructuras de la vida fáctica en el terreno concreto de la vivencia de la experiencia cristiana. La creencia significa, según la exégesis de Heidegger, «darse plenamente al propio vivir y ser-en-el-mundo -es decir, justamente no escapar hacia contenidos transmundanos- y vivirlo con plena claridad» (de Lara, 2007, p. 40). San Agustín también hace patente la tendencia de la vida a perderse a sí mismo en aquella tentación constante (GA 60, 206) -«*Oneri mihi sum*» (Conf. X, 28, 39), soy una carga para mí- y el *unaufhörliche Unruhe des Lebens* (GA 58, p. 62), el incesante desasosiego de una vida que, como dirá Heidegger en *Hermenéutica de la facticidad*, se pone a sí misma una máscara para evitar la angustia -«*Abwehr "der" Angst*» (GA 63, p. 32)-.

El acercamiento a esta experiencia de la facticidad exige, no obstante, una *Destruktion* que sirve a modo de «liberación de un fenómeno originario hasta ahora escondido por los encubrimientos prejuicidales» (Esposito, 2009, 429). Generalmente, esta *Destruktion* que busca rescatar la experiencia originaria de la facticidad en San Agustín ha sido comprendida desde la óptica de una influencia luterana en Heidegger que se habría manifestado en forma de ‘liberación del helenismo’ del cristianismo. Es cierto que Heidegger en 1919, tal y como relata en una carta a Engelbert Krebs (Heidegger, 1980, p. 541), se había separado ‘del sistema del catolicismo’ -si bien no de su metafísica y la cristiandad-, y se acercaba cada vez más a Lutero. De hecho, el propio Heidegger parece apuntar en la dirección de la *deshelenización* cuando afirma lo siguiente en las elecciones del semestre de verano de 1920:

Nos encontramos, de este modo, en la destrucción fenomenológica con la misma dificultad que está en el fondo en el problema del *a priori*. Es necesaria una confrontación de principios con la filosofía griega y la desfiguración de la existencia cristiana que con ella [se da]. [En] la verdadera idea de una filosofía cristiana, *cristiana* no es una etiqueta para una mala y epigónica adherencia griega. El camino hacia una teología cristiana originaria -libre de grecidad-.¹⁷ (GA 59, p. 91)

Sin embargo, esta tesis no es sostenible si se tiene en cuenta la afirmación heideggeriana en *San Agustín y el neoplatonismo* de que el cristianismo con el que crece San Agustín ya está «plenamente afectado por lo griego y porque lo griego ha experimentado en el neoplatonismo (...) como a mí me parece a muy posible, una cristianización» (GA 60, p. 171 / 1997, p. 24). Resulta absolutamente crucial para comprender la importancia de la mística en este momento, y en la lectura posterior de Aristóteles, rechazar, como hace magníficamente Adriano Fabris (2005, pp. 84-85), la centralidad de la influencia de la liberación del helenismo de Lutero. Heidegger parece, como muestra Savarino, querer tomar distancia de esta idea de helenización del cristianismo (2017, p. 146) en estas lecciones sobre San Agustín. A lo que Heidegger referiría con una teología cristiana originaria no sería tanto a una teología cristiana que se haya liberado por completo de la influencia de la metafísica griega -dado que resultaría, en primer lugar, imposible determinar qué rasgos pertenecen a cada cual dada la mutua influencia entre cristianismo y helenismo y, en segundo lugar, absolutamente incomprensible que comenzase un año y medio más tarde una serie de cursos sobre Aristóteles-, sino a la pretensión teórico-objetiva de la metafísica y de la cosmología griega (GA 60, p. 172 / 1997, p. 24). De este modo, Heidegger, pese a que, como de costumbre, no muestra gran empeño en clarificar su propia posición, no trataría de aislar la vivencia radical de

¹⁷ Traducción propia de: «*Wir stoßen in so gesehener phänomenologischer Destruktion auf dieselbe Schwierigkeit, die am Ende das Aprioriproblem im Kern verunstaltet. Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen -griechentumfreien -Theologie*».

la facticidad cristiana de unos supuestos residuos metafísicos griegos, sino que estaría tratando de evitar que el acercamiento fenomenológico a la experiencia cristiana de la facticidad se dé en términos teóricos. En última instancia, aquí sigue vigente la convicción ya presente en su tesis de habilitación de que la filosofía no puede reducirse ni a una imagen racionalista de la vida ni a una vivencia irracional.

La vida queda desdibujada, y aquí se aprecia de nuevo la importancia que la cuestión del método tiene en este momento, cuando no es tratada en su *darse* y dentro de los límites de su *darse*. Toda sistematización, racionalización u objetivación de la vida supone, en última instancia, una ruptura con su carácter de fenómeno originario. La mística aparece, por ende, como baluarte frente a las pretensiones teorizantes. Al igual que sucedía en su tesis de habilitación, la mística medieval no aparece enfrentada a la escolástica, sino que aparece, justamente, como la definición del límite de lo teórico, como la conciencia de que el acercamiento teórico al mundo no sirve cuando se trata de aquello que desborda toda objetivación, como la experiencia de una comprensión en la que se supera la estructura de sujeto-objeto. En última instancia, la mística -y Eckhart como su máximo exponente, como mostraremos a continuación- está operando silenciosamente en toda la reflexión heideggeriana sobre la fenomenología de la religión y en las lecciones sobre San Agustín, en tanto que supone el patrón arquetípico de un hilo común que recorre la totalidad del pensamiento heideggeriano: la posibilidad de una filosofía que no sea una teoría, de un acercamiento no-objetivante a lo real (Figal, 1996, p. 35).

2.3 Mística y fenomenología: ¿qué fue de las lecciones sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval?

El camino hasta ahora recorrido parte de un primer acercamiento en la tesis de habilitación en la que Heidegger destacaba la importancia de Eckhart para mostrar la situación privilegiada de la filosofía medieval frente a la ‘infilosofía’ psicologista. La particular atención a la intencionalidad y la posibilidad de romper con las lecturas que contraponen escolástica -racionalismo- y mística -irracionalismo- sirve a Heidegger para reivindicar que, justamente en aquella denostada filosofía medieval, es donde se encuentra el punto focal para reintroducir la vida en la filosofía, ya que en la armonización de escolástica y mística se pone de manifiesto, en primer lugar, los límites del pensar representativo y, en segundo lugar, la posibilidad de *otro* pensar alternativo que sirve como medio para hacerse cargo de la propia vida. Este mismo interés por la vida se muestra crucial en la determinación, siguiendo las exigencias fenomenológicas, del método de la filosofía, en tanto que ciencia originaria cuyo ámbito originario es la vida. Así pues, son las propias exigencias metodológicas las que llevan a Heidegger a tratar la experiencia de la vida que acontece en el cristianismo primitivo y que es posible rastrear en San Agustín. Sin embargo, en dicho acercamiento a la vida en el cristianismo primitivo resulta absolutamente necesario romper con toda pretensión teórica, ya sea

estudiando la vida como si se tratase un objeto, ya sea encapsulándola en los límites de un sistema. Al igual que en la tesis de habilitación, la mística aparece de nuevo como baluarte frente a la obsesión de lo teórico, como un bastión que asegura y delimita la linde del pensar representacional. La afirmación de que el pensamiento de Eckhart opera silenciosamente en las lecciones sobre fenomenología de la religión y San Agustín sería, no obstante, demasiado aventurada de no ser por las notas a propósito de un curso sobre los principios filosóficos de la mística medieval que Heidegger anunció, pero no llegó jamás a impartir.

Heidegger, efectivamente, había anunciado un seminario para el semestre de invierno de 1919/20 bajo el título '*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*', los fundamentos filosóficos de la mística medieval. Sin embargo, a finales de agosto de ese mismo año Heidegger escribe una carta al decano de la facultad solicitando el cambio de dichas lecciones por unas dedicadas a los problemas fundamentales de la fenomenología -las cuales serán recogidas posteriormente en (GA 58)-, aludiendo falta de tiempo para prepararlas en un año académico muy cargado (Sheehan, 1988, p. 94 y ss). No obstante, se conservan a partir de la edición de la *Gesamtausgabe* una selección de las notas preparatorias (GA 60, pp. 314-337) que Heidegger pretendía, antes de abandonar la preparación, emplear para el siguiente semestre.

Heidegger dedica una sección de estas notas preparatorias a tratar la cuestión del irracionalismo de Eckhart, lo cual no es de extrañar dado el papel que el místico renano tenía en su tesis de habilitación. Para Heidegger es importante que la mística de Eckhart no sea irracional por un doble motivo: en primer lugar, porque las acusaciones de irracionalismo se basan en una determinación de lo racional que delimita lo real como lo representable, es decir, a aquello que es considerado cognoscible desde «unas determinadas teoría y psicología del conocimiento (...) y sólo a partir de aquí, lo específicamente irracional de esta mística» (GA 60, p. 315 / 1997, p. 170); en segundo lugar, porque, entre otros, Otto había empleado esta distinción entre racional e irracional en su acercamiento al fenómeno de lo sagrado (*das Heilige*): para Heidegger la experiencia del cristianismo primitivo y de la mística no pueden ser ámbito de lo irracional (Pöggeler, 1994, p. 78), sino experiencia de la vida en su radicalidad, de la facticidad en su *darse* como fenómeno originario.

Esta captación de la facticidad en su darse se presenta en Eckhart en forma de un motivo ateorético, en un «nuevo nexo motivacional de la superestructura teórico mística [que] hunde sus raíces en la religiosidad viva, en el sujeto vivo» (GA 60, p. 317 / 1997, p. 317). Lo que a Heidegger le interesa particularmente es, justamente, que en Eckhart el '*grunt der sêle*', el fundamento del alma, aquel nexo que hace que el Hijo trinitario sea engendrado en cada uno de nosotros (LW III, p. 450), precede a toda facultad del alma y, consecuentemente, se produce más allá de las facultades 'creadas' -voluntad y entendimiento-. La determinación eckhartiana de que únicamente se puede conocer lo que uno es, a la cual Heidegger se refiere (GA 60, pp. 317-18), advierte

sobre el peligro que supone la *Eigenschaft*, la ligazón a un ‘falso yo’ que articula una «entidad surgida tras la aparición de la llamada tríada de la ocultación, formada por la temporalidad, corporeidad y multiplicidad» (Baeza, 2011a, p. 198): en tanto que se reduce todo lo aprehensible a lo cognoscible, a lo captable por medio de las facultades ‘creadas’, el hombre queda reducido a su ser finito, el hombre pierde la chispa divina que Dios le ha donado. Es por ello por lo que Heidegger destaca que el ‘sujeto’ místico «ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contrariedad» (GA 60, p. 318 / 1997, p. 173), es decir, ha de ser un sujeto consciente de que la razón teórica está subordinada al fundamento del alma, el cual es axiológicamente superior.

La superioridad del *grunt der sêle*, del fundamento del alma sobre las facultades creadas supone un giro hacia la experiencia de entrega a Dios, hacia el sentimiento de la simple dependencia (Ott, 1992, p. 76), hacia una primacía de la vivencia originaria sobre lo teórico. La mística aparece, por ende, como contramovimiento (*Gegenbewegung*) (Fabris, 2001, p. 171) a las tendencias sistemáticas que tratan de hacer encajar la experiencia vivencial dentro del ámbito de lo teórico, impidiendo así que dicha experiencia quede desdibujada por medio de una objetivación. Al trascender el sujeto místico la dualidad sujeto-objeto, logra acceder a una captación no-objetivante, a una apropiación de sí mismo que exigía, justamente, un abandono de sí, un abandono del entendimiento y la voluntad propia. De este modo, existe ya un primer paralelismo entre la fenomenología heideggeriana y mística, en tanto que sus respectivos ámbitos originarios -la vida o la facticidad y el Dios esencial o la divinidad (*gotheit*), contrapuesto al Dios pensado o Dios (*got*)- exigen una *epojé* de la actitud habitual para con el mundo, exigen una superación de la estructura epistemológica de sujeto-objeto. Heidegger descubre, por tanto, en la mística eckhartiana aquello que, por medio de su investigación sobre la metodología de la filosofía, andaba buscando. En este sentido, Heidegger afirma que Santa Teresa de Jesús -cuyo *El castillo interior* se había llevado Heidegger a la guerra (Kisiel, 1995, p. 76)- «ve, en cuanto mística, fenomenológicamente» (GA 60, p. 337 / 1997, p. 190). El genuino acceso fenomenológico presenta la misma naturaleza que la actitud mística, lo cual hace que, a ojos de Heidegger, «la actitud mística se enlaza con la fenomenológica» (Roggero, 2012, p. 216). Este enlazamiento no supone que la mística sea una *protofenomenología*, ni tampoco que la fenomenología sea una mística, sino que, más bien, Heidegger encuentra en la mística un poderoso aliado en su pregunta fenomenológica por el método de la filosofía, encuentra en Eckhart el mismo impulso esencial que quiere instituir en la fenomenología.

En suma, sostenemos que Eckhart opera silenciosamente en las lecciones de fenomenología de la religión y en San Agustín, no tanto porque suponga una influencia directa en las cuestiones a tratar, sino más bien por la particular afinidad que existe entre la mística medieval y el proyecto fenomenológico-hermenéutico del joven Heidegger. La mística, de la cual Eckhart es el máximo representante para Heidegger, presenta un carácter singular que sirve a modo de baluarte frente a la objetivación, sistematización

y racionalización de aquellos ámbitos que desbordan la estructura sujeto-objeto. Sin embargo, no se trata únicamente de que el ‘método’ místico suponga un acercamiento ateórico a lo real, sino que dicho acercamiento implica, en un mismo movimiento, una apropiación de la propia existencia, una radicalización de la vivencia religiosa por encima de toda obsesión por lo teórico. La inherente dimensión práctica de la mística, sobre la cual profundizaremos en mayor medida a lo largo del presente escrito, es la muestra de la radicalidad de la apertura al ámbito originario, es la muestra de que la mística aspira a la más alta elevación precisamente porque se hace cargo del barro de lo real. No se trata, por ende, únicamente de que la mística eckhartiana atienda no-teóricamente al ámbito originario, sino que supone también una apropiación de la propia vida por medio de la intensificación de la vivencia religiosa. Esta relación entre la fenomenología y la experiencia religiosa -la cual será también avistada por Husserl, al definir en *La crisis de las ciencias europeas* el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica como una *religiösen Umkehrung* (HUA XXIX, p. 140), como una conversión religiosa- aparece manifiestamente en un Heidegger que, como sostiene McGrath (2006, p. 146), encuentra una profunda relación entre Eckhart y una conciencia histórica caracterizada por el hacerse cargo de su propia temporalidad. La mística aparece, por consiguiente, ya desde el joven Heidegger, como un poderoso impulso para el pensar que, justamente porque no se deja distraer por las maquinaciones humanas, puede acceder al ámbito originario que permanece vedado a la mirada teórica al mundo.

3. La silenciosa presencia de Eckhart en la órbita de *Ser y tiempo*

Después de una innegable influencia de la mística y de Eckhart como su máximo representante, la ausencia del teólogo dominico en el pensamiento heideggeriano - apenas mencionado en un par de ocasiones entre 1923 y 1927- resulta llamativa. El propósito del presente apartado no es otro que mostrar cómo, pese a la aparente desaparición de Eckhart en la órbita de *Ser y tiempo*, el místico renano mantiene una silenciosa, pero fundamental influencia en el proceso que lleva a la configuración de la hermenéutica de la facticidad, la comprensión de la trascendencia y la confrontación con la ontología tradicional que Heidegger desarrolla en este periodo.

Para ello, en primer lugar, se mostrará cómo el interés por Aristóteles en las últimas lecciones de Friburgo y en las primeras de Marburgo está profundamente marcado por la mística eckhartiana, la cual permite a Heidegger encontrar en la filosofía práctica del estagirita un Aristóteles que no articula una mera ontología, sino otro modo de conocimiento. En profunda conexión con el primer apartado, se profundizará en la crítica conjunta a Descartes y Husserl -los cuales conforman la esencia de lo que el filósofo de Meßkirch denominará el 'cuidado o preocupación por la certeza', *Sorge der Gewißheit*,- mostrando cómo en la base de la hermenéutica de la facticidad se encuentran rastros fundamentales de la influencia de la mística que hemos rastreado en los primeros cursos de Friburgo. A raíz de esto, se articulará en este segundo apartado una lectura de la primera contraposición de Heidegger con el principio de razón suficiente, mostrando cómo a partir la comprensión del fundamento infundado de Eckhart se puede comprender la trascendencia y la libertad en los términos en los que Heidegger la expone. Por último, se tratará de mostrar cómo la concepción de la nada de Eckhart influye en la famosa conferencia de Heidegger *Was ist Metaphysik?* y, por consiguiente, en su concepción de la nada. De este modo, se sientan las bases de una lectura que no solo armoniza el interés surgido en la tesis de habilitación y en los primeros cursos de Friburgo con la filosofía heideggeriana que orbita en torno a *Ser y tiempo*, sino que también se muestra el carácter decisivo que tiene la mística de Eckhart en el pensamiento del filósofo de Meßkirch, en tanto que impulso decisivo que supone un traspaso hacia un pensar más originario.

1. El paso hacia Aristóteles: ¿olvida Heidegger a Eckhart?

No existe un consenso generalizado sobre las razones que desviaron la atención de Heidegger del cristianismo primitivo hacia Aristóteles. No se trata de que Aristóteles fuese, ni mucho menos, un pensador desconocido, puesto que es de sobra sabido que su introducción a la filosofía vino de la mano de *Sobre los múltiples significados del ente* de Franz Brentano. Sin embargo, resulta hasta cierto punto extraño que un pensador que hace no mucho se ha definido a sí mismo como un ‘teólogo’ tome una dirección tan radical en su investigación. Hay quien, como Ian Moore (2019), sostiene que Heidegger podría haberse alejado del pensamiento místico-especulativo porque podría ser incompatible con la base científica que Heidegger pretendía otorgar a la fenomenología -algo que no parece del todo acertado toda vez que se tenga en cuenta el enlazamiento entre la actitud mística y la fenomenológica-. Por otra parte, Pezze (1970, p. 9) sostiene que, dado que Heidegger había dependido desde el comienzo de su educación de las becas otorgadas por instituciones católicas, lo cual le ‘ataba’ a la autoridad filosófica y teológica de la Iglesia católica, podría haberse sentido constreñido filosóficamente por el catolicismo y quisiese, en este sentido, liberarse. Lo cierto es que gracias a la publicación de la correspondencia con Löwith - particularmente en una carta el 13 de septiembre de 1920- se tiene constancia de uno de los motivos fundamentales que llevaron a Heidegger a impartir lecciones sobre Aristóteles:

Debido a que me gustaría aprender algo con los seminarios, por medio de objeciones y dificultades, y éstas únicamente surgen con la agudeza necesaria cuando los participantes están al nivel de la tarea, he decidido renunciar a mi seminario de fenomenología religiosa, dado que solamente podría dar lugar a la cháchara religioso-filosófica que me gustaría erradicar de la filosofía, la charla sobre lo religioso que se conoce en los manuales. Quizás podamos ensayarlo el próximo verano. He pensado en Plotino, pero tenía entonces algunas de las mismas dificultades. De este modo, me decidí por la metafísica de Aristóteles. (Heidegger y Löwith, BP II, p. 20)¹⁸

Las desavenencias con los alumnos a las que Heidegger alude en esta carta se plasmaron, apenas unos meses más tarde, en una queja por parte de los alumnos de sus lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión* al decano, quienes enfatizaron su descontento con un Heidegger que, de acuerdo con ellos, se detenía demasiado en cuestiones metodológicas y, llegados a la mitad del semestre, aún no había tratado

¹⁸ Traducción propia de: «*Da ich bei Seminaren selbst etwas lernen möchte, durch Einwände und Schwierigkeiten, und diese nur in der nötigen Schärfe entstehen, wenn die Teilnehmer selbst der Sache gewachsen sind, hab ich vorläufig auf mein religionphänomenologisches Seminar verzichtet, denn es könnte ehrlich gesprochen doch nur das religions-philosophische Geschwätz herauskommen, das ich aus der Philosophie ausrotten möchte, das Reden über das Religiöse, das man aus Nachschlagewerken kennt. Vielleicht können wir es wagen im nächsten Sommer. Ich habe dann an Plotin gedacht, aber z. T. dieselben Schwierigkeiten. Daher entschloß ich mich für die aristotelische Metaphysik*».

ningún tema relacionado con la religión -de ahí la abrupta interrupción de la primera parte (GA 60, p. 65)-. Si bien el interés por el cristianismo primitivo, en el que Eckhart desempeñaba un papel fundamental, vino por cuestiones metodológicas, podríamos decir que el fin de estas lecciones sobre la fenomenología religiosa se explica más bien por la ‘particular’ relación de Heidegger con sus alumnos en este momento. Prueba de ello es que Heidegger, en su mirada retrospectiva en 1938 a las lecciones sobre Aristóteles, afirma lo siguiente:

Y quién querría desconocer, que en todo este camino hasta el presente calladamente acompañaba la confrontación con el cristianismo (...). Sólo quien estaba tan enraizado en un mundo católico realmente vivido, puede sospechar algo de las necesidades que actuaban en el camino de mi preguntar hasta el presente, como sacudidas sísmicas subterráneas. (GA 66, p. 415 / 2006. p. 346)

Estas *sacudidas sísmicas subterráneas* quedan perfectamente mostradas en el testimonio de Gadamer sobre esta época, quien afirma que Heidegger quedó absolutamente fascinado (GW III, p. 406) por la publicación del *Opus tripartitum*, la cual Heidegger leería durante toda la década de los años 20, y que se sirvió de ella su interés fundamental en aquel momento: «dar cuenta y conceptualizar¹⁹ algo que no era posible dominar por medio de los medios conceptuales de la ontología griega y de la experiencia del Ser en el pensamiento griego»²⁰ (GW III, p. 407). De este modo, por medio de la experiencia de Gadamer y de la mirada retrospectiva a su propio camino que realiza Heidegger, es posible afirmar que el interés por Aristóteles se encuentra profundamente mediado por los rendimientos filosóficos de la mística en general y de Eckhart en particular. Eckhart sería, por consiguiente, el filtro por medio del cual Heidegger lograría volver al pensamiento griego, logrando así dar cuenta de lo que la ontología y la experiencia griega del Ser no lograron. Esto sustenta las lecturas, como la de Luca Savarino, que sostienen que el acercamiento al cristianismo primitivo fue una vía privilegiada para el ‘redescubrimiento’ heideggeriano «de un Aristóteles “otro” respecto del de la tradición» (2017, p. 169). Tampoco es de extrañar que, a este respecto, se entienda que la reflexión sobre la verdad en el mundo griego o que la pregunta sobre el sentido del ser, la cual surge a partir de la confrontación con Aristóteles, no sería posible sin el tratamiento del cristianismo primitivo en las primeras lecciones de Friburgo (Breidak, 1996, pp. 190 y ss).

La cuestión reside, por ende, en comprender el silencioso papel que desarrolla Eckhart en esta nueva y particular lectura de Aristóteles. Lo cierto es que, al igual que

¹⁹ Gadamer no se refiere con ‘Conceptualizar’ -*in den Begriff haben*- a una captación al modo de la teoría del conocimiento, sino a lo que Heidegger comprenderá a partir de 1920 como ‘indicación formal’ -*formale Anzeige*-, lo cual consiste, como su propio nombre indica, a indicadores que sirven «para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser» (Adrián Escudero, 2004, p. 26), los cuales en *Ser y tiempo* serán llamados ‘existenciaros’ -si seguimos la traducción de José Gaos-.

²⁰ Traducción propia de: «*etwas begreifen und in den Begriff haben, was mit dem Begriffsmitteln der griechischen Ontologie und der Erfahrung des Seins im griechischen Denken nicht zu bewältigen war*».

sucedía con San Agustín, Heidegger pretende rescatar el ámbito originario que habría sido sepultado por medio de una particular lectura de la filosofía medieval. Por ello, reclama en el *Natorpbericht*, en el *Informe Natorp*, una ruptura con la interpretación neoescolástica de Aristóteles, la cual supondría un ocultamiento de la facticidad:

Pero esto significa que la idea del hombre y la del *Dasein* viviente, presupuesta inicialmente en todos estos ámbitos de la problemática teológica, se funda en la «Física», en la «Psicología», en la «Ética» y en la «Ontología» aristotélicas (...). Ahora bien, lo que realmente se echa de menos es una auténtica interpretación que se centre y se funde en la problemática filosófica fundamental de la facticidad, tal como la venimos exponiendo. Las investigaciones realizadas en el terreno de la filosofía medieval se mantienen, según las corrientes interpretativas dominantes, fieles a los esquemas de una teología neoescolástica y dentro de los márgenes de un aristotelismo reelaborado por la neoescolástica (GA 62, pp. 369-370 / 2000a, p. 53)

La influencia de Eckhart -pese a que Heidegger, como es relativamente habitual cuando se trata de autores que tuvieron una influencia decisiva en él, no lo menciona- se aprecia en dos aspectos. En primer lugar, Heidegger ya había encontrado en Eckhart en su tesis de habilitación un aliado frente al neoescolasticismo dominante en los círculos católicos en Alemania a comienzos del siglo XX, razón por la cual no resultaría aventurado afirmar que, dado lo expuesto hasta el momento, Heidegger encontró en el místico cristiano, diríamos con Gadamer, un *geheim Verbündeten* (GW III, p. 406), un aliado secreto. En segundo lugar, esta secreta -o, mejor dicho, silenciosa- alianza se traduciría en la ya mentada prioridad de la experiencia de entrega a Dios por encima de cualquier fruto de las facultades creadas. Es decir, Heidegger habría descubierto ya en Eckhart la prioridad de la experiencia religiosa sobre el entendimiento y la voluntad, razón por la cual en el místico renano se invertirían los términos en los que la neoescolástica entendería la filosofía medieval: la idea del hombre y del *Dasein* viviente no se fundan en la *Física*, la *Psicología*, la *Ética* o la *Ontología*, sino justamente al revés. En este sentido, la *Destruktion* que Heidegger había planteado para extraer los elementos originarios de la filosofía griega estaría guiada por los rendimientos filosóficos que Heidegger había advertido en el pensamiento de Meister Eckhart.

En suma, el interés y la lectura que Heidegger realiza de Aristóteles tiene un profundo arraigo en la exégesis que Heidegger había realizado -y continuaba realizando- de Eckhart. Si el propio Heidegger, como señalábamos al comienzo del primer apartado, admitía que se apoyó en sus lecturas de Aristóteles para pensar con Eckhart (GA 97, 436), podemos sostener que, en cierto sentido, Heidegger a partir de 1922 comenzó a pensar con Aristóteles apoyándose en sus lecturas sobre Eckhart. Esta mediación eckhartiana en su interpretación de Aristóteles permite comprender, como trataremos de mostrar en el siguiente apartado, cómo la secreta alianza con Eckhart, cómo la alianza entre mística y fenomenología articulan parte del enfrentamiento definitivo de Heidegger con la fenomenología trascendental, el cual sienta las bases de la articulación de la hermenéutica de la facticidad.

2. Dejar-ser frente al cuidado o preocupación por la certeza

2.1 La autoridad fenomenológica de Descartes

Heidegger se encuentra en este momento inmerso en un proceso de consolidación y articulación de todo cuanto había ido produciendo desde sus primeras lecciones de Friburgo. Ya en los últimos cursos de Friburgo y, particularmente, en las primeras lecciones de Marburgo, se puede apreciar con total claridad el proyecto filosófico que tratará de consumir en *Ser y tiempo*: de hecho, como él mismo admite, Heidegger desarrollará su crítica a Descartes de *Ser y tiempo* (§19-21) conforme a los apuntes de estas primeras lecciones de Marburgo (GA 9, p. 79). Se hace, por consiguiente, necesaria una confrontación definitiva con la fenomenología trascendental de Husserl, a quien Heidegger, por una parte, dedicará *Ser y tiempo*, pero, por otra parte, criticará hasta el punto de admitir a Jaspers que si dicha obra está escrita «“contra” alguien, es contra Husserl» (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 58). La crítica no vendrá, no obstante, dada directamente contra Husserl, sino por medio de una figura que, teniendo en cuenta la crítica a la subjetividad moderna ya desde su temprana tesis de habilitación, no entusiasmaba a Heidegger: Descartes. Fue el propio Husserl, en cierta medida, quien introdujo al filósofo francés en los debates fenomenológicos, puesto que, como muestra Jean-Luc Marion, el filósofo de Prossnitz había otorgado una autoridad fenomenológica a Descartes de tal calibre que cualquier discusión con Descartes implicaba una discusión con el propio Husserl (2013, p. 168). Heidegger aprovechará, de hecho, aquellos puntos en los que la influencia de Descartes se hace más patente - particularmente la idea de un *reinen Ich*, de un Yo puro y la *Reduktion*, la reducción-para encarnizar aún más su crítica (Thöma, 1990, p. 121).

Heidegger había criticado en 1921 que las ideas agustinianas que reflejaban la facticidad fueron aguadas -*verwässert*- por la evidencia cartesiana del *cogito* (GA 60, p. 298). Ya desde la tesis de habilitación el racionalismo, en su pretensión de configurarse como único fundamento posible del conocimiento, como único modo de darse de la verdad, aparece como potencial amenaza para la vida, en tanto que, como ya hemos venido insistiendo, la vida como fenómeno originario desfonda los límites de la estructura epistemológica de la teoría del conocimiento. El problema del racionalismo, el cual tiene, a ojos de Heidegger, en Descartes el perfecto representante, no consiste en que conforme un conocimiento ilegítimo, sino en su *ilegítima* determinación del Yo puro como fundamento incuestionable de todo conocimiento. Al aceptar el *certum* del *cogito sum* «como comprensible de suyo» (GA, 17, p. 267 / 2008a p. 276), al tomar la seguridad del Yo como fundamento de la filosofía (GA 2, p. 33), se determina una mirada unívoca al mundo, un único acceso a las cosas mismas en el que la palabra ‘cosa’ se entiende como «una región posible para una ciencia» (GA, 17, p. 278 / 2008a p. 276). Esta disposición que afianza la mirada teórica al mundo, la cual Heidegger identifica, si bien con matizaciones, en Descartes y Husserl, es lo que

denominará *Sorge der Gewißheit*, preocupación o cuidado de la certeza -según la traducción de 'Sorge' que se elija-.

La clave fundamental de la preocupación o el cuidado de la certeza es que, en tanto que reduce el mundo a región para la ciencia, instaura una distancia insoslayable entre el Yo y el mundo. El Yo encuentra el mundo como algo completamente ajeno, distorsionando así «el sentido original de la vida al tomarla como objeto circunscrito» (Ledesma, 2021, p. 250). La preocupación o el cuidado por la certeza presenta, en última instancia, un elemento tranquilizador, una profilaxis ante el extrañamiento. En tanto que el mundo aparece únicamente en su condición de región para la ciencia, de ámbito objetivable, no surge el cuestionamiento de la propia existencia y, con ello, se evita la ardua y tediosa tarea de hacerse cargo de la existencia: «al conocer le interesa *no volverse extraño* [*unheimlich*] en el ente, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada» (GA 17, p. 278 / 2008a, p. 276). La ficción tranquilizadora de la preocupación por la certeza constituye un modo de impropiedad -*Uneigentlichkeit*-, articula el modo de existir de *das Man*, el uno que es «el nadie que como un fantasma anda en el existir fáctico» (GA, 62, p. 361 / 2002a, p. 43).

En contraposición a la disposición teórica de la preocupación o el cuidado por la certeza es común señalar la idea que Heidegger predicaba en Marburgo y que supuso para alumnos como Gadamer '*ein wahres Zauberwort*', una verdadera palabra mágica: la idea de la *phrónesis* aristotélica como *allo eidos gnoseos* (Gadamer, 2015, p. 381), como otro modo de género de conocimiento. La exégesis de la *phrónesis*, la cual se configura como aquella «expresión de la vida tal y como ella se comprende a sí misma» (Chillón, 2019a, p. 146) y reúne todo aquello que va más allá del *logos apofantikos* (Grondin, 1999, p. 140), está marcada, como hemos mostrado en el apartado anterior, por la influencia de la mística y su enlazamiento con la fenomenología. Lo que Heidegger pretende rescatar de Aristóteles no es otra cosa que la posibilidad de un saber que no caiga en los mismos problemas que los de la fenomenología trascendental de Husserl, de *otro* modo de saber que no sea subsumible a la teorización: de un saber que sirva a modo de captación no-objetivante de una facticidad en la que uno se encuentra ya siempre arrojado -de ahí que Gadamer destaque que Heidegger se interesó más por la *Retórica* y la *Ética* de Aristóteles, justamente aquellas obras que tenían más relación con la vida fáctica (Gadamer, 1989, pp. 230 y ss)-.

Pese a la importancia que, sin lugar a dudas, tiene la *phrónesis* aristotélica en el pensamiento de Heidegger de este momento -hasta el punto de que hay quien sostiene, como hace Alejandro Vigo, que los análisis de la *phrónesis* constituyeron las bases de la *Verstehen*, de la comprensión como determinación fundamental del *Dasein* (2008, p. 216)-, lo cierto es que este modo alternativo de saber requiere ser complementado con una suerte de ruptura con la habitualidad, con una *epojé* de la disposición cotidiana. Heidegger, ya sea en este momento, en su análisis del tedio, en el pensamiento del evento a-propiador -*Er-eignis*- o en el pensamiento de la cuadratura -*Geviert*-, introduce elementos dinamizadores que irrumpen en la cotidianidad y

permiten una profundización mayor en la propia disposición, como son la angustia -*Angst*-, el tedio -*Langweile*-, el claro -*Lichtung*- o la serenidad -*Gelassenheit*-. Todos ellos, más allá de la herencia directa o indirecta que trataremos más adelante, comparten un carácter que encontramos como pilar fundamental en la mística de Eckhart: un vaciamiento del 'Yo' habitual que permite una igualación en la apertura a Dios -o, en el caso de Heidegger, a las propias posibilidades del *Dasein*, la nada, el mundo, la contrada -*Gegnet*-, el acontecimiento del Ser, etc.-. De este modo, aquel vaciamiento, abandono o liberación de sí mismo y de todas las cosas (DW II, p. 528) -la *abegescheidenheit*- que Eckhart presenta como condición de posibilidad para la entrada de Dios en el alma (DW V, p. 197), para ser discípulo del Señor (DW I, p. 169), para mantenerse en el amor de Dios (DW I, p. 201), para entrar en el padecer que quiere Dios otorgarle (DW V, p. 193), para recibir al Hijo y ser el propio Hijo (DW IV, p. 354), es justamente lo que Heidegger busca como impulso esencial para llegar a «la desconexión de lo ente para abrir al *Dasein* al ser» (Chillón, 2018, p. 216). La fuerza filosófica que presenta la angustia, la cual «revela el ente en su plena extrañeza como lo totalmente otro frente a la nada, creando un ámbito de trascendencia frente al ente en su totalidad» (Baltar, 2020, p. 14), emula un sentido direccional análogo al del desasimiento -*abegescheidenheit*- eckhartiano. Del mismo modo que el olvido -*vergezzten*- de las criaturas implica ser más receptivo -*enpfenclicher*- para Dios (DW IV, p. 355), la escapada del mundo a la nada (Buddeberg, 1956, p. 56) que supone la angustia implica una mayor apertura al constitutivo no-estar-en-casa -*Unzuhause*- que emerge tras la pérdida de las certezas y de las familiaridades de la publicidad (Hügli, 2015, p. 138), implica una voz imperativa de la Nada que impele al ser arrojado (Pérez Borbujo, 2022a, p. 107).

Este nexo esencial que, en última instancia, responde al enlazamiento entre mística y fenomenología que Heidegger señalaba en las notas del seminario sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval (GA 60, p. 337), se muestra en el empleo de expresiones cercanas a la mística de Eckhart en diferentes obras de este momento. En *Ser y tiempo*, Heidegger pregunta: «¿qué es lo que le arrebató al *Dasein* tan radicalmente la posibilidad de malentender desde alguna otra parte y la posibilidad de desconocerse, sino el desamparo [*Verlassenheit*]²¹ en el cual está abandonado [*Überlassenheit*] a sí mismo» (GA 2, p. 368 / 2009, p. 294). En las lecciones del semestre de invierno de 1928-9 -*Introducción a la filosofía*- explica que, en el *Geschehenlassen*, en el dejar ocurrir la trascendencia como filosofar radica *ursprüngliche Gelassenheit des Daseins*, la serenidad originaria de la existencia como ámbito del que surge toda actitud de confrontación con los entes (GA 27, p. 401). También, a este respecto, Heidegger señalará en las lecciones de 1929 dedicadas al

²¹ Eckhart había, en efecto, empleado en el sermón *Adolescens, tibi dico: surge*, la expresión *verlâzen* como seguro que, por medio del *dejar-ser -lâzen-* y el desasir -*abescheiden-* para con las criaturas, permite el nacimiento de Dios en el alma (DW II, p. 319).

Idealismo Alemán (GA 28) que, en la *Wissenschaftlehre* -doctrina de la ciencia-fichteana, en tanto que el Yo se pone a sí mismo en el no-Yo, el comportamiento hacia el no-Yo «no es un dejar-ser originario de este ente; es sufrir, transferir, pero desde el principio de tal manera, sólo hasta tal punto y con la única intención de ser superado»²² (GA 28, p. 184), aludiendo que se trata de la misma posición límite que Descartes (GA 28, p. 183). Estas referencias, las cuales suponen una pequeña selección dentro de las múltiples ocasiones en las que Heidegger recurre a terminología cercana al misticismo eckhartiano, deben entenderse a la luz del nexo esencial que Heidegger había divisado ya en las postrimerías de la segunda década del siglo XX.

Así pues, frente a un racionalismo que, colocando al sujeto en el centro de la filosofía, pone el no-Yo como ámbito únicamente necesario para el *Antoß* -choque-, para la superación del Yo -Fichte-, que desoculta el mundo únicamente en su carácter de región para la ciencia -Descartes y fenomenología trascendental-, que olvida el ámbito de la vida -psicologismo-, es necesario un vaciamiento de sí, una separación con respecto a las criaturas, un contramovimiento que haga comprender, diríamos con Pablo, la locura de la sabiduría de este mundo. Para ello es, ciertamente, fundamental la posibilidad de *otro* género de conocimiento, pero esta posibilidad se encuentra fundamentada por la posibilidad de *trascender* la habitualidad, de articular una *irrupción* en una cotidianidad en la que nos hallamos distraídos por las cosas del mundo. Consecuentemente, la referencia a terminología de corte eckhartiano nos pone sobre la pista de una relación entre la mística y el contramovimiento fenomenológico que posibilita el acceso a la propia trascendencia, lo cual trataremos en el próximo apartado a propósito de '*De la esencia del fundamento*', artículo que Heidegger escribe en 1928.

2.2 Fundamento y trascendencia: A propósito de *Vom Wesen des Grundes*

Para comprender la dimensión que Heidegger pretendía otorgarle a este artículo y a la conferencia '*Was ist Metaphysik?*' que trataremos en el siguiente apartado, es necesario destacar que Heidegger, en parte por la necesidad de publicar algo para obtener la cátedra de Marburgo -dado que llevaba una cantidad considerable de años sin publicar nada-, únicamente publicó dos de las tres secciones de una de las dos partes que habrían conformado *Ser y tiempo*. Fue tal el apremio que, a principios de 1927, es decir, apenas unos meses antes de la publicación definitiva, Heidegger decide, tras una larga conversación con Jaspers, suprimir la tercera sección de la primera parte, haciendo así que el texto disponible de *Ser y tiempo* no sea sino menos de la mitad de lo que fue el

²² Traducción propia de: «*Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur so weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden.*».

planteamiento original. Es por ello por lo que Heidegger, a partir del verano de 1927, pretende retomar aquello que a principios de ese mismo año había considerado insuficiente: la tercera sección que llevaría por título 'Tiempo y ser' (GA 66, pp. 413-414; von Herrmann 1991). En esta tercera sección, Heidegger iba a profundizar en la concepción del ser de lo que no es *Dasein*, profundizando así en mayor medida en la diferencia ontológica -el tema de *De la esencia del fundamento-* y, la cuestión de la nada, en *Was ist Metaphysik?*, estando estos dos textos, como el propio Heidegger señala, profundamente relacionados (GA 9, p. 123).

Lo fundamental para la cuestión aquí tratada reside en que Heidegger se va a enfrentar al principio de razón suficiente de Leibniz, en tanto que, de acuerdo con Heidegger, la cuestión del fundamento ha tomado la forma de la pregunta por el *principium rationis sufficientis* (GA 9, p. 124). La base de la enrevesada argumentación de Heidegger es que, en resumidas cuentas, si el fundamento último de lo real consiste en un principio racional, entonces el Ser, como aquello que hace ser al ente, es racionalizado y, con ello, comprendido como un ente. Este aseguramiento racional, esta reducción de lo real a lo racional en el sentido de *objeto* o región para la ciencia, instituye una relación para con el mundo que permanece en la más absoluta superficialidad. En última instancia, Heidegger está tomando, en buena medida, la base de la crítica que había realizado a la preocupación o el cuidado por la certeza: al instaurar la mirada teórica como la única mirada posible al mundo, se establece una ficción tranquilizadora que, dirá Heidegger en su crítica a Leibniz, «equivale a impedir toda pregunta posterior» (GA 9, p. 173 / 2000a, 147). Al impedir toda pregunta posterior, no solo se está traicionando la diferencia ontológica -puesto que se comprende al Ser como un ente-, sino que se están quemando los puentes para la pregunta por el Ser. La aceptación de la disposición teórico-racional como la disposición privilegiada para la filosofía es, en última instancia, un presupuesto infundado -como ya había señalado Heidegger en su confrontación con Husserl y Descartes- que niega, en tanto que insta un fundamento 'como algo de suyo evidente', toda posibilidad de apropiación de la propia existencia.

Heidegger argumentará que, en tanto que la disposición teórica es *una* de las posibilidades del *Dasein*, esta está *fundamentada* por la esencia del *Dasein*. De este modo, Heidegger puede afirmar que «la libertad es el origen del principio de razón» (GA 9, p. 172 / 2000a, p. 147), dado que la *trascendencia*, la posibilidad de traspasamiento del *Dasein* al mundo, es la esencia del *Dasein*. Heidegger trata, de este modo, de poner en evidencia la diferencia ontológica a partir del fundamento: mientras que la determinación de un fundamento racional-teórico insta un preguntar óntico, la toma de la esencia del *Dasein* como fundamento establece un preguntar ontológico, dada la co-pertenencia trascendental-horizontal entre *Dasein* y Ser (von Herrmann, 1997, p. 144) que Heidegger defiende en este momento. Esta argumentación es análoga, justamente, a la comprensión eckhartiana de que el fundamento de lo real es el 'yo increado', la chispa divina en el alma conforma a la cual el fundamento de Dios -*gotes grunt-* es mi propio fundamento y mi propio fundamento es el fundamento de

Dios (DW I, p. 90). La chispa divina en el alma (DW I, p. 349), el castillo interior, el *grunt der sêle* -fundamento del alma-, el *homo autem interior* en el que Dios resplandece (LW IV, p. 190) supone el nexo de unión con un Dios que aparece como un abismo sin fondo -*Abgrund ohne Grund*- (Bara Bancel, 2015, pp. 231-236; Haas, 2002, pp. 59-75). Al igual que, para Heidegger, la absolutización de la disposición teórica supone una forma de inautenticidad, en tanto que no se hace cargo de la paradójica existencia de la finitud del *Dasein* (Chillón, 2016), para Eckhart la primacía de las facultades creadas -entendimiento y voluntad- supone una existencia decadente, en tanto que cierra el acceso a aquel lugar donde el hombre interior se halla en su más absoluta amplitud, siendo grande sin tamaño (LW IV, p. 193).

En última instancia, esta analogía en la argumentación encierra un sentido aún más profundo que una mera inspiración argumentativa. La *trascendencia* del *Dasein* y el *traspaso* del hombre del que habla Eckhart hacen patente el no poder sino hacerse cargo de la propia condición ontológica del hombre, una tarea que toma forma en una disposición particular que implica una *intensificación* de la vivencia mundana, una particular experiencia de libertad. Tanto en la mística eckhartiana como en la analítica existencial heideggeriana se produce un vaciamiento o una suerte de *epojé* que sirve a modo de contramovimiento con respecto a una habitualidad en la que no se agota la totalidad de las posibilidades ontológicas de este ente a quien en su ser le va su propio ser (GA 21, p. 225). Sería, no obstante, un error considerar que el pensamiento eckhartiano sea una suerte de heideggerianismo originario, ni que el pensamiento de Heidegger se reduzca a emular aquello que la mística eckhartiana ya había adelantado, sino que, más bien, esta afinidad entre el pensador de Meßkirch y el místico renano implica que Heidegger identificó los rendimientos fenomenológico-hermenéuticos que la mística de Eckhart podía ofrecer para una confrontación con el presente filosófico y la tarea filosófica que Heidegger había identificado en ese momento. Estos rendimientos filosóficos se aprecian, sin embargo, con una claridad aún mayor en la concepción de la nada que Heidegger desarrolla en la conferencia '*Was ist Metaphysik?*' de 1929.

2.3 Frutos de la nada: ¿qué hay con ese 'y nada más'?

La conferencia '*¿Qué es metafísica?*' es, después de *Ser y tiempo*, una de las referencias más comunes cuando se habla de Heidegger. No en vano, al tratarse de una conferencia, Heidegger parece hablar más claramente que de costumbre, dentro de lo que cabría esperar, dada la habitual oscuridad con la que se expresa. El núcleo esencial de la conferencia consiste en aclarar qué sucede con el 'y nada más' del preguntar científico -el preguntar óntico- que trata de investigar «sólo lo ente... y nada más» (GA 9, p. 105 / 2000a, p. 95). Sin embargo, la pista definitiva para comprender la argumentación que va a seguir la conferencia es dada prácticamente al principio de la conferencia, cuando Heidegger se refiere a Hegel para mostrar que «desde el punto de vista del sano sentido

común la filosofía es “el mundo al revés”» (GA 9, p. 103 / 2000a, p. 93). El *sano sentido común* del preguntar científico establece una distinción entre lo *ente* -la región de lo real sobre lo que se pregunta- y lo que sea que forme parte del ‘y nada más’ que no se quiere incluir en su preguntar. Sin embargo, la filosofía, en tanto que preguntar metafísico, es el mundo al revés respecto a ese sentido común. La *nada* del preguntar científico es, en este ‘mundo al revés’, el *todo* del preguntar metafísico. El *todo* del preguntar científico -lo ente- es, en cierto sentido, una *nada* para el preguntar metafísico. Es más, el hecho de que la filosofía sea el mundo al revés de ese *sano sentido común* muestra algo más: que aquello que pertenezca al ‘y nada más’ del preguntar científico, por mucho que se encuentre en los subsuelos de su mundo, está presente ya en el *mundo* del sentido común, está presente, si bien silenciosamente, en el preguntar científico.

La condición de ser ‘el mundo al revés’ del *sano sentido común*, de la pregunta óptica, no se reduce únicamente al contenido, sino también al acceso. Mientras que en el preguntar *por lo ente* y nada más el estado de ánimo -*Stimmung*- parece encontrarse en el subsuelo más absoluto, puesto que rompería con la disposición necesariamente objetiva que requiere tal preguntar, en este ‘mundo al revés’ el estado de ánimo pasa a primer plano. De hecho, el estado de ánimo pasa tan a primer plano que se busca un tipo determinado de estado de ánimo -un *Grundstimmung*, un estado de ánimo fundamental- que dé acceso a ese *y nada más*: se trata de un estado de ánimo que no remita a nada en concreto, sino que remita a la *nada* a la que se quiere acceder. Este *Grundstimmung*, este estado de ánimo fundamental es la *angustia* -*Angst*-, cuyo ‘ante qué’ no es nada determinado. Esta disposición hacia lo indeterminado, en la cual uno no entra por obra su propia voluntad, sino que, más bien, es la propia *nada* la que actúa, supone, como ya hemos adelantado previamente, un contramovimiento decisivo que permite ‘poner el mundo patas arriba’ -por continuar con la analogía basada en la referencia a Hegel-. La angustia prepara al Dasein, como muestra Heidegger al final de la conferencia, para un salto:

La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse [*Sichloslassen*] a la nada, es decir, librarse de los ídolos [*Götzen*] que todos tenemos y en los que solemos evadimos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada? (GA 9, p. 122 / 2000a, p. 108)

Aquí es, justamente, donde se aprecia con total claridad la influencia de Eckhart en este proyecto filosófico de configurar ‘el mundo al revés’ respecto del sentido común. La referencia a ‘librarse de los ídolos [*Götzen*]’ debe ser entendida desde la famosa sentencia eckhartiana de *Beati pauperes spiritu*: «Por eso ruego a Dios que me libre de “Dios”, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas» (DW II, p. 502 / 2013, p. 656). El propio Heidegger

refería, en la única cita de Eckhart que encontramos en esta época -en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* del semestre de verano de 1927, justamente a esta distinción entre Dios -entendido como Dios pensado, *got*, origen de las criaturas- y deidad -Dios esencial, *gotheit*, absoluta indeterminación-:

Por ello, con frecuencia el Meister Eckhart habla de la esencia superesencial [*überwesentliches Wesen*], o sea, no le interesa propiamente Dios -Dios es para él todavía un objeto provisional-, sino la deidad [*Gottheit*]. Cuando el Meister Eckhart dice Dios, quiere decir deidad; no *deus*, sino *deitas*; no el *ens*, sino la *essentia*; no la naturaleza, sino lo que está sobre la naturaleza, o sea, la esencia; la esencia a la que, por así decir, se le debe negar toda determinación existencial, toda *additio existentiae* debe serle negada (...) Así Dios, para sí mismo, es su no, es decir, (...) es la pura nada. (GA 24, pp. 127-128 / 2000b, pp. 123-124)

Dios, en el sentido de *deidad*, es, para el *sano sentido común*, la pura nada. Es, precisamente, la absoluta indistinción lo que fundamentará la diferencia entre Dios y las criaturas (Onishi, 2017, p. 4). Sin embargo, desde el mundo al revés de la filosofía, la nada es la criatura, lo ente, ya que sin Dios todas las criaturas no tendrían más ser que una mosca (DW I, p. 69). La criatura es una ‘sed’ de ser, pero no tiene ser por sí misma (LW II, p. 282), es el reflejo en el espejo (DW I, p. 154). De este modo, Eckhart no solo habría ya configurado el giro radical que exige la filosofía -ese poner el mundo del santo sentido común al revés-, sino que también habría marcado ya el camino hacia el abandono a la *nada* y la necesidad de librarse de Dios -entendido como origen de la creación- para poder permanecer en la deidad. Por esta razón, el *rohe historische Erinnerung* (GA 9, p. 120), el bruto repaso histórico -en el que Heidegger, todo sea dicho, pretende resumir la concepción de la nada de la filosofía antigua y medieval en un párrafo- no parece incluir a Eckhart, dado que Heidegger afirma que en la filosofía cristiana medieval «la nada se convierte en el concepto opuesto al ente autenticación, al *summum ens*» (GA 9, p. 119 / 2000a, p. 106), sino que en Eckhart, como sucede también en Heidegger, la nada es el Ser del ente. La nada, en tanto que Dios o Ser del ente, presenta, de hecho, un cuádruple sentido que concuerda perfectamente con la comprensión de la nada en Heidegger. Como muestra en el sermón *Surrexit autem Saulus de terra*, cuando Pablo experimenta la nada lo hace: en primer lugar, comprendiendo a Dios como una nada, en segundo lugar, como un no ver *nada* más que a Dios, en tercer lugar, en las cosas no ver *nada* como Dios y, en cuarto lugar, al ver a Dios ver las cosas como *nada* (DW III, pp. 211-212).

La comprensión heideggeriana de la nada, en tanto aquello que irrumpe por medio de la angustia interpelando al *Dasein*, es, por ende, deudora de la comprensión eckhartiana de Dios como una ‘nada’ para la mirada habitual (Caputo, 1986, p. 10) que promueve el salto hacia el hombre interior, que hace brotar la chispa del alma que permite comprender que, en última instancia, lo único que son una *nada* son las criaturas. La conciencia de que vivir sumergido en las cosas del mundo es vivir perdido entre las *nadas* de las cuales el mundo se encuentra repleto, es, en última instancia, una toma de conciencia del peligro que supone la impropiedad de la existencia. Por

consiguiente, esta interpelación de la deidad, esa «clara noche de la nada de la angustia» (GA 9, p. 114 / 2000a, p. 102) pone al hombre sobre la pista de sus propias posibilidades ontológicas, supone una vivencia fundamental que hace patente la inexcusable necesidad de hacerse cargo de dichas posibilidades.

A modo de conclusión del presente apartado cabe recapitular los aspectos fundamentales de la silenciosa, pero crucial, presencia de Eckhart en el pensamiento que orbita en torno a *Ser y tiempo*. En primer lugar, el cambio en el foco de interés de Heidegger, que pasa del cristianismo primitivo a Aristóteles, no supone un distanciamiento de Eckhart y los rendimientos filosóficos de la mística, ni tampoco un rechazo del enlazamiento entre mística y filosofía que Heidegger había advertido en los años anteriores. Más bien, Heidegger aprovecha los rendimientos filosóficos del pensamiento de Eckhart para encontrar *otro* Aristóteles y para enfrentarse al aristotelismo típicamente neoescolástico que subordinaba la facticidad a la *Física, Ética, Psicología* u *Ontología*. Este mismo impulso decisivo para el pensamiento heideggeriano que supone la mística hace que el pensador de Meßkirch encuentre en Eckhart un aliado secreto frente a la huida ante la facticidad que supone la disposición teórica de la preocupación o el cuidado por la certeza. De este modo, Eckhart aparece como un baluarte frente a la primacía de lo teórico que permea la filosofía desde Descartes hasta Husserl, haciendo que el interés por la filosofía práctica de Aristóteles en tanto que *allo eidos gnoseos*, en tanto que otro género de conocimiento alternativo al teórico, pueda ser comprendido desde la influencia eckhartiana. Por otra parte, la necesidad de un contramovimiento que irrumpa en la cotidianidad del hombre, vaciándolo del interés y la sumisión a las cosas del mundo -y, con ello, a la actitud teórica-, que es posible rastrear en la obra de Eckhart explica el hecho de que Heidegger recurra a expresiones propias de la mística renana cuando trata la cuestión de la trascendencia del *Dasein*. No se trata únicamente de que haya una argumentación análoga cuando se trata de la trascendencia heideggeriana y el traspaso eckhartiano, sino que parece operar en ambos casos un impulso esencial de naturaleza similar, una suerte de *epojé* de la locura de la sabiduría mundana, una conexión con lo más propio del hombre que exige un vaciamiento de sí. Esto mismo se aprecia, quizás con mayor claridad, en la potencia filosófica que tiene la nada en ambos autores. La filosofía exige, tanto en Eckhart como en Heidegger, un viraje fundamental con respecto a lo que dicta el *sano sentido común*, dar la vuelta a la pregunta ‘por el ente y nada más’. La referencia a Eckhart al final de la conferencia ‘¿*Qué es metafísica?*’ muestra la afinidad entre las consideraciones sobre la nada como elemento filosófico que, lejos de reducirse a la negación de lo ente, interpela activamente al hombre, hace un llamamiento que permite, por medio de un previo abandono de sí mismo, hacerse cargo de la totalidad de sus posibilidades.

Resulta reseñable cómo, en última instancia, pese a las evidentes diferencias que existen entre el proyecto filosófico de Heidegger en su tesis de habilitación y en las postrimerías de la tercera década de siglo, existe cierta afinidad en el papel que la mística eckhartiana desarrolla dentro de su pensamiento. Esta condición de baluarte

frente a la primacía de lo teórico que Heidegger rastreaba en un principio en la Modernidad, pero que, poco a poco, comienza a encontrar en la ontología medieval y antigua, servirá como pilar fundamental de la presencia de Eckhart en el pensamiento de Heidegger ya no solo en esta primera etapa sino, como trataremos de mostrar en los apartados sucesivos, en la totalidad de su pensamiento. Es, no obstante, necesario destacar la temprana presencia de Eckhart para comprender, sin caer en las a veces artificiales parcelaciones de la filosofía de un autor -es decir, en las férreas distinciones entre el 'primer' y el 'segundo' Heidegger-, que el místico renano no aparece tanto como una figura *ligada* a la fenomenología, cuanto como una fuerza esencial del pensar que, en tanto que potencia originaria, se manifiesta en las diferentes concreciones del pensamiento heideggeriano.

4. Eckhart y Heidegger acerca de la serenidad: Gelassenheit como la esencia del pensar

En el presente apartado se tratará el que es, sin lugar a dudas, el ámbito más tratado de la investigación sobre la influencia de Eckhart y Heidegger. Sin tratar de desatender la centralidad que tiene la *Gelassenheit* -serenidad-, ya no únicamente en los estudios sobre la cuestión aquí tratada, sino en el pensamiento heideggeriano en general, pretendemos aquí profundizar, fundamentalmente, en el carácter continuista de la lectura de Eckhart que el pensador de Meßkirch realiza.

Lo cierto es que, antes de indagar en la influencia de Eckhart a este respecto, resulta necesario aclarar los límites de la noción de ‘serenidad’ como traducción de la *Gelassenheit*. *Gelassenheit* tiene como raíz el verbo *lassen*, el cual coincide en prácticamente la totalidad de sus significados y usos con el verbo ‘dejar’ en castellano: desde ‘dejar’ algo en una mesa, ‘dejar’ a alguien hacer algo, ‘dejar’ la ventana abierta, ‘dejar’ de vivir o ‘dejarse’ mucho dinero en algo. Como mostraremos a lo largo del presente apartado, el ‘dejar’ de la *Gelassenheit*, de la serenidad, se presenta como antónimo del ‘poner’, del *stellen* que forma parte de la esencia de la técnica -*das Gestell*-. Es decir, el dejar -*lassen*- que van a predicar Eckhart y Heidegger aparece como contrapunto a la imposición de la técnica, al *ponerse* por encima del mundo del sujeto moderno -lo que, etimológicamente, significa la *soberbia*-. Si se retoma la enseñanza de Eckhart sobre la ligazón al ‘falso yo’, es posible comprender que la doctrina del ‘dejar’ se configura como el remedio frente a los excesos del sujeto, frente a la soberbia del hombre que se cree por encima de lo mundano y lo divino. Eckhart únicamente emplea una vez la expresión ‘*gelâzenheit*’, pero es relativamente común su empleo del verbo *lâzen* a lo largo de sus sermones. El vaciamiento de este ‘falso yo’, el abandono de las cosas del mundo para *dejar* abierto el espacio de acontecimiento a lo divino, se va a convertir para Eckhart en un imperativo filosófico-ético-religioso. Ahora bien, y he aquí la limitación fundamental de la traducción de *Gelassenheit* como ‘serenidad’ - el cual parece remitir a una existencia tranquila y pausada, evadida de las cosas del mundo-, este *dejar* no es, ni mucho menos, un acto pasivo, ascético o meramente contemplativo: este *dejar* es una forma más elevada de actuar, es un obrar *más allá* de toda pasividad o actividad. Ciertamente, hay un carácter *epojético*, un vaciamiento en el *dejar*, pero es, como se mostrará en el ejemplo de Marta y María, una condición

necesaria pero no suficiente del actuar superior. La ‘serenidad’ no debe ser comprendida como un aislamiento del mundo o una despreocupación, sino como la disposición que asegura que comprendamos las cosas del mundo como lo que ellas mismas son: cosas. La ‘serenidad’ no es un impedimento para el actuar, sino el medio para poder ser-en-el-mundo sin convertirse en una cosa más del mundo, sin caer en la lógica de los objetos. Es por ello por lo que, al igual que la *esperanza* no es simplemente una espera pasiva, quizás cabría traducir *Gelassenheit* como ‘dejanza’, como un dejar que va más allá de la recatada pasividad y la frenética actividad. Continuaremos, no obstante, empleando la traducción de ‘serenidad’, dada la popularidad que tiene, si bien enfatizando el carácter conforme al cual debe ser comprendida.

Habiendo aclarado el sentido de la ‘serenidad’, a lo largo del presente apartado trataremos de mostrar cómo, pese a los evidentes cambios filosóficos surgidos en Heidegger a partir de la famosa *Kehre* -el viraje-, la figura de Eckhart aparece en términos similares a los de aquella temprana influencia en la fenomenología hermenéutica heideggeriana. Esto resultará fundamental para mostrar, como haremos en el último apartado, cómo Heidegger, más que heredar de Eckhart una determinada terminología, encuentra en el místico renano una auténtica fuerza del pensar, la estela de *otro* pensar que pudo ser y no fue, una alternativa al dominio incuestionable e incuestionado del pensar calculador. Únicamente desde esta perspectiva es posible comprender la radicalidad de la influencia de Eckhart en Heidegger y profundizar en la concepción de la tarea del pensar del Heidegger tardío, en la cual la *Gelassenheit*, la serenidad, se configura como la esencia del pensar.

De este modo, el presente apartado comenzará con una aclaración sobre cómo ha de interpretarse la exégesis heideggeriana de la metafísica como onto-teología, así como la relación entre metafísica y nihilismo. Esto se configura como una cuestión absolutamente central para el tema del presente trabajo dado que, en primer lugar, permite apreciar los rasgos continuistas con respecto a la anterior etapa del pensamiento heideggeriano y, en segundo lugar, abre la posibilidad de ‘ampliar’ las, en ocasiones, estrechas miras del pensamiento heideggeriano con respecto a la tradición metafísica, en tanto que resulta posible aclarar algunas cuestiones que, quizás por culpa del propio Heidegger, pueden resultar ambiguas y opacas. Posteriormente, se profundizará en una de las cuestiones centrales de la influencia de Eckhart en Heidegger: la *Gelassenheit* -serenidad-. A este respecto, se tratará de aclarar hasta qué punto Eckhart permanece, de acuerdo con Heidegger, en el paradigma de la voluntad y, con ello, en qué medida comprende Heidegger la influencia que la *gelâzenheit* de Eckhart tiene en este elemento central de su pensamiento tardío. Por último, se mostrará cómo tanto en Eckhart como en Heidegger el pensamiento que engloba el término ‘serenidad’ no se configura únicamente como un elemento que articula el ámbito de lo teórico, sino que aúna teoría y *praxis*, pensar y modo de desenvolverse en el mundo en un ‘obrar superior’.

1. Onto-teología, técnica y nihilismo

Pese a que es uno de los aspectos más conocidos del pensamiento tardío de Heidegger, la cuestión de la técnica no es, ni mucho menos, original ni exclusiva de Heidegger. El propio pensador de Meßkirch agradece personalmente a Ernst Jünger en una carta en 1955 (GA 9, p. 391) y reconoce la innegable influencia de *Der Arbeiter* en la famosa conferencia de Heidegger '*Die Frage nach der Technik*' - '*La pregunta por la técnica*'-. No es de extrañar que Heidegger incorporase como suyas, a partir de mediados de los años 30, las magníficas reflexiones de *El trabajador* de Jünger, quien en el prólogo a la primera edición de 1932 hablaba en los siguientes términos:

El plan de este libro consiste en hacer visible la figura del trabajador, más allá de teorías, más allá de partidismos, más allá de prejuicios, como una dimensión efectiva que ya ha intervenido poderosamente en la historia y está determinando imperativamente las formas de un mundo transformado. Dado que se trata en menor medida de nuevas ideas o nuevos sistemas que de *una nueva realidad*, depende todo de la agudeza de la descripción, lo cual presupone unos ojos que estén dotados de una facultad visual plena e imparcial. (Jünger, 1981, p. 4)²³

Heidegger tratará de hacerse cargo de esta *nueva realidad* a partir del fracaso del rectorado de Friburgo (1933-1934) -y su imperdonable año de afinidad con el movimiento nacionalsocialista-. Esta idea de Jünger permite comprender la radicalidad que ha de tener toda contraposición, todo enfrentamiento filosófico a la cuestión de la técnica: no se trata de una serie de doctrinas, una filosofía novedosa o una determinada vertiente política, sino que la técnica instaura una *nueva realidad* que se manifiesta desde la Unión Soviética a Estados Unidos -pasando, evidentemente, por el régimen Nazi²⁴-, que articula la vida *fordista* desde el operario hasta el patrón, desde las nuevas formas de campesinado hasta los nuevos feudelistas, desde el artista hasta el crítico y el espectador, desde el lector hasta el periodista y el editor. La técnica, en tanto que

²³ La cursiva es nuestra. Traducción propia de: «*Der Plan dieses Buches besteht darin, die Gestalt des Arbeiters sichtbar zu machen jenseits der Theorien, jenseits der Parteiungen, jenseits der Vorurteile als eine wirkende Größe, die bereits mächtig in die Geschichte eingegriffen hat und die Formen einer veränderten Welt gebieterisch bestimmt. Da es sich hier weniger um neue Gedanken oder ein neues System handelt als um eine neue Wirklichkeit, kommt alles auf die Schärfe der Beschreibung an, die Augen voraussetzt, denen die volle und unbefangene Sehkraft gegeben ist*».

²⁴ De hecho, '*koinon*', que en griego significa 'lo público' o 'lo común', es el título de la segunda parte de las lecciones que conforman *La Historia del Ser* (GA 69, pp. 177-215), y sirve, justamente como referencia a cómo la defensa de lo común que se encuentra en la Unión Soviética y en el régimen Nazi no es sino «ampliación y consolidación de la mera autorización de poder, lo que en otros textos pensará como voluntad de voluntad» (Maldonado, 2017, p. 518). De este modo, no solo se muestra que Heidegger a finales de los años 30 había establecido ya una crítica radical al régimen Nazi -algo que, por otra parte, se encuentra en tantos textos de la época que nunca deja de asombrar el hecho de que suela pasar desapercibido-, sino que la confrontación con la técnica, generalmente asociada al capitalismo, es absolutamente transversal, como mostraba Jünger: más allá de ideologías, teorías o partidismos.

fenómeno planetario, soslaya toda frontera, toda ideología, toda ocupación y ámbito. Es por ello por lo que Heidegger define la esencia de la técnica *-das Ge-stell-* como el engranaje de la caja de cambios (*Geraff des Getriebes*) que ordena la ordenabilidad de la totalidad de las existencias (GA 79, p. 33), es decir, como aquello que organiza, ordena y dirige todo movimiento independientemente de la velocidad o el sentido en el que se haga. Parte de la esencia de la técnica es, por consiguiente, su carácter omniabarcador, el hecho de que toda barrera, ya sea moral, cultural o física, no sea sino un obstáculo a superar.

El factor que distingue, sin embargo, el tratamiento heideggeriano de la técnica no es advertir este carácter omniabarcante, sino su comprensión de la técnica en relación con la historia de la metafísica y, particularmente, en relación con su propia *Geschichte des Seyns*, con su propia historia del *Seyn*. A este respecto, resulta interesante apreciar cómo Heidegger responde al carácter omniabarcador de la técnica con un órdago histórico: la técnica es el *destino -Schicksal-* del primer comienzo, es el *destino* del pensamiento onto-teológico que recorre, de acuerdo con Heidegger, desde Platón hasta Nietzsche. El nihilismo del siglo XX no responde, por consiguiente, siquiera a un legado patológico de la Ilustración, sino al *devenir*, al *esenciarse* en el fango de lo real de una tradición metafísica que, desde un comienzo, habría estado destinada al ocaso nihilista. No obstante, resulta absolutamente fundamental para comprender el pensamiento tardío de Heidegger y el papel que Eckhart desarrolla en dicho planteamiento aclarar en qué términos ha de entenderse el *destino*, el *esenciar* y el *devenir* en la comprensión heideggeriana de la historia del *Seyn*, dado que, de otro modo, se corre el riesgo de caer en simplistas reducciones de lo que supone este momento de su pensamiento.

1.1 El acontecer en forma de rehúso del *Seyn*

Heidegger ya había esbozado en sus primeras lecciones de Marburgo una parte esencial del espíritu de su confrontación con la historia de la filosofía. Cualquiera que lea con atención las lecciones de Heidegger sobre Kant, Hegel, Nietzsche, Aristóteles o Schelling puede dar cuenta de que, independientemente de que se citen algunos textos de estos pensadores, en todo momento es Heidegger quien habla. Lejos de tratarse de un ejercicio de egolatría, esta particular forma de comprender la historia de la filosofía responde, ya desde los albores de su pensamiento, a una cuestión metodológica. En su investigación acerca del método de la filosofía, Heidegger comprende el carácter temporal de todo discurso como huella característica de la propia vida (GA 61, pp. 158 y ss), una ausencia de perspectiva privilegiada que tiene como consecuencia la necesidad de apropiarse del estado de la mirada (GA 63, pp. 82-83). Es decir, Heidegger comprende la necesidad que tiene todo discurso filosófico de *adueñarse* de su propio tiempo, de ese no poder sino permanecer y hacerse cargo de su presente. Heidegger extiende este carácter a la *Destruktion* que tematiza en el §6 de *Ser y tiempo*.

La *Destruktion* tiene un inherente carácter crítico con respecto a la tradición filosófica, lo cual se aprecia perfectamente en su crítica a Descartes y Husserl. Sin embargo, los criticados en todo momento no son Husserl y Descartes, «no es Aristóteles ni Agustín quienes son criticados, sino el *presente*» (GA, 17, p. 119 / 2008a, p. 125). La crítica a la Descartes no tiene el foco en el hecho de que Descartes teóricamente desatienda el mundo como elemento constitutivo del sujeto, sino en el hecho de que *en el presente* la primacía de lo teórico constituye una existencia cotidiana inauténtica, en el hecho de que, diríamos con respecto a Leibniz, *en el presente* el principio de razón suficiente impide toda investigación sobre la trascendencia del *Dasein* y, con ello, el hacerse cargo de sus propias posibilidades. La mirada retrospectiva hacia el pasado es, desde el comienzo, una mirada que trata de dar respuesta a las problemáticas del *hoy*, una mirada que busca hacer «visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado» (GA, 17, p. 119 / 2008a, p. 126) *para el presente*.

No sería errado afirmar que el espíritu crítico -en el sentido que acabamos de presentar- de la *Destruktion* se radicaliza con el viraje que acontece a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) -*Sobre la esencia de la verdad*-. Heidegger comprende a partir de este momento cómo en la *Lichtung* aparece la no-verdad como la esencia de la verdad (GA 69, p. 24), cómo el rehúso (*Entzug*) es la esencia de la verdad (GA 9, p. 193 y ss)²⁵. A raíz de esta consideración, la historia de la filosofía será para Heidegger la historia de los *Stöße*, la historia de los choques, de los impactos, de los empujones (GA 95, p. 1). El *Seyn* acontece en forma de rehúso, de modo similar al Dios del *Éxodo* que da la espalda a Moisés, puesto que nadie que vea su rostro siendo hombre vivirá (*Éx.* 33: 20). Se produce con este viraje una radicalización de la diferencia ontológica, en la que el *Dasein* y el Ser -ahora escrito '*Seyn*'- ya no se pertenecen de modo trascendental-horizontal, sino que el hombre únicamente se puede relacionar con el *Seyn* a modo de «clamor de la indigencia, entrega a la vigilancia» (GA 65, p. 492 / 2003a, p. 388).

De este modo, el *Seyn* acontece en forma de un «permanecer retardándose» (Laiseca, 2002, p. 44), en forma de un constitutivo dar la espalda que no deja lugar a ningún tipo de sistematización. El presente ya no es, como sucedería con Hegel, un momento particular que contiene en sí la totalidad de la racionalidad del sistema, la particularidad que conforma el momento histórico no es una irracionalidad *aparente* que queda *superada* cuando es comprendida como parte del devenir del espíritu, sino que la negatividad que sostiene el sistema hegeliano pierde su vigencia toda vez que el pensar se sabe finito y dependiente del *Seyn* (GA 68.1). Esto es, dado que el *Seyn* acontece esencial y radicalmente como rehúso, «la época de los “sistemas” ha pasado»

²⁵ A este respecto resulta profundamente interesante para nuestra exposición, dado el papel destacado de Eckhart en relación con la fenomenología, la interpretación de Paola-Ludovika Coriando, quien considera que el pensamiento del *Ereignis*, del evento-apropiador, es una radicalización del planteamiento fenomenológico (1988, p. 22).

(GA 65, p. 65), ya no es posible un sistema que supere todas las contradicciones por medio de una armonización entre lo real y lo racional, «ni el pensamiento es ni puede desplegarse por completo en un sistema que pueda coincidir con la historia» (Rojas, 2009a, 67), dado que ello supondría que el pensar puede hacerse cargo del acontecer del *Sein* y, con ello, que el destino del *Sein* depende del hombre -el cual era, todo sea dicho, el problema que encontró en esta época Heidegger con respecto a *Ser y tiempo*-. Consecuentemente, la historia de la filosofía es la historia, como reza el libro de Arturo Leyte, de *El fracaso del Ser* (2015).

1.2 ¿Cómo acontece el ‘modo metafísico’?

Ante el fin de la época de los sistemas, ante la conciencia de que el *Sein* acontece dando la espalda, la mirada retrospectiva a la historia de la filosofía tiene ahora un matiz más agudo que en el primer Heidegger: ya no se trata únicamente de una *Destruktion* crítica que busca hacer visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado, sino de una comprensión de la historia del *Sein* que busca rastrear cómo se ha llegado hasta el dominio incuestionado de la técnica para determinar cómo ser *en el presente*. Es decir, la comprensión heideggeriana de la historia del *Sein* trata de sacar en claro de esta historia en la que «las subversiones son en cierto modo la norma» (GA 65, p. 85 / 2003a, p. 82) cómo se ha llegado a la época de mayor servidumbre ontológica, cómo se ha instituido el nihilismo como amenaza planetaria, justamente para advertir cómo ha de ser el hombre ante la técnica. El propio Heidegger aclara en la conferencia ‘¿*Qué significa pensar?*’ que el hecho de no pensar lo que está por pensar -es decir, el hecho de que exista el olvido del Ser- «en modo alguno se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que (...) quisiera que se tomara en consideración» (GA 7, p. 132 / 1994, p. 116), sino que es consecuencia del acontecer en forma de rehúso del *Sein*. Consecuentemente, cuando se habla de ‘el modo metafísico’ -como propone denominarlo José Manuel Chillón (2023)- para referirse a la senda que lleva hasta el monopolio del pensar calculador, que instaura una época de *voluntad de voluntad* (GA 7, pp. 68 y ss) y que «no deja nada fuera de la potencia insurrecta de quienes quieren *ser como dioses*» (Chillón, 2023, p. 61), no debe entenderse que la tradición metafísica sea culpable del nihilismo, que la servidumbre ontológica de la técnica sea responsabilidad de Nietzsche o Leibniz. También sería un error considerar que Platón únicamente funda un pensar representativo o que la filosofía de Aristóteles se reduce a una determinación del Ser como *physis* que busca servir de base para la ciencia moderna -por mucho que Heidegger parezca obcecarse por momentos con esta lectura, desatendiendo así el sentido general de su pensamiento-.

En última instancia, lo que la mirada retrospectiva de la historia del *Sein* recoge es cómo desde la mirada presente -en la que el cálculo y la estructura sujeto-objeto se han constituido como único medio posible para el pensar-, se puede apreciar que esta dictadura del cálculo responde a una determinada concepción metafísica que

es heredera de un Platón que inaugura el pensar representativo y un Aristóteles que sienta las bases metafísicas de la ciencia moderna. La mirada retrospectiva que Heidegger articula es exclusivamente una mirada que trata de comprender cómo ha acontecido el nihilismo. Al afirmar que el nihilismo es, en esta mirada retrospectiva, el destino de la ‘metafísica’ o que la técnica es metafísica consumada, Heidegger no se referiría a que el pensamiento de Platón, Aristóteles o Nietzsche sean en sí mismos nihilistas y lleven necesariamente al nihilismo. Heidegger mira desde el presente. Este presente presenta rasgos nihilistas, presenta rasgos que amenazan con la mayor devastación ontológica jamás vista, que amenazan con que el pensamiento propio de la filosofía quede absolutamente relegado en favor de un pensamiento calculador. Desde este presente se articula una exégesis de la historia de la filosofía que busca comprender cómo ha podido suceder que, dentro de la historia del pensar, se llegue a un punto en el que presintamos el peligro de que la propia filosofía no sea ya posible. Conforme a este peligro, Heidegger tratará de divisar aquel camino en el que el pensar acaba por cavar su propia tumba, aquel camino que lleva al peligro de que se instituya el monopolio del pensar calculador. Este camino es el camino de la onto-teología.

Es decir, Heidegger articula su lectura de la tradición ‘onto-teológica’ desde el presente, tratando de comprender cuáles son las bases metafísicas del nihilismo de la técnica. Esto no significa que Platón, Aristóteles o Nietzsche sean precursores del pensar calculador, algo que parecería absurdo a todas luces, sino que es necesario comprender cómo el pensamiento que predomina en la técnica -el cual niega toda dimensión metafísica- tiene, de hecho, una fundamentación metafísica que es heredera, por ejemplo, de una comprensión de la *physis* como aquello que permanece y hace al ente observable (GA 40, p. 17) -la cual se rastrea, podríamos decir, a modo de *tergiversación* de la metafísica aristotélica-. El camino de la onto-teología no es el único camino posible, pero sí es el camino que parece haberse instituido. El problema fundamental, que trataremos en profundidad en el quinto apartado, es que Heidegger parece ampliar su exégesis de la onto-teología más allá de los límites de su contexto: Heidegger confunde dimensiones al reducir el pensamiento de Platón, de Aristóteles, de Nietzsche o de Schelling únicamente a onto-teología. El hecho de que desde el peligro del nihilismo se realice una determinada exégesis -la onto-teología- que permita comprender cómo se ha llegado a una realidad en la que la filosofía se encuentra en peligro de muerte no significa que todo el pensamiento que engloba el término ‘metafísica’ deba ser calificado en su totalidad y de manera unívoca como onto-teológico. Esto supondría perder los rendimientos filosóficos de una tradición entera, supondría -y, en buena medida, es lo que podría haberle sucedido a Heidegger- desatender a una tradición que, desde Platón hasta Nietzsche, ha desarrollado elementos positivos frente al nihilismo que han de ser recuperados.

Ello no quita que sea preciso afirmar que, únicamente atendiendo a los fundamentos metafísicos de este pensar calculador que reniega de todo lo metafísico, es posible producir un salto -*Sprung*- más allá del pensamiento que domina en la técnica. Únicamente a partir de la contradicción interna en la base del dominio

incuestionado del pensar calculador, el cual destierra del ámbito del pensar todo lo que no sea calculable y, simultáneamente, se nutre de una tradición ‘metafísica’, es posible articular la *Überwindung der Metaphysik*, la sobretorsión de la metafísica, que no supondría una *superación* -en el sentido de pasar por encima- de la metafísica, sino una reivindicación de *otro* pensar que, por mucho que Heidegger parezca no reconocerlo, está presente en la tradición metafísica. Sin embargo, y he aquí, probablemente, el foco fundamental de ambigüedades con respecto a la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica, Heidegger tiende a confundir cómo ha de interpretarse la tradición metafísica con respecto al ‘primer comienzo’ -es decir, como ‘base metafísica’ de la técnica-, con cómo deberían comprenderse estos autores con miras a *otro* comienzo²⁶.

2. La serenidad en Heidegger y en Eckhart: ¿permanece Eckhart en el dominio de la voluntad?

Habiendo aclarado el sentido en el que aquí se propone entender la historia del *Seyn* de Heidegger, cabe dar paso a una de las cuestiones capitales del tema a tratar: ¿cuáles son los límites y el grado de influencia de la *gelâzenheit* eckhartiana en la *Gelassenheit* de Eckhart? La cuestión de la *Gelassenheit* ha tomado una particular importancia dentro del pensamiento heideggeriano en los últimos tiempos. Por una parte, el hecho de que la *Gelassenheit* se configure como respuesta ante la pregunta de cómo ser ante la técnica ha supuesto que dicha noción aparezca con frecuencia en prácticamente la totalidad de investigaciones acerca de la técnica y la tecnología desde un punto de vista heideggeriano. Por otra parte, se han establecido exégesis de la totalidad del pensamiento heideggeriano a partir de esta noción, como *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico* (Chillón, 2019b), que han dotado a la *Gelassenheit* de un carácter absolutamente transversal y han mostrado que, lejos de reducirse a una cuestión del pensar tardío de Heidegger, es posible entender la totalidad del pensar heideggeriano a partir de esta noción. Esto implica que el estudio de la influencia de Eckhart en la *Gelassenheit* heideggeriana sea un asunto absolutamente central, ya no solo para el presente trabajo, sino para gran parte de los estudios sobre Heidegger. Todas las interpretaciones que se han hecho sobre esta cuestión recurren al significado que se ha querido otorgar a un diálogo escrito por Heidegger en 1944 y modificado posteriormente para su publicación quince años más tarde. Este diálogo entre un investigador, un erudito y un profesor contiene una única mención a Eckhart -pese a que el diálogo publicado orbita en torno al término *Gelassenheit*- que ha generado diversidad de consideraciones al respecto de la influencia de Eckhart:

²⁶ Esta cuestión será, no obstante, tratada en mayor profundidad en el próximo apartado.

I: La transición del querer a la Serenidad es, a mi parecer, lo difícil.

P: Sobre todo cuando la esencia de la Serenidad todavía se nos oculta.

E: Y esto especialmente porque incluso la Serenidad puede ser pensada todavía dentro del dominio de la voluntad, tal como sucede con los antiguos maestros del pensamiento, por ejemplo, el Maestro Eckhart.

P: Del que, no obstante, hay mucho que aprender.

E: Cierto, pero la Serenidad nombrada por nosotros no menta, obviamente, el rechazo del egoísmo pecaminoso y el abandono de la voluntad propia en favor de la voluntad divina. (GA 77, p. 109 / 2002b, p. 40)

A primera vista parecería clara la posición de Heidegger: la serenidad de Eckhart es una concepción aún incompleta de lo que es la esencia de la serenidad, de hecho, dificulta el acceso a la esencia propia de la serenidad, de esa *Gelassenheit* que aparece como respuesta a la pregunta de cómo ser ante la técnica. De hecho, von Herrmann (2010, p. 119) parece confirmar esta lectura cuando afirma que Heidegger había recurrido fundamentalmente a los *Reden der Unterscheidung* -dado que las ediciones que manejaba estaban repletas de anotaciones en estos discursos-, en los cuales Eckhart trata, efectivamente, la serenidad como un abandono de la voluntad propia en favor de la voluntad divina (DW V, pp. 53 y ss). Sin embargo, la cuestión se vuelve más oscura cuando se toma, por una parte, la propia doctrina de Eckhart y, por otra parte, una perspectiva general de la influencia de Eckhart y del diálogo en general.

En primer lugar, es sobradamente conocido que Heidegger piensa la pobreza -*Armut*- como elemento fundamental para su conocida meditación -*Besinnung*- (Maldonado, 2017, p. 514), algo de lo que da cuenta también su breve texto de 1945 titulado *Die Armut -La pobreza-*, el cual incluye la siguiente reflexión de claro arraigo eckhartiano²⁷: «el amor es la serenidad [*Gelassenheit*] del pertenecerse a sí en la tutela de la pobreza, la cual prepara la propiedad para el Ser, de la que surge la morada (el habla) para el habitar de un pueblo que vuelve a casa en su esencia»²⁸ (GA 73, p. 711). No obstante, esta pobreza es entendida por el propio Eckhart en el sermón LII -*Beatus pauperes spiritu*- de un modo profundamente alejado de la voluntad:

²⁷ Es cierto que Heidegger parece remitirse a Hölderlin cuanto trata la cuestión de la pobreza. Sin embargo, dado que hace apenas unos meses ha escrito el diálogo sobre la Serenidad y teniendo en cuenta que la concepción de la pobreza de Hölderlin es, sin lugar a dudas, deudora de Eckhart, no parece en ningún sentido problemático que se refiera al compañero de seminario de Hegel y Schelling, dado que la fuente originaria, a la cual Heidegger también había accedido, era Eckhart. No en vano, veremos cuando se trate la cuestión del fundamento que Heidegger acostumbra a referirse a poetas cuando trata de hablar de Eckhart, puesto que, probablemente, considerase que Eckhart se mantenía aún 'preso' del lenguaje onto-teológico.

²⁸ Traducción propia de: «*Die Liebe ist die Gelassenheit des Sich-gehörens in das Hüten der Armut, die dem Seyn das Eigentum bereitet, woraus die Behausung (die Sprache) ersteht für das Wohnen eines Volkes, das einstig in sein Wesen heimkehrt*».

Si alguien me pregunta, pues, qué es un hombre pobre que no quiere nada, le contesto y digo así: Mientras el hombre todavía posee la voluntad de querer cumplir la queridísima voluntad de Dios, semejante hombre no tiene la pobreza de la cual queremos hablar, pues todavía tiene una voluntad con la que quiere satisfacer la voluntad de Dios, y esto no es pobreza genuina. Pues, si el hombre de veras ha de poseer [la] pobreza, debe estar tan libre de su voluntad creada como lo era antes de ser. Porque os digo por la eterna verdad: Mientras tenéis la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y deseáis [llegar] a la eternidad y a Dios, no sois pobres; pues un hombre pobre es [sólo] aquel que no quiere nada ni apetece nada. (DW II, pp. 491-2 / 2013, p. 651).

No hay en Eckhart, por ende, un rechazo de la voluntad propia en favor de la voluntad divina, sino un vaciamiento de toda voluntad. De hecho, el propio Eckhart (DW II, p. 490) llama ‘*esel*’ -asnos o burros- a aquellos que aspiran a cumplir la voluntad de Dios, puesto que nada saben de la verdad divina. También es posible encontrar en el sexto sermón -*Iusti vivent in aeternum*- un claro rechazo a cualquier tipo de voluntad (DW I, p. 102). Sería, no obstante, posible pensar que Heidegger, como es común en él, había leído la obra de Eckhart hasta encontrar aquello que consideraba necesario para su propia tarea del pensar y que, por ende, no conocía estos pasajes. Sin embargo, reducir el análisis de este fragmento a este argumento no resulta aceptable por dos motivos. En primer lugar, Heidegger escribirá en 1967 al teólogo Bernhard Welte, quien había tomado el espíritu del pensamiento heideggeriano para ofrecer otra perspectiva con respecto a Tomás de Aquino, que Eckhart debería ser excluido de la historia de la metafísica en tanto que historia del olvido del Ser (Heidegger y Welte, 2003, pp. 28 y ss; Moore, 2019, p. 18), lo cual lo excluiría de permanecer en la voluntad. En segundo lugar, si se atiende a la versión inicial del diálogo (GA 77, pp. 1-161), la cual es ciento cinco páginas más extensa que la versión publicada (GA 13, pp. 27-74), es posible establecer un nexo con el interés en el pensamiento de Eckhart que Heidegger mostró en su primera etapa.

2.1 La identificación entre voluntad y pensar

En las cien primeras páginas del diálogo, Heidegger profundiza en una cuestión que parece articular todo su pensamiento tardío: la identificación entre pensar y voluntad. Si en el pensamiento que orbita en torno a *Ser y tiempo* se descubría el pecado mortal de la fenomenología trascendental y del racionalismo a partir de Descartes como aquella asunción incuestionada de una actitud teórica como única disposición posible del hombre para con el mundo, ahora Heidegger parece, a partir de su interés por la técnica, otorgar una dimensión más de profundidad a ese pecado capital. Del interés de la preocupación por la certeza de no sentirse extraño entre los entes, es decir, de reducir la totalidad del mundo a su condición de región para la ciencia, se pasa a una disposición *volitiva* para con el mundo. Heidegger comprende que detrás de la apariencia teórica de la teoría del conocimiento se esconde una voluntad, que detrás de todo ‘conocer’ al modo epistemológico se esconde un ‘querer’, un avasallamiento

del mundo. Se podría afirmar que, con el viraje, la crítica a una actitud teórica que impide una mirada al mundo como algo constitutivo del *Dasein* pasa a ser una crítica a la homologación de todo ver al de la técnica (Xolocotzi, 2009, p. 53), es decir, una crítica al monopolio del pensar calculador y la *Machenschaft*, la maquinación. De hecho, el propio Heidegger relaciona a Descartes con esta disposición volitiva de la Modernidad, al afirmar en *La época de la imagen del mundo*, que toda la tradición moderna de la metafísica, Nietzsche incluido, se mantiene dentro de la interpretación del ente que Descartes había establecido (GA 5, p. 87).

Esta radicalización de la crítica a la excesiva confianza en el sujeto que surgía en la Modernidad -y de la cual Eckhart era, ya desde la tesis de habilitación, un baluarte frente al subjetivismo- se configura ahora como una crítica al *presente* técnico que permite, en el sentido en el que hemos aclarado anteriormente, reunir en una misma confrontación la reducción de la *physis* a fundamento para la ciencia moderna, la filosofía desde Descartes hasta Nietzsche, la lucha por el dominio planetario desde la Unión Soviética hasta el régimen nazi y Estados Unidos, la devastación del planeta por intereses mercantiles -incluyendo el ejemplo que tanto gustaba a Heidegger de la central hidroeléctrica en el valle del Rin-, etc-. En todos ellos opera una *subjetividad incondicionada -unbedingte Subjektivität-* (GA 69, p. 86) que instituye que el único modo de relacionarse con lo real es una radicalización tergiversada de la voluntad de poder nietzscheana, una *voluntad de voluntad*, una voluntad ya no únicamente de imponerse sobre el mundo, sino de asegurar que el dominio esté siempre disponible, de «otorgar la carta de ciudadanía al ser humano en su instinto natural de poder» (Chillón 2023, p. 60). Esta subjetividad incondicionada impone la objetividad sobre el mundo. La cosa ya no aparece, diríamos con el joven Heidegger y con el Heidegger tardío, en su *cosear*, el mundo tampoco aparece en su *hacer mundo*, sino bajo los filtros objetivos del propio sujeto. Se descubre, por ende, que, en última instancia, toda mirada al mundo en la estructura sujeto-objeto es, en realidad, el sujeto encontrándose consigo mismo -lo cual configura la lectura que Heidegger realizará de Hegel en estos años-. De este modo, como se aprecia paradigmáticamente en el primer Fichte, el ensanchamiento del Yo o la inflamación de la subjetividad es el paso previo a la dominación del mundo y la constitución del hombre como amo y señor de la tierra -*Herrn der Erde-* (GA 7, p. 28), como aquel Hitler que se impone sobre las nubes de Nürnberg en la película de Leni Riefenstahl de 1935 titulada, justamente, *Der Triumph des Willens, El triunfo de la voluntad*. El pensar se vuelve, en este paradigma de la subjetividad incondicionada, siervo de la voluntad de voluntad, la máxima expresión de la servidumbre ontológica de un hombre que, en su afán de asegurar el dominio sobre el mundo, en su configuración como un dios mortal, desatiende su propia condición ontológica.

Heidegger resume en el diálogo este diagnóstico del pensamiento que acontece en la Modernidad con la afirmación de que «*Denken ist Wollen und Wollen ist Denken*» (GA 77, p. 106), pensar es querer y querer es pensar. A partir de la distinción leibniziana entre *perceptio* y *appetitus* (GA 77, pp. 53-54), Heidegger trata de articular algo que ya había tratado en *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, esto es, una lectura conjunta de Leibniz,

Schelling, Hegel y Nietzsche (GA 5, p. 253) en la que se comprenda el desarrollo de la metafísica de la voluntad (GA 49, pp. 99 y ss) que sirve como fundamento metafísico de la técnica. Ahora bien, la búsqueda de una alternativa a la identificación entre pensar y voluntad -la cual lleva a la *Gelassenheit* como la esencia del pensar- es heredera de aquel contramovimiento esencial que Heidegger encontró en la mística en su primera etapa²⁹. El hecho de que Heidegger recurra, una vez más, a terminología eckhartiana sumado a que Eckhart había representado, ya desde un principio, un baluarte frente a la centralidad del subjetivismo por medio, justamente, de un vaciamiento de la voluntad hace que, independientemente del valor que se le otorgue a la afirmación heideggeriana *en un diálogo* en un momento en el que pudo o pudo no haber leído los pasajes en los que Eckhart habla de un abandono radical de toda voluntad, la influencia de Eckhart se mantenga en términos similares, incluso con más radicalidad, que en las etapas previas. Esto se debe a que Eckhart ha supuesto ya desde la etapa fenomenológica un impulso decisivo frente al ‘encorsetamiento’ del pensar teórico-calculador en favor de *otro* pensar que permite el florecimiento de la chispa divina en el alma, que permite una apertura a la *contrada* -*Gegnet*- (GA 77, p. 121).

2.2 Eckhart más allá de Heidegger

Debido a que el interés último de Heidegger consiste en sentar las bases para un pensar que no caiga preso de las pretensiones teorizantes y volitivas que permean cada poro de esta época de la imagen del mundo, sería hasta cierto punto iluso desatender la influencia que Eckhart había tenido, en tanto que fuerza del propio pensar, anteriormente -y la que tendrá, como trataremos de mostrar, posteriormente- en Heidegger en favor de una afirmación en un diálogo en el que, por ejemplo, no hay consenso sobre quién representa el pensamiento de Heidegger. Existen, evidentemente, diferencias esenciales entre Eckhart y Heidegger: Eckhart determina a Dios como amoroso, benevolente o paternal y Heidegger no (Caputo, 1995, p. 147), Eckhart cree en la posibilidad de la infinitud del hombre al unirse con Dios (Castañeda Vargas, 2011, p. 119) -algo que, como veremos, no tiene por qué ser entendido de ese modo-, Eckhart llega a hablar en algún momento de estar lleno de Dios (Caputo, 1986, p. 179) -algo que difícilmente podría admitir el Heidegger tardío- o la renuncia a la propia voluntad en favor de la divina (Filippi, 2003, p. 37). Pese a estas diferencias, las cuales probablemente hiciesen que Heidegger quisiese separarse *en lo concreto* de Eckhart -si bien se mantiene *en espíritu* con el místico renano- resulta más apropiado interpretar esta cuestión, siguiendo a Pezze Dale, «*despite Heidegger's belief*» (1970, p. 5). De otro modo, se corre el peligro de confundir los medios para comprender el pensamiento

²⁹ Resulta necesario destacar, para evitar confusiones, que, tanto en Eckhart como en Heidegger, el pensar de la *ratio* no queda, ni mucho menos, rechazado (Sikka, 1997, p. 110) -de hecho, como ya hemos mencionado, Eckhart articula una síntesis entre mística y escolástica-.

heideggeriano -y, con ello, los rendimientos filosóficos de la mística eckhartiana-, con el fin último de la investigación.

En este sentido, por mucho que Heidegger afirme en un diálogo que Eckhart permanece aún en la voluntad, es necesario comprender la influencia de Eckhart en Heidegger desde su totalidad y no, como sucede en algunas investigaciones, como una sucesión de referencias autobiográficas que han de ser tomadas aporoblemáticamente - particularmente si se tienen en cuenta las continuas contradicciones en las que Heidegger cae cuando habla de la historia de la filosofía-. Por ello, resulta fundamental no perder la amplitud visual de la mirada que ofrece atender a la influencia de Eckhart desde el comienzo del pensamiento heideggeriano hasta su etapa tardía. Por ello, la cuestión no consiste tanto en determinar si Eckhart entra o no entra del paradigma de la voluntad, como en comprender que Eckhart ofrece un contramovimiento de ruptura (Baeza, 2022) frente a las maquinaciones del mundo. Se antoja, en este sentido, más importante advertir la posible relación entre la salida de la *Machenschaft* -maquinación- y el evitar 'ser mercader' -*koufmanschaft*- de Eckhart por medio de una aceptación de la dependencia de Dios (DW I, p. 9), que la aceptación incuestionada del supuesto testimonio de Heidegger sobre Eckhart. Esto se debe a que la dimensión más destacada del vaciamiento que supone la *gelâzenheit* es, precisamente, aquella dimensión práctica que surge cuando el hombre *toma la medida* de su relación con Dios, sabiendo que todo cuanto es lo es por Él y, por ende, que ni siquiera un actuar con miras a contentar a Dios es adecuado: la disposición que hace que el hombre no sea un mercader debe ser aquella en la que «debes mantenerte tan libre de todo ello como es libre la nada que no se halla ni acá ni allá» (DW I, pp. 9-10 / 2013, p. 268). La *Gelassenheit* no es tanto un término como una guía para un pensar que no se reduce al ámbito teórico, sino que trasciende toda diferencia entre teoría y *praxis*: la *Gelassenheit* es, y he aquí el foco fundamental de la influencia del *Lese- und Lebemeister* renano, del maestro de lectura y vida, un obrar superior, *ein höheres tun* (GA 77, p. 108). Esto es, justamente, aquello que Heidegger había encontrado ya en sus primeros pasos en la filosofía y aquello que mantendrá a lo largo de su pensamiento, lo cual hace que, más allá del valor que se pretenda otorgar al aparente testimonio de Heidegger en el diálogo de la *Gelassenheit*, sea innegable el hecho de que Heidegger hereda esta concepción de un obrar superior que supone la *Gelassenheit*.

3. La mística eckhartiana y el 'obrar superior'

El matiz fundamental que coloca a Eckhart en una posición distinguida en la historia del pensamiento para Heidegger no es tanto que muestre el carácter infundado de la asunción de la mirada teórica-racionalista como mirada privilegiada -algo que está presente en una gran cantidad de pensadores a lo largo de la historia-, sino que, justamente porque muestra los límites de dicha perspectiva, instaura *otro* modo de experimentar la mundaneidad, articula una intensificación de la vivencia. Ya en la

época de la hermenéutica de la facticidad, en la cual el ‘pecado mortal’ de la primacía de lo teórico se mostraba en forma de una existencia inauténtica, el impulso decisivo del pensamiento de Eckhart se mostraba, justamente, en aquel ineludible hacerse cargo de la propia existencia. Para ello era necesario, no obstante, romper con concepción moderna de la mística como ámbito *irracional*. La filosofía de Heidegger no va a aceptar nunca lo irracional, por mucho que así lo pretendan las caricaturas existencialistas de *Ser y tiempo* de las que Heidegger tanto se quejaba (GA 49, pp. 66 y ss). La mística eckhartiana, en tanto que está absolutamente armonizada con la escolástica, es la muestra perfecta de la *irracionalidad* del racionalismo moderno, el cual delimita tanto el ámbito racional que acaba, diríamos con el Husserl de la *Krisis*, siendo incapaz de responder al «sentido o sinsentido de toda esta existencia humana», que no es capaz de decir nada «acerca de la razón y la sinrazón» (HUA XXIX, p. 4 / 2008, p. 50), de los seres humanos en tanto que sujetos de la libertad. La filosofía tardía de Heidegger -la cual no ha de entenderse necesariamente desde una *separación* radical de la fenomenología- conserva en buena medida este espíritu fenomenológico de *hacer entrar en razón* a la *ratio*, de hacer patente que la verdad no se reduce al cálculo, a la representación, a la adecuación, sino que la verdad se juega, fundamentalmente, en el ámbito de la libertad, como ya sucedía, por otra parte, en su primera etapa³⁰.

El rechazo de la caracterización de la mística como irracional viene dado, por ende, por la conciencia de que la mística eckhartiana, en tanto que va más allá de los límites teóricos, tiene algo que decir sobre la verdad, tiene algo que decir sobre el sentido o el sinsentido, la razón o la sinrazón de esta existencia. La intrínseca relación entre verdad y libertad ya presente en el evangelio de Juan (8: 32) se presenta en un sentido claramente bidireccional en la obra de Eckhart: no se trata únicamente de que la verdad nos haga libres, sino que la libertad nos hace verdaderos, que el *hacerse cargo* de la libertad es la máxima expresión de la verdad, razón por la cual Eckhart tiende a relacionar la vida inauténtica y el desconocimiento de la verdad³¹. Esta evidente herencia de la filosofía antigua aparece en forma de rechazo radical de toda contemplación en favor de una intensificación de la vivencia. Pese a que aparecen reflejos de esta cuestión a lo largo de toda la obra de Eckhart, donde más claramente se muestra es en su polémica interpretación del episodio bíblico de Marta y María.

³⁰ Es necesario insistir en los evidentes elementos continuistas en el pensamiento de Heidegger para evitar caer en estériles separaciones que, en ocasiones, nos alejan del núcleo esencial de su pensamiento.

³¹ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: «Esos que quieren regatear con Nuestro Señor son individuos muy tontos; conocen poco o nada de la verdad. Por eso, Nuestro Señor los echó a golpes fuera del templo y los expulsó» (DW I, p. 8 / 2013, p. 267).

3.1 Marta y María

Este episodio bíblico no ha pasado desapercibido a nivel filosófico. Lucas cuenta cómo Jesús entró en una casa en la que le recibieron dos hermanas: Marta y María. Mientras Marta se ocupaba de muchos quehaceres, María permaneció sentada a los pies de Jesús, escuchando su palabra. Marta se acercó a Jesús con la esperanza de que él aconsejase a María que la ayudase con las tareas. Para su sorpresa, Jesús respondió negativamente, y, diciendo dos veces su nombre, la acusó de estar afanada y turbada con demasiadas cosas, cuando realmente *«porro unum est necessarium»* (Lc, 10: 42), solo una cosa es necesaria y María ha escogido ya la parte buena, una que no la será arrebatada. Resulta profundamente interesante analizar la postura eckhartiana sobre la disputa entre Marta y María en contraposición con la postura orteguiana en *Meditación de la técnica*. Allí, Ortega, en plena argumentación sobre cómo las necesidades humanas son aquellas en función del bienestar, incluye entre paréntesis la siguiente afirmación: «María, la verdadera técnica para Jesús» (1965, p. 29). La comprensión positiva de la técnica de Ortega comprende que lo único necesario es lo superfluo, que María, liberada de las enfadosas tareas cotidianas, entregada al bienestar, es la auténtica técnica para Jesús.

Eckhart, por el contrario, realiza un análisis radicalmente distinto: reivindica a Marta sobre María. Esto resulta sorprendente, en primer lugar, porque parece ir en contra de la palabra de Jesús y, en segundo lugar, porque parecería que Marta está llena de mundo y vacía de Dios. De hecho, parecería que Marta está actuando como actúan los mercaderes: demasiado ocupada en la tierra, en lo cotidiano, en la locura de la sabiduría del mundo. Sin embargo, Eckhart interpretará todo lo contrario. De acuerdo con Eckhart, la petición de Marta es una petición amable, fruto del amor que la oprimía (DW III, p. 482). También la exégesis de la respuesta de Jesús es radicalmente distinta a la que cabría esperar: lejos de censurar a Marta, Jesús únicamente estaría señalando que María ha optado por el camino adecuado, por un sendero de la que no se la podrá sacar, si bien aún permanece apegada a su sentimiento. A diferencia de María, Marta está junto a las cosas sin que las cosas estén en ella (DW III, p. 485), razón por la cual dice Jesús a Marta *«porro unum est necessarium»*: al estar junto a las cosas sin llenarse de ella, al no existir diferencia entre su actuar y su unión con Dios, al estar en la presencia de Jesús sin interrumpir su actividad, Marta ha logrado la máxima unión con Dios, su actuar no se detiene con la presencia de Jesús porque ella ya ha interiorizado a la deidad, «Marta era tan íntegra [*weselich*]³² que su actuar no le afectaba» (DW III, p. 491 / 2008, p. 110). En María existe aún una dualidad, se mueve aún por el anhelo de Dios, razón por la cual se acuesta a los pies de Jesús. María se encuentra en el buen camino, pero aún permanece en una dependencia de Dios que la lleva a la pasividad.

³² Eckhart emplea esta expresión particularmente por su cercanía a la raíz *'wesen'*, la cual significa esencial. Marta habría logrado ser, en su integridad, la máxima expresión de su esencia divina.

Marta, por el contrario, ha alcanzado un estadio superior: sigue sabiéndose dependiente de Dios, pero lo hace en un sentido positivo, haciéndose cargo de su existencia.

Marta se encuentra, en este sentido, completamente desasida, separada del mundo, precisamente, porque está sumergida en él. Nada la perturba porque la nada se encuentra ya en ella, de modo que cuando el hijo de Dios se presenta en su casa, nada la afecta, puesto que Dios estaba ya en ella antes de que Jesús entrase por la puerta. En este sentido, la separación, la *gelâzenheit*, la *abgeschiedenheit*, en su máxima expresión, es una experiencia de existencia independiente (Helting, 1997, pp. 27 y ss), una experiencia en la que el actuar en el mundo, lejos de actuar como impedimento para el acceso a Dios (Filippi, 2003, pp. 35 y ss), supone un obrar superior posibilitado, precisamente, por la unión con Dios. Marta combina interioridad y exterioridad en una única unidad, ya no experimenta el mundo como algo externo, sino que actúa sin actuar, contempla sin contemplar, actúa como si «nada le perteneciese y, pese a ello, posee todo»³³ (Baeza, 2009, p. 21).

En última instancia, la experiencia de Marta es, paradigmáticamente, la experiencia de una intensificación de la vivencia del mundo, un actuar superior que, lejos de perderse en las cosas del mundo, actúa junto a ellas, un obrar a la medida ontológica del hombre: es la radical experiencia de libertad. La *gelâzenheit* como fundamento de *otro* pensar en el que actuar y pensar son un mismo movimiento es una expresión que recoge una concepción de la libertad que toma la dependencia de Dios como pilar fundamental. La mística eckhartiana encierra en su núcleo más íntimo, por ende, una experiencia de libertad fundada en la dependencia de Dios, la conciencia de que la máxima expresión de la esencia humana no son los aires de autosuficiencia de la autonomía -los cuales no son sino la respuesta egolátrica ante el solipsismo-, sino la finitud de este hombre dependiente de Dios. La auténtica experiencia de libertad y, con ello, de existencia independiente no pasa, como sucederá a partir de la Modernidad, por una reivindicación de las potencias humanas, sino por la aceptación de la dependencia, el vaciamiento de sí, la conciencia de que las posibilidades infinitas de la finitud humana no pueden alcanzarse únicamente por los medios finitos del hombre. La mística de Eckhart supone, en suma, la comprensión de que la libertad humana, la posibilidad de actuar como Marta, no viene ni por la egolatría de los mercaderes ni por la pasividad de Marta, sino por medio de un obrar superior que únicamente es alcanzable por medio de la unión con Dios, la cual va más allá de todo cuanto la razón y la voluntad pueden lograr.

³³ Traducción propia de: «*Es gibt nichts mehr, was zu ihr gehört und dennoch besitzt sie alles*».

3.2 Obrar conforme a la entrega al ser. El habitar poético de la cuadratura

Heidegger retoma la radicalización de la experiencia mundana que Marta ejemplifica en su articulación del pensamiento de la cuadratura³⁴, el cual se desarrolla en su primera formulación completa menos de medio lustro después del diálogo de la *Gelassenheit*. Las mutuas referencias entre la cuadratura -*Geviert*- y la serenidad -*Gelassenheit*- son evidentes, lo cual hace que podamos hablar de una influencia de Eckhart en la cuadratura de Heidegger. El interés fundamental de Heidegger con el pensamiento de la cuadratura consiste en comprender la presencia desde una concepción alternativa al pensar calculador. Esto es, precisamente, a lo que dedica Heidegger las conferencias de Bremen (GA 79). Se trata, como muestra en la primera conferencia -*Das Ding*, la cosa- de una profundización en una cosidad de la cosa que no se reduce a la representación de la cosa ni puede ser determinada desde su condición de objeto del conocimiento, esto es, desde la objetualidad de su objeto -*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*- (GA 7, p. 168 / 1994, pp. 144-145). Es decir, Heidegger trata de pensar la cosa en tanto que *cosea* -*dingt*-, trata de pensar la cosa sin la *imposición* sobre la cosa que supone la actitud teórica. Esto supone que, como muestra en un poema escrito a su mujer Elfrid en 1946, «*Denken ist Sich-sagen-Lassen*» (GA 81, p. 186), pensar es un *dejarse-decir*.

El dejarse decir, el dejarse interpelar, el dar la palabra a la cosa -lo cual tiene un innegable tono fenomenológico-, supone la aceptación de que la presencia de las cosas no se articula únicamente por medio de las maquinaciones humanas, no depende únicamente del hombre. La jarra, tomando el ejemplo que pone Heidegger, ciertamente ha sido hecha por algún hombre directa o indirectamente. Sin embargo, en el ámbito de lo mínimo que podemos afirmar de la jarra -que la jarra de la que hablamos está presente- se desborda el ámbito de intervención humana. Hasta en la presencia de objeto manufacturado como es la jarra, existen elementos -a los que no se atiende cotidianamente- que son ajenos a lo humano.

La presencia de la jarra reúne estos elementos (GA 7, p. 175) que Heidegger simboliza con los diferentes elementos de la cuadratura: lo oculto -Tierra-, lo desoculto -Cielo-, el ocultar -los mortales- y el desocultar -los divinos-. Más allá del inabordable conjunto de referencias simbólicas que Heidegger establece, lo fundamental de este pensamiento consiste en que la presencia de la jarra se da como una dentro de todas las posibilidades posibles, como lo que sobresale dentro de todo lo que queda oculto -una presencia dentro de todas las que hay en la faz de la *Tierra*-. La jarra también aparece, precisamente, como una posibilidad realizada, como lo desoculto, es decir, como aquella posibilidad dentro de las que hay en la faz de la Tierra que es iluminada desde los *cielos*. La jarra aparece también como aquello que los hombres -los mortales- estamos presenciando. Este presenciar es, dado que somos mortales y, con ello, finitos,

³⁴ Tomamos de aquí en adelante la traducción de '*Geviert*' que propone Alejandro Rojas (2009a).

un ocultar: al presenciar la jarra se dejan de lado todas las posibilidades. Los mortales podemos, efectivamente, prestar atención o no a la presencia de la jarra, pero, incluso siendo la jarra un objeto manufacturado, no depende exclusivamente de nosotros que podamos presenciarla, del mismo modo que nuestra visión requiere algo ajeno -la luz- para funcionar. Esta luz que permite que se desoculten las presencias es el rayo divino de los divinos, es la señal que guía a los humanos hasta la presencia. Esto es, precisamente, aquello que obvia la subjetividad incondicionada: henchido de su propia voluntad, el hombre en la técnica se cree dueño y señor de su propio destino.

El pensamiento de la cuadratura exige, por tanto, un actuar consciente de que el hombre es ontológicamente dependiente del *Sein*, de que el hombre es propiamente relación de correspondencia con el Ser «y sólo³⁵ eso» (GA 11, p. 39 / 2008b, p. 75) y, por ende, «los seres vivos racionales tienen antes que devenir en mortales» (GA 7, p. 180 / 1994, p. 156). En tanto que mortales, es decir, en tanto que conscientes de aquella paradójica condición ontológica en la que existe una simultánea dependencia absoluta del *Sein* y, sin embargo, la posibilidad de darle la espalda y caer en el más absoluto nihilismo, de que los mortales no pueden controlar completamente su propio destino -*Schicksal*- pero se ha de estar *bien dispuesto* -*Geschickliches*- para ese destino, han de habitar el mundo poéticamente. El habitar poético no consiste en un habitar ascético, romántico o retirado que se contenta con escribir poemas sobre lo real y las musas, sino que consiste en un actuar conforme a la esencia de la poesía, la cual es un *Maß-Nahme*, una toma-de-medida (GA 7, p. 200). Lo que caracteriza a la poesía es que toma la medida de lo real que, pese a que no cuenta con herramientas técnicas de medición, no hay en ella desmesura: el poema mantiene siempre una proporción con lo real que no es numérica ni cuantitativa. El habitar poético consiste, en este sentido, en tomar la medida ontológica de nuestro habitar conforme a la proporción que existe entre el hombre y el *Sein*, es decir, conforme a la dependencia de este ente al que en su ser le va el Ser, al que según como habite le espera la salvación o la caída en el nihilismo.

En este sentido, Marta actuaba para Eckhart poéticamente, dado que obraba conforme a su condición ontológica, mientras que la excesiva pasividad de Marta y el celo de los mercaderes en la actividad suponía una desmesura ontológica. Por esta razón, Pöggeler considera que no es tanto el Eckhart maestro de lectura -*Lesemeister*- el que interesa a Heidegger sino, precisamente, el *Lebemeister*, el maestro de vida, quien por medio del misticismo guiaba a su audiencia hacia una nueva vida (1994, p. 80). La experiencia de la *Gelassenheit* heideggeriana como un *höheres Tun*, como un obrar superior que trasciende toda pasividad y actividad (GA 77, p. 108) muestra «justo lo que tiene que ver con la libertad: no hay libertad que no sea situada, limitada, concretamente y asumida en sus posibilidades más propias» (Chillón 2020, 96), muestra que la libertad no se basa en una autonomía *desmedida*, sino en la asunción de

³⁵ Este 'y sólo eso' no es, para Heidegger, una limitación, sino sobreabundancia, debido a que el Ser únicamente llega a ser en tanto que «llega al hombre con su llamada» (GA 11, p. 39 / 2008b, p. 75).

las posibilidades de este ente esencial y existencialmente *incompletamente* dependiente. La *Gelassenheit*, la serenidad heideggeriana, como experiencia de libertad, es heredera de la experiencia de libertad en la dependencia divina que supone la *gelâzenheit* eckhartiana, hasta el punto de que von Herrmann considera que la serenidad de la experiencia de Dios está absorbida en la serenidad del *Er-eignis*, en la serenidad que pertenece al evento a-propiador (2010, p. 127).

A modo de resumen del presente apartado, cabría hacer una breve recapitulación. La técnica aparece, de mano de Ernst Jünger, en el pensamiento de Heidegger como una *nueva realidad* que permea cada ámbito de la actualidad. La omnipresente influencia de la técnica es comprendida como el destino del primer comienzo, como un modo de acontecer en forma de rehúso del *Seyn*. En este sentido, la confrontación heideggeriana con la historia de la filosofía, realizada en el ámbito de lo que él denomina la historia del *Seyn*, se articula desde una mirada retrospectiva que trata de comprender el fundamento metafísico que tiene la técnica, cuyo acontecimiento amenaza con la institución del nihilismo más absoluto. Esto no implica que la filosofía que forma parte del primer comienzo sea en sí misma nihilista, sino que trata de destacar cómo se ha fundamentado metafísicamente esta *nueva realidad* que niega todo ámbito metafísico, cómo el pensamiento, por así decirlo, el pensamiento metafísico ha acabado tergiversado en el fango de lo real. Esta cuestión resulta fundamental para comprender cómo la serenidad -*Gelassenheit*- es, en última instancia, una reivindicación de un pensar que escapa al dominio de lo calculable y medible, que escapa al dominio incuestionado de la *voluntad de voluntad* y la identificación entre voluntad y pensar.

La clave crucial de la influencia de la *gelâzenheit* eckhartiana en la *Gelassenheit* heideggeriana corre el riesgo de perderse en un entramado de declaraciones cruzadas si el análisis se reduce a las afirmaciones en diferentes escritos de Heidegger sobre si Eckhart piensa o no la *Gelassenheit* en términos de voluntad -cosa que, por otra parte, parece claro que no-. Lo que resulta esencial para comprender esa influencia y, con ello, el pensamiento de Heidegger es que Eckhart supone, ya desde los primeros momentos del pensamiento heideggeriano, un contramovimiento esencial con respecto a una tradición que, ‘encorsetando’ lo que se considera racional, deja de lado el ámbito de la realidad que más requiere del pensamiento. Es por ello por lo que resulta necesario, en este momento, pensar la influencia de Eckhart en Heidegger más allá de Heidegger, es decir, más allá del supuesto testimonio de Heidegger. Solo así puede comprenderse que, independientemente de si se considera o no que Eckhart piensa en términos volitivos, lo realmente importante de la mística de Eckhart es que el rechazo del monopolio de las *mercaderías* y *maquinaciones* humanas viene de la mano de una intensificación de la actividad, de un obrar superior que no solo reunifica la verdad y las cuestiones acerca del sentido o sinsentido, la razón o la sinrazón de la existencia humana, sino que también supone una experiencia radical de la libertad *a la medida ontológica* del hombre.

De este modo, como muestra paradigmáticamente su análisis de Marta y María, la *gelâzenheit* eckhartiana aúna pensar y actuar en un obrar superior. Esta es, precisamente, la piedra angular de la influencia de la serenidad eckhartiana en Heidegger: cómo atender a *otro* pensar, cómo el contramovimiento esencial frente al imperio de lo racional-calculístico, cómo, en última instancia, la respuesta ante la amenaza nihilista de la técnica no debe darse por medio de la confianza en la autosuficiencia humana, por medio de la fe en la autonomía, sino, precisamente, por la experiencia de libertad de aquel que se sabe dependiente. Esta aceptación de la dependencia para con el *Seyn* como baluarte frente al nihilismo, como respuesta al cómo ser ante la técnica, es, en definitiva, la quintaesencia de la influencia de Eckhart en Heidegger.

5. Eckhart y la Historia del Seyn: el otro comienzo ante el final de la filosofía y la puerta de entrada al neoplatonismo

En el presente apartado se tratará de explicitar el papel particular que Eckhart tiene en el desarrollo del *otro* comienzo ante lo que Heidegger denomina, en uno de sus últimos textos, el final de la filosofía (GA 14, p. 67-90). En primer lugar, se presentará en qué consiste el final de la filosofía de acuerdo con Heidegger y, consecuentemente, cómo el *otro* comienzo pasa por una confrontación definitiva con el principio de razón suficiente de Leibniz -el cual aparece como principio paradigmático del monopolio del pensar calculador-. Esta confrontación emparentará a Eckhart y a Heráclito como fuerzas esenciales del pensar que, en el seno del ámbito originario de la filosofía alemana y griega respectivamente, articulan una alternativa, una posibilidad de pensar de *otro* modo que pudo ser y no fue. A raíz de ello, se analizará la distinción entre lo que Heidegger denomina 'el primer comienzo' y el *otro* comienzo, mostrando así, cómo la tesis que se ha sostenido a lo largo del trabajo, que Eckhart supone un contramovimiento esencial del pensar frente a la primacía de lo teórico, toma su forma definitiva en esta cuestión del *otro* comienzo.

Posteriormente, se mostrará cómo, a raíz de la particular exégesis de Eckhart dentro de la historia del *Seyn*, es apreciable una aparente confusión de dimensiones en el pensamiento del primer comienzo y el *otro* comienzo. Heidegger, ciertamente, articula una mirada retrospectiva a la tradición onto-teológica desde la amenaza de nihilismo que acontece en la era atómica. Sin embargo, si Eckhart y Heráclito aparecen como la muestra de otro modo de comprender el fundamento que pudo ser, pero no fue, resulta absolutamente incomprensible que tradiciones que presentan claramente *otro* modo de comprender el fundamento -como sucede con el neoplatonismo- sean comprendidas única y exclusivamente a partir de la mirada retrospectiva del primer comienzo, es decir, como fundamentos metafísicos de la técnica. Se propondrá, a este respecto, que existe cierta confusión de dimensiones dentro del propio Heidegger, quien habría confundido el método exegético que exige la confrontación con el nihilismo de la técnica -es decir, mostrar cómo incluso el pensar calculador que reniega de todo lo metafísico tiene, de hecho, un fundamento metafísico-, con el método

exegético que exige el *otro* comienzo, es decir, el rastreo de la posibilidad de pensar el fundamento de otra manera. Independientemente de si esto resulta un descuido o un medio para justificar la primacía del pensar greco-germano, lo fundamental es que Eckhart se presenta como la puerta de entrada de otras tradiciones del pensar occidental, como sucede con el neoplatonismo, que no cabían en la estrecha mirada a la historia del *Seyn* que articula Heidegger. Eckhart aparece, en suma, como un impulso decisivo del pensar cuya fuerza permite corregir los excesos y defectos de Heidegger que mancillan la relevancia filosófica de su pensamiento.

1 Eckhart y el final de la filosofía: la confrontación definitiva con el principio de razón suficiente y la cuestión del *otro* comienzo

El final de la filosofía es una cuestión que, paradójicamente, resulta bastante común a lo largo de la historia de la filosofía. Desde las pretensiones aristotélicas de una ciencia primera que cada vez aspira a una mayor perfección -como muestra magníficamente Pierre Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles* (1981, p. 77 y ss)-, hasta la coronación del espíritu en su autoconciencia en la filosofía de Hegel, la historia de la filosofía está plagada de muertes, resurrecciones y culminaciones de la propia disciplina. El hecho de que Heidegger hable del final de la filosofía no es, por ende, ninguna novedad dentro de la historia del pensamiento. Pese a que Heidegger es consciente de que la historia de la filosofía es la historia de los fracasos, de los empujones, lo cual da cuenta de esta tendencia filosófica a hablar sobre el final de la filosofía, lo cierto es que Heidegger considera que existe una novedad, un peligro de tal calibre que hace necesario hermanar el final de la filosofía y la tarea para el pensar: la amenaza de institución del pensar calculador como único pensar posible. El pensamiento tardío de Heidegger, como muestra la sobradamente conocida cita del *Patmos* de Hölderlin «*wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch*» (Hölderlin 1995, p. 135) -pero, donde hay peligro, crece / también lo que nos salva-, es un pensamiento que responde al peligro. Podría decirse, como sucede con *El principio de responsabilidad* de Hans Jonas, que ante el vacío de relativismo de valores, el peligro, tanto en Heidegger como en su discípulo, sirve de faro: «¿Qué podrá servirnos de guía? ¡El propio peligro que prevemos!» (Jonas, 1994, p. 15). El peligro que se prevé exige una *Antwort*, una *respuesta*. La exigencia de una respuesta implica un proceso de responder, una *Verantwortung*, una *responsabilidad*. Heidegger advertía ya con cierto enfado las transformaciones en todos los ámbitos de lo real que supone la *nueva realidad* de la técnica, que inauguran un peligro transversal cercano a lo que Jonas entendería por 'heurística del temor':

Las producciones son "instalaciones" (formas de organización del ente); "poesías" son "manifestaciones", proclamaciones en el sentido de pregones de lo ya ente a lo público normativo, asegurador de todo. Palabra, sonido e imagen son medios de la articulación y movimiento, animación y concentración de las masas, en breve de la organización;

"fotografía" y "cine" no pueden ser comparados con las "obras de arte" historiográficamente conocidas, ni ser medidos por ellas, tienen su propia ley de medida en la esencia del "arte" metafísicamente acabado como una organización de lo hacible del ente que todo lo hace y conforma. "Fotografía" como establecimiento público de la conducta social pública -"nueva"-, de la moda, de los gestos, del "vivenciar" de las propias "vivencias". Cursi [*kitschig*] son no los filmes sino lo que ellos como consecuencia de la maquinación del vivenciar tienen para ofrecer y difundir como vivencialmente valioso. (GA 66, p. 31 / 2006, p. 41)

Que lo real se reduzca a su condición de existencia, de *stock*, de disponible para la voluntad del hombre no solo afecta al modo en el que se *produce* la vida, al ámbito económico, político y social, sino también al ámbito cultural. La poesía no toma ya la medida de lo real, sino que está hecha *a la medida* de la técnica, del asegurar. Heidegger no trata de señalar un error o imputar la decadencia a los artistas o pensadores, ingenieros o arquitectos, del mismo modo que «no podemos tampoco juzgar que la Filosofía haya echado a perder algo» (GA 14, p. 85 / 1999, p. 89). Esta *nueva realidad* el ente, en su utilidad, es entendido como lo único en el señorío de la maquinación (GA 70, p. 26), el ente *y nada más* que el ente es instituido como lo real, de modo que cualquiera que trate de profundizar en qué quiere decir aquel *y nada más* acaba incurriendo en un irracionalismo: «Pero, ¿no es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o, en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la *Ratio*?» (GA 14, p. 88 / 1999, p. 91). De nuevo, Heidegger se enfrenta a un problema similar al que enfrentaba en su tesis de habilitación: si se considera el pensamiento que desarrolla la mística como irracional, entonces el único pensamiento posible es el pensamiento de la *ratio* y, consecuentemente, Carnap y el círculo de Viena tienen razón al señalar que la metafísica no tiene proposiciones falsas, sino falsas proposiciones. Si se califica como irracional el pensamiento típicamente místico, entonces el único modo de comprender el fundamento -*Grund*- de lo real es desde la *ratio*, es decir, desde la calculabilidad, medibilidad y aprovechabilidad.

La filosofía, dirá tajantemente Heidegger, es metafísica, la filosofía «piensa el ente como ente (...) porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento» (GA 14, p. 69 / 1999, p. 77). Si este fundamento se comprende únicamente desde su racionalidad, entonces el Ser aparece reducido a lo que la *ratio* puede decir sobre él y, con ello, habría que hacer caso a Wittgenstein y admitir que de aquellos temas metafísicos de los que no se puede hablar es mejor callar. Se asoma así el final de la posibilidad de la filosofía en tanto que metafísica. La reivindicación de la metafísica como aquel saber más *inútil* y, sin embargo, más necesario carece de sentido en el contexto en el que «el final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él» (GA 14, p. 73 / 1999, p. 80). La clave del pensamiento heideggeriano no consiste en una contraposición entre filosofía y *ratio*, tampoco consiste en un ludismo, sino en advertir cómo la incuestionabilidad de la *ratio* fomenta las pretensiones monopolizantes del pensar calculador. La tarea del pensar

ante la amenaza del final de la filosofía consiste, precisamente, en cuestionar una *ratio* que nada puede decir sobre la razón o la sinrazón de esta existencia. Por esta razón, la tarea del pensar pasa por una confrontación con la autoridad que otorga Leibniz al principio de razón suficiente de ser *principium magnum, grande et nobilissimum* (GA 10, p. 172).

1.1 Eckhart y el principio de razón suficiente

El espíritu con el que Heidegger enfrenta el principio de razón suficiente en su pensamiento tardío parte del mismo impulso esencial con el que enfrentó, por una parte, la distinción entre escolástica -racionalismo- y mística -irracionalismo- en su tesis de habilitación y, por otra parte, el principio de razón suficiente en *De la esencia del fundamento* en 1929: si se acepta la reducción racionalista del pensar a lo calculable, entonces la vida -tesis de habilitación- y la libertad -*De la esencia del fundamento*- quedan excluidas del pensar, en tanto que pertenecen al ámbito de lo irracional. Sin embargo, «mientras que la *Ratio* y lo *rationale* sigan siendo cuestionables en lo más íntimo, carece también de fundamento el hablar de irracionalismo» (GA 14, p. 88 / 1999, p. 92), es decir, mientras se pueda aún confrontar la enmienda a la totalidad del racionalismo, la filosofía no habrá llegado a su fin. Esta confrontación no viene únicamente por medio de reivindicar que existen ámbitos que exceden los límites racionalistas, sino que, como ya había hecho Heidegger previamente, se trata de mostrar que la reflexión racionalista se funda en un ámbito que no es racional y, por ende, se encuentra *infundada*. Heidegger ya había mostrado que la vida o la libertad son ámbitos previos -en el sentido ontológico- a la determinación racional, es decir, que toda mirada teórico-racionalista al mundo se articula *ya siempre* en el contexto de una vida, de una facticidad, de una existencia libre. Sin embargo, la disposición teórica no puede dar cuenta de este ámbito previo -de la vida o de la libertad-, debido a que ha calificado ese ámbito como algo irracional y, con ello, como un ámbito del cual nada se puede saber.

Donde Heidegger antes colocaba la vida o la libertad -entendida en términos de trascendencia del *Dasein*-, es decir, como fundamento último, ahora situará otro modo de comprender el fundamento radicalmente distinto al del racionalismo. El racionalismo, en tanto que prepara el terreno para una razón científica que pretende ‘dar cuenta’ de absolutamente todo ente (Flórez, 1988, p. 36), comprende que toda presencia tiene un fundamento del cual se puede dar cuenta, de ahí el famoso *nihil est sine ratione*, nada es sin fundamento. Esta comprensión del fundamento se articula, por ende, en un ‘dar cuenta de’ las razones suficientes por las que algo es, como un *reddere rationem*. Este modo de comprender el fundamento se configura «como fundamentar algo de tal modo de calcularlo y asegurarlo gracias a ese cálculo» (Acevedo Guerra, 2003, p. 23), es decir, sirve como base para una comprensión de la presencia como aquello calculable y medible, como objeto a disposición del sujeto, como existencia o *stock* a merced de

la voluntad del hombre. El *reddere rationem* ya no sirve únicamente como medio para *dar cuenta* de cómo la presencia de las cosas en el mundo es rastreable por medio de una serie de razones suficientes, sino que también fundamenta el control y el dominio de la totalidad de lo que existe (Cristin, 1992, p. 95).

Frente al *reddere rationem*, Heidegger recurre a un poema de Johann Scheffler -también conocido como 'Angelus Silesius'-, que reza: «*Die Rose ist ohne Warum; sie blühet, weil sie blühet, Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*» (GA 10, p. 53) -la rosa es sin por qué, ella florece porque ella florece, no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve-. La presencia de la rosa de Scheffler no es reducible a una serie de razones suficientes, no depende de ser captada por el ser humano. Scheffler da la palabra a la rosa, y ella responde en una lógica propia, en un *logos* al que únicamente cabe *escuchar*. La rosa florece porque florece, del mismo modo que se puede apreciar que la cosa cosea, que la jarra aparece en su aparecer cuando la mirada no es inquisidora, cuando la mirada no se impone sobre lo real. Heidegger recurre a un pensar poético como el de Scheffler, pero rápidamente lo relaciona, incluso a nivel de lenguaje, con Eckhart: «a la mística grande y auténtica le convienen la nitidez y la profundidad extremas del pensar. Y ésa es la verdad. El Maestro Eckhart da testimonio de esa verdad» (GA 10, p. 56 / 2003b, p. 66). La sobreabundancia divina, el desbordar las criaturas, la silenciosa plenitud (Filippi, 2003, p. 35) supone que, como señala Schürmann, en tanto que vives con un 'por qué', de acuerdo con Eckhart, «no te conoces ni a tí mismo ni a Dios» (1995, p. 49). De este modo, la mística eckhartiana resulta más cercana al abismo -*Abgrund*- de la nada que al fundamento -*Grund*- del ente (Caputo, 1986, p. 29), supone una comprensión del fundamento de las cosas como una donación (GA 13, p. 89) de un Dios que no es fundamento en el sentido de origen de la causa, sino que «es un ámbito de riqueza, de movilidad y de despliegue (...) un Dios que es ser a la vez que nada, un Dios que mora en el vacío» (Castañeda Vargas, 2009, p. 64). Consecuentemente, Eckhart presenta un modo alternativo de comprender el fundamento al de aquellos a quienes «a su oído solo les llega el ruido de los aparatos, que ellos tienen casi por la voz de Dios»³⁶ (GA 13, p. 89), una concepción del ser como fundamento infundado, es decir, como un fundamento que se encuentra completamente indeterminado por algo ajeno a sí mismo y que es, por ello, libre (Sikka, 1997, p. 129).

La rosa florece porque florece y, por ende, florece conforme a un fundamento que no violenta su presencia, que no acalla su palabra, que permite que brote desde sí misma. La rosa florece, al igual que sucedía con la jarra en las conferencias de Bremen, en una presencia que reúne las diferentes dimensiones de la cuadratura. La diferencia fundamental entre el modo de comprender el fundamento del *reddere rationem* y la que presenta la mística -particularmente a partir del pensamiento de Eckhart- es que mientras que el principio de razón suficiente dispone lo real para que se haga presente

³⁶ Traducción propia de: «*Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr*».

únicamente en su condición de calculable, medible y dominable, es decir, subsume a la cosa al *dictado* del sujeto, el modo de comprender el fundamento de Eckhart es análogo al *logon didónai* heraclíteo, el cual supone un reunir, un fundar que implica «ofrecer algo que hace acto de presencia en su hacer acto de presencia de tal y cual manera» (GA 10, p. 162 / 2003b, p. 151). En este sentido, es necesario atender a la relación entre Eckhart y Heráclito que Heidegger establece para comprender el papel que desarrolla Eckhart en la cuestión del otro comienzo.

1.2 Eckhart y Heráclito

La cercanía entre Eckhart y Heráclito en el pensamiento de Heidegger resulta particularmente evidente en el diálogo sobre la serenidad, el cual Heidegger titula empleando la única palabra que conforma el fragmento 122 de Heráclito: *Ἀλχιβασίη*. *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg* (GA 77, 1-161). Heráclito no es para Heidegger el título de una filosofía griega antigua, tampoco de una forma del pensamiento universal, sino que es «el nombre de un poder originario de la existencia histórica occidental-alemana»³⁷ (GA 39, p. 134). Heráclito es el nombre de un impulso esencial que rompe con el monopolio de lo teórico, es el nombre de otro fundamento diferente al *reddere rationem*, es la fuerza que está en el fundamento del «inicio de la filosofía alemana con Meister Eckhart»³⁸ (GA 39, p. 134). Heidegger había intentado emparentar ya desde 1935 el origen de la filosofía griega con el origen de la filosofía alemana, al tratar, en *Introducción a la Metafísica*, de relacionar el *legen* alemán con el *legein* griego y el *legere* latino (GA 40, p. 132). Lo que opera en esta hermandad entre el comienzo de la filosofía griega -Heráclito- y el comienzo de la filosofía alemana -Eckhart- es la conciencia de que pensar conforme a *otro* fundamento supone, en última instancia, otra *lógica*, es decir, otra forma de comprender el *logos*. El *logos* en el sentido heraclíteo ha de ser comprendido, ciertamente, como algo referido al hablar y el decir (GA 55, p. 239), pero no en el sentido del *phonée semantikée* (GA 7, p. 233), sino como una respuesta a lo que se muestra, a lo que aparece (Hüni, 2005, p. 38), como un decir silencioso (Guilead, 1969, p. 21).

La comprensión del fundamento que une esencialmente a Heráclito y a Eckhart determina una comprensión del lenguaje, del *legein* y el *legen*, de la *lógica* que es más cercana a la escucha *-hören-* que al decir, al silencio que al dictado, a un obedecer a lo que viene y puede venir hacia nosotros (GA 55, p. 245), a un paso atrás con respeto a la disposición cotidiana en la que, diríamos con Heráclito, no se escucha la voz humana, sino al *Logos*. La *geläzenheit* eckhartiana, en tanto que vaciamiento de uno mismo, y

³⁷ Traducción propia de: «*der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins*».

³⁸ Traducción propia de: «*der Anfang der deutschen Philosophie bei Meister Eckhart*».

la condición del *sophón* de Heráclito son disposiciones acordes, *a medida*, de esta otra forma de comprender el fundamento, disposiciones en las que el hombre *pertenece - gehört-* a una instancia superior -Dios y el *Logos* respectivamente-, ante la cual únicamente cabe una disposición de escucha -*hören-*. Esta es la razón por la que Heidegger traduce el fragmento 43 -el cual Bernabé traduce como «la soberbia debe sofocarse con más motivo que un incendio» (2006, p. 140)- como: «es la desmesura [*Vermessenheit*], más que el incendio, lo que hay que apagar» (Heidegger GA 7, p. 231 / 1994, p. 196). Lo que hay que apagar es la ligazón al falso yo, la desmesura que supone que el hombre, en su finitud, pretenda su apoteosis por medio de la técnica, que el hombre se encuentre lleno de las criaturas, las cuales por sí mismas son una nada.

En última instancia, la unión esencial entre Eckhart y Heráclito muestra la unidad de dos fuerzas esenciales que, por medio otra forma de comprender el fundamento, instauran una determinada forma de ser ante lo creado, rompen la pretensión de configurarse como amo y señor de la tierra, instauran la humildad de un modo de habitar la tierra a la medida ontológica del hombre, esto es, a sabiendas de la dependencia y la finitud. Heráclito y Eckhart son la fuerza de un pensar que pudo haber establecido la *cosa* del pensar como algo distinto del ente -cosa que sucede, de acuerdo con Heidegger, a partir de Aristóteles (GA 14, p. 85)-. Sin embargo, son también el reflejo de una posibilidad que, desde la mirada retrospectiva ante amenaza nihilista del presente, solo podemos imaginar, puesto que no se puede afirmar que sucedió: «¿Qué habría acaecido propiamente si (...) hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como Λόγος, como la posada que recoge y liga! (...) pero todo esto no acaeció» (Heidegger, GA 7, p. 233 / 1994, p. 198). Heráclito y Eckhart son, en suma, una fuerza decisiva que no logró conformar el viraje de la filosofía, las señales de *otro* comienzo que nunca fue, las voces acalladas que han de ser rescatadas si no se quiere que la filosofía llegue a su final.

1.3 Eckhart y el *otro* comienzo

La relación entre Eckhart y Heráclito da buena cuenta de la importancia capital que Eckhart tiene en la comprensión heideggeriana del *otro* comienzo. La particular forma de comprender el fundamento hace que Heidegger encuentre en Eckhart, como encuentra también en Heráclito, una posibilidad de comprender el fundamento -el *Seyn* como aquello que reúne y coliga, esto es, como el fundamento de una presencia que no depende de las maquinaciones humanas- que pudo ser pero no fue. El hecho de que Heidegger considere que *todo esto no acaeció* debe comprenderse, como hemos señalado previamente, desde la mirada retrospectiva desde un presente que amenaza con instituir el nihilismo a nivel planetario. El hecho de que Heidegger insista en que «referirse a lo impensado en la Filosofía no es criticarla» (GA 14, p. 85 / 1999, p. 89) o que el hecho de que no pensemos en modo alguno se debe a una *mala praxis* filosófica, y que, simultáneamente, se refiera a filósofos como Heráclito, Parménides o Eckhart

para mostrar lo *impensado* por la Filosofía no debe comprenderse como una contradicción sino, precisamente, como parte de una crítica al presente. Es decir, cuando Heidegger critica que Aristóteles determina, por medio de su *Metafísica*, la *cosa* del pensar como el ente, o cuando defiende que Schelling introduce la voluntad en el núcleo de la metafísica, no debe entenderse, por mucho que Heidegger por momentos parezca invitar a ello, que existe una relación directa entre Aristóteles o Schelling y la técnica. En primer lugar, porque Heidegger define el primer comienzo como algo «que no poseemos ni podemos poseer “nosotros”, sino que nos retiene» (GA 70, p. 45 / 2007, p. 52), como parte del acontecer en forma de rehúso del *Sein*. En segundo lugar, porque la metafísica que forma parte del primer comienzo es entendido desde el nihilismo del siglo XX. En este sentido, pese a que Heidegger, como mostraremos posteriormente, parece confundir dimensiones, sería más acorde al espíritu del pensamiento heideggeriano afirmar que no se trata de que la metafísica tenga una esencia nihilista, sino de que el nihilismo tiene una esencia metafísica. Justamente porque el nihilismo que instituye la técnica por medio de un pensar calculador que reniega de todo lo metafísico, es decir, reniega de su propio fundamento, es posible una superación del nihilismo. Cuando Heidegger habla de una *Überwindung der Metaphysik*, de una superación de la metafísica, realmente está hablando de una superación del fundamento del nihilismo, el cual es el proceso que reduce el pensamiento metafísico a onto-teología y esta onto-teología en fundamento del monopolio del pensar calculador -como sucede, por ejemplo, con el principio de razón suficiente-.

La crítica al primer comienzo no consiste en señalar a Platón, Aristóteles o Nietzsche como culpables del nihilismo o como ilusos que no fueron capaces de captar las señales del *Sein*, sino en mostrar cómo la técnica tiene un fundamento metafísico, el cual fundamenta a modo de tergiversación: la técnica niega el propio pensar que la fundamenta. El *otro* comienzo no puede realizarse únicamente si se imagina o se discute el camino desde fuera, sino que exige transitar el camino del pensar (GA 8, p. 173). Por esta razón, Heidegger necesita recorrer el camino del pensar sabiendo desde el principio cuál es el final: se trata de repensar la historia de la metafísica sabiendo que la meta será la posibilidad de que el preguntar metafísico no sea ya posible, de que no tenga sentido cuestionar el *y nada más*. En última instancia, es fundamental comprender cómo el acontecer del pensamiento occidental, desde el primer comienzo hasta la técnica, tiene como destino la posibilidad del fin de la filosofía, para saber que es necesario confrontar el nihilismo, justamente, por medio del pensar que en la historia de la metafísica no se deja reducir a una onto-teología -el cual es el pensar que representan Eckhart y Heráclito-. Este *otro* tipo de pensamiento, como muestra Baeza, «siempre ha estado presente, pero sólo ahora se está revelando como lo que realmente es, es decir, como la esencia misma del pensar» (2011, p. 209). Esta tradición que, como Heráclito y Eckhart, han tomado la medida a su dependencia del *Logos* y de Dios, que

se saben «dependientes de su origen, pero no siervos de las maquinaciones»³⁹ (GA 13, p. 89), saben dar cuenta de «la pobreza [*Armut*] y la donación - la serenidad [*Gelassenheit*] en el esenciarse del acaecimiento-apropiador» (GA 70, p. 132 / 2007, p. 119), como dirá Heidegger en 1941.

El hecho de que Heidegger se refiera a la pobreza y a la serenidad cuando habla del modo en el que acontece el *Er-eignis*, el evento a-propiador, da buena cuenta del papel destacado que tiene Eckhart dentro del *otro* comienzo, en tanto que se configura como el Heráclito de la filosofía alemana, como aquel pensador del origen de uno de los dos pilares de lo que Heidegger considera que es el pensamiento occidental. Es por ello por lo que, para poder profundizar en cómo la influencia de Eckhart en la historia del *Seyn* se constituye como un impulso esencial que permite incluso criticar ciertos aspectos de la filosofía de Heidegger, es necesario comprender los rasgos distintivos de Eckhart. Ello llevará, como mostraremos a continuación, a abrir la puerta de la historia del *Seyn* al neoplatonismo.

2 Eckhart como puerta de entrada del neoplatonismo

El papel destacado que desarrolla Eckhart dentro de la historia del *Seyn* de Heidegger abre la posibilidad de evaluar críticamente, para profundizar en dicha cuestión, cuál es el elemento diferenciador que hace que Eckhart sea considerado una fuerza decisiva del pensar del *otro* comienzo. Hay quien ha considerado (Baeza, 2022) que la vinculación entre Eckhart y la hora sagrada de los alemanes como símbolo del despertar que realiza, evidentemente, desde dentro del movimiento nacionalsocialista, Alfred Rosenberg en *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1934, p. 138) pudo haber influenciado a Heidegger, algo que parece poco probable dada la temprana crítica al régimen nazi por medio de la *Gelassenheit*. Otra opción podría ser pensar que la cercanía entre Eckhart, Heráclito y el *otro* comienzo estaría justificada por el paralelismo que encuentra Heidegger entre la filosofía griega y la alemana. Lo más probable es que Heidegger pensase, en efecto, de este modo. Sin embargo, lo interesante para la presente investigación no consiste en reconstruir lo que Heidegger pensaba, sino trazar la esencia del pensamiento heideggeriano, lo cual puede diferir en cuestiones cruciales. Heidegger pudo, como mostraremos a continuación, entender a Platón de una determinada manera, mas ello no implica que *desde el pensamiento heideggeriano* se tenga que entender a Platón de ese modo particular. Del mismo modo, podríamos afirmar, siguiendo la lógica del pensamiento que Heidegger desarrolla, que la tesis de que la filosofía únicamente se ha hecho verdaderamente en griego y en alemán únicamente tiene validez si a ello se llega por medio de *la cosa* del pensar, por medio de la propia investigación filosófica. Es necesario, por ende, saber diferenciar en todo

³⁹ Traducción propia de: «*Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften*».

momento aquello de la obra heideggeriana que viene dado por la lógica de su pensar y aquello que viene dado por Heidegger o, si se prefiere, por los *prejuicios* heideggerianos con respecto a determinadas tradiciones.

Esta distinción entre el impulso y el camino, entre la esencia del pensar y el recorrido del mismo, está justificada por el propio pensamiento de Heidegger. En última instancia, sería absurdo tratar de seguir al pie de la letra las consideraciones de un pensador cuyo lema era '*Wege, nicht Werke*' -caminos, no obras-, de un pensador que afirmaba que «la palabra de los pensadores no tiene autoridad (...) no conoce autores en el sentido de los escritores» (GA 7, p. 234 / 1994, p. 199). El de Heidegger es un camino, un sendero del campo. Este camino requiere una actitud cercana a la *Gelassenheit*, un 'mantenerse despierto' -*Wachbleiben*- para el movimiento esencial y para no perderse en las particularidades del camino. Para conservar la fuerza del pensamiento heideggeriano es necesario, por ende, comprender cuál es el elemento diferencial que hace que Heráclito y Eckhart formen parte del *otro* comienzo y otras tradiciones no.

Heráclito y Eckhart piensan el fundamento de otra manera, como algo que reúne y coliga la presencia, como un *Logos* conforme al cual hay que tomar la medida, como el destello divino que hace patente que toda presencia esté fundamentada por algo que no es una presencia. Sin embargo, ¿no está esto mismo presente en tradiciones como el neoplatonismo? Heidegger, pese a la evidente influencia del neoplatonismo en Eckhart -por medio del *Liber de Causis*, Pseudo-Dionisio Areopagita y Orígenes, entre otros- no lo considera así. Lo cierto es que todo cuando Heidegger destaca de Eckhart -desde la superación de toda actitud teoretizante hasta la intensificación de la vivencia mundana, pasando por el *saberse* dependiente de la chispa divina- viene del entrelazamiento entre neoplatonismo y cristianismo que acontece varios siglos antes del nacimiento de Eckhart. De hecho, esta mutua influencia entre cristianismo y platonismo se articula, precisamente, sobre una base común entre el cristianismo primitivo y el platonismo, cuyo fundamento no es otro que aquella alternativa al *principium magnum, grande et nobilissimum*, al principio de razón suficiente. Consecuentemente, el hecho de que Eckhart se constituya como parte fundamental del *otro* comienzo abre la posibilidad de cuestionar las razones por las que el platonismo y el neoplatonismo quedan excluidos de este comienzo.

2.1 Heidegger y Platón: la confusión de dimensiones en el primer y el *otro* comienzo

No se pretende, ni mucho menos, abarcar aquí la totalidad de la complejidad que supone la relación entre dos de los filósofos más importantes de la historia de la filosofía. No obstante, a raíz de la investigación sobre la influencia de Eckhart en Heidegger, resulta necesario tratar de comprender en qué sentido el impulso esencial que supone el pensamiento de Eckhart impone como tarea tratar de despojar del

pensamiento que Heidegger articula de los residuales prejuicios que, cuando se trata de Platón y el platonismo, se aprecian con total claridad. Lo cierto es que Heidegger no trató en ningún momento, como muestra Alejandro Vigo, de sellar «una alianza del tipo de la que buscó mantener con Aristóteles y Kant» (2021, p. 131). El núcleo fundamental de la exégesis de Platón que Heidegger desarrolla se basa en que «la respuesta platónica por el ser ha dado como resultado entenderlo como un ente» (Baeza, 2011b, p. 131), instaurando así, a partir de *Von Wesen der Wahrheit* (GA 34), en Platón el origen de la reducción de la *aletheia* a la corrección en la representación. Esta es la clave exegética conforme a la cual Heidegger comprenderá a Platón y el platonismo a lo largo de su segunda etapa: al pasar de la pregunta por el Ser a la pregunta por el ente, el acercamiento metafísico consiste en una cuestión de corrección en la representación. Probablemente, esta tergiversación de Platón venga dada por el desprecio a la dialéctica de los diálogos que Heidegger comprende como una vergüenza filosófica, como muestra Francisco González (2002) -pese a que Heidegger escribe el diálogo sobre la *Gelassenheit* bajo una clara influencia del *Fedro*-.

Más allá de si se considera esta pobre interpretación del platonismo y del neoplatonismo una omisión accidental o, como propone Kremer (1989, p. 689), con cierta ironía, una cuestión de destino del *Seyn*, lo importante es comprender los límites que tiene esta interpretación. Si se comprende de este modo a Platón en la lógica del primer comienzo, esto es, en la lógica de una mirada retrospectiva que trata de encontrar la base metafísica de la técnica y del nihilismo, entonces en nada debería afectar a que Platón y el platonismo formen parte del *otro* comienzo. Heidegger, por el contrario, parece desatender la centralidad exegética de su propio método, parece verse absorbido por la idea de que lo que, desde el punto de vista de la historia del *Seyn*, debemos entender por metafísica -onto-teología-⁴⁰ debe ser apreciado como el pensar que ha acontecido en la técnica. Sin embargo, Heidegger parece identificar directamente toda esa tradición únicamente con lo que ha acontecido. Es decir, Heidegger ve en el platonismo el origen del paradigma representativo y *nada más*, configurando así un claro exceso maniqueísta en su lectura, cuyo origen podría venir de la influencia de Nietzsche. El hecho de que debamos entender el primer comienzo -y, con ello, el platonismo- como aquello que se ha consumado en la técnica no implica que *únicamente* veamos en el platonismo aquello que ha acontecido en la técnica, es decir, que el platonismo únicamente pueda ser entendido en esta *tergiversación* del pensamiento metafísico.

⁴⁰ Esta es otra cuestión que dificulta pensar el doble comienzo. Si se engloba la mirada conforme al primer comienzo, es decir, la mirada retrospectiva que busca mostrar que el nihilismo que niega todo ámbito metafísico tiene raíces metafísicas, con el término ‘metafísica’, entonces parecería que nadie que pertenezca al *otro* comienzo pueda formar parte de la historia de la metafísica. Afirmar que Eckhart no es un metafísico, que Heráclito, Parménides o Anaximandro no hacen lo que generalmente se considera como pensamiento metafísico, resulta problemático. Quizás la excesiva influencia del léxico nietzscheano pudo fomentar esta confusión entre dimensiones de los dos comienzos.

Es decir, resulta evidente que, por ejemplo, es posible seguir la línea exegética heideggeriana al afirmar que toda la metafísica -Nietzsche incluido- es platonismo, del mismo modo que es posible sostener ciertas corrientes interpretativas que entienden que Marx 'da la vuelta' a Hegel; pero no por ello afirmamos que el platonismo sea únicamente *protonietzscheanismo* ni que Hegel sea *protomarxismo*. De hecho, este segundo ejemplo sirve a la perfección para mostrar que la anterioridad y la influencia radical en otro pensador no anula el diálogo, ya que es posible desde Hegel criticar a Marx, del mismo modo que es posible desde lecturas menos aristotélicas criticar a Nietzsche desde Platón. Estos ejemplos, quizás demasiado reduccionistas, sirven para comprender que, si tomamos la interpretación heideggeriana de la historia del *Sein* como algo incuestionable, estamos a merced de caer en un reduccionismo del cual es difícil salir. Lo importante de la historia del *Sein* de Heidegger no es su lectura concreta de determinados autores, sino la fuerza interior que invita a una apropiación del presente, a una crítica al presente por medio de una confrontación con la historia de la filosofía. Ahora bien, resulta inaceptable para el espíritu del pensamiento heideggeriano esa confusión de dimensiones. En última instancia, la clave reside en que no se puede interpretar del mismo modo cuando se está tratando de rastrear cómo ha acontecido la técnica y el nihilismo -el primer comienzo-, que cuando se están tratando de señalar las posibilidades alternativas, aquellas formas de entender el fundamento que pudieron ser, pero no fueron, que no se consolidaron en el acontecer histórico. Se trata de dos dimensiones muy distintas: una cosa es que lo que el platonismo sea el primer momento, el comienzo de un primer inicio que ha llevado hasta la consumación de la onto-teología en la técnica, y otra cosa es que el platonismo sea en sí mismo y únicamente onto-teología, algo que simplemente no es posible afirmar sin faltar a la verdad.

Cuando se trata de pensar el primer comienzo, hay un evidente giro que *pervierte* la naturaleza del pensar metafísico. Por ejemplo, la voluntad de poder nietzscheana se articula como medio para la *distinción* del poderoso, pero, en su 'consumación' en la *voluntad de voluntad* de la técnica, la voluntad pasa a ser un medio de *igualación*: la voluntad ciega a todos los hombres, igualándolos en una servidumbre ontológica sin igual. De este modo, la exégesis que exige el primer comienzo tiene que hacerse cargo de esta perversión, de esta tergiversación, de esta inversión del sentido de toda la filosofía que conforma el primer comienzo. Por el contrario, en el *otro* comienzo no se piensa a Heráclito, Eckhart, Parménides o Anaximandro desde esta *tergiversación*, sino como aquel ámbito de posibilidad de *otro* pensar, como aquello que, desde la mirada retrospectiva, aparece como lo no-dicho, como aquello que fue silenciado. La manifiesta influencia del neoplatonismo en Eckhart hace evidente que es necesario, por consiguiente, señalar la confusión de dimensiones en la que Heidegger cae: cuando se trata la cuestión del *otro* comienzo, no pueden emplearse los mismos filtros, las mismas bases exegéticas que se han empleado para el primer comienzo. En este sentido, es posible afirmar que la profundización en la influencia de Eckhart en

Heidegger sirve como puerta para la entrada de Platón y el neoplatonismo en la historia del *Seyn*.

2.2 El neoplatonismo y el otro comienzo

La exégesis que Heidegger articula sobre Platón determina la comprensión que tendrá sobre el neoplatonismo. Esto lleva a Heidegger a hablar, por ejemplo, en los *Beiträge zur Philosophie* de una graduación neoplatónica en términos de «siempre sólo grados del ente como diferentes realizaciones de la suprema entidad» (GA 65, p. 274 / 2003a, p. 224), algo que resulta insostenible si se atiende a la concepción de plotiniana de lo Uno como aquello de lo que no hay definición ni ciencia y que está, explica refiriéndose a la *República* (509b9), «más allá de la Esencia» (*En.* V 4.1. 12). De hecho, es propio del neoplatonismo de Plotino ubicar la ontología «en un lugar subordinado que evita precisamente esta reducción del ser del ente a la entidad» (Hermoso Félix, 2016, p. 82). La lectura heideggeriana de Platón y Aristóteles, la cual está profundamente marcada por la lectura de Hegel (Hankey, 2004, p. 430), fundamenta esta malinterpretación de la trascendencia de lo Uno del *Nous*, haciendo que Heidegger rechace cuando habla del neoplatonismo aquello que elogia de Eckhart. La figura de Eckhart supone, por ende, el nexo fundamental para el diálogo entre Heidegger y el neoplatonismo, un diálogo que debe establecerse imperativamente (Narbonne, 1999, p. 103).

Al igual que Eckhart, en tanto que impulso esencial del pensar que desborda toda pretensión teórica y la mera atención a las criaturas, podríamos decir con Pierre Aubenque que Plotino es el primero en sacar a la luz lo limitado de lo que Heidegger llamará onto-teología (1971, p. 104). En esa misma línea, del mismo modo que Eckhart ejemplifica a la perfección el saberse dependiente que surge a raíz de la diferencia ontológica, también sería posible afirmar, siguiendo a Werner Beierwaltes, que los neoplatónicos son los pensadores por excelencia de la diferencia ontológica, de modo que escapan al primer comienzo (1995, p. 26). A partir de la concepción de Eckhart como sintetizador de Aristóteles y el neoplatonismo, es posible iluminar la henología neoplatónica y el *Er-eignis* heideggeriano, como sucede con Schürmann (1983) y Narbonne (2001), o reevaluar, a partir de la influencia neoplatónica en San Agustín, la íntima relación entre neoplatonismo y la «dimensión del pensar como aquella experiencia ante la que se queda corto todo decir apofántico, toda lógica» (Chillón, 2021, p. 183). Eckhart se muestra, consecuentemente, como el enclave fundamental que permite comprender aquella doble tendencia que supone el pensamiento de Heidegger que Pierre Hadot describe: por una parte, Heidegger aparece como profeta del fin de aquello que él entiende por platonismo, por otra parte, surge en el intérprete la tentación de pensar a Heidegger desde el neoplatonismo (1959, pp. 540 y ss).

Si aceptamos a Eckhart como elemento fundamental del pensamiento del otro comienzo, como análogo de Heráclito, Parménides y Anaximandro y precursor de Hölderlin, si aceptamos la analogía entre la relación hombre-Dios y la cuádruple

relación en la que se encuentra el hombre en la cuadratura que resume la relación hombre-*Seyn*, resulta del todo inaceptable no aceptar el carácter fontal del neoplatonismo y el contramovimiento esencial que supone desde Proclo hasta Jámblico, desde la teología negativa de Pseudo-Dionisio Areopagita hasta Eckhart, de Amonio Saccas y Plotino hasta Simplicio, de Ficino a Pico della Mirandola, etc⁴¹. Eckhart representa paradigmáticamente que el ‘pecado capital’ de la historia del *Seyn* de Heidegger no tiene una fundamentación filosófica, no se encuentra movido por la misma fuerza que el resto de su pensamiento, sino por el arraigo de determinados prejuicios filosóficos que empañan la brillantez, la relevancia y pertinencia de su pensar. La propia fuerza del pensar heideggeriano impulsa a abrir la perspectiva de la historia del *Seyn*, invita a incluir tradiciones que Heidegger, por diferentes motivos, excluía de ella. Es, precisamente, desde la propia radicalidad de su pensamiento desde donde es necesario combatir los elementos externos que desvirtúan lo valioso de su filosofía. Si el análisis y la investigación sobre las cuestiones relativas al pensamiento heideggeriano se mantienen en la superficialidad historiográfica y no profundizan, a partir de ella, en el núcleo esencial de su filosofía, entonces se sabrá demasiado sobre Heidegger y muy poco sobre el pensamiento heideggeriano, entonces se estará incurriendo en una doxología estéril, en una mera recopilación de afirmaciones y sentencias que atentan contra el espíritu de aquello que se estudia. En definitiva, si Eckhart pedía a Dios que le librase de Dios, dado que su ser esencial estaba por encima de Dios entendido como causa de la criatura (DW II, p. 502), quizás nosotros deberíamos pedir a Heidegger -en tanto que pensador esencial- que nos libre de Heidegger, puesto que la fuerza heideggeriana del pensar está por encima de Heidegger -en tanto que pensador apegado a prejuicios, probablemente de origen hegeliano y nietzscheano, que enturbian su pensamiento-.

En suma, Eckhart aparece en el pensamiento de Heidegger como paradigma de otro modo de comprender el fundamento alternativo e irreductible al del principio de razón suficiente. El ser ‘sin por qué’ de la vida que Eckhart muestra en su obra fundamenta la cercanía entre Eckhart y Heráclito en tanto que ambos se configuran como pensadores del inicio de la filosofía alemana y griega respectivamente. Esto supone que Eckhart, como representante de *otro* modo de pensar el *Seyn*, no como causa de los entes, sino como aquello que reúne y coliga toda presencia, aparezca como una figura destacada en la transición al *otro* comienzo del pensar occidental. Sin embargo, su papel destacado en el *otro* comienzo trae consigo una necesaria confrontación con determinadas exégesis defendidas por Heidegger. Aquello que

⁴¹ Esta cuestión no puede, no obstante, ser tratada en la profundidad que merece aquí. Sin embargo, dejamos aquí explicitado que la continuación lógica del presente trabajo sería profundizar en el, sin lugar a dudas, fecundo diálogo entre neoplatonismo y Heidegger. Así mismo, cabría, en una línea similar, tratar desde Eckhart el diálogo entre la filosofía occidental y el pensar oriental, un diálogo Heidegger consideraba absolutamente necesario. Se dejan, pues, ambas cuestiones enunciadas como proyectos futuros fruto del presente trabajo.

destaca a Eckhart dentro del pensamiento heideggeriano se encuentra también en otras tradiciones, con las cuales, todo sea dicho, Heidegger no hace la mayor justicia posible. De este modo, la influencia de Eckhart abre el espacio para apreciar la confusión de dimensiones en el pensamiento del doble comienzo. Heidegger confunde dimensiones al interpretar, cuando trata el *otro* comienzo, a Platón y el platonismo conforme a la base exegética del primer comienzo, esto es, bajo una mirada retrospectiva desde el nihilismo de la técnica. Consecuentemente, Eckhart supone un enclave fundamental para señalar las carencias de la confrontación heideggeriana con Platón y el platonismo, lo cual permite comprender que el neoplatonismo es tratado injustamente cuando se trata del *otro* comienzo. La reevaluación del neoplatonismo a este respecto permite profundizar en mayor medida en cuestiones del pensamiento heideggeriano que, si se asumen de manera incuestionable las diferentes exégesis de Heidegger, se comprenderían de manera más pobre. Con esto no se pretende ni una reducción del pensamiento heideggeriano al neoplatonismo, ni tampoco comprender el neoplatonismo como un antecedente de pensamiento heideggeriano, sino mostrar cómo el neoplatonismo, Heidegger, la mística, Heráclito, Parménides y Anaximandro comparten un impulso decisivo para el pensar, una fuerza filosófica fundamental para la confrontación del peligro que supone el nihilismo.

6. Eckhart ante la consumación de la metafísica en Schelling: serenidad y absoluto

El capítulo anterior supone un ejercicio de reivindicación de la potencia especulativa del neoplatonismo para el pensamiento heideggeriano, el cual no ha de coincidir necesariamente, como hemos tratado de mostrar, con lo escrito por Heidegger. La apropiación crítica de los caminos heideggerianos del pensar exige una continua evaluación y reestructuración del producto resultante del pensamiento de aquel filósofo de Meßkirch que recordaba una y otra vez que su legado con caminos, no obras (*'Wege, nicht Werke'*). El sendero aquí recorrido, el cual tiene como enclave fundamental la figura de Meister Eckhart, hace necesario dirigir la atención a la recepción heideggeriana de la filosofía de Schelling, dado que, de este modo, podremos enlazar comprensivamente el origen y la 'cumbre' (*Gipfel*) del pensamiento alemán, tal y como Heidegger define el *Freiheitsschrift* de Schelling en 1941 (GA 49, p. 1). En este sentido, si el anterior capítulo consistía en una reivindicación de una ausencia en la historia del *Seyn* de Heidegger, el presente capítulo supone una constatación de un nexo esencial patente en la obra de Heidegger que permite enlazar especulativamente el pensamiento de Eckhart y de Schelling, en aras de hacerse cargo filosóficamente de la tarea del pensar.

Para ello elaboraremos, en primer lugar, un análisis tanto de la profunda influencia del pensamiento de Eckhart -entendido, como hemos aclarado en capítulos anteriores, como un impulso decisivo del pensamiento alemán, y no tanto como *un* pensador- en la filosofía de Schelling, como de los rendimientos filosóficos de este nexo esencial que Heidegger aprovecha en su apropiación crítica del pensamiento de ambos autores. Por motivos expositivos, se partirá de la influencia de Eckhart en la primera lectura de Schelling que Heidegger realiza en 1926, una idea contrastada por medio del testimonio de los asistentes a los seminarios del filósofo de Meßkirch. A continuación, se profundizará en el papel concreto, análogo al de Eckhart, que Schelling tiene en la disputa heideggeriana con la filosofía moderna en la época de *Ser y tiempo*, en tanto que el pensador de Leonberg se presenta, en primer lugar, como alternativa a la consumación de la tradición temporal que Hegel encumbra y, en segundo lugar, como contramovimiento esencial a la primacía de lo teórico. Posteriormente, se estudiará cómo Schelling toma un papel aún más relevante en el pensamiento de Heidegger posterior al viraje, configurándose, a partir de 1941, al igual

que Eckhart, como el contrapunto decisivo frente a la esencia volitiva de la Modernidad y de la metafísica consumada.

En el segundo apartado del capítulo, se evaluarán los rendimientos filosóficos del pensamiento de Schelling y su relación con Eckhart, siendo la cuestión primordial -y la diferencia entre ambos- el hecho de que Heidegger considere que el *Freiheitsschrift* Schelling es la consumación de la metafísica y la cima o cúspide de la subjetividad. A ello le seguirá una crítica, impulsada por el mismo espíritu que las objeciones del capítulo anterior, basada en la cerrazón heideggeriana a la hora de admitir la decisiva influencia y el papel predominante de Schelling con respecto a cuestiones fundamentales de su pensamiento tardío -entre las cuales se encuentra la interpretación de los presocráticos que articulará, casualmente, inmediatamente después de su interpretación renovada de Schelling en 1940-. Con base en ello, se mostrará cómo esta inconfesión en la deuda de Heidegger con Schelling hace patente no solo una relación esencial entre las figuras que representan el inicio -Eckhart y Heráclito- y la cima -Schelling y, según proponemos, el neoplatonismo- del pensamiento occidental alemán y griego respectivamente, sino que la negativa de Heidegger a la hora de reconocer esta relación esencial es contraria a la esencia del pensamiento heideggeriano. Si bien es cierto que Heidegger no buscaba una lectura unívoca y problemática de la historia de la filosofía, siendo su espíritu más afín al de motivar la creación de caminos que al de obligar a seguir el suyo, tampoco es menos cierto que tal empresa requiere un rigor y una honestidad en el juicio que no parece caracterizar el pensamiento de Heidegger, más cercano a la figura del zorro de los bestiarios medievales que, como recogía Isidoro de Sevilla, «*cum ambulat, cauda sua cooperiunt vestigia sua, ne eos venator inveniatur*» (1911, II, p. 90) [cuando caminan, cubren sus huellas con su cola para que el cazador no los encuentre]. Sin embargo, debido a que en el propio pensamiento heideggeriano se encuentran los rudimentos filosóficos necesarios para desenmascarar las sombras de la relación heideggeriana con la tradición filosófica, para levantar la cola del zorro con el fin de sacar a la luz las huellas de las deudas inconfesadas, como la que tiene con Schelling, del pensador de Meßkirch; la presente crítica a Heidegger se presenta ante nosotros como una necesidad esencial del pensamiento heideggeriano. Si bien la figura de Eckhart se presentaba en el capítulo anterior como un enclave fundamental para reivindicar una ausencia, la del neoplatonismo, en la historia del *Seyn* de Heidegger, en el presente capítulo la figura de Eckhart viene a mostrar la relación esencial entre el inicio y la cima de las tradiciones occidentales del pensar y, con ello, un destello fundamental de la lógica inherente a la exégesis histórica propia del pensamiento heideggeriano.

1 ¿Dos maestros de la serenidad?

1.1 Eckhart y Schelling en la órbita de *Ser y tiempo*

La relación entre Schelling y Eckhart no es algo, ni mucho menos, ajeno a la obra de Heidegger. Por ejemplo, el seminario del semestre de invierno de 1927/8, momento en el que Heidegger -como se aprecia en el siguiente fragmento del protocolo de Käte Oltmann, quien posteriormente desarrollaría su tesis bajo la tutela de Heidegger sobre Meister Eckhart- comprendía el *Ungrund* de Schelling a partir de la doctrina de Eckhart acerca del fundamento:

De la lección de la doctrina del fundamento [*Grund*] de Eckhart se derivan fácilmente relaciones con la doctrina de la libertad de Schelling. En la estructura del sistema, el fundamento [*Grund*] de Eckhart corresponde al retorno al *Ungrund* en Schelling, el cual precede a la escisión entre existencia y fundamento de la existencia y que no es ni lo uno ni lo otro, o es en el mismo sentido ambos. Por ello, lo que Schelling llama fundamento en el ser humano correspondería en Eckhart aproximadamente a la memoria [*Gedächtnis*], pese a que esto no coincide del todo, debido a que la memoria como facultad pertenece de nuevo al lado de la existencia.⁴² (Oltmann, 2010: p. 361)

Esta temprana referencia a la relación esencial entre Eckhart y Schelling resulta fundamental por dos cuestiones. En primer lugar, porque reafirma la tesis sostenida a lo largo del presente trabajo, basada en los testimonios cercanos de figuras relevantes para el pensamiento heideggeriano como Gadamer: que en la época que orbita en torno a *Ser y tiempo* Eckhart, pese a apenas ser mencionado, no había desaparecido del pensamiento heideggeriano. En segundo lugar, permite sostener que Heidegger había encontrado en la figura de Schelling un pensador vinculado a la tendencia originaria marcada por Eckhart, profundo y agudo que, como comentaba Heidegger en una carta de 1926 en agradecimiento a Jaspers por haberle regalado un ejemplar del *Freiheitsschrift* de Schelling, iba más allá que el mismísimo Hegel:

Debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el tratado sobre la libertad. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera. (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 32).

⁴² Traducción propia de: «*Von Eckeharts Lehre vom Grund aus ergeben sich Beziehungen zu Schellings Freiheitslehre ohne weiteres. Im Aufbau des Systems entspricht der Grund bei Eckehart dem Rückgang auf den Ungrund bei Schelling, der der Zertrennung von Existenz und Grund zur Existenz vorausliegt und weder das eine noch das andere oder in beiden gleicherweise ist. Denn, was Schelling im Menschen den Grund nennt, würde bei Eckehart etwa das Gedächtnis entsprechen, doch deckt sich das nicht völlig, denn Gedächtnis als Kraft gehört wieder auf die Seite der Existenz*».

La comparación positiva con Hegel es un comentario que deba pasar desapercibido. La *Ciencia de la Lógica* de Hegel es, de acuerdo con Heidegger, la cima de la ontología tradicional. La afirmación de que Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel muestra que es posible pensar que Schelling, a ojos de Heidegger, había profundizado filosóficamente allende los límites de la ontología tradicional. Esto es, precisamente, lo que Heidegger parece mostrar en las lecciones de 1929 dedicadas a la filosofía del idealismo alemán. Allí Heidegger muestra a Schelling, centrándose exclusivamente en su Filosofía de la Naturaleza⁴³, efectivamente como un paso intermedio entre Fichte y Hegel, pero lo hace afirmando que el filósofo de Leonberg «es el más fuerte, por poco que lo parezca»⁴⁴ (GA 28, p. 186).

La profundidad filosófica de Schelling permite, en primer lugar, superar el concepto de tiempo de Hegel, aquella «figura más perfecta de la tradición metafísica» (Lome Hurtado, 2020, p. 141) a la que Heidegger dedica los últimos párrafos de *Ser y tiempo*. La cuestión temporal que Heidegger parece encontrar en Schelling está íntimamente relacionada con «el paso en falso que da la tradición con el idealismo» (Rojas, 2009b): el abandono de la imaginación trascendental como una tercera facultad, que Kant sostenía en la primera edición de la *KrV*. No obstante, el idealismo alemán tomó el camino de la segunda edición. No profundizó, como sostenía Heidegger que debiera haberse hecho, en cómo la imaginación trascendental da nacimiento al tiempo como intuición pura (GA 3, pp. 175 y ss) y, con ello, se acaba por instaurar la síntesis definitiva de las determinaciones históricas del tiempo en aquella abstracta negatividad, en aquella concepción hegeliana del tiempo como negación de la negación en la cual, como critica Heidegger en *Ser y tiempo*, el tiempo no tiene poder sobre el concepto (GA 2, p. 576). Al igual que Heidegger había encontrado en Eckhart un nexo esencial para la comprensión del tiempo -prueba de ello es la cita con la que comienza su *Habilitationsvortrag*: «el tiempo es lo que *cambia* y se *multiplica*, la eternidad simplemente perdura»⁴⁵ (GA 1, p. 415)- que, posteriormente, articula una determinada exégesis temporal del cristianismo primitivo, el filósofo de Meßkirch encontrará en Schelling aquello que no había encontrado en 1925 (GA 20) ni en Aristóteles, Kant, Newton y Bergson: un tiempo que se origina en la tensión entre la eternidad y el devenir (Lome Hurtado, 2020, p. 125), una concepción temporal que articula la condición esencial de la filosofía de Schelling: la “transición” (Leyte, 2010, p. 147).

⁴³ El propio Heidegger advierte que el pensamiento de Schelling no puede reducirse a filosofía de la naturaleza ni a estética, dado que «ninguna de las dos capta el núcleo de su esencia y su filosofar» (GA 28, p. 186) [Traducción propia de: «*Keines von beiden trifft den Kern seines Wesens und Philosophierens*»].

⁴⁴ Traducción propia de: «*er am stärksten, so wenig es den Anschein hat*».

⁴⁵ Traducción propia de: «*Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach*». Mantenemos las cursivas que el autor incluye.

No obstante, esta fuerza que Heidegger identifica en Schelling es también análoga a la fuerza que Heidegger había encontrado, desde su tesis de habilitación en adelante, en Eckhart: la fuerza de un dejar-ser originario como contramovimiento esencial frente al cuidado o la preocupación por la certeza. Es por ello por lo que, frente a la seguridad del Yo fichteano, el cual Heidegger considera un momento del ascenso meteórico de la subjetividad en la línea del pensamiento que recorre desde Descartes hasta Husserl, Heidegger puede, de la mano de Schelling, criticar la condición derivada del no-Yo en el pensamiento de Fichte:

El comportamiento hacia el no-yo *no es un dejar-ser originario de este ente*; es sufrir, transferir, pero desde el principio de tal manera, sólo de tal manera y con la única intención de ser superado⁴⁶ (GA 28, p. 184).

La centralidad del sujeto reduce la totalidad del no-Yo a un mero choque, un tropiezo, un *Anstoß* del Yo que será superado por la actividad originaria de Yo. De manera análoga a la que Heidegger había encontrado en la época de su tesis de habilitación en la devoción absoluta al objeto de los escolásticos un baluarte frente a la primacía de lo teórico, del mismo modo que encontraba en la mística medieval una actitud fenomenológica, encontrará ahora en Schelling un aliado en la crítica a la subjetividad moderna que recorre el pensamiento desde Descartes a Husserl. No se trata únicamente de que la concepción del *Ungrund* haga tambalear los cimientos de esta filosofía henchida de certeza y muestre, como hará el propio Heidegger en *Sobre la esencia del fundamento* (1929), el carácter infundado de todo fundamento, sino que el propio Schelling, al igual que Eckhart, desarrolla una filosofía en cuyo núcleo se encuentra irreductiblemente un *dejar-ser*. Como se recoge en las actas del seminario de 1927 sobre el *Freiheitsschrift*, el propio Heidegger daba una importancia radical a este aspecto de la filosofía de Schelling:

(...) pertenece a su esencia que el otro pueda ser lo que quiera ser. Si no fuese así, entonces no tendría la posibilidad de superarlo como amor (...). Para Schelling, en este “yo quiero que tú seas” reside el dejar-ser característico del otro como un dejar-ser con la pretensión de que propiamente al dejar-ser al otro, por así decirlo, se le da la posibilidad de ser sí mismo⁴⁷ (GA 86, p. 547).

El nexo esencial que Heidegger advertía en la época de *Ser y tiempo* responde, efectivamente, a la realidad propia de la formación filosófica de Schelling. Aparte de una evidente impronta (neo)platónica en el *Tübinger Stift* que determinó profundamente el pensamiento tanto de Schelling como de Hegel (Halfwassen, 1997;

⁴⁶ Las cursivas son nuestras. Traducción propia de: «*Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur so weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden*».

⁴⁷ Traducción propia de: «*es gehört zu ihrem Wesen, daß der andere sein kann, was er sein will. Wäre er das nicht, dann hätte sie nicht die Möglichkeit als Liebe ihn zu bewältigen [...] In diesem »Ich will, daß du bist« liegt bei Schelling das eigentümliche Seinlassen des anderen als ein Seinlassen mit der Tendenz, daß der andere gewissermaßen jetzt erst die Möglichkeit bekommt, er selbst zu sein*».

Krämer, 1967; Rosenkranz, 1977)⁴⁸, Schelling, como ha demostrado Andrés Quero-Sánchez (2018, pp. 173-8), tuvo acceso a partir de 1810 a una edición de Tauler que contenía 60 sermones de Eckhart y, en su época de estudiante, a la traducción de Spener de los discursos de Tauler -de los cuales algunos eran realmente obra de Eckhart- y el falsamente atribuido a Tauler libro sobre la pobreza espiritual -*Das Buch von geistlicher Armut*- que interesó profundamente a Schelling (Quero-Sánchez, 2015). Esta temprana influencia de la mística determina el modo en el que Schelling se apropia críticamente de la filosofía de Fichte. Frente a un Yo fichteano condicionado, finito, un ‘falso yo’ -por decirlo en términos eckhartianos-, el Yo del Schelling de *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, es un sujeto divino, incondicionado, cercano a aquella determinación heideggeriana del ‘sujeto místico’ como aquel que «ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contrariedad» (GA 60, p. 318 / 1997, p. 173):

[El Yo] es de modo absoluto, fuera de todo tiempo: la forma de su intuición intelectual es la eternidad. Es infinitamente por sí mismo; no es vaga infinitud, semejante a la que se representa la imaginación en tanto que ligada al tiempo, sino que es la infinitud más determinada, contenido en su ser mismo, su propia eternidad es la condición de su ser (SW I, p. 502 / 2004, p. 103).

Esta influencia temprana de la mística determina, por ende, la confrontación, incluso en la época de la filosofía trascendental, con Fichte, a partir de la cual es posible comprender que Filosofía de la Identidad no es meramente un desarrollo del pensamiento de Fichte, sino, más bien, de la ‘base mística’ ya presente en 1795 (Quero-Sánchez, 2014, p. 185). La herencia mística de que únicamente *es* verdaderamente lo incondicionado permite, por ende, afirmar, como hace Kurt Leese en *Von Jakob Böhme zu Schelling*, que «el principio de la Filosofía de la Identidad nace del espíritu de la mística»⁴⁹ (1927, p. 10). Esto se aprecia con relativa claridad, por ejemplo, en la definición del absoluto del sistema de Würzburg, donde Schelling explica el absoluto como una relación inmediata entre idealidad y realidad (SW VI, pp. 148-150), haciendo que, como ya había defendido en 1801 (*Darstellung meines Systems der Philosophie*), el acceso al absoluto sea por medio de un conocimiento inmediato que recuerda al sermón 69 de Eckhart:

Debido a que Dios no tiene ninguna mediación, tampoco puede aceptar ninguna mediación. Si el alma estuviera desnuda y libre de cualquier mediación, entonces Dios le estaría desnudo y descubierto, y se le daría por completo. Mientras el alma no esté desnuda

⁴⁸ Esta evidente influencia platónica, como mostraremos más adelante, refuerza la idea presentada en el capítulo anterior: tanto Eckhart como Schelling son un puente fundamental para la inclusión del neoplatonismo en la Historia del Ser.

⁴⁹ Traducción propia de: «*Das Prinzip der Identitätsphilosophie ist aus dem Geist der Mystik geboren*».

y descubierta de toda mediación, por pequeña que sea, entonces no ve a Dios.⁵⁰ (DW III, p. 168).

Evidentemente, la fenomenología hermenéutica de Heidegger dista mucho en aspectos esenciales tanto de la mística como del pensamiento de Schelling, dado que no trata de acceder a un conocimiento inmediato del absoluto. Sin embargo, como hemos mostrado a lo largo del análisis de la influencia de Eckhart en las lecciones de Friburgo, Marburgo y la órbita de *Ser y tiempo*, el interés de Heidegger en esta corriente no consiste en la particularidad de sus respectivos dogmas, sino en el impulso esencial frente a la seguridad del cuidado o la preocupación por la certeza. Al igual que el propio Schelling ya desde su tesis doctoral *-De malorum origine-* trataba de revitalizar la razón de los antiguos (SW I, p. 5), en lo que posteriormente será una recuperación de la razón mística frente a la visión moderna *-moderne Ansicht-* (Quero-Sánchez, 2014), Heidegger recurrirá a la fuerza esencial del pensamiento místico -del cual Schelling se había empapado- como impulso para enfrentar los retos filosóficos de principios del siglo XX. No obstante, cabría señalar que, efectivamente, el sistema de la identidad de Schelling parece centrarse excesivamente en la idealidad. Esto es, justamente, lo que criticará Jacobi a Schelling en septiembre de 1809:

Pero estas consideraciones no están suficientemente cerca. Pregunto, para acercarme más y ser más insistente: ¿Quién ha tenido alguna vez un amigo y ha podido decir que ama únicamente su concepto, no al hombre con nombre; que el hombre con nombre no es la cuestión; que más bien le perjudica por medio de sus defectos? Si se encontrara a alguien así, cuanto más sincero y desinteresado fuera su amor por su amigo, con mayor indiferencia lo vería reposar en la tumba. Conservaría el concepto; incluso podría imaginar en lugar del amigo fallecido a otro con mayores perfecciones y sin ningún defecto: ¡este sería por ello inmortal!

No es así para nosotros, los seres humanos comunes. En la amistad amamos al hombre con nombre; lo amamos tal y como es, con sus virtudes y defectos, y no, debido a ellos, con estricta consideración, solo tanto y solo tan poco.⁵¹ (Jacobi, 2000, p. 51)

⁵⁰ Traducción propia de: «*wan got enhât kein mittel; er enmac ouch kein mittel geliden. Waere diu sêle alzemâle entbloezet und entdecket von allem mittel, sô waere ir got entbloezet und entdecket und gaebe sich ir alzemâle. Alle die wîle daz diu sêle niht entbloezet und entdecket enist von allem mittel, swie kleine daz sî, sô ensihet sî got niht*».

⁵¹ Traducción propia de: «*Aber diese Betrachtungen liegen wohl nicht nahe genug. Ich frage, um näher zu treten und eindringlicher zu werden: Wer besaß je einen Freund, und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit Nah men; der Mann mit Nahmen sey die Sache nicht; er schade ihr vielmehr durch seinen Mängel? – Fände sich jemand dieser Art, so müßte er sei nen Freund, je wahrhafter und uneigennütziger er ihn liebte, mit desto größerer Gleichgültigkeit ins Grab legen sehen. Er behielte ja den Begriff; könnte sogar an die Stelle des gestorbenen Freundes sich einen andern mit noch größeren Vollkommenheiten, und ohne irgend einen Mangel denken: dieser würde dazu unsterblich seyn! // Nicht so wir gewöhnlichen Menschen. Wir lieben in der Freundschaft den Mann mit Nahmen; ihn selbst ganz und gar so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern; und nicht, wegen ihrer, mit strenger Ueberlegung gerade nur so viel und gerade nur so wenig*».

Esta crítica de Jacobi, aún más profunda y aguda habida cuenta del reciente fallecimiento de la mujer de Schelling, no supone un cambio radical dentro del pensamiento de Schelling, dado que el núcleo de las acusaciones de Jacobi se basa, en última instancia, en una caricaturización del pensamiento de la identidad de Schelling, el cual en todo momento había tenido en cuenta la existencia particular. Sin embargo, sí parece fomentar en Schelling -quien, a diferencia de otros filósofos contemporáneos como Hegel, sí tomaba en profunda consideración las críticas a su filosofía- una profundización en la dualidad de fuerzas que operan en el sistema ideal-realista que articula en el *Freiheitsschrift* de 1809, texto que será el foco principal de interés de Heidegger a lo largo de su recepción de la filosofía de Schelling.

1.2 Existencia, fundamento y voluntad

La mística alemana ya había planteado uno de los problemas fundamentales a los que se enfrenta el pensamiento de Schelling, agravado a partir de la crítica de Jacobi: cómo es posible que a partir de lo absoluto, siendo incondicionado, surja lo condicionado. Quizás el momento más evidente de esta tendencia sea la exégesis eckhartiana del *Éxodo* 3, 13-4 -«Yo soy el que soy», basada en la interpretación agustiniana que encontraba ya en este pasaje la identidad inmutable y la eternidad de Dios. Sin embargo, Eckhart añade una dimensión más: el absoluto se comprende a sí mismo como su ser y su idea y, por ello, es una mediación reflexiva absoluta de sí mismo (Beierwaltes, 2004, p. 47). El propio Heidegger había advertido ya en las lecciones de 1936, cuando analizaba la herencia filosófica del *Freiheitsschrift*, sobre el cambio esencial con respecto a la experiencia cristiana que preparan Eckhart, Tauler y Suso, y fue llevado a la práctica por Nicolás de Cusa, Lutero, Sebastian Frank, Jakob Böhme y, en el caso del arte, Alberto Durero (GA 42, p. 54). La naturaleza parece configurarse, a partir de esta determinación especulativa, como parte del desarrollo, aún inconsciente, del impulso autocomprensivo divino. La contraparte de la mediación reflexiva, pero integrada como parte de ella, se configura, como se muestra patentemente en la obra de Böhme, como una fuerza oscura, iracunda y feroz -la raíz de la naturaleza- que está en Dios:

Y como Dios Padre (1.) ante sí, en su voluntad renovada, es el reino celestial con la clara divinidad, y (2.) detrás de sí, en la raíz eterna de la naturaleza, es su ira y su furor, y sin embargo ambos están en el Padre eterno; Y como en la naturaleza eterna de la ira no se reconoce la luz o el reino de Dios, y en la luz eterna no se reconoce el reino de la ira y la furia, entonces cada uno está en sí mismo; así es también el alma del hombre: tiene ambos reinos en sí misma, en los que se mueve, en los que se encuentra⁵². (Böhme, 2019, p. 711)

⁵² Traducción propia de: «Und wie GOtt der Vater (1.) vor sich in seinem wiedergefassten Willen, das Himmel reich mit der klaren Gottheit ist, und (2.) hinter sich in die ewige Wurtzel der Natur sein Grimm und Zorn ist, undist doch beydes im ewigen Vater; Und wie in der ewigen Natur der Grimmigkeit das

El alma humana se encuentra, por ende, en esta paradójica situación existencial, en la cual encuentra en sí misma esta doble tendencia, de luz y de oscuridad, de individuación y universalidad: de la libertad entendida como una capacidad, como sostendrá Schelling en el *Freiheitsschrift*, para el bien y para el mal (SW VII, p. 352). En el tratado de la libertad de Schelling se defiende la existencia del fundamento de las cosas *en* Dios, sin que este fundamento sea Dios mismo, un ansia (*Sehnsucht*) de existir tan eterna como el propio uno, que no es Dios mismo, que quiere engendrar a Dios (SW VII, p. 359): una voluntad de fundamentar la existencia que no es consciente, es decir, que no meramente por existir es ya autocomprensión del absoluto. Esto es, Schelling retoma, a partir de la tradición mística inaugurada por Eckhart -y plagada de neoplatonismo-, la idea de que al fuerza inconsciente que mueve la creación, la ira y la furia de la que habla Böhme, es la fuerza que es *en* Dios, pero que no es Dios propiamente. Debido a que para que la luz ilumine debe haber oscuridad, para que, como muestra el propio Schelling, la semilla germine y se alce de la forma más luminosa ha de ser previamente sumergida en las tinieblas (SW VII, p. 360); ha de haber en Dios una fuerza que no sea en sí puro entendimiento, un ámbito aún no racional que la luz divina pueda iluminar. Sin embargo, esta fuerza, el fundamento (*Grund*), no es radicalmente opuesta a la luz de la existencia, a la luz del entendimiento, dado que la incluye dentro de ella, retardando su salida:

Porque precisamente no siendo este ser (de la naturaleza esencial) más que el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe de contener dentro de sí mismo, aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo. Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento (SW VII, p. 361 / 1989, p. 173)

Esta aparente doble tendencia en el absoluto schelligniano, que tiene como fin explicar cómo no solo es posible compatibilizar panteísmo y libertad, sino que, como muestra el propio Schelling al comienzo del *Freiheitsschrift*, el panteísmo exige libertad y la libertad exige panteísmo -en última instancia, se trata de comprender cómo es posible que en Dios exista algo independiente de él-. Dios es fundamento trascendente del mundo y, con ello, no hay oposición entre naturaleza y espíritu, luz y oscuridad, individuación y universalización. Lo que parece retomar Schelling de la tradición inaugurada con Eckhart, de aquella autorrevelación divina basada en la exégesis de *Éxodo* 3, 13-14, es que Dios es autosuperación de su propia mismidad, que el amor en la base de lo divino supera la ira, raíz eterna de la naturaleza, como sostenía Böhme. De algún modo, Dios necesita una oposición *en* sí mismo para poder amarse a sí mismo, requiere, como muestra el esquema trinitario cristiano, la ligación de opuestos: «el secreto del amor es (por repetir algo ya dicho) que une a aquellos que podrían ser

Licht, oder Reich Gottes nicht erkant wird, und im ewigen Lichte nicht das Reich des Grimmes und Zornes, dann ein iedes in sich selber ist; Also ist die Seele des Menschen auch: sie hat beyde Reiche an sich, in welches sie wirbet, darinnen stehet sie».

cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro» (SW VII, p. 408 / 1989, p. 285). Para que el amor pueda religar dos comienzos igualmente originarios, el fundamento y la existencia, la oscuridad y la luz, la egoicidad y la universalidad, lo real y lo ideal; no basta con una oposición lógica, sino que es menester una distinción *real*, consolidada, establecida. Solo en el hombre toma cuerpo esta distinción real, únicamente en el hombre «se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz», sólo en él coinciden «el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros» (SW VII, 363 / 1989, p. 177) y, por ello, Schelling afirma que a través del hombre Dios asume la naturaleza (SW VII, p. 411), en tanto que es en la libertad humana donde «una unidad inconsciente es puesta en contradicción consigo misma para elevarse a la unión consciente y libre» (Pérez-Borbujo, 2016, p. 26). Sin embargo, la elevación a la luminosa conciencia que relega lo falso e impuro a la oscuridad, la superación dialéctica de la dualidad entre fundamento y existencia en un espíritu que es identidad absoluta de ambos no es el estadio superior. Hay un principio superior que, más que reunir fundamento y existencia en una identidad absoluta o que suponer indiferencia -igualdad- de ambos principios, se encuentra excluido de toda identidad y, precisamente por ello, es unidad universal, «el bien obrar libre de todo y sin embargo penetrándolo todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo» (SW VII, p. 408 / 1989, p. 285). Este principio es, y aquí de nuevo se aprecia una influencia radical del fundamento infundado de Eckhart, el *Ungrund*, el infundamento. El infundamento *deja ser* al fundamento y la existencia para que haya vida y amor, deja ser a una dualidad derivada que en nada empaña la unidad esencial originaria, que no es incompatible, sino, precisamente, consecuencia de la voluntad que es el Ser originario (*Urseyn*) (SW VII, p. 350).

Esta identificación del Ser como voluntad se tornará como el núcleo esencial del profundo interés en Schelling que abordará a Heidegger, si bien es necesario establecer una distinción fundamental entre los dos momentos fundamentales de la recepción heideggeriana de Schelling a partir del famoso viraje de su pensamiento. En resumidas cuentas, el acercamiento a Schelling en las lecciones de 1936 está profundamente marcado por una innegable influencia nietzscheana. Más que una metafísica de la voluntad, como hará en las lecciones de 1941 (Köhler, 2010, p. 185), Heidegger comprende en 1936 el *Freiheitsschrift* como una metafísica del mal. Esta exégesis se basa en que Schelling es, en este momento, comprendido como un precursor de Nietzsche (Hühn, 2010, p. 5) y, en tanto que tal, como un primer destello, aún incompleto, de la voluntad como base esencial de la metafísica. De algún modo, Schelling, al tratar la cuestión del mal habría allanado el camino hacia la colocación de la voluntad en el epicentro de la metafísica, pero no habría recorrido el camino preparado. En este sentido, Schelling aún permanecería anclado a la tradición de la metafísica moderna, estando, como sostendrá Heidegger en *La Historia del Ser*, su aceptación de la dualidad «enraizada en la subjetividad» (GA 69, p. 68 / 2011, p. 73) - algo que, todo sea dicho, es una exégesis ciertamente pobre de la profunda dimensión que tiene la identificación de todo como un Yo que desarrolla Schelling-. Quizás el

elemento más positivo de este momento exegético de Schelling sea el hecho mismo del silencio, apenas interrumpido en un par de ocasiones, que prosiguió a la publicación del *Freiheitsschrift*. De acuerdo con Heidegger, el fracaso de Schelling en el *Freiheitsschrift* no fue un fracaso de Schelling, sino de la propia tradición onto-teológica y, con ello, supuso un impulso esencial para la pregunta acerca del Ser (GA 42, p. 169).

En las lecciones de 1941 ocurre, como el nombre de la edición de la *Gesamtausgabe* indica -*La metafísica del idealismo alemán. Acerca de la interpretación renovada de Schelling*-, una exégesis renovada del *Freiheitsschrift*. Allí Heidegger determina, desde el comienzo de las lecciones, este tratado como la cumbre del idealismo alemán en particular y de la metafísica en general, en tanto que «resalta en general y con toda nitidez el núcleo esencial de la metafísica» (GA 49, 2 / 2022, pp. 13-14). Heidegger dedica prácticamente la mitad de estas lecciones a mostrar cómo el concepto de existencia de Schelling se encuentra en un punto medio entre la concepción tradicional metafísica de la *existentia* y el concepto de existencia de Kierkegaard (GA 49, pp. 17-82), el cual, y en esto Heidegger es profundamente insistente, no puede ni debe ser comprendido en estrecha relación con el *Dasein* de *Ser y tiempo*. Sin embargo, a parte la esquemática presentación que se encuentra a partir del segundo capítulo, parece haber un giro en la exégesis. En la última página del primer capítulo, Heidegger plantea la posibilidad de entender el fundamento en Schelling desde la subjetividad, algo que llevaba preparando en los últimos párrafos, relacionando el *subjectum* moderno con el ὑποκείμενον. No obstante, él mismo posterga esta vía exegética dado que considera que aún no ha profundizado suficientemente en la raíz de la dualidad fundamento-existencia (GA 49, p. 82). Y es justo a continuación, en esta profundización en la diferencia entre fundamento y existencia, donde Heidegger parece identificar los verdaderos rendimientos especulativos de Schelling, donde Heidegger encuentra la esencia de la piedra angular que articula esta interpretación renovada de Schelling.

Quizás el primer momento de esta nueva interpretación se encuentra en la comprensión del entendimiento (*Verstand*) de Schelling en tanto que voluntad en la voluntad (SW VII, p. 359). El entendimiento en Schelling no es, como sucedía en Kant, facultad de pensar mediante conceptos, no es, señala Heidegger, siquiera razón (*Vernunft*) en el sentido de Kant y Hegel, sino que entendimiento significa:

re-presentar de la “unidad”, λόγός, recolectar, síntesis originaria (...) Entendimiento es “λόγός” (“la palabra”, Schelling, 361) y eleva así a la voluntad más allá de los grados de la mera “voluntad presintiente” (359). El entendimiento es “voluntad universal” (363) (...) El entendimiento: lo que quiere propiamente, lo que as-pira a la realización y lo que pone esta (idea). En contraste cfr. la inversión metafísica de esta esencia en Nietzsche: voluntad de poder; querer-se como dación de ley y su realización; querer como mandato, del aspirar y poder-tender, de la potencialización del poder (GA 49, pp. 87-88 / 2022, p. 60).

La identificación del entendimiento de Schelling y λόγός establece una relación esencial entre el filósofo de Leonberg y la tradición griega, a partir de la cual es posible

comprender la influencia fundamental de Schelling en la lectura de los presocráticos que Heidegger articulará a partir de 1942, como ha mostrado en diversas ocasiones Alejandro Rojas (2011; 2012; 2014), De este modo, Heidegger habría encontrado en Schelling, al igual que en Eckhart y Heráclito -como hemos mostrado en el capítulo anterior- otra forma de comprender el fundamento más allá del *reddere rationem*, más allá de la maquinación y de la imposición de la subjetividad sobre el mundo que acontece con la técnica. Ciertamente, Schelling continúa, como mostrará Heidegger a continuación, en la metafísica moderna del sujeto: la voluntad es *subjectum*, es ὑποκείμενον, pero no es pasividad sino una forma de volición, un querer que es sujeto de su propio querer, una voluntad de amor que, al no tener nada ajeno que poder querer, exclusivamente se quiere a sí misma. Schelling ya no es un preludio nietzscheano, sino una inversión de Nietzsche; su voluntad es amor es la «contraposición a la orientación volitiva de la Modernidad»⁵³ (Hühn, 2010, p. 17). No en vano, Heidegger profundiza en este carácter fundamental de la voluntad en Schelling contraponiéndola con Hegel (voluntad de saber) y Nietzsche (voluntad de poder): la voluntad de amor es «*das Nichts wollen, gelassene Innigkeit, das reine wollen*» (GA 49, p. 102) -querer la nada, interioridad *serena*, el puro querer-. La serenidad, como esencia del pensar que Heidegger había retomado de la tradición eckhartiana, aparece en la voluntad de Schelling en términos muy parecidos a como lo define el propio Heidegger en el diálogo acerca de la *Gelassenheit*: «Por ello respondí así a su pregunta sobre qué pretendía propiamente con nuestra meditación sobre la esencia del pensamiento: quiero el no querer»⁵⁴ (GA 77, p. 106). Es más, el propio Schelling afirma explícitamente en las lecciones de Erlangen su comprensión del absoluto en términos de la tradición de la *gelâzenheit* eckhartiana: «*Das Absolut ist das Gelassene*» (1969, p. 71). Consecuentemente, si, como señalábamos en el subapartado anterior, Schelling supuso -calladamente, al igual que Eckhart-, un contramovimiento esencial frente a la centralidad de las pretensiones teorizantes en la época de *Ser y tiempo*, es posible afirmar que Schelling, al igual que Eckhart, se configura como una alternativa ya no solo al devenir que Heidegger aprecia en la metafísica moderna -el ascenso prometéico de la voluntad-, sino a la consumación de la metafísica en la técnica, a la desmesura de la subjetividad incondicionada que ha encumbrado al hombre como si él fuese el verdadero sujeto activo de la realidad.

⁵³ Traducción propia de: «*Gegenentwurf zur Willesfixiertheit der Moderne*».

⁵⁴ Traducción propia de: «*Darum antwortete ich Ihnen ja auch auf Ihre Frage, was ich bei unserer Besinnung auf das Wesen des Denkens eigentlich wolle, dies: ich will das Nicht-Wollen*».

2 Inicio y cima de la filosofía alemana

Eckhart es, de acuerdo con Heidegger, el padre de la filosofía alemana, del mismo modo que lo era Heráclito para la filosofía griega. Schelling, por el contrario, no parece tener análogo dentro del ejemplo de Grecia que el propio Heidegger propone. Es por ello por lo que, a partir de lo expuesto, es necesario profundizar en la relación entre Eckhart y Schelling dentro del pensamiento heideggeriano para poder dar cuenta de los rendimientos especulativos de esta relación. Tal tarea no permite únicamente ahondar en la figura de Eckhart como enclave fundamental para comprender el devenir de la metafísica alemana que Heidegger describe, sino que, a su vez, arroja luz sobre las, en ocasiones, oscuras tendencias que articulan la relación de Heidegger con el resto de pensadores de la historia de la filosofía. Es decir, dado que Heidegger se muestra generalmente receloso a la hora de clarificar su posición acerca del resto de filósofos, especialmente cuando se trata de aquellos que claramente influyeron positivamente en él, la figura de Eckhart, en este caso en relación con Schelling, aparece de nuevo como un nexo primordial que permite arrojar algo de luz a este respecto.

Lo cierto es que, pese a la edulcorada versión de las, por momentos, áridas lecciones de Heidegger que hemos mostrado con fines expositivos, Heidegger frecuentemente se muestra reacio a admitir la radical importancia y la secreta alianza que establece con autores como Schelling para llevar a cabo la tarea filosófica para el pensar. No en vano, Alejandro Rojas titula su monográfico acerca de la influencia de Schelling a partir de 1941 *La deuda inconfesada de Heidegger* (2014). Heidegger, si se nos permite un recurso irónico, no podía sino ocultar esa deuda, ya que de otro modo se vería forzado a confesar sus pecados para con la historia del pensamiento, supondría abrir la caja de pandora de su confrontación con la tradición. Él, como reza su lema '*Wege, nicht Werke*', hacía caminos, no obras, pero sus senderos están llenos de umbrías y opacidades que aquí hemos tratado de esclarecer. En última instancia, la razón por la que Heidegger encumbra a Heráclito y repudia a Platón o Aristóteles, dignifica a Eckhart y desmerece el pensamiento de Schelling, aun yendo esto, como acabamos de mostrar, en contra del pensamiento heideggeriano; no es otra que una concepción histórica en la que resplandecer de lo originario opaca el refulgir de lo consumado. Pese a que es más fuerte la conexión esencial entre Eckhart y Schelling, algo que el propio Heidegger no puede negar, que el amarre de la forzada inclusión de Schelling en lo que Heidegger entiende como onto-teología, aquella deuda con Schelling permanece siempre inconfesada.

No obstante, dado que, como insistíamos en el capítulo anterior, existen dentro del propio pensamiento heideggeriano las herramientas necesarias para mostrar las aporías del camino que Heidegger tomó; es posible, por medio, de nuevo, de la figura de Eckhart, profundizar en la relación esencial que el místico renano tuvo con Schelling, con el fin de evaluar la dialéctica propia de la historia del *Seyn* desde el pensamiento heideggeriano. A este respecto, quizás la diferencia fundamental entre

Eckhart y Schelling es que en la crítica a la subjetividad incondicionada, Eckhart se presenta como un foco originario conforme al cual criticar el ascenso prometético de la subjetividad en la técnica, mientras que el pensamiento de Schelling se configura como inversión de la voluntad *desde la cumbre de la metafísica*. Justamente porque en el pensamiento de Schelling acontece la consumación (*Vollendung*) de la metafísica (GA 49, p. 96), se encuentra en su pensamiento un correctivo a los excesos volitivos de la Modernidad. Es decir, es justamente en el tratado donde se llega al *subjectum* entendido propiamente (GA 49, p. 90) -es decir, entendido como voluntad-, se desarrolla una comprensión de la voluntad que retoma lo originario del padre de la filosofía alemana, que retoma, frente a las afrentas de la voluntad de voluntad, aquel *dejar-ser*, aquella otra forma de comprender el fundamento que unía esencialmente a las figuras de Eckhart y Heráclito.

En este sentido, los rendimientos filosóficos del retorno a lo inmemorial de la historia del pensamiento occidental han de ser integrados con el impulso decisivo para el pensar que tienen los momentos de consumación de estas tradiciones, lo cual nos haría encontrar que el equivalente a la filosofía de Schelling en Grecia sería una corriente que influyó decisivamente, y desde antes de 1794, en el pensamiento del filósofo de Leonberg: el neoplatonismo. Solo así resulta posible comprender cómo la extraña afinidad entre Eckhart y Schelling religa el inicio y la cima, cómo existe un hilo de Ariadna que conecta el germen del *otro* inicio y la consumación del primer inicio, cómo, verdaderamente, la doctrina del doble inicio de Heidegger requiere una matización esencial que de cuenta que el filtro exegético que Heidegger emplea para comprender que la técnica es fruto del devenir -tergiversante, añadimos nosotros- de la tradición onto-teológica no puede ni debe ser ampliado para comprender el *otro* inicio. Es decir, el error de Heidegger consiste en no apreciar la doble cara, manifiestamente patente en Schelling, de una tradición onto-teológica que encierra en sí misma tanto el devenir patológico de la voluntad de voluntad en la técnica, como la superación de esta patología en forma de *Gelassenheit*. Sin embargo, Heidegger, anclado a esta idea del origen fundante primordial, niega la dimensión positiva frente al nihilismo de la tradición onto-teológica, condena a Schelling a formar parte de la onto-teología al tiempo que aprovecha los rendimientos filosóficos de su pensamiento para comprender a los presocráticos.

Esta negativa impide toda profundización en el valor esencial inherente a la vinculación entre el origen -Eckhart- y la cumbre -Schelling-, impide atender cómo la atención a la dualidad de Schelling -dualidad derivada del *Ungrund*- puede ser pensada como antesala de aquella pretensión heideggeriana que anuncia en una nota al pie del título de la conferencia 'La constitución onto-teológica de la metafísica' -«nos arriesgamos a dar un paso atrás» (GA 11, p. 51)- que explicita algo más adelante: «se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del ser pensado desde la diferencia» (GA 11, p. 72 / 2008, p. 141). Es por ello por lo que no cabe sino reafirmar, en este sentido, la tesis de Fernando Pérez-Borbujo: «nunca fue la influencia de un pensador tan grande como la de Schelling en

Heidegger, (...) a la par que nunca estuvieron más alejados» (2022b, pp. 63-4). Solo que en esta continua dinámica de acercamiento-alejamiento es, precisamente, la figura de Eckhart la que permite mostrar que la tensión no implica ruptura, que la lejanía es accidental y secundaria, mientras que la cercanía es esencial y primordial, que toda confrontación (*Auseinandersetzung*) -aquél colocarse uno fuera de otro, de acuerdo con la etimología de la palabra alemana- es posible precisamente porque existe una vecindad sustancial.

7. Frutos de la nada y el Tao: ¿una apertura al diálogo intercultural?

Los estudios sobre Heidegger y el pensamiento oriental han crecido en importancia y número desde los años 90. La existencia de la Escuela de Kioto aseguró que, por ejemplo, *Ser y tiempo* fuese traducida rápidamente al japonés, estableciendo así un nexo filosófico fundamental entre Meßkirch y el pensamiento fenomenológico nipón. Tanto es así que escritos aquí tratados, como el diálogo sobre la serenidad, fueron publicados antes en Japón que en Alemania. Sin embargo, en el presente capítulo trataremos de mostrar cómo existe otra dimensión de la influencia de Eckhart en Heidegger que permite el establecimiento de un diálogo intercultural con la que fue, probablemente, una de las culturas que fue, simultáneamente, más alejada y cercana al pensamiento de Heidegger: el taoísmo. Tras el fin de las restricciones maoístas que complicaban la traducción al chino de la filosofía alemana, han aflorado una gran cantidad de estudios y análisis que tratan de comprender a Heidegger desde el pensamiento de Lao-Tse, particularmente desde el *Tao Te Ching*, libro que, como mostraremos posteriormente, Heidegger comenzó a traducir con un estudiante chino. Pese a que esto ha supuesto un enriquecimiento y una ampliación de lo que puede comprenderse como ‘pensamiento heideggeriano’, cabe, no obstante, señalar los límites de estas exégesis con el fin de mostrar con rigor los rendimientos filosóficos del interés de Heidegger en el Tao. El problema fundamental que se aprecia en la mayoría de estudios sobre la materia consiste en que, en ocasiones, se articulan exégesis demasiado centradas en las similitudes entre el pensamiento de Heidegger y la doctrina del *Tao Te Ching* -las cuales, todo sea dicho, no pueden ser negadas-, desatendiendo así focos de influencia directa fundamentales, como es el caso de Eckhart, en favor de una supuesta influencia del pensamiento del Tao que el propio Heidegger rechazaba, dada la insuperable barrera del lenguaje que separaba a ambas fuerzas del pensar.

Con lo anterior no debe entenderse el presente capítulo como un rechazo, una negación o una refutación de las similitudes y paralelismos entre ambas tradiciones del pensamiento. Más bien, se tratará de mostrar cómo el taoísmo y el pensamiento de Heidegger parecen converger en cuestiones primordiales pese a pertenecer a tradiciones claramente alejadas y separadas por una barrera lingüística. A este respecto,

la figura de Eckhart aparece, de nuevo, como enclave fundamental, en tanto que permite establecer un nexo esencial entre culturas, en tanto que el paralelismo entre Eckhart, Heráclito y Lao-Tse impone una innegable necesidad de articular un diálogo intercultural como respuesta a la amenaza monopolista del pensar que domina en la época técnica. La convergencia entre estas tres tradiciones -griega, alemana y china- en cuanto a la posibilidad de comprender el fundamento -*Grund*- de un modo distinto al principio de razón suficiente posibilita, en última instancia, una comprensión de la cuadratura en clave intercultural, como una respuesta ontológica ante la técnica que abre la puerta al diálogo con otras tradiciones cuya forma de comprender el fundamento se ve también amenazada con la imposición planetaria de esta ‘nueva realidad’ de la técnica.

1. El encuentro de Heidegger con el taoísmo: relato de una traducción inacabada

El primer encuentro documentado de Heidegger con el pensamiento taoísta data del 8 de Octubre de 1930. Heidegger se encontraba, tal y como relata Petzet en *Die Bremer Freunde*, en una reunión en una casa en Bremen. La conversación derivó en la pregunta de si una persona podría ponerse en el lugar de otra, cuando Heidegger dijo repentinamente: «Deme usted, por favor, las parábolas de Zhuang zi⁵⁵»⁵⁶ (Petzet, 1977, p. 183). La petición de un libro ignoto podría haber puesto al anfitrión -Herr Kellner- en evidencia, mas éste pronto volvió de la biblioteca con la edición, desatando así los aplausos en los asistentes. Heidegger leyó hipnóticamente, de acuerdo con Petzet, el siguiente fragmento:

VII. Paseaban Zhuang zi y Hui zi por el puente sobre el río Hao. Dijo Zhuang zi:

-«¡Qué contentos y despreocupados nadan esos peces plateados! ¡Ahí se ve la dicha de ser pez!»

-«Vos no sois pez -dijo Hui zi—; ¿cómo podéis saber que los peces son dichosos?»

-«Vos no sois yo -replicó Zhuang zi-; ¿cómo podéis saber que no sé que los peces son dichosos?»

-«Yo no soy vos -dijo Hui zi-, por lo que ciertamente no os conozco. Mas también es cierto que vos no sois pez, y que por ello no sabéis si los peces son dichosos. Esto es cosa averiguada.»

-«Volvamos, os ruego -dijo Zhuang zi-, al origen de la cuestión. Habéis dicho: “¿Cómo podéis saber que los peces son dichosos?”. Con estas palabras, habéis significado

⁵⁵ Existen diferentes formas en las que se emplea este nombre en particular. En algunas transcripciones alemanas encontramos ‘Tschuang-tse’, en algunas en castellano ‘Chuang-tse’ o ‘Zhuang zi’. Emplearemos esta última debido a que es la empleada en la traducción al castellano conforme a la cual citamos aquí para evitar confusiones entre el texto y la referencia.

⁵⁶ Traducción propia de: «*Geben mir doch bitte die Gleichnisse des Tschuang-tse*».

que ya sabíais que yo lo sabía, y por eso me lo habéis preguntado. Pues bien, lo he sabido al pasar sobre el río Hao.» (Zhuang zi, 1996, pp. 178-179)

La impresión que siguió a la lectura fue tal que Petzet afirma que «para los que aún no estaba familiarizado con la esencia de la verdad, la meditación de la leyenda china les mostró en qué consiste Heidegger»⁵⁷. No en vano, este es justamente el momento en el que Heidegger está sentando las bases de las famosas lecciones sobre la esencia de la verdad (GA 34), aquellas lecciones que permiten apreciar, como el propio Heidegger admite, «cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a “Tiempo y ser”» (GA 9, p. 328 / 2000a, p. 34). De este modo, es posible afirmar que, pese a que Heidegger no lo menciona en la edición publicada de *Vom Wesen der Wahrheit*, conocía el taoísmo⁵⁸ y estaba, de algún modo, emparentado con la cuestión de la verdad. Sin embargo, Heidegger citó a Lao-tse, como ha mostrado Zhang, en la versión original -la cual únicamente se conserva en versión manuscrita-, particularmente una línea del capítulo 28: «quien conoce su claridad, se esconde en su oscuridad»⁵⁹ (Zhang, 2009, p. 81). Esta cita, que será repetida en 1957 en las lecciones de Friburgo conforme a la traducción de Strauß (GA 79, p. 93), es el comienzo de una serie de referencias, principalmente a partir de 1954, que van desde el planteamiento de un diálogo indispensable -*unausweichliche*- con el mundo asiático (GA 7, p. 43; GA 9, p. 424; 79, pp. 145 y ss), hasta la indagación en el significado de ‘Tao’ (GA 11, p. 25; 12, p. 187), pasando por la «*tiefverborgene Verwandtschaft*» (GA 12, p. 129), por una familiaridad profundamente oculta entre un japonés y su interlocutor europeo.

Existen, no obstante, dos interacciones esenciales de Heidegger con el taoísmo en los años 40. La primera se encuentra en un ensayo dedicado a Hölderlin de 1943 titulado *Die Enzigkeit des Dichters* -la unicidad del poeta-, en el cual Heidegger encuentra en el *Tao Te Ching* un ejemplo paradigmático de cómo comprender el Ser en contraposición con el ente:

Aprendemos la atención plena observando la discreta sencillez, apropiándonos de ella cada vez más originariamente y volviéndonos cada vez más tímidos ante ella. Hasta la discreta sencillez de las cosas simples nos trae a lo que llamamos, por un viejo hábito del pensamiento, el Ser en contraste con el ente. Es nombrado el ser en esta diferencia por Lao-Tse en la undécima sentencia, que dice:

⁵⁷ Traducción propia de: «*Wem das Wesen der Wahrheit noch verschlossen geblieben war, die Besinnung auf die chinesische Legende zeigte ihm, worum es bei Heidegger ging*».

⁵⁸ Heidegger conoce el taoísmo entre 1922 y 1924 por medio de la mediación de Tanabe Hajime. Agradezco esta aclaración a Fernando Gilabert.

⁵⁹ Traducción propia de: «*Der seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt*». Citamos aquí conforme al testimonio de Zhang.

Treinta radios convergen en el cubo,
 Pero el vacío entre ellos preserva el Ser de la rueda.
 Las vasijas surgen de la arcilla,
 Pero el vacío en su interior preserva el Ser de la vasija.
 Paredes, ventanas y puertas representan la casa,
 Pero el vacío entre ellos preserva el Ser de la casa.
 El ente proporciona la utilizabilidad.
 Lo no-ente preserva el Ser. (GA 75, pp. 42-43)⁶⁰

El punto fundamental que Heidegger parece rescatar el *Tao Te Ching* en este momento consiste, consecuentemente, en el valor fundamental que el 'entre' -*Zwischen*- tomará en el pensamiento de la cuadratura. De la simplicidad de las cosas es posible aprender una atención que no se deja embaucar por el atractivo de lo inmediato, que no cae preso del vertiginoso ritmo que trata de imponer la técnica. A raíz de la simplicidad de las cosas, de esa particular atención a la nada, al vacío, es posible atender al componente estrictamente relacional que articula toda presencia. Frente a una ontología tradicional, basada en la individualidad del *hypokeimenon*, las enseñanzas del Tao aparecen hermanadas con la toma-de-medida propia del poeta -Hölderlin-: en la atención al 'entre' se abre la contrada -*Gegnet*- a aquello que normalmente se nos aparece como la nada (GA 75, p. 43).

Esta referencia a Lao-tse de 1943 explica, en buena medida, el interés que Heidegger pudo tener para traducir en el verano de 1946 el *Tao Te Ching* con la ayuda de Paul Shih-yi Hsiao. Debido a la minuciosidad de Heidegger, a lo largo de todo el verano únicamente lograron traducir ocho de los ochenta y un capítulos del *Tao Te Ching*, como relata el propio Hsiao⁶¹. Se sabe que comenzaron por los capítulos dedicados al Tao (Wohlfahrt, 2001, p. 70), y que Heidegger, como señala Fischer-Barnicol, tendía a atender a sus invitados con unos ojos que escuchaban más que miraban (1977, p. 88), fascinado ante toda información relativa a esta tradición. Sin embargo, la traducción se interrumpió acabado el verano de 1946. El motivo principal de esta interrupción, al menos por la parte de Heidegger, parece apreciarse en una carta

⁶⁰ Traducción propia de: «*Wir lernen die Achtsamkeit, indem wir in das unscheinbare Einfache blicken, es je und je ursprünglicher aneignen und vor ihm scheuer und scheuer werden. Schon das unscheinbare Einfache der einfachen Dinge rückt uns Jenes zu, was wir aus alter Gewohnheit des Denkens das Sein nennen im Unterschied zum Seienden. Genannt ist das Sein in diesem Unterschied bei Lao-Tse im elften Spruch seines Tao-Te-King, der lautet: Dreißig Speichen treffen die Nabe, / Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades. / Aus dem Ton ent-stehen die Gefäße, / Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes. / Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar, / Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses. / Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit. / Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.*

⁶¹ Hay una traducción del texto 'Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching' en (Saviani, 2005, pp. 137-150).

dirigida a Karl Jaspers en la que se puede apreciar, en buena medida, la reticencia heideggeriana a la hora de tratar cuestiones que escapan del alemán o el griego:

Lo que usted dice sobre lo asiático es chocante⁶²; un chino que asistió a mis cursos sobre Heráclito y Parménides en los años 1943-4 (...) encontró igualmente resonancias en el pensamiento oriental. Donde yo no estoy nativamente en la lengua, permanezco escéptico; y me hago más escéptico aún cuando el chino, que es un teólogo y un filósofo cristiano, traduce conmigo algunas palabras de Laotse; por las preguntas siento sólo lo lejos que se encuentra de nosotros este modo de hablar; luego abandonamos el intento. Pese a todo, permanece aquí algo excitante y creo que algo esencial para el futuro, cuando, tras varios siglos, se supere la devastación. (Heidegger y Jaspers, 2003, pp. 146-147)

El fin de la traducción del *Tao Te Ching* es, ciertamente, la perfecta representación del límite que Heidegger encuentra en su confrontación con el pensamiento oriental: el lenguaje. Heidegger atendía con mucha atención a las explicaciones de sus colaboradores orientales, mas no se encontraba con la confianza suficiente como para incluir el pensamiento oriental dentro de su filosofía. Esto mismo admitía en una carta algo posterior al propio Jaspers, en la que afirma que la técnica es algo esencialmente distinto a lo anterior: «pero esto *distinto* tiene su origen esencial precisamente en el comienzo griego de Occidente y sólo aquí. Yo sé demasiado poco para decidir si esta técnica podría haber venido de otros dos espacios del tiempo-eje» (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 150). La humildad de Heidegger a este respecto sirve para comprender cómo su filosofía no se trata de un pensamiento europeísta, sino europea, es decir, se trata de un pensamiento consciente de su arraigo a Alemania y Grecia y, con ello, prudente a la hora de hablar de otras tradiciones. La barrera lingüística no supone, no obstante, una ausencia de interés. Como se ha mostrado y se tratará de mostrar más adelante, Heidegger tuvo un claro interés en el pensamiento oriental, haciendo que sea posible afirmar que hay en el pensamiento heideggeriano una pretensión intercultural. Pese a que Heidegger no pudo desarrollarlo, podríamos afirmar con Saviani (2005, pp. 25 y ss) que ensayos cercanos a 1946 -como *La sentencia de Anaximandro, ¿Para qué poetas?* o la *Carta sobre el humanismo*- pudieron ser influenciados por la experiencia de la traducción del *Tao Te Ching*. Es más, el hecho de que el propio Heidegger admitiese la necesidad de articular un diálogo con el mundo oriental va más allá de la mera influencia en una serie de textos: la necesidad de un diálogo con el pensamiento oriental pone al pensamiento heideggeriano sobre la pista de una comprensión intercultural del pensamiento tardío de Heidegger. Se trata, en última instancia, de plantear aquello que Heidegger no pudo realizar, dada la barrera lingüística que lo separaba de aquellas tradiciones.

⁶² Jaspers se había ayudado para entender la *Carta sobre el humanismo* del pensamiento oriental: «Me ayudo con algo así como recuerdos de lo asiático, a lo que he acudido con gusto durante todo el año, aun sabiendo que no lo penetraré suficientemente, pero me incita de un modo extraño. Su “ser”, la “claridad del ser” su inversión de nuestra relación con el ser en relación con nosotros, que el ser mismo siga como sobran -en Asia creo haber percibido algo de esto» (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 144).

2. *Wu* y nada. Límites de la influencia del taoísmo en la concepción heideggeriana de la nada

Uno de los problemas fundamentales a la hora de tratar la relación de Heidegger y el taoísmo consiste en que, en algunos casos, se sobreestima la influencia directa del taoísmo en el pensamiento de Heidegger, haciendo caso omiso a las limitaciones que el propio Heidegger destacaba. En uno de los lugares donde mejor se aprecia esta excesiva estimación es en la concepción heideggeriana de la nada y la influencia que pudo tener el *wu* en la concepción heideggeriana de la nada. Lo cierto es que, como el propio Heidegger admite, existe un aire de familiaridad oculto entre la concepción del vacío en la tradición oriental y la nada, como se aprecia tanto en la traducción de la undécima sentencia del *Tao Te Ching* que citábamos arriba como en el siguiente fragmento del diálogo entre un japonés y su interrogador:

I. El vacío es entonces lo mismo que la Nada, es decir, este puro despliegue que intentamos pensar como lo otro en relación a todo lo que viene en presencia y a todo lo que se ausenta.

J. Ciertamente (...) Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra “ser”. (GA 12, p. 103 / 1987, p. 99)

Así pues, más adelante en el diálogo, el japonés destaca este parentesco:

J. Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, presiento un parentesco muy oculto con nuestro propio pensamiento, precisamente porque su camino de pensamiento y su modo de hablar son tan «otros».

I. Lo que usted acaba de admitir aquí me pone en tal agitación que sólo puedo controlarme porque permanecemos en el diálogo. (GA 12, p. 129 / 1987, p. 123-124)

Este parentesco oculto entre el vacío y el Ser se aprecia perfectamente en la comprensión taoísta del *wu*. El *wu*, como muestra Hsiao en una nota de la traducción italiana que realizó en 1941, puede ser comprendido como el vacío (Lao-tse, 1987, p. 97) cuando es comparado con el no-ser. En última instancia, los rendimientos filosóficos del *wu* parecen similares a los de la pregunta por la nada en Heidegger: ¿qué sucede con la nada ese y *nada más* del preguntar científico? Esto dispone un camino «evocado en una especie de *Kóan*» (Saviani, 2005, p. 38), un camino aporético, una cuestión paradójica que hace saltar en pedazos la seguridad del pensar cotidiano. El *wu*, de acuerdo con Ommerborn, no debe ser comprendido como oposición al *you* -al ser de lo concreto-, sino como un *wu-you*, como una yuxtaposición de la nada y el ser-concreto (1996, p. 75). No resulta apropiado, por ende, comprender la relación entre *wu* y *you* como una oposición lógica, sino como una complementariedad de vacío y plenitud que produce un Tao, un proceso (Möller, 1995, p. 171) conformado por momentos complementarios -el *wu* y el *you*- que se combinan para formar una estructura de acontecimientos.

No es de extrañar que, a raíz de esta comprensión del *wu* y el *you*, se haya buscado relacionar la comprensión de la *Geviert*, de la cuadratura -es decir, de la estructura del *Er-eignis*, del acontecimiento apropiador- con el dinamismo propio del taoísmo. Es más, el propio Heidegger parece comprender en 1959 el Tao como *Weg*, como camino, llegando a afirmar que quizás detrás de esta palabra se escondan todos los misterios del pensar (GA 12, p. 187) -lo cual hace que, como señala Feist Hirsch, no resulte extraño que Heidegger encuentre en el Tao una noción no muy alejada de lo que quiere mentar con 'Ser' (1970, pp. 254-255)-. En última instancia, parecería que la comprensión taoísta del *wu* y el Tao encaja a la perfección con el proyecto de una ontología relacional que Heidegger cristaliza en su pensamiento de la cuadratura. En esta línea, Parkes sostiene que, pese a que las influencias en la concepción heideggeriana de la nada son muy variadas, es altamente probable que Heidegger se introdujese en la concepción asiática de la nada antes de desarrollar su propio pensamiento acerca de la nada (1992, p. 385). A esto se suma la consideración de Wohlfahrt, quien sostiene que la conexión entre la concepción de la cosa y la nada estaría influida por este concepto de *wu* (2001, p. 73). Quizás el cénit de esta serie de exégesis sea la obra *Ex Oriente Lux*, en la cual se sostiene que la concepción de la nada del Heidegger tardío viene directamente del taoísmo y el pensamiento budista zen, los cuales Heidegger integró en su obra (May, 1989, pp. 44-45), siendo particularmenterelevantes los conceptos de nada -*Nichts*-, vacío -*Leere*- y claro -*Lichtung*- (Neto, 2011, p. 40). Sin embargo, las anteriores exégesis no dan cuenta suficientemente de dos cuestiones fundamentales: la barrera lingüística y la continuidad en la comprensión de la nada que Heidegger hace patente a lo largo de su pensamiento.

En primer lugar, es necesario permanecer cautelosos a la hora de afirmar la influencia en el pensamiento de Heidegger de una serie de tradiciones que el propio Heidegger admite que se encuentran a una distancia insalvable de su propia morada. Esto no supone que Heidegger no pudiese aprender o encontrar fascinantes -como, de hecho, es conocido que hacía- ciertos elementos del Tao, del budismo Zen o del pensamiento japonés. Más bien, se trata de delimitar los límites de la influencia de estas tradiciones con el fin de poder determinar el valor que este interés tiene para el pensamiento heideggeriano. Como se tratará de mostrar a lo largo del presente capítulo, es, precisamente, porque Heidegger no recibe una influencia tan directa del pensamiento oriental como recibe, por ejemplo, de Eckhart por lo que es posible profundizar en una dimensión intercultural dentro del pensamiento de la cuadratura de Heidegger. Para ello, no obstante, es menester tener en cuenta las limitaciones que el propio Heidegger imponía sobre sí mismo, entre las cuales resulta absolutamente central la barrera lingüística. Solo así se podrá lograr ahondar en los verdaderos rendimientos filosóficos del acercamiento heideggeriano al pensamiento oriental.

En segundo lugar, cabe destacar que Heidegger llevaba largo tiempo desarrollando su concepción de la nada. Desde la pregunta por los juicios negativos en su época más cercana al neokantismo hasta el primer gran desarrollo de la nada en *Was ist Metaphysik?*, la cuestión de la nada se configura como uno de los temas centrales

de la filosofía de Heidegger. El valor fundamental que presenta dentro del pensamiento heideggeriano es el innegable carácter aporético que tiene la pregunta por la nada, la cual, como muestra en su famosa conferencia de 1929, subyace calladamente a todo preguntar científico-óntico. Sin embargo, como hemos mostrado suficientemente en el capítulo tercero, esta comprensión de la nada se desarrolla por medio de una clara influencia de un Eckhart que, retomando aquella cita de Hegel del principio de *Was ist Metaphysik?*, articula una filosofía que es ‘el mundo al revés’ del sentido común. La nada del ‘sano sentido común’ se configura como el *todo* de la filosofía, mientras que el *todo* del ‘sano sentido común’ -los entes-, aparece como la *nada* de la filosofía. Los entes son *por sí mismos* una nada, puesto que sin Dios todas las criaturas no tendrían más ser que una mosca (DW I, p. 69). No obstante, las cosas son. Las cosas no son por sí solas, sino, como sucede con la jarra de las conferencias de Bremen, en un *entre*, en una dimensión fronteriza entre la nada que son por sí mismas y el ser que Dios les dona. Comprender que los entes son una nada -en tanto que no son por sí mismos- es la condición de posibilidad del pensamiento de la cuadratura, puesto que es la *nada* de los entes, aquello que al pensar cotidiano se le presenta como una *nada*, como un vacío, como algo acerca de lo cual la teoría del conocimiento no tiene *nada* que decir, es lo que fundamenta la presencia. Pese a que existen claras referencias al undécimo capítulo del *Tao Te Ching* en momentos cruciales de la cuadratura, como la referencia al vacío de la jarra en las conferencias de Bremen, la continuidad en la influencia en la concepción de la nada -la cual parece absolutamente compatible con la cuadratura-, la referencia en este momento a la *Gelassenheit* y no al *wu wei*⁶³ y el respeto de la barrera lingüística hace pensar que Heidegger no tuvo una influencia directa del taoísmo en la concepción de la nada, sino que parece que la influencia de Eckhart a este respecto se mantiene.

Esto último no quita el hecho de que tanto Heidegger como el taoísmo -incluso el propio Eckhart- compartan una concepción originaria de la nada, como señala Zhihua Yao (2010, p. 86). Sin embargo, resulta exagerado afirmar que, a partir del diálogo sobre la serenidad -en el que Eckhart aparece como protagonista-, Heidegger se acerque al taoísmo (Seubert, 2025), o que el interés por determinadas corrientes espirituales asiáticas está *directamente* relacionado con la técnica (Lyra, 2012, pp. 68-9), y no *mediado* por la figura de Eckhart y su ‘hermandad’ con Heráclito y los presocráticos. Las afinidades entre el taoísmo y las fuentes originarias europeas de las que Heidegger bebe deben ser comprendidas, como trataremos de desarrollar a lo largo del capítulo, como un enclave que permite ampliar la dimensión cultural de la tarea filosófica de comprender el fundamento -*Grund*- de otro modo alternativo al del pensar calculador. La comprensión de la nada se presenta, por ende, como uno de los focos de coincidencia entre Eckhart, Heidegger y el taoísmo, siendo, de este modo, uno de los

⁶³ Este posible paralelismo entre *Gelassenheit* y *wu wei* se tratará más adelante.

puntos de acceso privilegiados para la secreta familiaridad que existe entre el pensamiento tardío de Heidegger y el pensamiento oriental.

3 Fundamento y serenidad. La necesidad de lo innecesario.

Como se sostuvo en el quinto capítulo, el rasgo más decisivo de la influencia de Eckhart en Heidegger no debe rastrearse en la asunción de una determinada doctrina del místico renano, sino en la comprensión de Eckhart como una fuerza, como un impulso decisivo para el pensar, como eran también los pensadores del inicio -Heráclito, Parménides y Anaximandro-. El propio Heidegger hace referencia a esto mismo en la misma carta en la que admitía a Jaspers la imposibilidad de profundizar realmente en el pensamiento chino debido a la barrera lingüística que los separaba:

Donde yo no estoy nativamente en la lengua, permanezco escéptico; y me hago más escéptico aún cuando el chino, que es un teólogo y un filósofo cristiano, traduce conmigo algunas palabras de Laotse; por las preguntas siento sólo lo lejos que se encuentra de nosotros este modo de hablar; luego abandonamos el intento. Pese a todo, permanece aquí algo excitante y creo que algo esencial para el futuro, cuando, tras varios siglos, se supere la devastación. Las resonancias tienen seguramente otra raíz totalmente diferente; desde 1910 me acompaña Eckhart, maestro de lectura y de vida; éste y el pensamiento penetrante, una y otra vez puesto a prueba, de Parménides de que το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι; la pregunta constante por el auto que no es noein ni tampoco einai; la ausencia de relación sujeto-objeto en el mundo griego me lleva, junto a mi propio pensamiento, a lo que parece como una inversión, pero es algo distinto y anterior. (Heidegger y Jaspers, 2003, pp. 146-147)

Las resonancias del pensamiento chino que Jaspers encontraba en la *Carta sobre el humanismo* son reconducidas por parte de Heidegger a la influencia de Eckhart y los pensadores del inicio, a aquellas fuerzas motrices del pensar que, como decía Heidegger de Heráclito, son «el nombre de un poder originario de la existencia histórica occidental-alemana»⁶⁴ (GA 39, p. 134). Esta reconducción no resta importancia a las resonancias que Jaspers encuentra, no supone una negación de la posibilidad de que el pensamiento occidental y el oriental se encuentren hermanados. Heidegger simplemente trata de delimitar el fontanar del pensar que mueve su pensamiento, un ámbito originario con raíces claramente europeas. Paradójicamente, es esta limitación de sus propias fuentes lo que otorga una mayor dimensión dentro del pensamiento heideggeriano al hecho de que exista esta oculta hermandad entre diferentes fuentes originarias, occidentales y orientales, del pensar. Para mostrar cómo dentro de la obra de Heidegger aparecen los elementos fundamentales de esta oculta familiaridad -a partir de los cuales resulta posible plantear aquel proyecto de diálogo intercultural que

⁶⁴ Traducción propia de: «*der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins*».

Heidegger, por las limitaciones lingüísticas, no fue capaz de realizar-, se tratará de mostrar cómo los paralelismos con respecto al fundamento y la serenidad irrumpen en el pensamiento heideggeriano en forma de exigencia de un diálogo intercultural.

3.1 Fundamento para la necesidad de lo innecesario

Como se explicó en el quinto capítulo, el pensamiento tardío de Heidegger es un pensar que ha de enfrentarse al peligro de que la filosofía no sea ya posible, que ha de enfrentarse al monólogo incuestionado del pensar calculador. La cuadratura aparece como otro modo de pensar la presencia. Frente a un pensar calculador que impone en el mundo la exigencia de servir a las exigencias de la voluntad incondicionada, que desoculta la totalidad del mundo como *stock*, como algo disponible y aprovechable, el pensamiento de la cuadratura trata de dar cuenta de aquella rosa del Angelus Silesius que florece porque florece, de aquella rosa cuya presencia no depende del hombre. En última instancia, esta forma de comprender el fundamento de la presencia es lo que hermanaba los ámbitos originarios del pensamiento germano y el heleno por medio de sus representantes paradigmáticos: Eckhart y Heráclito. Tanto en Grecia como en Alemania se encuentra, en los orígenes de su pensamiento, otra forma de comprender el fundamento que no cae en los excesos del racionalismo, que sirve a modo de baluarte frente a la *desmesura* que supone la soberbia moderna. En este contexto, parece existir un nexo entre el Tao, el *Er-eignis* y el *Logos*, ya no únicamente por su traducción de ‘Tao’ como ‘camino’ (GA 12, p. 187), sino también en la intraducibilidad de los tres términos a la que hace referencia en *Identität und Differenz* (GA 11, p. 45).

El foco fundamental de esta familiaridad entre Tao, *Er-eignis* y *Logos* se muestra con claridad en el diálogo titulado *Abendgespräch in einem Kiegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren* - Conversación nocturna en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un hombre joven y otro mayor-. Allí tiene lugar una reflexión sobre la necesidad de lo innecesario para el pensamiento:

El joven: Solo quien ha aprendido la necesidad del saber innecesario puede, al menos, medir el dolor que produce que al hombre se le niegue la capacidad de pensar.

El mayor: El pensar es, por tanto, lo innecesario, y, sin embargo, atribuyes tú al pensamiento una alta dignidad en la esencia del hombre.

El joven: Incluso la más elevada. Tu sabes que la sabiduría de occidente desde los antiguos ha pensado al hombre como la esencia pensante.

El mayor: Ya lo sé. Pero no sé realmente la razón para ello. Tampoco he sido nunca capaz de captar por qué esta sabiduría, en un arrebato que, sin duda, duró siglos, desplazó la esencia del pensamiento hacia la *ratio* y la racionalidad ⁶⁵ (GA 77, p. 221)

La expresión '*die Notwendigkeit des Unnötigen*', la necesidad de lo innecesario, aparece en este contexto íntimamente relacionada con la alternativa al fin de la filosofía, con la alternativa al dominio omnipresente e incuestionado de la *ratio*. Esta expresión fue otro título que Heidegger otorgó al diálogo y coincide con la traducción de Wilhelm de una expresión análoga en *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* del taoísta Zhuang zi (1972, p. 281). De hecho, Heidegger retoma prácticamente al final del diálogo esta expresión, relacionándola con la antigua filosofía china por medio de una cita -en la que no indica la referencia- a Zhuang zi:

El mayor: (...) El nombre de los dos pensadores se me han olvidado. La conversación dice así:

Uno dijo: «Hablas de lo innecesario».

El otro contesta: «Se debe reconocer lo innecesario antes de poder hablar con él sobre lo necesario. La tierra es ancha y grande, y, pese a ello, el hombre solo necesita tanto espacio como para poner el pie en ella. Pero, si apareciera una grieta hasta el inframundo justo al lado de su pie, ¿le sería aún útil el espacio en el que está?

Uno dice: «Ya no le sería útil».

El otro dice: «Esto muestra claramente la necesidad de lo innecesario».⁶⁶ (GA 77, p. 239)

Este diálogo, como muestra Choon-Su Han (2017, pp. 514 y ss), pertenece a los escritos de Zhuang zi. La necesidad de lo innecesario aparece en esta referencia como el fundamento infundado, como aquel fondo que, calladamente, sostiene toda la utilidad. En última instancia, esta referencia a los escritos de Zhuang zi remarca el carácter

⁶⁵ Traducción propia de: «*Der Jüngere: Erst wer die Notwendigkeit des Unnötigen wissen gelernt hat, kann ungefähr wenigstens den Schmerz ermessen, der damit entspringt, daß dem Menschen das Denken verwehrt ist. / Der Ältere: Das Denken ist somit das Unnötige, und fleichwohl sprichst Du dem Denken eine hohe Würde im Wesen des Menschen zu. / Der Jüngere: Sogar die höschste. Du weißt es doch auch, daß die Weisheit des Abendlandes schon von altersher den Menschen als das dekende Wesen gedacht hat. / Der Ältere: Das weiß ich wohl. Aber ich kene den Grund dafür nicht recht. Auch konnte ich nie begreifen, weshalb diese Weisheit in einer Übereilung, die freilich Jahrhunderte brauchte, das Wesen des Denkens in die ratio und die Vernünftigkeit verlegte*».

⁶⁶ Traducción propia de: «*Der Ältere: (...) Die Namen der beiden Denker sind mir entfallen. Das Gespräch lautet so: / Der Eine sagte: «Ihr redet vom Unnötigen». / Der Andere sprach: «Erst muß das Unnötige erkennen, ehe man mit ihm vom Nötigen reden kann. Die erde ist ja weit und groß, und doch braucht der Mensch, im zu stehen, nur so viel Platz, daß er seinen Fuß darauf setzen kann. Wenn aber unmittelbar neben dem Fuß ein Riß entstände bis hinab zu der Unterwelt, wäre ihm dann der Platz, worauf er steht, noch zu etwas nütze? / Der Eine sprach: «Er wäre ihm nichts mehr nütze». / Der Andere sprach: «Daraus ergibt sich klar die Notwendigkeit des Unnötigen».*

infundado de la obsesión por lo calculable, aprovechable y medible: todo el valor de lo útil se desvanece cuando la grieta -recordatorio de finitud- devuelve al hombre a su condición efímera y dependiente. De un modo similar a como sucede con la muerte en Heidegger, la grieta de Zhuang zi quiebra la autosuficiencia de lo técnico, desborda el paradigma de la utilidad, despierta al hombre del sueño dogmático de la técnica en el que la subjetividad incondicionada campa a sus anchas. Al igual que la pertenencia al *Logos* en Heráclito, al igual que la dependencia de Dios en Eckhart, la grieta que muestra el carácter infundado de la obsesión por la utilidad -representada por el monopolio de la pregunta de ‘¿para qué?’- sirve a modo de contramovimiento esencial, muestra que la apoteosis del hombre en la técnica es una mera apariencia, que el endiosamiento soberbio no es sino la negación de la finitud ontológica del hombre.

De este modo, desde el taoísmo se establece un nexo esencial ya no solo con Heidegger, sino también con Eckhart y Heráclito. Esta conexión se basa en el hecho de haber comprendido de otro modo el fundamento y, por medio de ello, haber logrado establecer un modo de pensar que no se deja reducir a la lógica del cálculo, que es irreductible a las maquinaciones humanas, que muestra el carácter infundado del pensar calculador, que desborda la seguridad cotidiana ahondando en la finitud de la existencia. Pese a que existen diferencias evidentes entre Heráclito, Eckhart y el taoísmo, existe, no obstante, un particular ‘dejar’, un paso atrás con respecto a la habitual imposición del hombre sobre el mundo. Desde la condición del *sophón* como una disposición de escucha (GA 7, p. 221) de Heráclito hasta la *gelâzenheit* eckhartiana y el vaciamiento del falso Yo para la entrada de Dios, este modo de comprender el fundamento supone la ineludible aceptación de la finitud. Consecuentemente, pese a que desatiende la influencia de Eckhart y Heráclito a este respecto, podríamos afirmar con Xià Kejun que el particular ‘dejar’ que Heidegger encuentra en esta reivindicación de la necesidad de lo innecesario se encuentra muy próximo a la contrada -*Gegnet-* (2021, p. 808), estableciéndose así una relación fundamental entre este modo de comprender el fundamento y el ‘dejar’ que implica, es decir, entre este modo de comprender el fundamento y la *Gelassenheit*.

3.2 *Wu Wei* y *Gelassenheit*: meditación y apertura a la contrada

Heidegger citará de nuevo en 1962, esta vez haciendo referencia a ello, a Zhuang zi en un texto que titula *Überlieferte Sprache und technische Sprache* -lenguaje tradicional y lenguaje técnico-. Heidegger analizará en este texto aquel doble carácter del lenguaje y el pensamiento, particularmente desde la oposición entre el cálculo y el razonamiento propio de la técnica y la posibilidad de un pensamiento meditativo (Bauchwitz, 2021, p. 19). La meditación -*Besinnung*-, el pensar que no se deja reducir a la dictadura del cálculo, consiste en la búsqueda del sentido de las cosas, el cual no ofrece ninguna utilidad (Heidegger, 1989, p. 7). La meditación es un pensamiento de lo innecesario, es un modo de pensar que es consciente de que todos los rendimientos, todo el sentido de

lo útil se pierde si desaparece la atención a lo innecesario. A continuación, Heidegger citará el pasaje de *El árbol inútil* de Zhuang zi y comentará lo siguiente:

No hay que preocuparse por lo inútil. Por el poder de su inutilidad, es propiamente inviolable y duradero. Por ello es erróneo aplicar la medida de la utilidad a lo inútil. Lo inútil tiene, porque no se puede hacer nada de él, su propia grandeza y un determinado poder. En este sentido, el sentido de las cosas es inútil. Si nos atrevemos, por ende, a meditar sobre las cosas y los hechos que reciben los nombres de <Técnica>, <Lenguaje> y <Tradición>, tal intento no da directamente fruto alguno para las consideraciones que se hacen en este curso pedagógico sobre la organización práctica de las clases. Sin embargo, la visión de lo inútil podría abrir el círculo de visión.⁶⁷ (Heidegger, 1989, p. 7)

La meditación acerca de lo innecesario no solo evita caer en el monopolio de lo calculable, medible y aprovechable, sino que también abre el espacio para el cuestionamiento de todo lo que queda fuera del ámbito del pensar calculador. Si tomamos, de nuevo, el ejemplo de la jarra de las conferencias de Bremen, esa jarra aparece, para el pensar calculador, como ente aprovechable. Sin embargo, desde esta mirada del pensar calculador, queda fuera todo el ámbito del 'entre', todo el reunir y coligar de la presencia de la jarra, esa forma de pensar la jarra en la que es el vacío -el cual posibilita la relacionalidad- el que articula la presencia de la jarra. La atención a lo inútil de la jarra abre el espacio para comprender en un sentido más profundo los elementos constitutivos de su presencia, abre la puerta a un pensar más originario, el cual Heidegger trata de seguir de la mano de la tradición occidental -Heráclito y Eckhart- y en compañía de la oriental -el taoísmo- (Pöggeler, 1987, p. 56).

Este tránsito hacia un modo de pensar más originario es, justamente, lo que Heidegger pretendía con la *Gelassenheit*. La *Gelassenheit* como obrar superior, supone una apertura a la contrada -*Gegnet*⁶⁸-. La contrada requiere una *epojé* de la voluntad de imponerse sobre el mundo, exige que el hombre adopte una disposición de escucha que otorgue la palabra a la cosa. En este sentido, la esencia última del pensar es comprendida como la *Gelassenheit*: «El pensar es la serenidad hacia la contrada,

⁶⁷ Traducción propia de: «*Um das nutzlose braucht man sich nicht zu kümmern. Kraft seiner Nutzlosigkeit eignet ihm das Unantastbare und Dauerhafte. Daher ist es verkehrt, an das Nutzlose den Maßstab der Nützlichkeit anzulegen. Das Nutzlose hat dadurch, daß sich aus ihm nichts machen läßt, seine eigene Größe und bestimmende Macht. In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge. Wenn wir somit eine Besinnung wagen auf die Sachen und Sachverhalte, die durch die Namen <Technik>, <Sprache>, <Überlieferung> genannt sind, dann trägt ein solcher Versuch unmittelbar nichts aus für diejenigen Überlegungen, die in diesem pädagogischen Lehrgang zur praktischen Unterrichtsgestaltung angestellt werden. Indes könnte sich dem Einblick in das Nutzlose ein Gesichtskreis öffnen.*»

⁶⁸ *Gegnet* y contrada son, respectivamente, arcaísmos de *Gegend* y vecindad. *Gegnet* refiere, en última instancia, al ámbito de cercanía que se pierde en el pensar calculador, a aquello que queda desdibujado por medio de la mirada inquisidora de la subjetividad incondicionada.

porque su esencia se funda en el encuentro de la serenidad»⁶⁹ (GA 77, p. 123). Este encuentro con la contrada requiere aquel ‘dejar’ que Eckhart y el taoísmo señalan. Es por ello por lo que en la primera conferencia de Friburgo de 1957, Heidegger citará, como señalamos antes, el capítulo 28 del *Tao Te Ching* -«*Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt*» (GA 79, p. 93), quien conoce su luz, se envuelve en su oscuridad-, añadiendo la siguiente consideración:

A esto se añade la verdad que todos conocen, pero pocos son capaces de realizar: el pensamiento mortal debe sumergirse en la oscuridad de las profundidades del pozo para poder ver la estrella de día. Sigue siendo más difícil conservar la pureza de lo oscuro que fabricar una luz que, como tal, únicamente quiera brillar.⁷⁰ (GA 79, p. 93)

El reclamo de conservar la pureza de lo oscuro del taoísmo, de resistir la patológica necesidad de arrojar luz sobre el misterio para no sentirse extraño en el mundo es, en última instancia, análogo a la apertura a la contrada -*Gegnet*- de la *Gelassenheit* heideggeriana. La mirada inquisidora del ‘modo metafísico’, la exigencia de la teoría del conocimiento y el pensamiento científico de que todo lo real se vuelva accesible a la *ratio* pervierte y adultera la pureza de lo oscuro, tratando así de fabricar una luz que únicamente quiera brillar. El pensar calculador, al volver todo lo real en calculable, medible y aprovechable, destierra la oscuridad y el misterio hasta el punto de que únicamente queda preguntarse al tratar estas cuestiones si «¿no es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o, en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la *Ratio*?» (GA 14, p. 88 / 1999, p. 91). El contramovimiento esencial en forma de apertura a la oscuridad de las profundidades, a la necesidad de lo innecesario que Heidegger encuentra en la *gelâzenheit* eckhartiana, tiene su análogo en el *wu wei* del taoísmo (Stambough, 1984, p. 345). *Wei* significa actuar o acción, mientras que *wu* significa ‘no’, pero también ‘vacío’ o ‘nada’. El *wu wei*, al igual que la *gelâzenheit*, no consiste en una pasividad, en una disposición ascética para con el mundo, sino que, al igual que en la mística renana, consiste en un actuar que no implica una imposición de uno mismo, una determinada *praxis* en la que el hombre no se excede a su medida ontológica. Como muestra Edward Slingerland, el *wu wei* consiste en un estado de perfección en la cual uno actúa en el mundo en armonía con el Tao (2000, p. 295), consiste, al igual que con Heráclito, Eckhart y el habitar poético de Heidegger, en un actuar a la medida del Tao.

Consecuentemente, tanto la *Gelassenheit* heideggeriana como el *wu wei* taoísta suponen ya no únicamente una disposición en la que el hombre, al acallar su

⁶⁹ Traducción propia de: «*Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht*».

⁷⁰ Traducción propia de: «*Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren als eine Helle beizuschaffen, die nur als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht*».

propia voz para dar la palabra a la cosa, puede profundizar en la oscuridad de las profundidades del pozo, en la silenciosa contrada, sino que también suponen una determinada *praxis*, un particular modo de actuar a la medida de la condición ontológica del hombre, un actuar consciente y consecuente para con la simultánea finitud que permea cada poro de la existencia de los mortales e infinitud y armonía que supone la dependencia del *Seyn* y el Tao.

4 Eckhart y el Tao. Una apertura al diálogo intercultural

A lo largo de los puntos anteriores se ha ido mostrando la simultánea cercanía y lejanía que simultáneamente une y separa a Heidegger con respecto del pensamiento taoísta. Las diferentes menciones -directas o indirectas- y referencias al pensamiento taoísta hacen pensar que Heidegger no realiza una mera absorción del taoísmo, sino, más bien, una *schöpeferische Aneignung* (Choon-Su, 2017, p. 512), una apropiación creativa de este foco del pensamiento oriental. Sin embargo, la barrera lingüística y el desconocimiento cultural que el propio Heidegger admitía a Jaspers, hacen que no resulte prudente hablar de una influencia o apropiación del pensamiento taoísta. En última instancia, parece existir un delicado equilibrio entre un desbordante interés por un pensamiento oriental en el que Heidegger encuentra profundas afinidades con Eckhart y, en menor medida, con Heráclito, y una distancia insalvable que implica que, quizás, sea más apropiado, a ojos de Heidegger, referirse a aquellas tradiciones en cuyo idioma se siente como en casa.

Esto último supone que toda exégesis de esta cuestión ha de dar cuenta de este delicado equilibrio. Si, por una parte, se afirma incuestionadamente la influencia directa del taoísmo en el pensamiento de Heidegger, simplemente se están obviando ya no solo los propios límites que Heidegger se impuso, sino también las consideraciones fundamentales acerca del lenguaje. Si, por otra parte, se rechaza la cuestión, considerándola como una problemática periférica dentro de la filosofía heideggeriana, se corre el peligro de perder uno de los pilares del pensamiento tardío de Heidegger y una de las claves para el diálogo intercultural a partir de dicho pensamiento. Ante esta disyuntiva es necesario recordar, como indicábamos al comienzo del capítulo, que el hecho de que Heidegger encuentre en el taoísmo una profunda afinidad entre la concepción de la nada y el vacío, la cuestión del fundamento y el contramovimiento esencial que supone la *Gelassenheit*, y, sin embargo, el taoísmo se encuentre distanciado por una barrera lingüística insalvable es, justamente, la clave fundamental para comprender la necesidad de un diálogo intercultural. La oculta familiaridad que emparenta a Eckhart, Heráclito, Heidegger y el taoísmo no puede ser comprendida plenamente si no se tiene en cuenta, justamente, el valor que tiene que desde distintas tradiciones y momentos históricos se articulen modos de pensar cuyos elementos primordiales son claramente análogos. Heidegger se configura, por ende, como el

filósofo que estuvo más alejado y, al mismo tiempo, tan cerca del pensamiento oriental (Neto, 2011, p. 42).

La relación de Heidegger con el pensamiento oriental -y, particularmente, por la profunda afinidad entre el taoísmo y el impulso esencial para el pensar que supone Meister Eckhart- se articula, por consiguiente, como condición inicial, como inicio de la conversación y como límite de la posibilidad de establecer el diálogo. La barrera lingüística no es únicamente una limitación para Heidegger, sino para todo diálogo, como explicaba el propio Heidegger a los participantes de las conferencias en unas conferencias en Hawái en 1969 acerca de Heidegger y el pensamiento oriental en honor a su octogésimo cumpleaños:

Le estoy especialmente agradecido por haber organizado una conferencia con colegas de Japón en honor de mi 80º cumpleaños. Siempre me ha parecido imperativo que se entablara un diálogo con los pensadores del (desde aquí) mundo oriental. Sin embargo, siempre he considerado que la mayor dificultad para ello es que ni en Europa ni en América se dominan las lenguas orientales (con algunas pocas excepciones). Una traducción del pensamiento oriental al inglés permanece -como toda traducción- como una solución provisional. A pesar de esta desafortunada circunstancia, ojalá su conferencia prevista resulte fructífera. Es muy amable por su parte ofrecerme todas las comodidades para asistir a esta reunión en Hawái. Pero - como usted ha supuesto correctamente- no puedo a mi edad emprender ya este viaje. (GA 16, p. 712)⁷¹

El interés de Heidegger en articular un diálogo aparece en diversos momentos del pensamiento tardío de Heidegger: desde una carta a Jünger en la que admite la necesidad de establecer un diálogo entre el Europa y el mundo asiático-oriental, el cual ninguno de los dos polos puede fundar por sí mismo (GA 9, p. 324), hasta la preparación de una meditación como condición de posibilidad del indispensable diálogo con el oriente asiático en la conferencia ‘Ciencia y meditación’ (GA 7, p. 43).

Esto rompería con la idea de que Heidegger desarrolla una concepción eurocéntrica del pensar. La filosofía no comparte ámbito, por ejemplo, con la poesía, ya que la poesía se dedica a lo sagrado -*das Heilige*-, mientras que la filosofía se dedica a la pregunta por el Ser. Sin embargo, esa es precisamente la condición de posibilidad de un diálogo fructífero entre ambas disciplinas: cómo, pese a tratar de ámbitos distintos, es posible un enriquecimiento mutuo entre el poeta y el filósofo. Esta cuestión

⁷¹ Traducción propia de: «*Daß Sie mit Kollegen aus Japan eine Konferenz planen zu Ehren meines 80. Geburtstages, dafür habe ich Ihnen auch besonders zu danken. Es erschien mir immer wieder dringlich, daß ein Gespräch mit den Denkern der (von hier aus) östlichen Welt stattfindet. Die größte Schwierigkeit für dieses erachtete ich aber immer, daß weder in Europa noch in Amerika die östlichen Sprachen beherrscht werden (von wenigen Ausnahmen abgesehen). Eine Übersetzung des östlichen Denkens ins Englische bleibt aber - wie jede Übersetzung - ein Notbehelf. Möchte aber trotz dieses mißlichen Umstandes Ihre geplante Konferenz sich als fruchtbar erweisen. Es ist außerordentlich freundlich, daß Sie mir alle Bequemlichkeiten anbieten, an diesem Treffen in Hawaii teilzunehmen. Aber - wie Sie schon richtig vermuteten - kann ich in meinem Alter diese Reise nicht mehr unternehmen.*».

que no aparece únicamente en su relación con Hölderlin, sino también, como se ha mostrado previamente, en su tratamiento de la mística de Eckhart y el Angel Silesius, resulta fundamental para comprender que, lejos de defender una primacía del pensamiento europeo, Heidegger expresa todo lo contrario a una pretensión culturalmente chovinista (Thurnher, 1993, p. 132). La filosofía, entendida como el pensamiento metafísico europeo, es, de acuerdo con Heidegger, un fenómeno europeo. Sin embargo, justamente porque existe una diferencia lingüística y conceptual que hace imposible la traducción de la filosofía alemana, por ejemplo, al japonés (Ogawa, 1989, p. 183), es posible y necesario establecer un diálogo entre occidente y oriente que asegure un enriquecimiento mutuo en la tarea global para el pensar que exige la nueva realidad de la técnica. Consecuentemente, esta enfática referencia a la necesidad de un diálogo con el pensamiento asiático, la cual ya ha puesto en marcha diversos esfuerzos (Elberfeld, 2003, p. 472). La familiaridad y el nexos esencial que une a Eckhart y el taoísmo, pese a que este último permanezca ajeno a la tradición metafísica, no ha de considerarse una coincidencia o una *rara avis*, sino un destello fundamental que indica que la tarea del pensar ha de ser comprendida en su globalidad e interculturalidad. Esto supone que el pensar el fundamento de otro modo al del principio de razón suficiente, a aquella base para la dictadura del cálculo y la maquinación, no encuentra únicamente su sede en Europa, sino también en diferentes caminos del pensar. Se trata, en última instancia, de dar un paso más allá del pensamiento de Heidegger -un paso más allá, no obstante, que el propio pensamiento de Heidegger exige-, con el fin de establecer un diálogo fructífero entre oriente y occidente, entre el pensamiento occidental y el oriental (Sonoda, 1989, p. 150).

8. Conclusiones

Debido a la naturaleza del presente trabajo, en el cual se ha tratado de ir recuperando lo establecido y tratado en los apartados anteriores, no se pretende en este apartado de conclusiones otra cosa que intentar mostrar de manera ordenada aquello que a lo largo del trabajo se ha ido explicitando. Para ello, tratamos aquí de recoger los diferentes aspectos que hacen patente la comprensión *unitaria* del pensamiento de Heidegger -y, con ello, de la influencia que Eckhart tiene en él- que hemos desarrollado a lo largo del trabajo. Se presentarán, por ende, ocho aspectos, ordenados de menor a mayor profundidad: la presencia transversal de Eckhart en el pensamiento de Heidegger, la continuidad en la crítica a la distinción entre racional e irracional, cómo Eckhart aparece como enclave para una crítica a la Modernidad, cómo el pensamiento de Eckhart impide la primacía de la actitud teórica, los rendimientos filosóficos de Eckhart para la apropiación de la existencia, cómo la mística de Eckhart constituye un pensar radical que se articula en forma de obrar superior y, finalmente, cómo Eckhart es una fuerza o un impulso irreductible del pensar.

En primer lugar, cabría destacar la presencia continua y transversal que Eckhart tiene dentro del pensamiento de Heidegger. No es, ni mucho menos, común encontrar figuras que aparezcan de manera relativamente continua a lo largo del pensamiento de Heidegger, dada la motilidad de su pensamiento. Lo más destacable de este aspecto es que, pese a que otros autores como Hegel sí parecen despertar el interés de Heidegger, ningún otro autor de la historia de la filosofía ha influido positivamente -es decir, sin ser objeto de crítica- en Heidegger de manera continua. Eckhart está presente desde la génesis de su pensamiento en la tesis de habilitación, en sus primeras lecciones de Friburgo, silenciosamente en la órbita de *Ser y tiempo* -si bien, como hemos mostrado, aparece claramente cuando trata la cuestión de la trascendencia y de la nada-, en la época en la que la técnica toma un papel esencial y, con ello, la *gelâzenheit* de Eckhart y, finalmente, en el planteamiento del final de la filosofía y el *otro* comienzo. De este modo, incluso si se atiende únicamente a la *presencia* dentro del marco filosófico, sin profundizar en los términos en los que influye a Heidegger, es posible afirmar que, si se toma la totalidad del camino filosófico de Heidegger, Eckhart es el pensador que aparece de manera más constante y positiva. Esta valoración que podríamos calificar

como ‘cuantitativa’ -no entendiendo por esto el número de veces que se refiere a Eckhart, sino a la cantidad de momentos en los que Heidegger lo tiene presente- se corresponde a la perfección, como mostraremos a continuación, con la valoración *cualitativa* que la influencia de Eckhart tiene en el pensamiento de Heidegger.

En segundo lugar, es posible afirmar que el espíritu de la crítica a la contraposición entre racionalismo e irracionalismo que Heidegger, a partir de la figura de Eckhart, critica en su tesis de habilitación se mantiene a lo largo del camino filosófico de Heidegger. En la tesis de habilitación, Eckhart aparecía como una figura paradigmática de que escolástica y mística, lejos de enfrentarse, se encontraban esencialmente unidas. La figura de Eckhart representa, ya desde el comienzo del pensamiento heideggeriano, tanto un baluarte premoderno frente a los problemas de la filosofía moderna, como un nexo para una unidad entre teoría y *praxis* que remite a la filosofía griega -una afinidad que el propio Heidegger resaltará en su pensamiento tardío. Esto resulta fundamental para Heidegger, dado que si se califica el saber práctico que desarrolla la mística como irracional, entonces queda excluido del alcance de la filosofía y, diríamos con el Heidegger de los primeros cursos de Friburgo, se estaría renunciando al ámbito originario de la ciencia originaria, al acceso a la vida como ámbito fundamental de la filosofía. Esta crítica a la distinción entre racionalismo e irracionalismo es, justamente, lo que opera en los cursos sobre la filosofía práctica de Aristóteles y la *phrónesis* como *allo eidos gnoseos*, como otro género de conocimiento. Lo mismo cabría con respecto a la primera confrontación con el principio de razón suficiente, ya que la trascendencia del *Dasein* quedaría en el ámbito de la irracionalidad, siendo, de este modo, imposible todo preguntar más allá del principio de Leibniz. En la filosofía tardía de Heidegger no solo reaparece la crítica a esta distinción, en tanto que el pensar calculador delimita el ámbito de lo real a lo calculable, sino que Eckhart aparece de nuevo -con la *Gelassenheit*, con la serenidad como esencia del pensar- como enclave crucial para la crítica a esta distinción. Si la filosofía se reduce al ente y a su mesurabilidad, entonces toda meditación que pretenda pensar de otro modo queda reducida a una ‘mística irracional’.

En tercer lugar, Eckhart se muestra como una figura relevante en la continua crítica al pensamiento moderno que Heidegger articula a lo largo de su filosofía. Ya desde la tesis de habilitación, Eckhart es sinónimo de una filosofía que escapa de la ‘infilosofía’ del psicologismo, de aquel fecundo ámbito al que recurrir frente a la excesiva confianza en el sujeto de la Modernidad, frente a la centralidad de la subjetividad en la filosofía que impide dar cuenta de la correlación noético-noemática. Consecuentemente, la mística de Eckhart se enfrenta al olvido de la vida y a la disolución de aquellas ideas agustinianas que acontece, de acuerdo con Heidegger, desde Descartes hasta principios del siglo XX. En el pensamiento posterior a la *Kehre*, se radicaliza esta crítica a la subjetividad. La subjetividad incondicionada que instaura la técnica supone que la centralidad del sujeto no es ya únicamente la condición de imposibilidad de que la filosofía escape a los excesos racionalistas, sino que instituye el nihilismo más absoluto y la mayor servidumbre ontológica jamás vista. De nuevo,

Eckhart y su doctrina de la separación del ‘falso yo’, de la parte finita del hombre en favor de lo que de infinitud hay en él, sirven a modo de ámbito filosófico que recuperar, como espacio del pensamiento no contaminado por la centralidad del sujeto. Eckhart aparece, por ende, como aquel ámbito anterior a la consolidación de la filosofía moderna, del mismo modo que Heráclito aparecía como aquel pensador previo al primer comienzo.

En cuarto lugar, e íntimamente relacionado con la conclusión anterior, Eckhart es, a lo largo de todo el pensamiento heideggeriano, un baluarte frente a la prioridad de la actitud teórica. Ya desde la tesis de habilitación es reseñable cómo Heidegger destaca la distinción entre dios pensado y dios esencial como seguro frente a aquellas filosofías, como sucede con el psicologismo, que aceptan de modo incuestionado la actitud teórica como única actitud posible. Con el desarrollo del cuestionamiento acerca del método de la filosofía, Heidegger acaba extendiendo esta crítica a la fenomenología trascendental y, a su vez, mostrando los rendimientos fenomenológicos que la mística de Eckhart presenta. Esta cuestión se vuelve uno de los pilares del pensamiento heideggeriano en la época de *Ser y tiempo*, donde Eckhart articula silenciosamente la crítica conjunta a Descartes y Husserl que sienta las bases del proyecto de *Ser y tiempo*. La influencia de Eckhart a este respecto se hace patente en la presencia de Eckhart en *¿Qué es metafísica?*, conferencia en la que Heidegger cuestiona el preguntar científico por el ente *y nada más*, la cual acaba con una clara referencia a la terminología eckhartiana. Este mismo espíritu parece radicalizarse en el pensamiento posterior a la *Kehre*, donde la mística de Eckhart se consolida como el contramovimiento esencial frente a la reducción de la totalidad de lo real a lo calculable, medible, cuantificable y aprovechable, en tanto que presenta, al igual que Heráclito, otro modo de comprender el fundamento.

En quinto lugar, la mística eckhartiana, en tanto que rompe con la prioridad de la actitud teórica, instituye una disposición inherentemente práctica que no trata la vida como un objeto de conocimiento, sino como un ámbito en el que uno ya siempre se encuentra, en el que uno no puede sino apropiarse de su propia existencia. De este modo, la hermenéutica de la facticidad heideggeriana se encuentra movida por la misma fuerza que articula la especial atención a la *praxis* que desarrolla la mística en general y la filosofía de Eckhart en particular. Frente a la disposición teórica que comparten Husserl, Descartes y el principio de razón suficiente de Leibniz, la mística de Eckhart sirve como nexo fundamental para la necesidad de *hacerse cargo* de la propia existencia que se articula como tarea filosófica en el primer Heidegger. Después de la *Kehre* esta necesidad de apropiarse de la propia existencia no desaparece, pero sí cambia en un aspecto esencial: en el Heidegger de *Ser y tiempo* la tarea consistía en el descubrimiento de la propia *trascendencia* del hombre, en el Heidegger tardío la inautenticidad no puede considerarse consecuencia de que el hombre no advierta su ser-proyecto, su condición de arrojado, sino como consecuencia del acontecer en forma de rehúso del *Sein*. Este cambio supone una radicalización de la diferencia ontológica, una radicalización en la que Heidegger se inspira en la absoluta dependencia del

hombre de Dios que Eckhart desarrolla. La analogía entre la relación entre hombre y Dios y *Dasein* y *Seyn* muestra, por ende, una innegable deuda de Heidegger con Eckhart, ya que en ambos casos, pese a la dependencia, se aprecia, como mostrará Heidegger en el diálogo de la serenidad -*Gelassenheit*-, un ‘mantenerse despierto’ como condición de posibilidad de la apropiación de la existencia.

En sexto lugar, Eckhart sirve como modelo de un pensar radical que se configura como un ‘obrar superior’. El particular énfasis práctico y la armonización de escolástica y mística, los cuales Heidegger aprecia desde sus primeros pasos en la filosofía, muestra que Eckhart es el representante paradigmático de un pensar que trasciende la separación entre sujeto-objeto, pero también la distinción entre teoría y *praxis*, entre comprender y actuar. El pensar de Eckhart es un pensar integral, un pensar radical que incluye lo teórico y ese otro género de conocimiento que fascinaba a Gadamer. Esto se aprecia con cierta claridad en la cercanía con la que el joven Heidegger relaciona mística y fenomenología: el pensar de Eckhart es similar al que Heidegger quiere para la ciencia originaria. El pensar integral es el que opera en la órbita de *Ser y tiempo*. Este pensar radical es en el que Heidegger está pensando cuando afirma que la *Gelassenheit* es la esencia del pensar, cuando comprende a Eckhart como una de las figuras más destacadas -junto con Heráclito- dentro del planteamiento del *otro* comienzo: un pensar *a la medida* ontológica del hombre, un pensar que se sabe rico en la pobreza y en la dependencia de Dios o del *Seyn*, un pensar que no incurre en la pasividad ascética ni en la frenética actividad de la subjetividad incondicionada (voluntad), es el único pensar que permite el acceso a una libertad que ya no se comprende en términos de autonomía, sino de pertenencia a un ámbito que desborda la existencia humana. El pensamiento de la *Gelassenheit* de Heidegger y el de *gelâzenheit* de Eckhart son, en última instancia, el acceso a la comprensión de una libertad que está hecha *a la medida* de la condición ontológica finita, efímera, incompleta y dependiente de este ente que sufre y disfruta la simultánea condena y recompensa de ser aquello que todavía no es.

En séptimo lugar, y esta es la cuestión que resume lo hasta ahora expuesto, Eckhart es una fuerza o impulso esencial del pensar. Eckhart es, en tanto que contramovimiento esencial al pensar teórico, el ejemplo de la fuerza motriz que impulsa al pensamiento, de un pensar esencial que parece desbordar toda cuestión a la que se aplica, de un impulso imparabile que tiende siempre hacia el ámbito más elevando, despojándose por el camino de todo cuanto impide su avance. En última instancia, el motivo por el cual Eckhart permanece como figura destacada a lo largo del pensamiento heideggeriano no es únicamente que exista afinidad entre la mística y la fenomenología, entre la mística y la facticidad o entre la mística y el pensar del *otro* comienzo. La clave fundamental que opera en todas estas afinidades, la clave que hace que Eckhart sirva a modo de impulso decisivo tanto para la fenomenología hermenéutica como para la historia del *Seyn*, es que la obra de Eckhart contiene una fuerza irreductible que motiva, dirige e impulsa al pensar. Esta fuerza es, precisamente, la que Heidegger quiere para su propio pensamiento: el ‘camino, no obra’ debería entenderse como un segundo advenimiento de los sermones eckhartianos, los cuales,

precisamente porque no se configuran como sistema, logran dar cuenta del empuje del pensar que opera en ellos. La comprensión de Eckhart como un pensar esencial, que Heidegger hace suyo -bajo diferentes formas- a lo largo de su pensamiento, abre la posibilidad para, desde la propia lógica de este *otro* pensar, se pueda criticar el modo en el que Heidegger plantea la historia del *Sein*. El hecho de comprenderlo como una fuerza esencial para el pensar permite entender que otras tradiciones, como el neoplatonismo, comparten, por mucho que Heidegger deliberada o involuntariamente lo omita, este mismo impulso. De algún modo, podría decirse que la irreductibilidad del pensamiento de Eckhart sirve a modo de elemento depurador de la historia del *Sein*, haciendo que, consecuentemente, Eckhart aparezca en el pensamiento de Heidegger como enclave para una crítica a Heidegger *desde dentro* del pensamiento heideggeriano.

En octavo lugar, el impulso de Eckhart no produce un movimiento exclusivamente dirigido hacia lo ausente en la historia del *Sein*, sino también hacia la cima de la metafísica occidental y *otro* inicio en la tradición oriental del pensamiento. La relación esencial entre el inicio y la cumbre de la filosofía alemana hace necesario, por una parte, plantear la cuestión, relacionada con el aspecto anterior, de si el neoplatonismo, ignorado por Heidegger, puede ser considerado la cumbre de aquello que Heidegger identifica con el nombre de Heráclito; y, por otra parte, cómo es posible que en tradiciones tan diversas exista la posibilidad de encontrar un nexo común -*otro* modo de comprender el fundamento- que sirve como guía ante el monopolio planetario del pensar calculador. Esto invita a pensar, si bien sería necesario tratar esta cuestión más fundamentadamente, que aquello a lo que la metafísica ha llegado en su cumbre y en su inicio, en Grecia y Alemania, no es una particularidad de la tradición filosófica, es decir, de occidente, sino que atiende a la situación ontológica de la humanidad en general. No obstante, también permite tomar distancia de las, en cierto sentido, exageradas simplificaciones del pensamiento heideggeriano que lo identifican apodramáticamente con ciertas tradiciones espirituales asiáticas. Ciertamente, Heidegger tuvo interés y auténtica intención de diálogo, pero no por ello es posible afirmar, sin faltar a la verdad, que Heidegger recibió del taoísmo una influencia *directa* -aunque sí *mediada* por Eckhart y Heráclito-. El diálogo no ha de fundarse sobre las bases de una exageración en la influencia del taoísmo en Heidegger, sino sobre la sólida concepción de la necesidad -coherente con el pensamiento heideggeriano- de un diálogo intercultural que él mismo, por sus propias limitaciones autoimpuestas, no pudo llegar a realizar satisfactoriamente. El camino a seguir ha de ser, a raíz de lo hasta aquí expuesto, un diálogo intercultural que sepa dar cuenta y fundamentar debidamente el misterio que se abre a partir de esta cuestión, dado que de ello depende la posibilidad de dar una respuesta tan sólida como lo es la amenaza del nihilismo planetario.

En suma, las particularidades que configuran la presencia de Eckhart en el pensamiento de Heidegger aquí presentadas hacen que sea posible que Meister Eckhart sea comprendido como un maestro del pensar para Heidegger, como una figura de

referencia para el cardiograma del pensamiento heideggeriano que hemos tratado de articular.

El resultado de una exploración resulta, no obstante, inservible si de él no se siguen indagaciones posteriores, cuya dirección continúa la senda marcada por la investigación anterior. Con este libro se pretendía llenar un vacío en la literatura secundaria de corte heideggeriano, a la par que se trataba de ‘traer al presente’ la relación entre Eckhart y Heidegger, de expresar el crúor de las enseñanzas del *Lese- und Lebemeister*, del maestro de lectura y vida de Heidegger. La indagación en esta cuestión ha mostrado un triple movimiento latente y no explicitado -incluso negado- por el propio Heidegger, que simultáneamente se dirige hacia lo ignorado -el neoplatonismo-, lo inconfesado -Schelling- y lo ajeno -Taoísmo-. Estas tres direcciones comparten un ámbito esencial repleto de vitalidad: la realidad de *otro* modo de comprender el fundamento que corre el riesgo de ser relegado, como sucedía con las lecturas modernas de la mística medieval, a un irracionalismo funesto. La tarea ontológica, quizás infinita, que esta triple dirección impone no puede limitarse a una reivindicación historiográfica de otras formas de comprender el fundamento que no acontecieron, sino que exige asegurar la posibilidad de que las alternativas al monopolio de la *ratio* puedan, efectivamente, instutuirse como parte de la realidad. Esto requiere un trabajo tan transversal como lo son estas ‘ontologías’, un cometido que atraviesa todas las dimensiones de la existencia humana, y no únicamente el ámbito intelectual. La principal enseñanza de estos dos maestros de lectura y vida -Eckhart y Heidegger- consiste en que lo metafísico -entendido en sentido amplio, no en el que lo emplea Heidegger- no puede reducirse a ser sinónimo de lo abstracto, oscuro y teórico, sino que lo esencial de su tarea se encuentra absolutamente incardinada en la concreción de una existencia mortal cuya dependencia -y no la desmesura de la autonomía- posibilita la más elevada libertad, en forma de, sin despegar los pies de la tierra, poder ascender a lo más elevado.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Guerra, J. (2003). "En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente". *Diálogos*, 81, pp. 15–34.
- Adrián Escudero, J. (1999). "Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II. En torno a los cursos sobre religión (1920–1921)". *Pensamiento*, 55(213), pp. 385–412.
- Adrián Escudero, J. (2004). "Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana". *Diánoia*, 49(52), pp. 25–46.
- Adrián Escudero, J. (2011). "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica". *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, pp. 213–238.
- Agustín de Hipona (1983). *Confesiones*. Madrid: Espasa Calpe.
- Aubenque, P. (1971). "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique". En *Le Néoplatonisme*, pp. 101–108. París: CNRS.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Baeza, R. (2009). *Die Topologie des Ursprungs, der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischer Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Berlín: Lit.
- Baeza García, R. (2011a). "El concepto de origen en Meister Eckhart y su influjo en Heidegger". *Pensamiento*, 67(252), pp. 197–212.
- Baeza, R. (2011b). "Heidegger y el pensamiento medieval". *Temas Medievales*, 19, pp. 115–136.
- Baeza, R. (2022). "Eine Relektüre von Heideggers Rezeption Meister Eckharts im Lichte der Schwarzen Hefte". En M. Mauriège & M. Roesner (eds.), *Meister Eckharts Rezeption im Dritten Reich*, pp. 164–191. Leiden/Boston: Brill.
- Baltar, E. (2020). "La nada, el tedio y la técnica: reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo". *Differenz. Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, (6), pp. 11–30. <https://doi.org/10.12795/Differenz.2020.i06.01>
- Bara Bancel, S. (2015). *Teología mística alemana: Estudio comparativo del Libro de la Verdad de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*. Münster: Aschendorff.
- Bauchwitz, O. F. (2021). "Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger". *Differenz*, 7, pp. 11–24.
- Beierwaltes, W. (1995). *Heideggers Rückgang zu den Griechen (Heft 1)*. Múnich: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

- Beierwaltes, W. (2004). *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Bernabé, A. (2006). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.
- Breidak, J. (1996). *Philosophia Crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Frankfurt: Lang.
- Böhme, J. (2019). *De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*. Trad. Andrew Weeks. Leiden/Boston: Brill.
- Buddeberg, E. (1956). "Die Angst". En *Denken und Dichten des Seins*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-99341-0_5
- Castañeda Vargas, J. (2011). "Dios y Ser: Una aproximación desde Eckhart y Heidegger". *Teología y Sociedad*, 9, pp. 107–127.
- Caputo, J. D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Nueva York: Fordham University Press.
- Caputo, J. D. (1995). "Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger". En *Heidegger y la Mística*, pp. 13–90. Granada: Ediciones Librería Paideia.
- Chillón, J. M. (2016). "Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del Dasein". *Differenz*, 2, pp. 18–33.
- Chillón, J. M. (2018). "Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger". *ALPHA*, (2018), pp. 215–232.
- Chillón, J. M. (2019a). "Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología". *Ideas y Valores*, 68(169), pp. 133–152.
- Chillón, J. M. (2019b). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- Chillón, J. M. (2020). "Hitos de la noción de Gelassenheit en Ser y Tiempo". *Revista de Filosofía*, 77, pp. 83–98.
- Chillón, J. M. (2021). "La mística y sus indicaciones formales para el pensar. San Agustín en el II Heidegger". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 40(1), pp. 179–205. <https://doi.org/10.15304/ag.40.1.6684>
- Chillón, J. M. (2023). "El modo metafísico de la teoría del conocimiento". *ApareSer. Revista de Filosofía*, (1), pp. 59–70.
- Coriando, P.-L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. München: Fink.
- Cristin, R. (1992). "Rechnendes Denken und besinnendes Denken: Heidegger und die Herausforderung der Leibnizschen Monadologie am Beispiel des Satzes vom Grund". *Studia Leibnitiana*, 24(1), pp. 93–100.
- De Certeau, M. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- De Lara, F. (2007). "Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín". *Eidos*, (7), pp. 28–46.
- Dschuang Dsi. (1972). *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Düsseldorf: Diederichs.
- Eckhart, M. (1936). *Die lateinische Werke III. Dritter Band*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (1958). *Die deutschen Werke I. Erster Band*. (J. Quint, ed.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Eckhart, M. (1963). *Die deutschen Werke V. Fünfter Band*. (J. Quint, ed.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (1971). *Die deutschen Werke II. Zweiter Band*. (J. Quint, ed.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (1976). *Die deutschen Werke III. Dritter Band*. (J. Quint, ed.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (1987). *Die lateinische Werke IV. Vierter Band*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (1992). *Die lateinische Werke II. Zweiter Band*. (K. Weiß, H. Fischer, eds.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (2003). *Die deutschen Werke IV. Vierter Band*. (G. Steer, ed.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (2007). *Die lateinische Werke V. Fünfter Band*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Eckhart, M. (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*. Madrid: Las Cuarenta.
- Elberfeld, R. (2003). "Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten". En Dieter Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch*, pp. 469–474. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Esposito, C. (2009). "Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo". *Pensamiento*, 65(245), pp. 433–462.
- González, F. (2002). "Dialectic as 'Philosophical Embarrassment': Heidegger's Critique of Plato's Method". *Journal of the History of Philosophy*, 40(3), pp. 361–389.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Á. Ackermann, trad.). Barcelona: Herder.
- Großheim, M. (2012). "Hermeneutik der Faktizität: Überlegungen im Anschluss an Heidegger". *Analiza i Egzystencja*, 19, pp. 133–159.
- Großheim, M. (2018). "Zu den Situationen selbst! Ein Vorschlag zur Reform der Phänomenologie". *Synthesis Philosophica*, 33(2), pp. 303–325. <https://doi.org/10.21464/sp33201>
- Guilead, R. (1969). *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. Madrid: G. del Toro.
- Fabris, A. (2001). "Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche". *Quaestio*, 1, pp. 161–174. <https://doi.org/10.1484/j.quaestio.2.3006>
- Fabris, A. (2005). "L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923". En F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, pp. 57–106. Roma-Bari: Laterza.
- Feist Hirsch, E. (1970). "Martin Heidegger and the East". *Philosophy East and West*, 20(3), pp. 247–263.
- Figal, G. (1996). "Vollzugssinn und Faktizität". En *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, pp. 32–44. Stuttgart: Reclam.
- Filippi, S. (2003). "Martin Heidegger y la mística eckhartiana". En *Invenio: Revista de investigación académica*, nº 11, pp. 33–39.

- Fischer-Barnicol, H. (1977). "Spiegelungen-Vermittlungen". En *Erinnerung an Martin Heidegger*. Stuttgart: Neske.
- Flórez, A. (1988–1989). "En torno a la pregunta fundamental de la filosofía: Sobre el ser y la nada en Leibniz y en Heidegger". *Universitas Philosophica*, (11–12), pp. 29–38.
- Gadamer, H.-G. (1987). *Gesammelte Werke III. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1989). "Heideggers 'theologische' Jugendschrift". *Dilthey Jahrbuch*, 6.
- Gadamer, H.-G. (2015). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gethmann, C. (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier.
- Haas, A. (2002). *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Hadot, P. (1959). "Heidegger et Plotin". *Critique*, 15, pp. 539–556.
- Han, C. S. (2017). "Heideggers Rezeption des Taoismus: die Notwendigkeit des Unnötigen (無) in der Leistungsgesellschaft". *Kriterion*, 138, pp. 509–520.
- Halfwassen, J. (1997). "Idee, Dialektik und Transzendenz: Zur Platondeutung Hegels und Schellings am Beispiel ihrer Deutung des Timaios". En *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: Neue Forschungen zum Platonismus*, ed. por Theo Kobusch y Burkhard Mojsisch, pp. 193–209. Darmstadt.
- Hankey, W. (2004). "Why Heidegger's 'History' of Metaphysics is Dead". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78(3).
- Heidegger, M. (1978). *GA 1: Frühe Schriften (1912–1916)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *GA 2: Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *GA 5: Holzwege (1935–1946)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *GA 8: Was heißt Denken? (1951–1952)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *GA 9: Wegmarken (1919–1961)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *GA 10: Der Satz vom Grund (1955–1956)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *GA 11: Identität und Differenz (1955–1957)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962–1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1994). *GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1975). *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *GA 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (SS 1929)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)* (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *GA 40: Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *GA 42: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (SS 1936)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *GA 55: Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (SS 1943); 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (SS 1944)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)* (B. Heimbüchel, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)* (H.-H. Gander, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)* (C. Sturbe, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens* (F. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)* (W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)* (G. Neumann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)* (K. Bröcker-Oltmanns, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)* (F.-W. von Herrmann, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1989). *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *GA 66: Besinnung (1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *GA 68: Hegel* (I. Schüssler, ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *GA 69: Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *GA 75: Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *GA 76: Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 77: Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *GA 79: Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *GA 81: Gedachtes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *GA 86: Seminare: Hegel – Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *GA 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). "Brief an Engelbert Krebs". En B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923 (Freiburger Diözesan-Archiv, 100, p. 541)*.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Madrid: Odós.
- Heidegger, M. (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Madrid: Eker.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Tiempo y ser* (J. L. Molinuevo & F. Duque, trad.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2000a). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000b). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* (F. de Lara & F. de Lara López, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (J. A. Escudero, ed. y trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2002b). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2003a). *Aportes a la filosofía: Acerca del evento* (D. V. Picotti C., trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2003b). *La proposición del fundamento* (F. Duque & J. Pérez, trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *Heidegger Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (A. Denker, H.-H. Gander & H. Zaborowski, eds.). Freiburg: Karl Alber.

- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J. A. Escudero, ed. y trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación* (D. V. Picotti C., trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2007). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2008a). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2008b). *Identidad y diferencia* (A. Leyte, trad.). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque* (A. Leyte & H. Cortés, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2022). *La metafísica del idealismo alemán: una interpretación renovada del tratado de Schelling "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella" (1809)* (A. Ciria, trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M., & Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel 1918–1969*. Stuttgart: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M., & Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920–1963)* (W. Biemel & H. Saner, eds.). Madrid: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M., & Welte, B. (2003). *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Helting, H. (1997). *Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Hermoso Félix, M. J. (2016). "El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 49, pp. 71–90.
- Hidalgo Valera, L. (2023). "El problema de la conexión entre Dios y el hombre: La participación metafísica en Tomás de Aquino y la unio mystica en Meister Eckhart". *Revista Inmanere*, 2, pp. 25–38.
- Höld, L. (1960). "Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckhart". *Zeitschrift für katholische Theologie*, 82, pp. 257–274.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía Completa. Edición bilingüe*. Barcelona: Ediciones 29.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (J. Gaos, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Ergänzende Texte (1912–1929) (Husserliana III)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana XXIX)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band (Husserliana XIX/1-2)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2008). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

- Hügli, A. (2015). "Heideggers Todesanalyse". En *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin: De Gruyter.
- Hüni, H. (2005). "Heideggers Unruhe bei Heraklit". En *Heidegger und die Antike*, pp. 33–41. Frankfurt: Peter Lang.
- Hühn, L. (2010). "Heidegger - Schelling im philosophischen Zwiegespräch - Der Versuch einer Einleitung". En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, pp. 3–44. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K.
- Jacobi, F. H. (2000). *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (W. Jaeschke, ed.). En *Werke*, vol. 3. Hamburg: Meiner.
- Jonas, H. (1994). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Jünger, E. (1981). *Der Arbeiter. Sämtliche Werke II*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Krämer, H.-G. (1967). *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. 2ª ed. Amsterdam.
- Kremer, K. (1989). "Zur ontologischen Differenz. Plotin und Heidegger". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, pp. 689.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kobusch, T. (2005). "Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts". En A. Speer & L. Wegener (eds.), *Meister Eckhart in Erfurt*, pp. 239–258. Berlin: Walter de Gruyter.
- Köhler, D. (2010). "Kontinuität und Wandel". En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, pp. 163–192. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K.
- Laiseca, L. (2002). "Nihilismo y superación. La dimensión advenidera del último dios en Heidegger". *Tópicos*, (10), pp. 43–58.
- Lao-tse. (1989). *Tao-Te-King* (trad. it. de Paolo Siao Sci-yi). Bari.
- Lask, E. (1923). *Gesammelte Schriften II*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Ledesma Albornoz, Á. (2021). "El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente". *Studia Heideggeriana*, X, pp. 245–262. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.115>
- Leese, K. (1927). *Von Jakob Böhme zu Schelling: Zur Metaphysik des Gottesproblems*. Erfurt.
- Leyte, A. (2010). "Zeit-Denken". En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, pp. 139–162. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Leyte, A. (2015). *Heidegger: El fracaso del Ser*. Madrid: Batiscafo.
- Lome Hurtado, L. Á. (2020). "El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los Seminarios de 1927-1928 de Heidegger". *Differenz*, (6), pp. 139–154. doi:10.12795/Differenz.2020.i06.07.
- Lyra, E. (2012). "Heidegger, Ostasien und Technologie". *Naturaleza humana*, 14(1), pp. 51–71.
- Maldonado, R. (2017). "Las lógicas de lo sin-poder (macht-los). Sobre Eckhart, Margarite Porete, Heidegger y Hajime Tanabe". En *Hermenéuticas del cuidado del sí*, pp. 513–528.
- Marion, J.-L. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.

- May, R. (1989). *Ex Oriente Lux – Heideggers werk unter ostasiatischem Einfluss*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- McGrath, S. J. (2006). *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Moore, I. A. (2019). *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. Albany: State University of New York Press.
- Möller, H. G. (1995). *Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*. Frankfurt: Fischer.
- Narbonne, J.-M. (1999). "«Henôsis» et «Ereignis»: Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien". *Les Études Philosophiques*, 1, pp. 105–121.
- Narbonne, J.-M. (2001). *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin–Proclus–Heidegger)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nelson, E. (2013). "Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens". En *Diltheys Werk und die Wissenschaften*, pp. 97–109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Neto, A. F. (2011). "Heidegger und das unausweichliche Gespräch mit dem ostasiatischen Denken". *Nat. hum.*, 13(2), pp. 39–62.
- Ogawa, T. (1989). "Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatischen Sprachen – Das Gespräch mit einem Japaner". En O. Pöggeler & D. Papenfuss (eds.), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, pp. 181–196. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Oltmann, K. (2010). "Referat und Diskussion über „Wesenheit, Dasein und Grund 10 bei Meister Eckehart"". En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, pp. 356–362. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Ommerborn, W. (1996). "Absolute Leere, leerer Raum zwischen den empirischen Dingen oder Bereich des Nicht-Sichtbaren im Seinskontinuum, Zur Konzeption des 'wu' im Daoismus und Konfuzianismus". *Oriens Extremus*, 39(1).
- Onishi, B. (2017). "Transcendence as indistinction in Eckhart and Heidegger". *Religions*, 8(4), 56. <https://doi.org/10.3390/rel8040056>
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ott, H. (1992). "Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico". En *Heidegger in Discussione*, pp. 313–330. Milán.
- Papenfuss, D., & Pöggeler, O. (eds.) (1990). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers (Vols. I–III)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Parkes, G. (1992). "Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know it?". En C. Macann (ed.), *Martin Heidegger, Critical Assessments*. Londres: Routledge.
- Pérez-Borbujo, F. 2016. *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- Pérez Borbujo, F. (2022). "El principio de angustia y las edades del hombre". *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 27(1), 99–115. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i1.11613>
- Pérez-Borbujo, F. 2022b. "La herencia de Schelling en Heidegger." En *Schelling-Heidegger: inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder.

- Petzet, H. W. (1977). "L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923". En G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, pp. 179–191. Stuttgart: Neske.
- Pezze Dale, B. (1970). *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path Towards Gelassenheit*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Plessner, H. (2003). *Schriften zur Philosophie* (Vol. 9). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plotino. (1998). *Enéadas V–VI*. Madrid: Gredos.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Pöggeler, O. (1987). "West-East Dialogue: Heidegger und Lao-tzu". En G. Parkes (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, pp. 47–78.
- Pöggeler, O. (1994). "Mystical elements in Heidegger's thought and Celan's poetry". En A. Fioretos (ed.), *Word Traces: Readings of Paul Celan*, pp. 75–109. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Quero-Sánchez, A. (2014). "Schellings neuzeitliche Repristinatio[n] der ‚mystischen‘ Vernunft Als Kritik an der ‚modernen Ansicht‘". *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 17, pp. 166–220. doi:10.1075/bpjam.17.08que
- Quero-Sánchez, A. (2015). "Schellings philosophische Lektüre des Buchs von der geistigen Armut (auch Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi genannt)". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 62, pp. 240–280.
- Quero-Sánchez, A. (2018). "Edles Wissen: Schellings Philosophie und die Deutsche "Mystik" (Meister Eckhart, Johannes Tauler und das Pseudo-Taulerische Buch von der geistigen Armut)". En *Meister Eckhart: Subjekt und Wahrheit, Eckhart: Studies and Texts 8*, ed. M. Roesner, pp. 127–177. Leuven: Peeters.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Roggero, J. L. (2012). "Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 38(2), pp. 205–232.
- Rojas Jiménez, A. (2009a). *La cuadratura: La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Rojas Jiménez, A. (2009b). "El paso en falso con respecto al cual no retrocede Heidegger". *Anuario Filosófico*, 42(96), pp. 627–647.
- Rojas Jiménez, A. (2011). "El papel de una 'apotencia' fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger". *Revista de Filosofía*, 36(2), pp. 109–131.
- Rojas Jiménez, A. (2012). "La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43". *Thémata. Revista de Filosofía*, 45, pp. 383–394.
- Rojas Jiménez, A. (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger: de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga: Publicaciones y Divulgación Científica, Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Málaga.
- Rosenkranz, K. (1844). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlín (repr.: Darmstadt, 1977), p. 40.
- Ruh, K. (1989). *Meister Eckhart. Theologie – Prediger – Mystiker*. München: C.H. Beck.

- Savarino, L. (2017). *Heidegger y el cristianismo: 1916–1927*. Buenos Aires: Prometeo.
- Saviani, C. (2005). *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Schelling, F. W. J. (1856). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: C. G. Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1969). *Initia Philosophiae Universae: Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bonn: Fuhrmans.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.
- Schelling, F. W. J. (2004). *Del Yo como principio de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- Schürmann, R. (1983). "Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics". *Research in Phenomenology*, 13, pp. 25–41.
- Schürmann, R. (1995). "Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki". En *Heidegger y la mística*, pp. 13–90. Granada: Ediciones Librería Paideia.
- Seubert, H. (2025). "Mikrokosmos – Makrokosmos. Die offene Gesellschaft zwischen den Kaps. Voraussetzungen und Chancen". En K. Neugebauer & M. Michalski (eds.), *Ex oriente lux. Heidegger im Lichte der Phänomenologie und der östlichen Weisheitslehren*, pp. 113–133. Baden-Baden: Karl Alber.
- Sheehan, T. (1988). "Heidegger's Lehrjahre". En J. C. Sallis, G. Moneta & J. Taminioux (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years* (Vol. 105, pp. 77–137). Dordrecht: Kluwer.
- Sikka, S. (1997). *Three Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*. Albany: SUNY Press.
- Slingerland, E. (2000). "Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-Wei". *Journal of the American Academy of Religion*, 68(2), pp. 293–328.
- Sonoda, M. (1989). "Wohnen die Ostasiaten in einem anderen ›Haus des Seins‹?". En Buchheim (ed.), *Destruktion und Übersetzung*. Heidelberg: Acta Humaniora Verlagsgesellschaft.
- Stambough, J. (1984). "Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics". *Journal of Chinese Philosophy*, 11, pp. 337–352.
- Thomä, D. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thurnher, R. (1993). "Der Rückgang in dem Grund des Eigenen als Bedingungen für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers". En H. Gander (ed.), *Europa und die Philosophie/Martin-Heidegger-Gesellschaft* (Vol. 2, pp. 129–141). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vigo, A. (2004–2005). "Hylemorfismo trascendental y aletheiología: La presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask". *Seminarios de Filosofía*, 17–18, pp. 221–256.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Vigo, A. (2021). "Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια". *Claridades. Revista de Filosofía*, 13(1), pp. 125–148.

- von Herrmann, F.-W. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1990). *Wege und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1991). *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": Zur "Zweiten Hälfte" von Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2010). "Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart". En B. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, pp. 115–127. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Wendel, S. (2018). "Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit?". En *Meister Eckhart und die Freiheit*, pp. 187–199. Stuttgart: Kohlhammer.
- Wohlfahrt, G. (2001). *Der Philosophische Daoismus: philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. Berlin: Edition Chora.
- Xià, Kējūn. (2021). "Heideggers Ungebrauch: Daoistisches Denken im Angesicht der Schwarzen Hefte". En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 69(5), pp. 801–817. <https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0065>
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2009). "Técnica, verdad e historia del Ser". En *La técnica, ¿orden o desmesura?*, pp. 51–65. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Yao, Z. (2010). "Typology of Nothing: Heidegger, Daoism and Buddhism". *Comparative Philosophy*, 1(1), pp. 78–89.
- Zaborowski, H. (2013). "Mit dem Wort des Apostels Ernst machen? Martin Heideggers "Hermeneutik der Faktizität" als Zweigespräch mit Paulus". En C. Strecker & J. Valentin (eds.), *Paulus unter den Philosophen*, pp. 78–102. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Zhang, Z. (2009). "The Coming Time "Between" Being and Daoist Emptiness: An Analysis of Heidegger's Article Inquiring into the Uniqueness of the Poet via the Lao Zi". *Philosophy East and West*, 59(1), pp. 71–87.
- Zhuang Zi. (1997). *Maestro Zhuang* (I. Preciado, trad.). Madrid: Editorial Kairón.

En la presente obra se ofrece una exégesis crítica sobre la presencia de Meister Eckhart en el pensamiento de Martin Heidegger, una cuestión que, aunque ha sido tratada en la literatura de habla hispana, no ha sido, a nuestro juicio, desarrollada aún con la profundidad que merece. El místico renano se erige, a lo largo del texto, como un punto de referencia esencial para comprender —como diría Byung-Chul Han— “el corazón” del pensamiento heideggeriano.

Partiendo de este enclave fundamental que representa Meister Eckhart, el propósito es arrojar luz a la oscuridad del pensamiento heideggeriano que, como se mostrará a lo largo de la obra, desborda lo recogido en la letra heideggeriana. El objetivo del libro es, por tanto, doble: en primer lugar, contribuir al estudio de una de las influencias más decisivas en el desarrollo intelectual de Heidegger —una influencia que, a diferencia de lo ocurrido en los ámbitos germano y anglosajón, no ha sido examinada satisfactoriamente en los estudios en castellano—; y, en segundo lugar, aprovechar los rendimientos filosóficos de dicha presencia eckhartiana para orientar con fundamento los esfuerzos exegéticos hacia dimensiones esenciales del pensamiento tardío del filósofo de Meßkirch.

Para realizar dichos objetivos, el libro se organiza en dos bloques esenciales —si bien debe entenderse dentro del mismo desarrollo—. Los tres primeros capítulos se orientan al análisis de la influencia de Eckhart en distintos momentos de la filosofía de Heidegger: *El primer acercamiento a Meister Eckhart (1913-1921)*, *La silenciosa presencia de Eckhart en la órbita de Ser y tiempo y Eckhart*, y *Heidegger acerca de la serenidad: Gelassenheit como la esencia del pensar*. Los capítulos siguientes retoman los resultados especulativos de esta primera parte para mostrar, tomando la figura de Eckhart como eje, la tensión existente entre la esencia del pensamiento heideggeriano y la obra —o, más propiamente, el camino— de Heidegger. En este sentido, la última sección del libro dibuja un triple movimiento interno en el pensamiento del filósofo alemán, cuyo origen se encuentra en la influencia de Eckhart: un desplazamiento hacia lo olvidado por Heidegger —*Eckhart y la Historia del Seyn: el otro comienzo ante el final de la filosofía y la puerta de entrada al neoplatonismo*—, una apertura hacia lo inconfesado —*Eckhart ante la consumación de la metafísica en Schelling: serenidad y absoluto*— y, finalmente, una mirada hacia el pensamiento no occidental —*Frutos de la nada y el Tao: ¿una apertura al diálogo intercultural?*—.



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid