



De ser nada a serlo todo. Observaciones acerca de las analogías entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y Meister Eckhart y su meta común¹

Ángel Enrique Garrido Maturano²

Recibido: 24 de noviembre de 2020 / 8 de abril de 2022

Resumen. El artículo analiza tres analogías fundamentales entre el pensamiento de Kierkegaard y Meister Eckhart. Primero elucida *Selvformægtelse* y *Abgeschiedenheit* como movimiento ontológico de desasimiento de sí que conduce a la transparencia entre la voluntad humana y la divina. Luego explicita la obediencia como efectucción en el mundo de esa transparencia y la comprende como propiciación y plenificación del ser del mundo. Finalmente interpreta como meta de los movimientos de obediencia y desasimiento la consumación de la unión mística entre Dios, espíritu y mundo, concebida como «identidad de acontecimiento» y testimoniada en los fenómenos de la alegría y la paz.

Palabras clave: voluntad, poder, desasimiento, obediencia, unión mística.

[en] From Being Nothing to Being Everything. Remarks on the Analogies between Søren Kierkegaard and Meister Eckhart's Thought and their Common Aim

Abstract. The article analyzes three fundamental analogies in Søren Kierkegaard and Meister Eckhart's Thought. First it examines *Selvformægtelse* and *Abgeschiedenheit* as the ontological movement of self-detachment which leads to a transparency between human and divine will. It then elucidates obedience as the realization in the world of this transparency and understands it as propitiation and fulfillment of being in the world. Finally, the aims of the movements of obedience and detachment are interpreted as the consummation of the mystical union between God, spirit, and world, conceived as the «identity of event» and attested in the phenomena of joy and peace.

Keywords: will, power, detachment, obedience, mystical union.

Sumario. 1. Introducción. 2. Desasimiento y transparencia. 2.1 Desasimiento como 'abnegación' (*Selvformægtelse*): Kierkegaard. 2.2. Desasimiento como desprendimiento (*Abgeschiedenheit*): Eckhart. 3. Obediencia y propiciación. 4. Consumación: la unión mística. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Garrido Maturano, Á.E. (2021), De ser nada a serlo todo. Observaciones acerca de las analogías entre el pensamiento de Søren Kierkegaard y Meister Eckhart y su meta común, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 26, 49-66.

¹ Este artículo fue escrito en el marco del Proyecto de Investigación y Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid PID 2020-115212GB-I00 "Existencia, estética e ironía en Kierkegaard".

² Investigador principal. CONICET/ Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Resistencia, Argentina. Correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

1. Introducción

Acerca de la posible inspiración de Kierkegaard en la mística medieval nos informa Frits Florin, con minuciosa erudición:

Kierkegaard tenía en su biblioteca una colección de sermones de Johannes Tauler (Kat.245-247). Poseía también *Cherubinischer Wandersmann* de Angelus Silesius (Kat 783) e hizo un uso bastante extenso de *Abraham* de Santa Clara, cuyas obras completas también figuraban en ella (Kat 294-311). El libro sobre Meister Eckhart, escrito por su rival de toda la vida, Hans Martensen, –probablemente el primer estudio sistemático sobre Eckhart en el protestantismo– era igualmente parte de su biblioteca (Kat 649), como lo eran los escritos de Fenelon y Madame de Guyon (Kat 525-527 y 1915-1917)³.

Sin embargo, Florin nos advierte que «los estudios de Scholtens acerca de las marcas hechas por Kierkegaard en algunos de esos libros concluyen que él estaba más interesado en las citas hechas por los propios místicos que en las interpretaciones ofrecidas en los estudios históricos»⁴. Por otra parte, en sus propios escritos, raramente encontramos citas; y, en los pocos casos en que podemos hacerlo, no es generalmente posible saber con certeza si Kierkegaard en realidad leyó con detenimiento la fuente citada o si la cita es una mera referencia incidental. En consecuencia, desde el punto de vista filológico, lo único que podemos concluir con certeza es que Kierkegaard leyó algunos escritos de los místicos medievales con mayor o menor frecuencia «para su edificación personal y que ecos de estas lecturas pueden encontrarse en sus obras y diarios»⁵. Pero de que haya leído y, menos aún, estudiado la obra de Meister Eckhart y de que ésta ejerciera una influencia directa como fuente histórica sobre su propio pensamiento no hay prueba alguna. Por lo tanto, cualquier intento de relacionar el pensamiento de Kierkegaard con el de Eckhart no puede comprenderse a sí mismo como un estudio histórico-filológico acerca de fuentes, sino que la vía más adecuada para llevar a cabo esta correlación es de naturaleza filosófico-hermenéutica y radica en vincular, en función de un eje interpretativo, el tratamiento que hacen ambos autores de temas comunes⁶. Precisamente ése es el camino que recorrerán las observaciones que aquí comienzan.

Elas no pretenden ofrecer un estudio que abarque el conjunto de relaciones, diferencias y paralelismos que es posible establecer entre las obras de ambos autores. Tal cosa excedería el marco de un artículo. Se conforman con menos. Su primer objetivo radica en mostrar que *el modo* en que el Maestro Eckhart comprende el acceso del existente al *sentido último* de su existencia resulta análogo al modo en que lo comprende Kierkegaard, sobre todo en tres de los *Discursos edificantes* datados en 1844, a saber: «Preciso es que Él crezca y yo mengüe», «El que ruega rectamente, combate en la plegaria y vence – al vencer Dios» y «Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre»; y en la tercera de las series de discursos, datada en 1849,

³ Florin 2002, 174.

⁴ Florin 2002, 174.

⁵ Florin 2002, 175.

⁶ En sentido coincidente afirma Florin: «La única forma adecuada para lograr adentrarse en la relación entre el pensamiento de Kierkegaard y el misticismo es analizar el contenido de sus textos y de su contexto y compararlos con los de los místicos» (Florin 2002, 175).

que componen *Los lirios del campo y las aves del cielo*. En efecto, ambos pensadores conciben dicho acceso análogamente como un *movimiento ontológico* dentro del cual se pueden distinguir tres estadios fundamentales, imbricados de modo tal que cada uno de ellos prepara el siguiente. El primer estadio mienta la necesidad de que el hombre *niegue* su propia voluntad y poder cual condición primera para descubrir la relación a Dios como un constitutivo esencial de su propio ser. A este estadio lo llamaremos, traduciendo el término eckhartiano *Gelassenheit*, ‘desasimiento’⁷. El segundo concierne a la obediencia como aquel modo de ser y relacionarse con el mundo propio del existente que se ha desprendido de sí. Se trata de un modo de ser tal que *deja ser* lo que por sí mismo son tanto el propio ser del existente como el ser de todo aquello con los que él se relaciona. Este segundo estadio lo designaremos con el término *propiciación*. El tercero refiere la experiencia del acontecimiento del *presentarse* de la divinidad en mi existencia y en el mundo en el que existo como aquello a lo que conducen desasimiento y obediencia. Este tercer estadio, en el cual el existente accede al sentido último de su existencia, accediendo a la par a la unión plena de su ser con el ser de Dios⁸ y el del mundo, lo denominaremos *consumación*. En síntesis, de lo que se trata es de mostrar que, tanto en la obra de Eckhart cuanto en la de Kierkegaard, puede advertirse el intento de describir un movimiento análogo de desasimiento, propiciación y consumación como el modo a través del cual el existente accede al sentido último de su propia existencia, esto es, del conjunto de sus relaciones con sí mismo, el mundo y lo divino.

Pero, según se adelantaba, este era el primer objetivo. Hay un segundo. No se trata aquí tan sólo de constatar analogías y similitudes por pura curiosidad intelectual, sino de intentar poner a la luz aquel fenómeno fundamental hacia el cual las analogías apuntan y que obra como *télos* que desencadena el movimiento consignado y que es lo que propiamente se consume en el tercer estadio: una cierta *identidad de acontecimiento* entre el espíritu humano, el mundo y Dios. La experiencia de tal identidad es lo que aquí habrá de entenderse como unión mística, que se expresa en el ánimo como alegría (Kierkegaard) o paz (Eckhart).

Finalmente tres aclaraciones metodológicas quizás no sean del todo superficiales para evitar malentendidos. En primer lugar, este estudio no pretende ser una re-exposición erudita e integral de un cierto tema en Kierkegaard y en Meister Eckhart, para luego comparar «objetivamente» las posiciones de ambos filósofos respecto de ese tema y destacar coincidencias y diferencias. Tampoco intenta decir «algo nuevo» sobre Kierkegaard o Eckhart que la infinita bibliografía dedicada a ellos hubiese pasado por alto. Por el contrario, mi enfoque, antes que heurístico-comparativo, es

⁷ Con ‘desasimiento’ traduzco el término alemán *Gelassenheit*. Respecto del sentido de su uso en Eckhart ha sido muy precisa Silvia Bara Bancel. La estudiosa observa que *Gelassenheit* mienta una «transformación en el concepto de ‘dejar’; se pasa de haberlo dejado todo (*gelâzen hân*), en el sentido de una renuncia activa de toda posesión, a tener un ‘ser dejado’, ‘desprendido’, ‘entregado’ o ‘abandonado’ (*gelâzen sân*), un ser tal que se pone en manos de Dios hasta el extremo de vaciarse de todo y permanecer inalterable en toda situación» (Bara 2015, 303s). A mi modo de ver, el desasimiento, en este preciso significado que Bara Bancel le atribuye, no solo refleja el sentido último de la renuncia a la propia voluntad en el pensamiento de Eckhart, sino también, como veremos, el de la ‘abnegación’ y el reconocimiento de que no podemos nada a los que se refiere Kierkegaard. De allí que considere el término apto para asir la esencia de la cuestión en ambos.

⁸ La expresión ‘unión con Dios’ no debe en absoluto entenderse en el sentido de que el alma se añade a Dios y así ambas sustancias se componen en una tercera. De lo que se trata aquí es de otra cosa: de que el alma que accede a esta unión es en Dios y Dios mismo acontece en ella. Al respecto véase *infra* nota 63.

hermenéutico. De lo que se trata aquí es de señalar una serie de pensamientos que me parecen esenciales en ambos autores, para, en virtud del esquema hermenéutico que explicita algo como algo, mostrar, precisamente a través de ese «como» que los explicita, la analogía existente entre ellos. El tratamiento de esa analogía no pretende, tampoco, agotar los problemas metafísicos, ontológicos y antropológicos implícitos en las posiciones filosóficas de las que ella ha surgido; antes bien, dicho tratamiento no ha de ir más allá de lo necesario para alcanzar aquello que propiamente me interesa en este estudio: elucidar, ciertamente a partir de los autores tratados pero desde mi propio punto de vista, la esencia de un modo de existir consumado, en el que se fusionan en un acontecimiento único una cierta dación del sí mismo, de Dios y del mundo. Por ello me tomo el atrevimiento de calificar a este ejercicio hermenéutico como filosófico. En segundo lugar, esta hermenéutica filosófica se conjuga con lo que podría denominarse una fenomenología del universal singular. En efecto, en cuanto el ejercicio hermenéutico está puesto al servicio de *describir la esencia de experiencias universales que se dan* y pueden ser vividas por cualquier hombre en cuanto tal, pero únicamente en la medida en que ese existente particular y concreto se decida a experimentar el sentido último y consumado de su existencia, ese ejercicio hermenéutico se conjuga con una *fenomenología existencial del universal singular*. La tercera aclaración no es sino un corolario de la segunda. En la medida en que la elucidación hermenéutica de la analogía entre Kierkegaard y Eckhart está al servicio de describir experiencias propias de un universal singular, independientemente de su filiación religiosa, dicha elucidación puede caracterizarse también como pre-(no anti, ni pro) confesional. Dicho de otro modo, se trata de un análisis que se ubica en un plano anterior a la asunción o rechazo de cualquier fe positiva. Pero se trata de un plano anterior, no superior. Por ello mismo el análisis, en tanto referido a una experiencia límite, debe ser constantemente consciente de que la voz de la filosofía, luego de aludir o indicar este límite, debe callar y dejar su lugar a lo indecible.

2. Desasimiento y transparencia

2.1. Desasimiento como ‘abnegación’ (*Selvforståelse*): Kierkegaard

En el discurso «Necesitar de Dios es la suprema perfección del hombre» afirma Kierkegaard: «Lo más alto es que un hombre se convenza plenamente de que él mismo no puede nada, absolutamente nada»⁹. La afirmación resulta, en principio, desconcertante. Es notorio que el hombre dispone de muchos conocimientos, prácticos y teóricos, de los que valerse para obtener, sino todo, al menos algo de lo que quiere. Finalmente, no faltan hombres sobre la tierra con bienes, autoridad y posesiones que acreditan suficientemente su poder. Todo ello es cierto. El propio Kierkegaard no duda en reconocer que el hombre, «es capaz de las cosas más sorprendentes»¹⁰. ¿Cómo entender, entonces, esta contundente afirmación según la cual el hombre no puede absolutamente nada? Para ello es preciso, primero, tomar en cuenta la advertencia de Kierkegaard: «Toda su excelencia [la del hombre] está únicamente en lo

⁹ Kierkegaard 2010, 303.

¹⁰ Kierkegaard 2010, 303.

exterior y para lo exterior»¹¹. Y segundo, su afirmación de que el reconocimiento de la impotencia humana es «lo más alto».

Comencemos por la advertencia. Que el poder humano esté referido a lo exterior indica que el existente no puede nada respecto de sí mismo; no puede nada respecto de su propia condición constitutiva. Ello en dos sentidos. En primer lugar, él es «espíritu» o «sí mismo», esto es, no un ser cósmico, como los demás entes, sino un ser relacional que se va *eligiendo* a sí mismo en el curso de las relaciones que a lo largo de su existencia en el mundo mantiene con todo lo que es. Respecto de ésta, su condición espiritual, y de su propia libertad el hombre no puede absolutamente nada. Su ser le ha sido dado y esta dación le excede por completo. No es libre respecto de su libertad. Pero, si el hombre no puede nada respecto del origen y constitución de su existencia, tampoco puede nada respecto de su fin: su condición finita y mortal se le impone. Sus poderes se revelan una pura nulidad en referencia al dato incontrovertible de que ha de morir. Por tanto, respecto de sí mismo, tanto del origen como del fin de su existencia, el poder del hombre es nada. Su excelencia y su poderío se vierten sólo sobre lo exterior. Pero aquí mismo surge una tercera impotencia radical. Todo poder ejercido sobre lo exterior, por más deslumbrante que pareciese, no es, en términos *absolutos*, nada. Todo acto humano está sometido a condiciones tan complejas que ningún ser humano las domina. Por ello, respecto de la determinación última que tome el curso de la totalidad de la realidad efectiva en función de los actos a través de los cuales el hombre exterioriza su poder, él nada sabe ni puede. Pues bien: un ser que no puede nada respecto de su condición originaria, que no puede nada respecto de su fin y que no puede nada respecto de la determinación última del escenario de sucesos en los que se inserta su existir entre el comienzo y el fin, es un ser que, en verdad, no puede *de modo absoluto* nada.

Es ahora cuando hace su aparición el segundo aspecto mencionado más arriba: la afirmación que reconoce que esta impotencia «es lo más alto» de lo que un hombre puede convencerse. Es lo «más alto» porque ella *está referida a* lo «más alto» con lo que puede relacionarse un existente ¿Y qué es «lo más alto»? Lo más alto es aquello que tiene el poder más alto; aquello que tiene poder sobre lo que el hombre no tiene poder alguno: sobre su propia «interioridad», en cuanto pudo «dar» o «hacer ser» el ser-espiritual del hombre. Pero, además, es lo «más alto», porque incluso respecto de la exterioridad, del mundo, puede lo que el hombre no puede, a saber, ser el Todopoder que puede dar ser, configurar y otorgar un sentido último al curso de la totalidad absoluta de los sucesos del universo. Convencerse de que no puede nada respecto de esto «más alto» es también lo «más alto» de lo que se pueda convencer un hombre, porque lo «más alto» es lo que él más necesita, en el doble sentido de necesitarlo para recibir su propio ser y para que totalidad de su existencia en el mundo reciba un sentido último y absoluto que él, en tanto ser-finito, no puede determinar. Convencerse, por el contrario, de que el hombre puede valerse por sí mismo respecto de lo absoluto que necesita «es sólo un malentendido, por más que a los ojos del mundo sea considerado valiente por haber tenido la valentía de permanecer en un malentendido, es decir, por no haber tenido la valentía de comprender la verdad»¹². La verdad no es otra que el hecho de que el hombre necesita de un absoluto que le dé

¹¹ Kierkegaard 2010, 303.

¹² Kierkegaard 2010, 304.

su ser y que resguarde un sentido último para el ejercicio de ese ser – ejercicio que llamamos existencia. El malentendido es creer que el existente es el origen de sí y que puede por sí mismo darle un sentido absoluto al conjunto de su existencia y a la del mundo. Un malentendido tal conduce, o bien a la desesperación de quien quiere alcanzar por sí un sentido absoluto que nunca alcanza, o a esa otra forma de desesperación, que Kierkegaard llama «falta de espíritu», y que es propia de quien se autoengaña y pretende vivir sin elegirse a sí mismo y sin un sentido último que justifique su elección de sí. El malentendido, entonces, es no reconocerse a sí mismo como el sí mismo necesitado de absoluto que se es. Por ello mismo afirma Kierkegaard que sólo en virtud de la aniquilación del propio poder y del convencimiento de que la mayor perfección humana es necesitar de lo más alto «llega el hombre a conocerse a sí mismo»¹³. Conocer la propia verdad, conocerse a sí mismo, implica reconocer la relación a lo absoluto o «más alto» que llamamos Dios como necesaria para poder ser quienes somos y para que nuestro ser tenga, en última instancia, sentido. Pero, ¿cómo se lleva concretamente a cabo el reconocimiento de que no se puede nada y la consecuente aniquilación del propio poder? ¿Cómo realiza el hombre esta anonada que le posibilita relacionarse con lo absoluto que necesita?

Esta aniquilación recibe en el discurso «Preciso es que él crezca y yo mengüe» el sentido concreto de un desasimiento de sí. El desasirse de todo lo que represento para los demás y de todo lo que he hecho funge como la condición de posibilidad de mi relación con lo absoluto. Y esa relación es concebida bajo la forma de ser de un modo tal de permitir o dejar ser a lo absoluto a través mío, de abrir el camino para que lo absoluto sea. Por ello, si en el anterior discurso se nos decía que el reconocimiento de que no puede nada es lo que lleva al hombre a conocerse a sí mismo, ahora se nos dice «que todo conocimiento profundo e íntimo de sí mismo está bajo la guía divina»¹⁴. ¿Y cómo, concretamente, se desase el hombre de sí, anonada su poder y se pone bajo la guía divina? Kierkegaard ofrece el ejemplo de Juan el Bautista. Él nunca malinterpretó «su estancia en la soledad, ni su túnica de pelo de camello, ni su alimento en el desierto, como si todo eso no hubiera sido sino un medio para abrirse paso a sí mismo hacia el honor y reconocimiento del pueblo»¹⁵. Nunca creyó que realmente tenía poder, ni que el ejercicio de su poder fuese determinante en su propia existencia. Ciertamente, sabía de su importancia, pero sabía también que el sentido de su presunto poder era que, llegado el momento, se lo desechara, hasta el punto de que él mismo se volviese nada «como el grito del sereno cuando para todos es notorio que ha despuntado el día»¹⁶. Por ello mismo, ante la figura de Cristo, que para El Bautista representa lo absoluto, pronuncia las palabras justas: «Preciso es que él crezca y no mengüe»¹⁷. He aquí, pues, el paradigma de la actitud del hombre que reconoce que no puede nada: negarse a sí mismo, negar el valor absoluto de sus actos, de sus deseos, de su obra y de sus posesiones todas, porque sabe íntimamente que, si todo ello tiene algún sentido, es porque ha preparado o abierto camino para que algo absoluto sea. Por ello, también sabe que, considerado en sí mismo, su poder es nada y no tiene otro destino que desecharlo. A esta actitud, por la cual el hombre

¹³ Kierkegaard 2010, 306.

¹⁴ Kierkegaard 2010, 272.

¹⁵ Kierkegaard 2010, 273.

¹⁶ Kierkegaard 2010, 273.

¹⁷ Kierkegaard 2010, 275.

se libera de sí mismo y comprende que su misión en el mundo es cumplir con el encargo de dejar ser a lo absoluto, la llama Kierkegaard ‘abnegación’¹⁸ (*Selvfor-nægtelse*). Si tuviésemos que asir la esencia de esta abnegación en una fórmula, bien podríamos decir que radica en *negar la propia voluntad* y no desear nada, de modo tal que mi voluntad llegue a ser una con la de Dios. Pues, como se afirma en otro de los *Discursos edificantes*, «si el sí mismo es o quiere ser algo, ese algo basta para impedir la semejanza»¹⁹. Por ello bien puede afirmarse, con C. Möller que sólo cuando «todo en el hombre se recoja en un único deseo, hasta que él mismo se vuelva nada más allá del deseo de que Dios lo colme»²⁰; solo en ese momento «Dios puede atravesarlo con su luz, y entonces se parece a Dios»²¹.

En consecuencia, el hombre que reconoce lo más alto que puede reconocerse y accede a aquella relación con lo absoluto que le posibilita ser quién es él y alcanzar, así, la mayor perfección de su ser, es aquel que niega su voluntad hasta convertirla en nada y unirla con la de lo absoluto. Es aquel que se desprende de sí y deja que el ejercicio de su ser sea, como en el caso del Bautista, un dejar advenir lo absoluto y, más allá de eso, nada. Sin embargo, —cabría preguntarse— ¿cómo dejo ser a lo absoluto a través mío? ¿Cómo sabe el hombre que se ha desprendido de sí y que Dios lo ha «atravesado con su luz»? ¿Cómo reconocer la abnegación? Kierkegaard es consciente de que «la humilde abnegación con la que Juan preparó el camino para el que vendría después rara vez se ha visto en este mundo»²². Sin embargo, «en las pequeñas circunstancias de la vida cotidiana se encuentra con facilidad el equivalente, en parte o totalmente, y el hecho de que las circunstancias sean menores, (...), que no valgan para la historia universal ni para la historia, no es una diferencia esencial (...)»²³. Es por ello que, como ejemplos que reflejan, en mayor o menor medida, esta abnegación el filósofo se refiere a aquellos padres que se entregan a sí mismos en favor de sus hijos; o a aquel al maestro que con alegría acepta que el sentido de su ser es haber preparado al discípulo que lo habrá de superar; o, en una palabra, a todos aquellos «que se ven llevados a pensar que hay otro delante de ellos, y que es preciso que éste crezca mientras ellos menguan»²⁴. El hombre abnegado se reconoce, entonces, porque mengua, incluso hasta el punto de que su voluntad se convierta en nada y su ser sea desechado, para que él crezca. ¿Y quién es este él? Kierkegaard es claro: «En el sentido en el que hemos hablado, *cualquiera puede referirse a él con otro nombre*, pues así se alternan las cosas en la tierra, uno crece y el otro declina, hoy soy yo y mañana eres tú.»²⁵ El existente que, con abnegación ha renunciado a su voluntad y la hecho una con la de Dios, no es aquel resignado que existe en una suerte de auto-flagelamiento, sino el que vive de modo tal que todo aquello y aquellos con lo que se relaciona, en virtud de esa relación, puedan plenificar su propio ser. Es aquel cuyo ser se agota en dejar que todo sea lo mejor que puede ser y, de ese modo, mantiene siempre abierta la posi-

¹⁸ Kierkegaard 2010, 275.

¹⁹ Kierkegaard 2010, 378.

²⁰ Heymel y Möller 2013, 52.

²¹ Kierkegaard 2010, 378.

²² Kierkegaard 2010, 277.

²³ Kierkegaard 2010, 276.

²⁴ Kierkegaard 2010, 277.

²⁵ Kierkegaard 2010, 283. (Cursivas mías).

bilidad de que el ser crezca. Cuando así obra, forma parte de la chispa que ilumina el universo. Él es en Dios y Dios es en él²⁶.

2.2. Desasimiento como desprendimiento (*Abgeschiedenheit*): Eckhart

Así como para Kierkegaard el hombre se relaciona con lo absoluto negando su voluntad y fusionándola con lo divino, así también para Eckhart la oración y las obras más dignas del hombre, aquellas que lo llevan a sentir que está a punto de unirse con el Dios al que ora, provienen de un ‘ánimo liberado’ o ‘desapegado’ (*lediges Gemüt*). En la segunda de sus *Reden der Unterweisung* el maestro Eckhart caracteriza así tal naturaleza de ánimo: «Un ánimo desapegado es aquel al que nada lo turba y que a nada se encuentra atado, que no ha atado lo mejor de sí a ningún uso y en nada mira por lo suyo, sino que, antes bien, está hundido en la muy amada voluntad de Dios y se ha enajenado de lo suyo»²⁷.

Ese proceso de enajenación o ‘des-apropiamiento’ (*Entäußerung*) del hombre de lo suyo, esto es, de sus representaciones, deseos, posesiones, logros y conocimientos, e incluso de lo mejor de todo ello; ese proceso que culmina con el consejo del Maestro en el *Sermón 1* de llegar a estar tan desvinculado de todo como lo está la nada misma²⁸, lo llama Eckhart ‘desprendimiento’ o *Abgeschiedenheit*. La estructura y sentido último del movimiento de desprendimiento es puesto a la luz de modo conciso en el célebre Sermón «Beati pauperes spiritu». Allí se trata el desprendimiento bajo la figura de la pobreza, elucidada a través de tres instancias: un hombre pobre es aquel que no *quiere* nada, no *sabe* nada y no *tiene* nada.

La pobreza a la que Eckhart se refiere no es la material, sino una forma más fundamental. Se trata, ante todo, de la pobreza surgida del desprendimiento de aquello que liga al hombre a su propia voluntad y lo «llena» de sus propios deseos. Por ello no es pobre el que no quiere nada externo. El verdaderamente pobre es aquel que puede liberarse no sólo de sus deseos concretos, sino de su propio *querer* en tanto tal. Y esa liberación ha de ser tal que él habrá de liberarse incluso de aquel querer que quiere que su voluntad se someta la voluntad divina, porque también un querer tal seguiría siendo un ejercicio de la voluntad del yo. Escribe Eckhart: «En la medida en que el hombre tenga aún en sí mismo la voluntad de *querer* cumplir la amadísima voluntad de Dios, entonces no tiene un hombre tal la pobreza de la que nosotros queremos hablar»²⁹. En efecto, este hombre sigue aferrándose a una voluntad propia, cuyo deseo específico es satisfacer la divina voluntad. Esto no es pobreza, no es no desear, sino deseo de realizar la propia voluntad y, por tanto, deseo de poder. Este hombre sigue separado de Dios y amarrado a sí y a su poder, pues, como observa Welte, su voluntad sigue siendo una forma de «quererse a sí en todo aquello que él quiere»³⁰. Desprenderse de la propia voluntad, no querer nada, tanto en Eckhart

²⁶ En sentido coincidente afirma Annemarie Pieper (2014, 83): «El Dios en mí no puede ser traído al aparecer de otro modo que a través de las relaciones vividas – conmigo mismo como ser sensible, con los otros hombres, con el mundo en su conjunto».

²⁷ Eckhart 1979, 55 (RdU, 2). Las traducciones españolas de las citas de Eckhart son de mi autoría.

²⁸ «Así tú debes hacer todo lo que eres capaz en todas tus obras sólo en pura alabanza y debes permanecer tan desvinculado de ello como lo está la nada, que no es aquí ni allí» (Eckhart 1979, 155, DP, 1).

²⁹ Eckhart 1979, 304 (DP, 32).

³⁰ Welte 1992, 36.

como en Kierkegaard, no es pretender realizar la voluntad divina. Es volverse pura pasividad susceptible, pura disponibilidad de recibir. No se trata aquí de posicionarse como una creatura distinta de la divinidad, que, además, tiene una representación de lo que la divinidad quiere y se identifica con ello. De lo que se trata es de volverse una suerte de seno o matriz, de pura *abertura* pre-creatural, que nada contiene más que un vacío a través del cual la divinidad se da y, dándose, despliega el ser de lo que es. Ser esta «abertura», esta pura *pre*-disposición a dejar que algo sea, es volver al «eterno abismo del ser divino»³¹ en el que, para Eckhart, el hombre era «cuando aún no era»³² y adónde debe regresar para ser en verdad pobre y no querer nada. Ser esta abertura es, también, volverse aquella nada en la que, para Kierkegaard, se imprime la voluntad de Dios³³. Si a ambos casos puede aplicarse la figura de la abertura, ello se debe a que con desprendimiento o abnegación ambos pensadores mientan en cierto sentido lo mismo: no *identificar* la voluntad propia con la de Dios, sino desprenderse por completo de la voluntad, al punto que ella no sea ya nada del sujeto, sino que *sea la misma* voluntad de Dios.

«Por otro lado, el hombre pobre es aquel que nada *sabe*.»³⁴ El hombre en verdad pobre, aquel que se ha desprendido de sí, debe desvincularse hasta tal punto de sus conocimientos y representaciones que incluso «él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él»³⁵. Cuando pretendo, por medio de una representación, conocer la forma en la que Dios ha de salirme al encuentro y lo que ha de exigirme, entonces aún no me he desprendido suficientemente de todo; y el Dios verdaderamente divino no encuentra en mí un claro a través del cual manar hacia el mundo. Lo que el hombre llama Dios, esto es, lo que él determina y reconoce como Dios, es siempre una mera representación humana. Por eso, para volverse aquella abertura a través de la cual Dios obra, el hombre debe liberarse de todas sus representaciones, conocimientos y dogmas. Pretender conocer la voluntad de Dios y obrar en concordancia con ese conocimiento no es desprendimiento genuino. Es un intento de determinación de la divinidad detrás del cual se esconde la voluntad de poder, pues «saber es asegurarse a sí mismo en todo lo que es sabido»³⁶. Es una señal de que el hombre –diría Kierkegaard– aún no ha reconocido que no puede nada. Por lo tanto, el hombre, a través del cual Dios obra, debe ser hasta tal punto uno con la voluntad de Dios, «que él ni sepa ni reconozca que Dios obra en él»³⁷. Sólo así se puede ser pobre en verdad. Sólo así también se alcanza aquella abnegación de la que habla Kierkegaard, según la cual el mayor conocimiento del hombre es que él no puede nada. La afirmación eckhartiana de que el hombre verdaderamente pobre no sabe nada resulta, así, convergente con la de Kierkegaard según la cual el convencimiento más alto de un hombre es que él no puede nada en absoluto.

³¹ Eckhart 1979, 305 (DP, 32).

³² Eckhart 1979, 305 (DP, 32).

³³ «Dios sólo puede imprimirse en el orante cuando él mismo se ha convertido en nada» (Kierkegaard 2010, 378). Para ilustrar esta idea Kierkegaard se vale de una hermosa imagen, la del mar, que, cuando alcanza su calma mayor, desaparece como mar y se agota en ser un reflejo del cielo: «[Cuando el mar A G-M] se vuelve calmo y profundo, entonces la imagen del cielo se sume en la nada del mar» (Kierkegaard 2010, 378).

³⁴ Eckhart 1979, 305 (DP, 32).

³⁵ Eckhart 1979, 305 (DP, 32).

³⁶ Welte 1992, 36

³⁷ Eckhart 1979, 306 (DP, 32).

Pero Eckhart reconoce también un tercer eslabón del desprendimiento de sí que conduce a la verdadera pobreza. Se trata de «aquella en la que el hombre no *tiene nada*»³⁸. Que no tenga nada no significa que él esté hundido en la miseria material, sino que se ha *desasido de la posibilidad de disponer*³⁹ de todo aquello que él pueda llegar a poseer. Y lo ha hecho hasta un grado tal que Dios encuentra en él y en esas posesiones una abertura a través de la cual obrar. No se trata aquí, pues, de que el hombre disponga un lugar entre sus posesiones para que allí Dios encuentre un sitio donde obrar, sino que Dios disponga del hombre y sus posesiones de modo tal que éste no sea más que el sitio a través del cual Dios *se da*. Ese «darse» —que no es un dar *de* Dios, sino *Dios mismo como darse*— es vivido por el hombre como un padecimiento tal que el existente humano deviene un «puro padecedor-Dios en sus obras (las de Dios)»⁴⁰. Podríamos explicitar esta vida que no es más que un padecer a Dios o, mejor aún, «padecer-Dios» como la de aquel existente que no encuentra en sí el motivo de su ser (que respecto de sí nada quiere), que no puede determinar por sí el sentido de ese ser que sufre ser (nada sabe) y que no puede disponer del ser que es (nada tiene). Tal existencia, a la que apunta Eckhart para acceder a la unión originaria con la divinidad, no es otra que la de aquel hombre que, según Kierkegaard, ha reconocido lo más alto que puede reconocer: que él por sí mismo no puede nada. El «no querer», «no saber» y «no tener» eckhartianos pueden perfectamente ser leídos como el despliegue del «no poder nada» kierkegaardiano, toda vez que querer, saber y tener son los modos esenciales a través de los cuales el yo despliega su poder y en los cuales se concentra su estar asido a sí mismo. La abnegación kierkegaardiana y el desprendimiento eckhartiano convergen y tienen, entonces, ambos el sentido de un desasimiento de sí que se concreta como anonadamiento del querer propio, del propio conocer y del querer tener a disposición el propio ser y el del mundo. Tal desasimiento conduce, para ambos pensadores, a una *transparencia* tal entre el espíritu y la divinidad, que la divinidad atraviesa el espíritu y *se da* a través de la realización del espíritu. El espíritu, correlativamente, se revela hasta tal punto atravesado por la divinidad que más allá de lo que se da a través suyo no es nada. «Aquí es Dios uno con el espíritu, y esto es la pobreza más propia que se pueda encontrar»⁴¹.

La transparencia entre el espíritu y Dios funge, así, como resultado común que funda la posibilidad de la analogía entre el desprendimiento de Eckhart y la abnegación de Kierkegaard. Sin embargo, pareciera que nos movemos en un plano de extrema abstracción, sin llegar a definir *in concreto* cómo *acontece* esta transparencia en la existencia efectiva del individuo singular. A mi modo de ver tanto para Eckhart como para Kierkegaard la transparencia *acontece* como *obediencia*⁴².

³⁸ Eckhart 1979, 307 (DP, 32).

³⁹ «Tener es apropiarse de la capacidad de disponer de todo» (Welte 1992, 36).

⁴⁰ Eckhart 1979, 307 (DP, 32). Con la expresión ‘padecedor-Dios’ traduzco *Gott-Erleider*. Ciertamente la fórmula es forzada en español, pero preferible a ‘padecedor *de* Dios’, pues en esta segunda opción Dios aparece como un objeto sufrido diferente del sujeto sufriente. Por el contrario, el guion en *Gott-Erleider* acentúa la identidad del alma humana con Dios. Cuando el hombre existe por completo desprendido de sí y entregado a la voluntad divina es Dios mismo quien vive en su vida, por lo cual en su sufrir él es uno con Dios y no un otro que sufre a Dios.

⁴¹ Eckhart 1979, 309 (DP, 32).

⁴² Etimológicamente ‘transparencia’ viene del latín y está formada por el prefijo *trans-* que significa a través o de un lado a otro y la raíz del verbo *pareo* que significa ‘aparecer’, pero también en algunos contextos ‘obedecer’

3. Obediencia y propiciación

Como se deja ver en función de lo analizado, tanto la abnegación cuanto el desprendimiento tienen el sentido de un movimiento ontológico negativo. De un movimiento ontológico, porque implican una transformación o pasaje en el modo en que el existente comprende su ser. Este movimiento es, además, negativo, porque, en ambos casos, se trata del pasaje que lleva al hombre de ser un sujeto que realiza su «ser en el mundo» por medio del ejercicio de su voluntad de poder a ser a una nada de voluntad y de poder cuyo «ser en el mundo» queda, por así decir, vacío. El hombre cesa, entonces, de ser una particularidad que se empeña en ser su propio ser para convertirse en pura pasividad receptora de ser. Una rápida interpretación de este movimiento, por el cual el hombre pasa de ser algo a ser nada, podría concluir que la existencia, así transformada, queda desliga del mundo y, por tanto, que el movimiento místico de desasimiento conduce a una suerte de acosmismo. Tal conclusión sería apresurada. Porque la anonadación del poder del sujeto conduce a lo que hemos llamado transparencia, suscribo plenamente lo afirmado por Hjørdis Becker: «Sostengo que Kierkegaard, junto con Eckhart, va *más allá del misticismo*. El morir para el mundo y la *kénosis* del intelecto constituyen tan sólo la fase preliminar, aunque necesaria, de una adecuada relación con Dios que invariablemente se manifiesta en interacción con el mundo»⁴³. La obediencia constituye la esencia de esa interacción.

En *Los lirios del campo y las aves del cielo* Kierkegaard afirma que aquello que Dios exige para adherirnos a Él, hasta tal punto de vivir, moverse y *ser* en Él y de recibir todo de su gracia es obediencia⁴⁴. «Exige obediencia, obediencia absoluta, (...); si no le obedeces absolutamente en todo, entonces no te entregas a Él, y si no te entregas a Él absolutamente en todo, entonces no te adhieres a Él (...）」⁴⁵. Y poco después agrega que esta obediencia debemos aprenderla del lirio y del pájaro, porque «el lirio y el pájaro son los maestros obedientes»⁴⁶. ¿En qué puede consistir una obediencia que se aprende del lirio y del pájaro? Ciertamente no en una obediencia a dogmas, artículos de fe y autoridades humanas, porque de todo esto nada sabe el pájaro y menos el lirio. Antes bien, se trata de obediencia *al acontecimiento del ser*, cuyo mejor ejemplo son, precisamente, el lirio y el pájaro, pues ellos *cumplen con, es decir, dejan acontecer el ser que les ha sido dado*. La obediencia de la que habla Kierkegaard y que la naturaleza testimonia por doquier, pues «en la naturaleza todo es obediencia»⁴⁷, radica, por un lado, en ser lo que me es dado ser, esto es, cumplir con el propio ser asumiendo las condiciones y posibilidades fácticas que en un aquí y ahora concreto me están siendo dadas. Pero, por otro, hacerlo de modo tal que ser lo que me ha sido dado ser se vuelva al mismo tiempo un dar-ser. Por eso mismo, dejar que efectivamente sea aquel ser que me ha sido dado significa *propiciar* que cada ser del mundo, en relación con el cual cumplo mi ser, también pueda ser aquello

o 'entregarse a'. Es así que la propia etimología del término transluce el sentido originario con que aquí se lo utiliza: transparencia es aquel obedecer que deja aparecer algo desde un extremo al otro de algo.

⁴³ Becker 2012, 21.

⁴⁴ «¡Él tu creador y conservador; Él, en quien tú vives, te mueves y eres; Él, de cuya gracia todo lo recibes!» (Kierkegaard 2007, 177).

⁴⁵ Kierkegaard 2007, 177.

⁴⁶ Kierkegaard 2007, 178.

⁴⁷ Kierkegaard 2007, 178.

que a ese ser le ha sido dado ser. En última instancia obediencia significa ser en consonancia con el desenvolvimiento del orden inmanente del cosmos. Estamos aquí en las antípodas del acosmismo. Una obediencia tal la entiende perfectamente el pájaro. Él no se empecina en su voluntad, sino que, cuando se presenta el instante de emigrar, aunque se encontrase muy a gusto donde está, «emprende instantáneamente el viaje y con toda sencillez, gracias a la obediencia absoluta, sólo entiende una cosa, pero la entiende de modo absoluto: que ése es absolutamente el instante»⁴⁸. Él sabe que en ese aquí y ahora su trabajo es emigrar «y que exclusivamente tiene que hacer lo suyo»⁴⁹. El pájaro resulta, así, paradigma de obediencia porque él es lo que le ha sido dado ser y, siéndolo, vuelve al mismo tiempo más bello el cielo por el que peregrina. El lirio lo es también, porque, como el pájaro, siendo aquello que le ha sido dado ser, hace que reluzcan los campos en los que el viento lo mece. Ambos cumplen con su ser y, cumpliéndolo, propician el ser de aquello en relación con lo cual son. De este modo ambos son uno con la voluntad de Dios y dejan imperar a Dios en el mundo⁵⁰. El existente, que había visto reducido a nada su «ser en el mundo» por obra de la abnegación, recupera ahora su relación con el mundo bajo el signo de la obediencia. Ella constituye el *pathos* a través del cual el existente «descubre cómo la contingencia de la situación histórica tiene en sí y exige incondicionalidad»⁵¹. Dicho de otro modo, constituye el *pathos* a través del cual el existente descubre cuál es el modo de dirigirse al mundo que ese mismo mundo exige incondicionalmente de él para conseguir, en una situación histórica concreta, la mayor plenitud posible tanto suya como del mundo. En el sentido de esta «vuelta al mundo» se conjugan la dimensión ética y la ontológica. Se trata de cumplir con el propio ser dado —en el caso del hombre el ser un espíritu finito— de modo tal que ese cumplimiento dé ser o esté en favor de la consumación del ser de todo aquello con lo que me relaciono. El término «propiciación» mienta, justamente, esa conjunción ético-ontológica en aquel que ha vuelto de la nada al mundo.

Meister Eckhart, por su parte, inicia sus *Reden der Unterweisung* con un elogio a la obediencia: «Obediencia verdadera y completa es una virtud que está por delante de todas las virtudes y ninguna obra grande puede ocurrir o ser hecha sin esta virtud; (...)». Y continúa: «La obediencia efectúa en todos lados lo mejor en todas las cosas.»⁵² Para Eckhart, como para Kierkegaard, la condición de la obediencia es el entero desprendimiento de sí: «En la verdadera obediencia no puede encontrarse ningún «yo quiero que sea así o así» o quiero «esto o lo otro», sino tan sólo la más completa entrega de lo tuyo.»⁵³ Y ello porque «sólo donde yo no quiero nada para mí, allí quiere Dios por mí»⁵⁴. Por ello la oración pronunciada en verdadera obediencia no pide cosa alguna, ni siquiera la vida eterna. Sus palabras no pueden ser otras que estas: «Señor no me des nada que tu no quieras, y haz, Señor, lo que quieras y cómo quieras del modo que tú quieras»⁵⁵. De la propia caracterización que hace el Maestro

⁴⁸ Kierkegaard 2007, 182.

⁴⁹ Kierkegaard 2007, 182.

⁵⁰ «'Dejar imperar a Dios en el mundo' [*at lade Gud raade*] es para Kierkegaard la expresión hacia la que debiera encaminarse toda obediencia religiosa» (Furchert 2012, 323).

⁵¹ Deuser 2011, 8.

⁵² Eckhart 1979, 53 (RdU, 1).

⁵³ Eckhart 1979, 54 (RdU, 1).

⁵⁴ Eckhart 1979, 54 (RdU, 1).

⁵⁵ Eckhart 1979, 54 (RdU, 1).

Eckhart de la obediencia se desprende que ella, a pesar de presuponer la negación de la propia voluntad, no conduce a ningún arrobamiento místico que me separaría del mundo y me encerraría en mi propia alma, pues la obediencia —reitero— «‘efectúa’ (*bewirkt*) en todos lados lo mejor *en todas las cosas*». De acuerdo con ello, la obediencia, que surge de la pura receptividad pasiva y predispuesta del desasimiento de sí, se transforma en un modo activo de «ser en el mundo» y relacionarse con las cosas. La anonadación del *propio* querer no me lleva a no querer nada en absoluto, a hundirme en una suerte de completa indiferencia, sino a que la voluntad de Dios quiera por mí. Eckhart es prístino al respecto: «Y así como la verdadera obediencia no puede conocer ningún «yo quiero que sea así», así tampoco nunca podrá escucharse de ella «yo no quiero»; pues «yo no quiero» es un verdadero veneno para cada obediencia»⁵⁶. La verdadera obediencia es aquella que quiere y efectúa en todas las cosas la voluntad de Dios y no la propia. ¿Pero cómo sé si mi obrar surge de la voluntad divina y no de la mía propia? La respuesta a semejante pregunta corresponde más a la sabiduría que al pensamiento filosófico. Sin embargo, Eckhart ofrece dos indicios determinantes que permiten reconocer cuando un hombre, que ha renunciado a su propio querer y se ha apartado del mundo y las creaturas, vuelve al mundo impulsado ahora por la voluntad divina. El primer indicio se puede sintetizar, quizás, con la palabra «armonía». Un hombre sabe que en su actuar deja obrar a lo absoluto a través suyo y que, por tanto, lo que hace es un bien, cuando ese bien que realiza no se opone al bien de ningún otro ser y contribuye, así, a que cada cosa pueda ser lo mejor que a ella le ha sido dado ser. Dicho de otro modo, cuando realiza lo mejor «en todas las cosas». Por ello mismo afirma Eckhart: «Si resulta que algo no se aviene con lo demás, de modo que una cosa no admite la otra, esto es para ti un cierto signo de que eso no proviene de Dios»⁵⁷. Un bien, para Eckhart, nunca está contra otro. De allí que el maestro insista: «Cuando un bien no admite o destruye a otro, incluso a uno más pequeño, esto ha de ser para ti un cierto signo de que ese bien no proviene de Dios»⁵⁸. Pues la obra que proviene de Dios «debe aportar algo [al ser de lo que y no destruir]»⁵⁹. Si el primer signo es esta armonía ontológica, el segundo puede sintetizarse con la palabra «plenitud». Todo aquel modo de ser que conduce, en mayor o menor medida, a otorgar una mayor plenitud al ser de aquello con lo que me relaciono en el mundo obedece a la voluntad de Dios y está al servicio de la gracia divina, pues la divinidad es aquello que en todo está presente y que a todo atraviesa, moviéndolo hacia su mayor plenitud posible. En tal sentido escribe el Maestro: «Yo te digo: Dios no es quien destruye bien alguno, sino quien trae ‘plenitud’ (*Vollbringer*)»⁶⁰. Y después agrega: «No hay nada en Dios que destruya algo, que de algún modo tenga ser, antes bien él es el que trae plenitud a todas las cosas»⁶¹. Obedecer mienta, entonces, ser de modo tal que mi «ser en el mundo» esté en favor de y se dirija a alcanzar la mayor plenitud y armonía posible en el ser de aquello con lo que me relaciono. Es ser en el modo de dar ser a todo. En ello, precisamente, radica acontecer del mismo modo en que Dios acontece y ser uno con Él.

⁵⁶ Eckhart 1979, 54 (RdU, 1).

⁵⁷ Eckhart 1979, 92 (RdU, 22).

⁵⁸ Eckhart 1979, 93 (RdU, 22).

⁵⁹ Eckhart 1979, 93 (RdU, 22).

⁶⁰ Eckhart 1979, 93 (RdU, 22).

⁶¹ Eckhart 1979, 93 (RdU, 22).

La obediencia efectúa, entonces, el regreso del existente de la nada, a la que lo había llevado el desasimiento, al mundo en el que efectivamente existe. En ella, afirma Dietmar Mieth, «la libertad de las cosas deviene libertad para las cosas»⁶². Así concebida, ella constituye también un movimiento ontológico, pero esta vez positivo. El existente, que antes anonadó su ser comprendido como apoderamiento del mundo, recupera ahora éste, su ser, pero transformado en dación de ser al mundo. En virtud de esta recuperación Dios, concebido como aquel misterio que a todo da ser y a todo impulsa hacia su plenitud, se transparenta a través suyo. Es de este modo que el hombre se vuelve uno con Dios y queda, para usar la expresión kierkegaardiana, «adherido» a Él. Así concebida, la obediencia tiene, tanto para Kierkegaard como para Eckhart, el sentido análogo de una *propiciación*, esto es, de ser en favor de (*pro*) y de dirigir el propio ser a ‘alcanzar’ (*petatio*) la plenitud de lo que es⁶³. El modo en que la obediencia como propiciación acontece en *ambos pensadores* es un «dejar ser» lo que le ha sido dado ser a mi propio ser y al de todas las cosas. Por ello bien puede extenderse al hombre abnegado y obediente que describe Kierkegaard lo que Welte afirma de aquel que ha cumplido con la *Abgeschiedenheit* eckhartiana: «Él deja que todo sea cómo es y lo que es. De este modo puede vincularse con todo de una manera nueva y enteramente renovada. Todo puede ante él y por él desarrollarse libremente sin que él pretenda inmiscuirsele. La inmensidad del mundo es puesta en libertad para su propia originariedad»⁶⁴.

4. Consumación: la unión mística

A mi modo de ver, las analogías hasta aquí desarrolladas invitan a pensar que, en ambos filósofos, el movimiento ontológico de desasimiento y obediencia no puede sino conducir a o resolverse en una peculiar unión entre el modo mismo en que Dios se hace presente, el mundo se despliega y el hombre existe. El sitio en que el despliegue del mundo, el hacerse presente de Dios y el existir humano se reúnen es el *acontecer* mismo *del ser* de lo que es. En efecto, Dios, concebido (con anterioridad a cualquier determinación suya por una confesión positiva) como aquella Potencia inasible que ha dejado que el ser sea y no la nada y que da ser a todo lo que es, resulta uno con la existencia humana, que, habiendo vuelto su ser un dejar-ser, se vuelve ella misma también dación de ser; y con el mundo que efectivamente es el ser que le ha sido dado y dejado ser. Esta unión es a lo que llamamos *consumación*, porque en ella se consuman y llegan a su mayor plenitud e intensidad la realidad efectiva de hombre, mundo y Dios en el conjunto de sus relaciones recíprocas. Una unión de este tipo no mienta la identidad de lo *sustancialmente* idéntico. No se trata de panteísmo⁶⁵. Como bien observa Welte, lo que está en juego aquí es una *identidad de*

⁶² Mieth 1969, 199.

⁶³ Por ello mismo prefiero decir que el nacimiento de Dios en el alma humana que, para Eckhart, resulta del desprendimiento de sí y que lleva a la obediencia a la voluntad divina es, antes que un «giro ético», como lo califica Frits Florin (2002, 184) un «giro ético-ontológico».

⁶⁴ Welte 1992, 37.

⁶⁵ En este sentido afirman Alois Haas y Thomas Binotto: «Con frecuencia y falsamente fue inculcado Eckhart de ser panteísta. Pero precisamente no es éste el caso de Eckhart. Eso se expresa con una precisión insuperable en su sentencia según la cual Dios se distingue de todo lo que es por el hecho de que él no se distingue de Él mismo» (Haas y Binotto 2013, 113). En concordancia con lo expresado por los autores citados, desde nuestra

*acontecimiento*⁶⁶. Ella ocurre o se temporaliza como aquella ocasión excepcional —que bien podríamos llamar «instante»— en la que la existencia se desprende por completo de sí y, siendo absoluta obediencia, da hasta tal punto el tono con el despliegue de las potencialidades del mundo que se vuelve una con él. Cuando ello ocurre ambos, mundo y hombre, acontecen de modo tal que transparentan y, de ese modo, *hacen presente* el dar ser que la divinidad es⁶⁷. En ese instante privilegiado acontecen, entonces, unidos el hacerse presente de la divinidad, el existir del existente y el modo en que se despliega el ser del mundo en el que el existente es. No se trata de que todo *sea lo mismo*, sino de que todo acontece al *unísono e indisolublemente*. El hombre, que ha consumado su movimiento de desasimiento y obediencia, deviene uno con lo divino (y no igual a Dios), toda vez que su ser se disuelve en el dejar y dar ser que es el modo mismo en que *acontece* la divinidad. Y, *concomitantemente*, esa existencia consumada, como la del lirio mecido por los vientos y la del pájaro impulsado por las corrientes, con-cuerda hasta tal punto con el acontecer del mundo, que deviene una *instancia* misma del *fluir mundo* (y no una cosa igual a los entes inanimados). Esta peculiar identidad no suprime las diferencias de esencia, sino que las une en un mismo acontecimiento. Lo que, por cierto, resulta superado en un acontecimiento tal es la distancia entre sujeto y objeto. El sujeto y los objetos con los que se relaciona, que por lo regular están claramente diferenciados, se precipitan en lo uno del acontecimiento en el que las diferencias entre ellos se disuelven; y en donde ambos se vuelven también uno con aquello que hace posible el sujeto, el objeto y la relación entre ambos. Esta unión «acontecimental», cuya posibilidad es abierta por los movimientos de desasimiento y obediencia y en la que la existencia humana adquiere una plenitud consumada de sentido, escapa del ámbito del concepto. Sin embargo, puede, de algún modo, ilustrársela a través de la imagen de la visión perfecta⁶⁸. Supongamos una visión absolutamente nítida y completa de algo, por ejemplo, la que puede tener un hombre de un paisaje desde la cumbre de un cerro en un día diáfano. En esa visión consumada, donde la vista está *por entero* abocada a lo visto, y lo visto es *plenamente* visto tal como es, lo visto y la vista son lo mismo *en el ver*. Pero, si lo son, es porque la luz, que permite que la vista vea y lo visto sea visible, está también presente, con toda su diafanidad, en esa visión, no como algo distinto de la visión, sino *dándose a través de* la visión misma. En el ver se conjugan, así, lo visto, la vista y la luz en una misma visión. Lo visto es el mundo. La vista es el hombre. La luz es lo divino. La visión el acontecimiento que los une. La vista, lo visto y la luz acontecen cada uno como lo que son unidos en el ver.

Si consideramos este movimiento de consumación, en el que la existencia humana acontece ahíta de sentido, entonces debemos considerar también que un movimiento tal trae como consecuencia que todo, por un instante, aparezca penetrado por la divinidad; y que el hombre y las demás creaturas del mundo sean más que sí

perspectiva de análisis puede decirse que, a diferencia de la divinidad, el hombre y el mundo se distinguen de sí mismos, en cuanto tienen que *llegar a* acontecer en unidad de ser con el modo en que lo divino *ya siempre es y se da*. Los dos primeros tienen, pues, que llegar a realizar su esencia. En esa misma medida ellos son, por lo pronto, distintos de sí mismos.

⁶⁶ Cfr. Welte 1992, 114.

⁶⁷ Esta misma comprensión eckhartiana de la divinidad como dación de ser la expresa Markus Enders en los siguientes términos: «Todos los dones que Dios da los da sólo con el fin de poder darse a sí mismo» (Enders 1997, 79).

⁶⁸ Cfr. Eckhart 1979, 216 (DP, 13).

mismas, acaezcan como la propia presencia de la divinidad. Las cosas y mi propio existir se vuelven, así, parte de Dios y Dios se transparenta en ellos. La efusión de la vida divina se despliega a través de la plenitud de ser que las cosas reciben. Pero la vida divina —el «dar-ser»— es Dios mismo. Por ello bien puede decirse que, en la consumación, el propio Dios se despliega en el ser de los seres. «Él mismo, *sus* pensamientos, *su* potencialidad originante *se* configura en las cosas. Ellas son ‘puro Dios’, son el obrar y brillar divinos»⁶⁹.

Ahora bien, ¿se corresponde con alguna experiencia posible esta interpretación de la «identidad de acontecimiento» o *unión mística* entre Dios, hombre y mundo como aquello, en última instancia indecible, a lo que conducen los movimientos de desasimiento y obediencia en Kierkegaard y Eckhart? ¿O es acaso una pura especulación caprichosa? Para una comprensión del mundo dominada por la tecnificación racionalista y la reducción del sentido a la representación y el concepto, la posibilidad de una experiencia tal parece borrada del horizonte. Pero de lo que se trata en la *Abgeschiedenheit* y en la *Selvfornægtelse* es de renunciar a la voluntad de poder que está a la base de nuestra comprensión del ser y del mundo. Entonces resurge desde la hondura del horizonte la posibilidad de una experiencia de esa índole. Ciertamente no se trata de una percepción cognitiva, traducible al lenguaje del concepto. Pero esa experiencia es posible y se asienta en la profundidad del ánimo. Kierkegaard la llama alegría. Eckhart, paz.

El triunfo de la abnegación —escribe el danés— «consiste en que la alegría sea perfecta»⁷⁰. Esa alegría la experimentan el lirio y el pájaro, porque ellos obedecen las palabras del apóstol: «arrojad todos vuestros cuidados sobre Dios» y lo hacen «de un modo absoluto»⁷¹. Pero arrojar absolutamente todos los cuidados sobre Dios no puede sino significar entregar por completo la existencia a la voluntad divina. Cuando ello ocurre, desaparece la angustia del mañana y la tristeza del ayer. La entera existencia se funde hoy con la voluntad de Dios y, en ese mismo instante, se está absolutamente alegre. Por ello, para Kierkegaard, la alegría perfecta significa «estar al día», «ser de verdad al día»⁷². Y quien está en verdad al día es aquel que, habiendo entregado todos sus cuidados a Dios y dedicado su existencia a obedecer la voluntad divina, se identifica por completo con su hoy. Por eso mismo se da por entero al mundo en su existir y, así, se vuelve uno con él, como lo hacen el pájaro, volando por el cielo, y el lirio, brotando de la tierra⁷³. Esta alegría profunda es posible. Ello me parece innegable. Por cierto que no se trata de un estado permanente ni de una vivencia cotidiana. Pero su posibilidad muestra que aquella unión mística, concebida como «identidad de acontecimiento», que constituye la *meta* del pensamiento de Kierkegaard y de Eckhart es mucho más que una mera construcción.

Más que una arbitrariedad abstracta es también la paz del alma, de la que nos habla Eckhart. Ella surge cuando el existente, que ha alcanzado la unión con la divi-

⁶⁹ Welte 1992, 183.

⁷⁰ Kierkegaard 2010, 281.

⁷¹ Kierkegaard 2007, 194.

⁷² Kierkegaard 2007, 194.

⁷³ Gerhard Thonhauser explicita la alegría kierkegaardiana como una unión con el mundo que acontece a través del modo de ejercer la existencia en la situación que en cada caso se me presenta. Así concebida, la alegría «es, en el instante respectivo, disolverse del todo y por entero en la situación que se ofrece». Y agrega Thonhauser (2011, 200): «Tal vez podamos representarnos esto con un músico que, cuando es la hora de tocar, se disuelve del todo y por entero en el hacer música».

nidad, se vuelve también uno con el ser del mundo y experimenta la esencial identidad que hay entre su ser y el de todas las cosas. Disfruta del milagro (del acontecimiento milagroso) de que haya ser y de que él, *siendo*, sea uno con el ser de todo. En ese sentido el Sermón 28 reza: «¡Atiende (pues) al milagro. Cuán milagroso: estar afuera y adentro, asir y ser asido, ver y (a la vez) ser lo visto mismo, tener y ser tenido – esta es la meta, donde el espíritu, unido a la amada eternidad, persiste en paz»⁷⁴.

Kierkegaard y Meister Eckhart peregrinan por sendas paralelas. Los caminos de ambos se dirigen a un país ignoto para el sujeto contemporáneo, cuya ruta, por el contrario, se empeña hacia la tierra prometida del empoderamiento del sujeto y el dominio del mundo que se le opone (Una tierra que bien podría resultar un páramo). Ese andar juntos de aquellos dos grandes hombres bien nos permite concluir, con Hjørdis Becker, que Kierkegaard guarda «un profundo endeudamiento intelectual» con Eckhart; y que, «de hecho parece haber más similitudes entre el pensador medieval y Kierkegaard de lo que hasta ahora ha sido percibido y admitido, incluso por el propio Kierkegaard»⁷⁵. Sin embargo, según estimo, junto con esta lúcida conclusión académica, cabe destacar también una convergencia existencial: Kierkegaard y Eckhart son dos provocadores que punzan el alma para salir a buscar aquellas cosas de las que, tal vez, más necesidad tenga el hombre actual: alegría y paz.

5. Bibliografía

- Bara Bancel, S., 2015, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Münster.
- Becker, H., 2012, “Mirroring God: “Reflections of Meister Eckhart’s Thought in Kierkegaard’s Authorship”, *Kierkegaard Studies*, Berlín/ New York, 3–24.
- Deuser, H., 2011, “Warum immer wieder Kierkegaard?”, *Kierkegaard Studies*, Berlín/ New York, 3-20.
- Enders, M. 1997, “Die Reden der Unterweisung. Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen”, en: Jacobi K. (Hrsg.), *Meister Eckhart Lebensstationen, Rede-Situationen*, Berlín, 69-91.
- Florin, F., 2002, “Was Kierkegaard inspired by medieval Mysticism? Meister Eckhart ‘Abgeschiedenheit’ and Kierkegaards ‘Udsondring’», *Kierkegaardiana* 22 (junio), 172-190.
- Furchert, A., 2012, *Das Leiden fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards*, Freiburg/ München.
- Haas, A. y Binotto, T., 2013, *Meister Eckhart der Gottsucher. Aus der Ewigkeit ins Jetzt*, Freiburg im Breisgau.
- Heymel, M. — Möller, C., 2013, *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*, Zürich.
- Kierkegaard, S., 2007, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, (trad. esp. D. Gutiérrez Rivero), Madrid.
- , 2010, *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*, (trad. esp. D. González), Madrid.

⁷⁴ Eckhart 1979, 285.

⁷⁵ Becker 2015, 24.

- Meister Eckhart, 1963, *Deutsche Predigten und Traktate*, (trad. alem. J. Quint), München (re. Zürich, 1979).
- Mieth, D., 1969, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg.
- Pieper, A., 2014, *Søren Kierkegaard*, München.
- Thonhauser, G., 2011, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/München.
- Welte, B., 1992, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/Wien.