

Habitar lo inmanente: una ética del desasimiento desde Eckhart

Luis Ángel Hurtado Aguilar*



Recepción: 6 de octubre de 2025
Aprobación: 7 de enero de 2026

Resumen. Hurtado Aguilar, Luis Ángel. *Habitar lo inmanente: una ética del desasimiento desde Eckhart*. En este artículo analizo la propuesta del Maestro Eckhart como una praxis mística que reivindicaría lo finito y cotidiano frente a la lógica instrumental contemporánea. A través de conceptos centrales como *desasimiento* (*Abgeschiedenheit*), la *nada* y el *actuar sin porqué*, Eckhart desmontaría la subjetividad posesiva y abriría un espacio de indiferenciación ontológica en el que lo divino se manifiesta en lo inmanente. Establezco un diálogo entre él y comentadores de la espiritualidad y la actualidad de la mística, la filosofía de Heidegger y la visión religiosa de Keiji Nishitani, subrayando cómo sobre la base de una relectura de Eckhart se podría promover una ética del cuidado y un vínculo con la interrelacionalidad. La conclusión enfatiza que esta perspectiva permitiría habitar el mundo de modo no instrumental y superar la explotación desmedida de las cosas mediante el reconocimiento del valor inherente de lo existente y la ausencia de un sentido preasignado.

Palabras clave: praxis mística, desasimiento, actuar sin porqué, interrelacionalidad, ética de la cotidianidad.

Abstract. Hurtado Aguilar, Luis Ángel. *Inhabiting the Immanent: An Ethics of Detachment Based on Eckhart*. In this article I analyze Master Eckhart's proposal

* Doctorando y Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. hurtagui@gmail.com

as a mystical praxis that could reassert the finite and everyday in the face of contemporary instrumental logic. Using concepts such as *detachment* (*Abgeschiedenheit*), *nothingness* and *acting without a reason*, Eckhart has the potential to deconstruct possessive subjectivity and open up a space of ontological indifferentiation where the divine is manifested in the immanent. I set up a dialogue between Eckhart and commentators of spirituality and current trends in mysticism, Heidegger's philosophy, and Keiji Nishitani's religious vision, highlighting the way a re-reading of Eckhart could foster an ethics of care and a bridge to interrelatedness. The conclusion emphasizes that this perspective could enable people to inhabit the world in a non-instrumental way and push back against the overexploitation of things by recognizing the inherent value of that which exists and the absence of a pre-assigned meaning.

Key words: Mystical praxis, Detachment (*Gelassenheit*), Acting without a why, Ontological interrelationality, everyday ethics.

Eckhart y la praxis mística: reivindicación de lo finito y cotidiano

La mística como praxis deformadora de dogmas

¿Qué es habitar el mundo hoy en día sino un proceso sin fin que anhela siempre más?: más capital, más acción, más certidumbre, más utilidad. Esta era desarraigada de su propio suelo va en busca de lo que considera perdido o insuficiente, a saber, su propio ser, su sí mismo. No será sorpresa de nadie que este punto de inflexión de la sociedad contemporánea sea fruto de la pérdida de un valor ontológico fundamental. Ante esta tarea, la de abrir la posibilidad de oír la *nada* bajo nuestros pies, surgen esfuerzos, señas y parajes en la filosofía, que permiten vislumbrar un mundo que evite potenciar una lógica de la usura y la explotación.

Ante esta ruptura con el mundo estratificado y lleno de valores que terminan siendo ajenos al contacto inmediato con las cosas; ante la lejanía trazada por las construcciones teóricas con las cosas, al seguir una lógica de funcionalidad, se ha optado por recapturar el camino de la acción y la práctica. Para ello, este trabajo asume un cambio en el desenvolvimiento

ontológico de la configuración de la realidad. Encontramos una propuesta en la transformación espiritual de la mística del Maestro Eckhart. Los motivos para traer su pensamiento a colación son, en mayor medida, el carácter negativo con el que hace frente a la caracterización del mundo que se asume sin más, así como su capacidad deconstructora¹ frente a los estatutos de la modernidad contemporánea, tales como el consumo desmedido y la valorización totalizante.

Para los fines de este artículo entenderemos “mística” —siguiendo a Juan Martín Velasco— como la praxis experiencial y directa de la realidad, que a menudo opera *dentro o contra* un marco religioso (entendido como el sistema dogmático e institucional). La “espiritualidad” será, entonces, la actitud o el modo de vida derivado de dicha praxis mística. La propuesta de Eckhart es mística, precisamente porque modifica el dogma religioso de su tiempo, centrándose en la inmanencia. Así pues, la noción de mística adoptada aquí propone enfatizarla como un modo del pensar que rechaza los posicionamientos conceptuales y prácticos tanto del dogma religioso como de las ideologías y estructuras de poder dominantes. La mística es elegida por su vocación de dejar de disponer de lo conocido y por ser una experiencia integradora con la realidad.² Según Juan Martín Velasco, en el mismo Wittgenstein ya se esclarece un sentido de la mística que designa “un ámbito de lo real claramente diferenciado de aquel que es accesible al conocimiento ordinario, objetivo y científico”.³ Esto implica que la mística trasciende el modo de conocimiento centrado en la diáada sujeto-objeto, esto es, conoce más allá del sistema metafísico del sujeto racional occidental. Delimitada la mística como esta praxis transgresora del *statu quo*, nos adentraremos

1. Si bien el concepto “deconstrucción” se origina en la tradición del posestructuralismo francés, en este artículo no se adopta como una adhesión a dicha escuela, sino como *una actitud analítica o un gesto crítico*. Este gesto se emplea para confrontar lecturas históricas establecidas, con el fin de demostrar cómo ciertos conceptos o sistemas poseen una *inestabilidad constitutiva* que socava sus fundamentos metafísicos. Al revelar esta ambigüedad fundamental se abre un espacio de complejidad que permite criticar y confrontar dichas lecturas con otras interpretaciones posibles.

2. Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 321-322.

3. Juan Martín Velasco, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2006, p. 18.

en los principales conceptos concretos de la mística eckhartiana que radicalizarán esta perspectiva.

El desasimiento en Eckhart: una vía más allá del sujeto moderno

La figura del Maestro Eckhart ha sido retomada por el valor de sus reflexiones respecto del modo de acercarse al fondo originario de la realidad. Más allá del lenguaje y del ambiente teológico en el que se fragua su pensamiento, la veracidad y pertinencia de sus exposiciones muestran un camino que la filosofía no pudo seguir desde la razón y el sujeto. Pensadores como Heidegger y algunos miembros de la Escuela de Kioto retoman su interpretación sobre el modo de relación con el mundo que permite el encuentro con la divinidad, lo cual posibilita a las cosas mostrar su talidad, pues ahí todas ellas reposan antes de llegar a ser lo que son. Con la relectura de su pensamiento se abren nuevas posibilidades dentro de una actualidad subsumida en una idea de orden y sentido que prefigura los más íntimos modos de interacción entre las cosas con las que estamos.

Desde conceptos como *abandono* y *vaciedad* se nutre la Escuela de Kioto (Hajime Tanabe, Keiji Nishitani, Shizutero Ueda)⁴ para distanciarse de las actitudes de despojo y sobreabundancia encontradas dentro de una lógica que busca disponer de todas las cosas con un fin por y para algo. Hallamos en Eckhart uno de los conceptos clave, *desasimiento* (*Abgeschiedenheit*), a partir del cual la mística adquiere otra profundidad. Es un posicionamiento radical que deja de sostener la existencia en conceptos y sustancias definidas, y abandona la vía intelectual (racional calculadora) como modo de acceso a la verdad del

4. La Escuela de Kioto, surgida a principios del siglo XX en torno a la figura de Kitarō Nishida, representa el esfuerzo filosófico de articular la experiencia del budismo zen con la tradición ontológica y mística de Occidente. Este grupo de pensadores encuentra en el desasimiento (*Abgeschiedenheit*) y el abandono (*Gelassenheit*) de Eckhart un puente fundamental para trascender el dualismo sujeto-objeto de la modernidad. A través del concepto *Nada Absoluta* (*Zettai mu*), autores como Nishitani o Ueda interpretan la vaciedad no como una carencia nihilista, sino como el *lugar* (*basho*) de apertura en el que las cosas se manifiestan en su propia talidad (*suchness*), liberadas de la voluntad de dominio técnico-metafísica.

mundo. El saber intelectual propone una distancia infranqueable con el resto de las cosas, las ve como algo ajeno y fuera de sí. Este modo de aproximación con ellas las mira como si estuvieran ya diseñadas de una cierta manera, como si fueran algo acabado; ve la utilidad que puede brindar un río para una presa, antes que verlo realmente como río. Por esta razón es necesario recuperar el desasimiento en Eckhart, para comprender críticamente cómo nos situamos en el mundo.

El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento, ya sea por debajo o por encima de una criatura, no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere subsistir por sí mismo sin consideración de nadie, y tampoco quiere tener semejanza o desemejanza con ninguna criatura, no quiere ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser. El desasimiento no quiere ser algo, no quiere ser nada.⁵

El desasimiento eckhartiano, más que hablar de un simple exceso del ser divino (la *deidad*), inaprehensible en categorías finitas como la sustancia, trata de reconocer que la des-sustancialización del desasimiento es una actitud abierta a la infundamentación. A partir de esta ruptura esencialista de la realidad, se abre una grieta en la convivencia con las cosas en el mundo. Desde una aceptación y profundización de esta nihilidad, los sentidos prefigurados y concebidos hasta la actualidad se disuelven, y, con ellos, también la visión antropocéntrica; lo que vuelve posible asumir posturas que encarnen el modo más fundamental de las cosas mismas. Nishitani lo explica de la siguiente manera:

En esta nihilidad, las situaciones límite de la existencia humana son llevadas más allá del campo en el que son consideradas normalmente, hacia el campo de la trans-descendencia extática. La situación límite que aquí emerge en la conciencia está situada contra un horizonte de mundanidad que va más allá de la perspectiva de lo meramente humano y se detiene para reposar sobre un campo, libre de un modo de ser determinado por un ego humano. La forma real

5. Eckhart de Hochheim, “Del desasimiento” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013, pp. 243–260, pp. 246–247.

de nuestra existencia en el mundo es descubierta en su fundamento, sólo en un campo que ha ido más allá del alcance de una visión antropocéntrica.⁶

El horizonte de mundanidad al que refiere Nishitani, sin duda alguna, nos retrotrae a la visión heideggeriana de *Ser y tiempo*, en la que es el modo en el que lo humano comprende las cosas con las que está en el mundo, en un horizonte de sentido único y diferenciado, lo que le permite comprender y realizar una teoría y una práctica. Si este horizonte de sentido es llevado a su límite, también es llevada a él la comprensión subjetiva, la idea del sujeto centralizado (sujeto como centro y fundamento). Las actividades por realizar desde un mundo sin-sentido (en el modo de un sentido sin sujeto centralizado) y vivido en el *sin porqué* tendrán que procurar a cada instante la realidad entrelazada de las cosas. No se asumirá la acción de algo desde la conveniencia personal. En esta realización no se busca el beneficio de la acción. Si, al contrario, en la confrontación con una cosa se ve en ella una igualdad originaria, una mismidad en el fondo de su ser para con uno mismo, será un vínculo que parte desde el desasimiento, lo cual remitirá a una acción divina que deja realizarse plenamente tanto a uno mismo como a la cosa con la que se encuentra. Esto no significa que importa más el fin con el que realizamos algo; pues, pese a que éste sea dar con la verdadera realidad de una cosa, dar con su naturaleza originaria, esto equivaldría nuevamente a pensar en un sentido limitado y fijo para una cosa. Un itinerario distinto es el que se intenta transmitir con el desasimiento. Desde él es posible alcanzar la carencia, la infundamentación a la base de todo cuanto es, ya que es desde la falta de un modo o sentido determinado que las cosas se abren y se muestran en cuanto son. La acción realizada en el desasimiento no debe buscar algo ni no buscarlo (puesto que ambas opciones son modos o sentidos que se sobreponen a una cosa), sino que es justo a partir del abandono

6. Keiji Nishitani, “Śūnyatā y el tiempo” en Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999, pp. 229–282, pp. 236–237.

y de la renuncia a todo querer que la propia naturaleza de las cosas se nos presenta sin obstáculos ni limitaciones.

Este momento de apertura es la máxima tenencia del ser. En este obrar desasido tratamos directamente con el ser de las cosas. “Por santas que sean las obras, no nos santifican en absoluto en cuanto obras: sino en cuanto somos santos y poseemos el ser, en tanto santificamos todas nuestras obras, ya se trate de comer, de dormir, de estar en vigilia o de cualquier cosa que sea”.⁷ De modo que, en Eckhart, el lugar que sale a flote para pensar el encuentro con las cosas tal y como son en su verdadera naturaleza —y que se da al tener la posesión del ser por medio de un desasimiento en nuestra persona— es el espacio de nuestra vida diaria, en nuestras labores más cotidianas, en la entrega a nuestros quehaceres.

El desasimiento y la nada en Eckhart: fundamentos ontológicos

Más allá de que la mística sea un modo de comprensión de la realidad que no parte desde la calculabilidad, se rescata también el caso concreto de la mística de Eckhart. En ella no hay una separación entre el mundo terrenal y el divino, y tampoco entre teoría y práctica; no al menos en sus *Tratados y sermones*.⁸ El camino espiritual propuesto por Eckhart en sus textos alemanes parte de una *teología negativa*. Niega los atributos asignados a Dios y la forma de acceder a una unión con él. Al hacerlo reinterpreta los fundamentos que sostienen su realidad y las relaciones que acontecen en él. A su vez, sus tratados filosóficos en el alto alemán del Medievo son precursores en la lengua, por lo que sentarán las bases conceptuales de las que posteriormente hará uso el

7. Eckhart de Hochheim, “De la utilidad del desasimiento que uno debe realizar interior y exteriormente” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, p. 113.
8. Cabe recordar que, como sacerdote y teólogo, Eckhart escribió textos tanto en alemán como en latín, cada uno enfocado a un público específico. Por un lado, a los feligreses en las parroquias y conventos durante misa, lo cual resultó en que entrara en contacto con el movimiento de las *beguinas*, grupo de mujeres que promulgaron y revolucionaron las prácticas espirituales, alejándose del dogma cristiano. Y, por otro lado, los maestros de escrituras en universidades durante seminarios y cátedras.

pensamiento filosófico germano.⁹ La motivación principal de su recuperación se debe a que, en sus sermones, adviene una guía sobre cómo llevar a cuesta la vida desde la negación, la inmanencia y el cuidado por lo otro.¹⁰ Este modo de vida nos acercará a habitar el mismo espacio en el que reposa Dios (la divinidad); o lo que equivale a habitar un espacio de indiferenciación ontológica, en el que lo inmanente y lo mundano son indistinguibles entre sí.

Eckhart combina elementos que podrían considerarse rivales: la vida contemplativa con la deificación a los otros; el anonadamiento con la atención a las cosas terrenales. La trascendencia divina no implica una negación del orden mundial. Al contrario, la huida del mundo del místico lo lleva a despertarse en un ámbito donde lo divino es inmanente y esto, a su vez, le proporciona creencias fácticas que hacen posible una preocupación genuina y profunda por las otras personas.¹¹

Este “habitar el espacio de Dios”¹² al que nos invita la mística eckhartiana puede tener poco sentido si nos cerramos a los aportes que brindan las experiencias religiosas: como si éstas fuesen únicamente una huida

9. Aquí en concreto la referencia es dirigida a conceptos como *Abgrund* (abismo) y *Gelassenheit* (abandono), los cuales se emplean en la tradición alemana, con suma notoriedad en Schopenhauer y Heidegger, teniendo en estos últimos menciones directas a la mística eckhartiana en sus respectivos textos *El Mundo como voluntad y representación I y Serenidad*. Al lector interesado en la influencia de Eckhart en Heidegger recomiendo John David Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.
10. Cabe señalar la existencia de lecturas de Eckhart que enfatizan su heterodoxia y potencial quietista, vinculado principalmente a sus textos en latín, los cuales fueron explícitamente escritos para la discusión escolástica con sus pares teólogos en las universidades (por ejemplo, interpretaciones que lo vinculan con el panteísmo o el escapismo). No obstante, este trabajo se distancia de esas perspectivas al seguir a comentadores como Alois M. Haas y Keiji Nishitani, quienes subrayan, a partir de sus textos en alto germano, el carácter práctico y ético de la mística eckhartiana. Aquí el desasimiento no implica una fuga del mundo, sino una forma de relationalidad radical con lo cotidiano.
11. Héctor Raoul Islas Asaís, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart” en Isabel Cabrera y Carmen Silva (Comps.), *Umbras de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 63–72, p. 70.
12. Tal espacio referido no es un espacio físico *per se*, sino una condición ontológica de indiferenciación (el fondo o *Grund*), vinculada a la *Gottesgebur* (el nacimiento de Dios en el alma desasida), que se distancia de visiones meramente espacializadoras de la deidad. En *The Mystical Thought of Meister Eckhart* Bernard McGinn argumenta que el núcleo del pensamiento eckhartiano es la *mística del nacimiento de Dios en la alma (Gottesgebur)*, un evento que no sucede *fuerza* del mundo, sino que es el motor de toda vida virtuosa y práctica en el mundo. El desasimiento es la condición de posibilidad para que toda obra divina se realice en la cotidianidad. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York, 2001.

del sí mismo hacia un estado de serenidad en un plano supraterrenal, alejado del mundo. Por el contrario, estas experiencias religiosas, en tanto modos de vida espirituales, nos encaminan a reconocer en la realidad la indiferenciación que mantiene entre sí cada una de las cosas: “El objetivo primordial de toda la filosofía mística, desde el hinduismo, budismo, sufismo y los místicos cristianos, es la iluminación, moksa, samadi. Se entiende el hecho místico, como la inmersión del alma individual en la conciencia suprema”.¹³ La búsqueda mística o religiosa, que engloba tanto al Zen como al pensamiento eckhartiano, se encamina al mundo en el que estamos situados; pero lo hace dejando fuera la idea de un *yo-individual* que categoriza y domina.

El camino planteado con Eckhart sugiere una vida dedicada al resguardo y al cuidado de la manifestación de las cosas. Esto puede entenderse como la propia condición subjetiva, suprimiendo y abandonando su voluntad para que Dios nazca en el alma. Este abandono de la *subjetividad* —entendida como el *yo-ego* posesivo, calculador y volitivo, que se erige como centro del mundo, tal como se consolidará en la modernidad— no puede ser comprendido desde Eckhart en tanto un mero resguardarse en la interioridad del sí mismo —tal como sucede en los dilemas de la modernidad—; es aún más radical: un abandono al sí mismo para encontrarse en unidad con todas las cosas. “Quien hubiera salido de sí mismo, sería restituido a sí mismo en el sentido más propio. Y todas las cosas que ha abandonado en la multiplicidad, le serán devueltas en la simplicidad, porque se encuentra a sí mismo y a todas las cosas en el ahora presente de la unidad”.¹⁴ Esta disolución del *yo* se da en una *nada*, que debemos comprender como el campo de indiferenciación de todas las cosas.

13. Fernando Díez, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia comparada” en Agustín Díaz de Mera García Consuegra, Francisco Rafael de Pascual, Isidro Juan Palacios Tapia et al., *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002, p. 79.
14. Eckhart de Hochheim, “Sermón XV. Cierto hombre noble fue a un país lejano para recibir el reino y volver a la luz” en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, pp. 383-390, p. 384.

Estos conceptos no son aislados; encuentran un eco profundo en la filosofía de Heidegger, particularmente en su reflexión sobre la nada y el ser. Esta nada, desde una visión heideggeriana, se define así: “La nada [...] es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto”.¹⁵ Esta superación de la subjetividad es, así, un abandono que se vuelca nuevamente sobre el mundo para encontrarse a sí mismo y a las cosas tal y como son.

La serenidad o abandono (*Gelassenheit*) heideggeriano, entendido como un *dejar-ser* al ser de lo ente, resuena con el desasimiento eckhartiano. Ambos conceptos implican abandonar la voluntad de dominio, que permite al ser manifestarse desde sí mismo. Mientras Eckhart busca la unión con la divinidad a través del vaciamiento del yo, Heidegger advierte en la *Gelassenheit* una actitud para habitar el mundo sin imponer esquemas instrumentales. Recordemos que, para Eckhart, se debe dejar atrás todo cuanto impida entrar al espacio que permite a Dios ser Dios; es decir, el lugar de la completa indiferenciación, en el que el ser de todas las cosas se muestra sin intermediarios. Y, justamente, Heidegger recupera esta idea con la *Gelassenheit* al abandonar toda expectativa y deseo sobre las cosas; no encontraremos en ellas valores, formas o esencias, sino su ser desenvolviéndose en sus interrelaciones. Este vuelco a la nada no es un camino hacia un vacío nihilista, sino una torsión al espacio en el que lo sagrado e inmanente adviene en lo cotidiano y múltiple.

En la mística que estamos reconstruyendo no interviene la voluntad. Lo mundial o cotidiano de nuestras experiencias habituales debe verse atravesado por la pérdida del ego. El yo que designa las cosas se debe desdibujar para reconocer el vacío que media la interrelación entre los entes. En la circunstancialidad de lo mundial nos vemos

15. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 63–90, p. 90.

interrelacionados con todas las cosas, pero para dar cuenta de cómo éstas *son* realmente, es necesario vernos atravesados por la nada. “La conciencia de nuestra nada (de ser contingentes, frágiles, mortales, absolutamente dependientes) introduce una dosis de humildad en nuestras vidas”.¹⁶ La humildad se basa en el entendido de que el *yo* no puede asir la verdad; sólo el abandono y la muerte del *yo* pueden lograrlo. Por tanto, la deconstrucción de la subjetividad no es un fin en sí mismo, sino que, a partir de esta desgarradura del sujeto, se abre paso una ética del cuidado basada en la interrelacionalidad, en la que lo sagrado se manifiesta en lo cotidiano.

Ética del cuidado e interrelacionalidad: habitar lo cotidiano

Antes de avanzar, cabe distinguir esta *ética del cuidado* de la *cura/cuidado* (*Sorge*) heideggeriana. Mientras la segunda es la estructura existencial del *Dasein* en su apertura al ser, la ética eckhartiana aquí propuesta se fundamenta en el *desasimiento*: el cuidado no surge de la preocupación por el *ser-ahí*, sino del reconocimiento de la interrelacionalidad y del valor inherente (el *sin porqué*) de todos los entes, una vez que la subjetividad posesiva ha sido vaciada. Por eso, la relación del cuidado con el pensamiento de Heidegger no parte de la *Sorge*, del cuidado como un momento existencial del *ser-ahí*, sino del cuidado contenido en la espera y renuncia de la *Gelassenheit*, del abandono y serenidad. Es un cuidado post-subjetivo e inmanente.

Desde la mística la relación con las cosas no es la misma que antes del abandono de los principios de la subjetividad, pues deja fuera la esquematización y los sentidos preestablecidos por esta última. Así, se puede afirmar que “se trata: no de la reclusión y del apartarse del mundo, sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter

16. Héctor Islas, “Misticismo y moralidad...”, p. 69.

opresor y apremiante".¹⁷ Si las cosas nos aparecen sin su preconcepción, estaremos más cerca de una libertad radical. La mística que mejor ejemplifica una espiritualidad sobre el desprendimiento del sentido y del *porqué* de las cosas es aquélla que hace de la nada su punto de partida;¹⁸ y una de las propuestas que van en ese tenor es la eckhartiana.

La mística piensa que desde la nada el ser de las cosas se muestra desde y por sí mismo, por lo que no es dado por objetos ni recibido por sujetos, tiene lugar en su propio terreno. En palabras del propio Eckhart: "Cuando el alma no se dirige a las cosas exteriores, entonces ha llegado a casa y habita en su luz simple y pura. Allí ni ama ni tiene miedo o temor".¹⁹ Desde el desasimiento Eckhart no procura una huída del mundo; no niega el mundo frente a él, sino niega lo que se nos presenta por verdadero, la significación que de él se hace. Es decir, niega la estratificación que deforma nuestras relaciones con las cosas. De esta manera, en su mística hay un reencuentro y una reformulación de las relaciones con los seres en el mundo. Su espiritualidad niega el ego apropiador que busca reproducir una lógica de la usura; que negocia con el ser de otro para obtener un beneficio. Su mística expulsa a los mercaderes espirituales, aquéllos que piden algo a cambio de sus acciones bienaventuradas: "[...] mercaderes son todos aquellos que se cuidan de no cometer pecados graves y les gustaría ser buenos y, para la gloria de Dios, ellos hacen sus obras buenas [...]; mas las hacen para que Nuestro Señor les dé algo en recompensa o para que Dios les haga algo que les gusta [...]; quieren dar una cosa por otra, regatean con Dios".²⁰ Eckhart considera que las acciones realizadas sin un motivo o una voluntad que busca un apremio son las más puras, pues son igual

17. Silvana Filippi, "Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana" en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina, año XXII, N° 2, 2010, pp. 63-78, p. 64.
18. La mística de la nada que consigna Juan Martín Velasco en *La experiencia mística* tiene como principales exponentes a Eckhart, Marguerite Porete y Simone Weil.
19. Eckhart de Hochheim, "El fruto de la nada" en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2008, pp. 87-94, p. 92.
20. Eckhart de Hochheim, "Sermón 1. Jesús entró en el templo y comenzó a expulsar a vendedores y compradores" en Eckhart de Hochheim, *Tratados y sermones*, pp. 265-274, pp. 266-267.

de libres y desasidas que las acciones de Dios; él, en todas sus obras, no busca lo suyo. Al actuar sin un porqué, no hay una manipulación sobre lo otro, sólo hay una completa reinserción en el sí mismo.

El justo no busca nada en sus obras. Son los siervos y los mercenarios quienes buscan algo en sus obras, o quienes actúan en vistas de un porqué. No apuntes a porqué alguno, ni en el tiempo ni en la eternidad, ni a recompensa, ni beatitud, ni a eso ni a aquello, pues tales obras están todas muertas. Si deseas vivir y deseas que tus obras vivan, debes estar muerto para todo y haberte convertido en nada. Vuelve pues a tu propio fondo y, allí, actúa.²¹

Esta acción sin un porqué se produce en ese espacio ya des-significado, cohabitado por el ser de las cosas, en la nada. Desde esta nada hay un encuentro con el mundo como si éste fuese puro enigma, ya que no sigue un patrón racional basado en el intelecto. Se puede pensar entonces que “la capacidad originaria de la nada se ve fortalecida cuando el individuo es capaz de vaciarse voluntariamente de los falsos ídolos, de sus propios sostenes racionales, de sus facultades intelectualistas desentrañadas, para depositarse en la contemplación de lo incontemplable”.²² La nada como punto originante o de inflexión para el ser del mundo tiene completo sentido si se comprende como el espacio de la máxima posibilidad.

La acción sin porqué es pura apertura y, en cuanto tal, está arrojada e implicada en un plexo de interrelacionalidad. Reiner Schürmann²³ interpreta la *Gelassenheit* de Eckhart como un principio de acción anárquico, es decir, una forma de actuar liberada de la metafísica de las causas y los fines (del porqué). No es una fuga del mundo, sino una forma de

21. Eckhart de Hochheim, “Sermón 39. (Sobre la sabiduría 5, 16: El justo vive en la eternidad)” en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 1999, pp. 140–151, p. 144.

22. Héctor Sevilla Godínez, “La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart” en *Veritas*, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, Chile, N° 38, 2017, pp. 121–140, p. 137.

23. Reiner Schürmann, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 1978.

habitarlo sin un fundamento o principio rector (un *arkhé*). De este modo, vincula el principio de acción anárquico con una relationalidad no jerárquica en la que todo ser es autónomo y autodeterminado. En palabras de Eckhart, uno mismo es su propio templo y, por tal motivo, el templo debe ser vaciado; sólo así nuestro ser puede igualarse al ser de Dios y verse libre: “Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir, de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro como el Dios increado”.²⁴ Cuando se hace frente al mundo después del paso por la nada, la autonomía se torna radical; ya no se sostiene que una cosa repose fundamentalmente sobre otra, y tampoco pueden la utilidad y la dominación ser ejes de referencia en la relación entre cosas. Por eso se habla del lugar del Dios increado, el sitio en el que el fundamento no reside en una sola entidad. Aunque en la mística este lugar se conoce como *deidad* o *la nada de dios*, me gustaría interpretarlo como el campo de la interrelacionalidad, en el que todo cuanto existe encuentra su verdadera esencia.

La nada de la deidad de Eckhart es «el lugar en que toda existencia, incluida la subjetiva se establece en lo que realmente es» porque si la nada de dios es la nada del hombre, si el fondo de dios es mi propio fondo, si el fondo de dios y del hombre es el lugar donde verdaderamente son ellos mismos, lo mismo puede decirse «de plantas y los árboles, las tejas y las piedras», quienes son verdaderamente desde la nada.²⁵

La relación que se sostiene en y con el ser, desde una visión eckhartiana, requiere alejarse de los modos habituales con los cuales interactuamos en el mundo. Lo valioso de su mística no sólo se debe al valor ontológico que asigna a los seres con los que va al encuentro en una mismidad absoluta, sino también por bajar esta transvaloración a un plano práctico, a un espacio ético, en el que importa no nada más el

24. Eckhart de Hochheim, “El templo vacío” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 35–40, p. 38.

25. Rebeca Maldonado, “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji” en *Teoria. Rivista di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa, vol. 40, N° 1, 2020, pp. 103–114, p. 113.

qué, sino, de igual manera, el *cómo*. La espiritualidad va más allá de los modos y las esquematizaciones de la realidad, en tanto refugia su ser en el ser de Dios, ahí donde se desprende de sus propiedades entitativas, tal y como lo describe Amador Vega en su “Introducción” a los sermones eckhartianos: “Si el ser de Dios está más allá de los modos, también el hombre que desea esa conversión al ser deberá separarse y abandonar los modos o atributos personales, lo que pone de manifiesto la estrecha relación entre ética y metafísica de este pensamiento”.²⁶

Eckhart posee muchos matices. En momentos resulta complicado aseverar su predilección por la vida práctica y activa por encima de la intelectual y contemplativa, heredada de la escolástica de su época. Sin embargo, hay pasajes dentro de sus sermones que ya nos muestran cómo no pretende negar ninguno de estos caminos ni hacer menos trascendente uno sobre el otro. En su sermón “Marta y María” presenta a dos hermanas fieles y creyentes en la espiritualidad cristiana, cuyos modos de expresar y seguir su fe son muy distintos. Se muestra la contemplación como un camino para lograr vincularse con el ser de Dios, idea reflejada en el anonadamiento de María al escuchar la palabra de Cristo. Pero, siguiendo la lectura de Alois M. Haas respecto de este tema, la unión con el lugar en donde Dios llega a ser, es aún más intensa en Marta y su completa inmersión en la actividad desinteresada de las prácticas cotidianas.

A pesar de su metafísica y mística fuertemente relacionada con el intelecto, Eckhart realiza una espiritualidad dominicana que coloca la contemplación en la más íntima relación con la acción cristiana. Su preferencia por Marta respecto de María muestra que la unidad con Dios no significa escapismo alguno, sino un llegar a ser libre para un actuar altruista.²⁷

26. Amador Vega, “Introducción” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 11–30, p. 20.

27. Alois María Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002, p. 173.

Este vuelco sobre el mundo al que refiere Eckhart con la figura de Marta sucede después de atravesar la nada: perder todo sentido, vaciar todo rasgo de ego y diferenciación ontológica entre los seres que cohabitan y coaccionan la realidad. Describe la libertad espiritual de la siguiente manera: “Un espíritu libre es aquel que no es turbado por nada y no está vinculado a nada, que no ha unido lo mejor de sí mismo a ningún modo y en nada piensa en lo que es suyo”.²⁸ Su mística reposa sobre una humildad extrema, siempre volcada hacia la apertura del mundo, en la que se sitúa todos los días. Al no ver en los seres objetos o útiles, sino pura posibilidad, el vínculo sostenido entre uno y otro ser no es artificial, ya que no se establece por algo fuera de la singularidad de su encuentro ni subyace un fin determinado.

Aplicaciones contemporáneas: ecología, cotidianidad y lo sagrado

Sobre este entendido, Eckhart hace de la vida cotidiana el lugar de tales singularidades. Aquí, irremediablemente, se generan los vínculos que atraviesan el ser. Al situar una vida práctica desde el *sin porqué*, no hay mediaciones con el sentido y la esquematización. Desde el abandono y el desasimiento, la mística eckhartiana se sitúa nuevamente en el mundo, y no en un paraíso suprasensible. Al hacerlo voltea la mirada a un árbol y a una montaña, y ve en ellos nada más que su ser árbol y montaña, y no un recurso a utilizar. Por ello, hoy en día no es descabellado afirmar que en nuestro hábitat se cifra nuestra espiritualidad: “La naturalezas primigenia, no tocada aún por la mano transformadora del hombre, es voz divina. La encina, el fresno, el roble, el arroyo, la gruta, el valle, la cumbre se identifican con la epifanía, son capaces de transmitir la realidad celestial insondable”.²⁹ La comprensión del mundo como un plexo de interrelacionalidad, en el que cada ser manifiesta su

28. Eckhart de Hochheim, “Instrucciones espirituales I-II” en Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler....*, pp. 152-158, p. 153.
29. Isidro Juan Palacios Tapias, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna” en Agustín Díaz de Mera García Consuegra, Francisco Rafael de Pascual, Isidro Juan Palacios Tapias et al., *La mística en el siglo XXI*, p. 50.

talidad sin porqué, no es sólo una abstracción metafísica; constituye el fundamento para una crítica radical a los paradigmas modernos y abre horizontes de aplicación concretos en ámbitos como la ética ambiental.

Los seres que se muestran tal cual son y que, al hacerlo, no opacan al resto son los que viven ya inmersos en ese movimiento dinámico de pura posibilidad expresada desde la nada. Por ejemplo, el río que se desenvuelve existencialmente día con día desde su propio ser, desde su devenir incesante, se ocupa de todo lo que es suyo. En su movimiento interactúa con el encino y la montaña, pero lo hace desde la alteridad. Necesita de ellos tanto como ellos de él. En su fluir no busca afirmarse a sí mismo negando aquello otro con lo que interactúa. Podríamos proponer que es, incluso, al contrario. En su cotidianidad busca ser parte de eso otro para él mismo llegar a ser. No hay montaña sin árboles ni ríos, ni ríos sin árboles ni montaña. No hay aquí una experiencia apropiadora ni subjetiva. Heidegger diría: “El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible”.³⁰ No resulta complicado comprender —al igual que la espiritualidad de muchas culturas— que estos seres y la naturaleza misma ya contienen de suyo un grado de divinidad.³¹

La mística es, entonces, presentada aquí como un modo de ser que encamina al ser humano a destruir la propia noción de sujeto racional para que coexista en el mundo con el que siempre ha estado y estará implicado. Otra forma de expresarlo podría ser la siguiente: “Pensar la mística desde una alteridad vivida *en* y *con* el otro y en relación con un mundo que nos invita al diálogo, es una propuesta concreta frente a

30. Martin Heidegger, “Superación a la metafísica” en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51-74, p. 71.

31. Este tema da por supuesto cómo funciona la relación ambiental de un ecosistema; sin embargo, es un asunto mucho más complejo. Para no caer en una fantasía romántica en la que la naturaleza es lo bueno y perfecto por sí mismo, valdría la pena comentar que los estudios de *ecología profunda* pueden ayudarnos a comprender este fenómeno: cómo cuidar y cohabitar un espacio junto con otras especies, recalcoando que el centro de las interrelaciones entre animales, plantas y minerales es el ambiente mismo. Para una introducción a estos temas, ver Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994.

toda forma excluyente que rompa el diálogo por afirmar al individuo”.³² La relación que plantea con cualquier otro ser no pretende subyugar ni degradar su valor; tampoco busca obtener beneficio alguno, sino, simplemente, asirse de un refugio y —al igual que el río, la montaña y el bosque— una morada en donde su existencia encuentre al fin serenidad. Y es que la naturaleza —siguiendo a Heidegger— es un claro en el que puede aparecer todo lo real; es lo sagrado mismo.³³ La mística, entonces, encamina al ser del humano a la nada, al *sin porqué* y a la divinidad, con el fin de remediar la manera en la que habita su existencia.

La naturaleza, pese a su nada efímera, es sobrenatural, porque como ninguna otra cosa sabe expresar lo santo. El hombre que decreta el asalto, la degradación y destrucción de la naturaleza no es místico, no es sabio, no ve ni oye, tiene atrofiados sus sentidos, ofuscado su intelecto. Ataca a lo divino en sus obras. Ésa es su mortal enfermedad de la que se ha de curar.³⁴

En la mística eckhartiana hay una preocupación genuina por el mundo, en tanto es constituyente del propio ser, y no un mero útil u objeto de deseo. El ser de las cosas es independiente de las necesidades y aficiones humanas. Las enseñanzas de la mística buscan expresarse no sólo como una noción conceptual, sino que pretenden instituirse como una práctica habitual. Desde sus sermones Eckhart impacta la vida cotidiana al desistir de una dualidad entre lo inmanente (Dios) y lo accidental (criatura), y postula la unión de ambos contrarios desde la acción inmediata. La relación y el contacto de las criaturas con la divinidad se puede llevar a cabo por todas y cada una de ellas siempre que se abandonen a sí mismas, es decir, que dejen de lado los significados y

32. Rosana Elena Navarro, Fredy Humberto Castañeda, José Ricardo Acero Montañez *et al.*, “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. LIX, N° 168, 2017, pp. 267–293, p. 270.

33. Martin Heidegger, “Como cuando en día de fiesta” en Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 55–86, p. 66.

34. Isidro Juan Palacios Tapia, “Cómo podrá sobrevivir...”, p. 51.

las estructuras que aceptan sin cuestionar, puesto que suelen tomarlos como hechos irrefutables de la realidad.

Sobre el tema de cómo por medio del cuidado a los seres que comparten la existencia con nosotros se rompe la dicotomía cielo-tierra, trascendencia-inmanencia, y acaece un vínculo originante en el espacio de máxima posibilidad que siempre está dispuesto desde la nada, Haas comenta que este vínculo y este espacio tienen lugar en la vida que se nos presenta cotidianamente: “la preocupación por el mundo es la pauta para medir la preocupación por la salvación. No hay dualismo alguno entre Dios y mundo, naturaleza y gracia, piedad y amor al prójimo. La vida cotidiana es el sabbat eterno”.³⁵ Atendiendo al ser que, junto a nosotros, habita la realidad, más allá del ego, lo sujeto-objeto y la racionalidad, el mundo de todos los días se nos presenta por vez primera tal y como es, en su verdadera realidad.

La mística, en tanto pensar filosófico, invita a guiarnos bajo este rubro. Su camino hacia la pobreza absoluta, la pobreza de deseos, sentidos y saberes, exhorta al individuo a desasirse de sus límites y expandir su ser hacia un campo de indiferenciación ontológica, en el que Eckhart puede afirmar que no hay diferencia entre el ser de las moscas, los ángeles y Dios.³⁶ La importancia y las repercusiones de esto son desmedidas, pues implica cambiar el modo en el que la realidad se experimenta tanto de manera individual como social.

Tal comprensión del ser de las cosas es retomada por Nishitani en su interpretación de los sermones eckhartianos. Explica la importancia y relevancia de la espiritualidad para lidiar con los excesos de nuestra cultura: una verdadera comprensión de nuestra naturaleza, más allá de la egocentricidad, crearía una nueva forma de

35. Alois Maria Haas, *Maestro Eckhart...*, p. 113.

36. Eckhart de Hochheim, “Los pobres de espíritu” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 75-81, p. 77.

existencia individual y social, y permitiría el avance de la cultura humana y superaría los excesos de la modernidad. No hay, según él, desprecio alguno en guiar la vida desde un sentido espiritual, al contrario de lo que nos hace creer la modernidad tecnicista. La espiritualidad brotada de la mística es ese modo de vida que experimenta la realidad tal y como es. Desde una espiritualidad tal, el ser humano se sostiene sobre la interrelacionalidad de las cosas en el mundo y practica una vida desde la no jerarquización ontológica. Si recordamos el inicio de este artículo, asumiremos la mística como un camino religioso muy particular, de suma importancia para la práctica de la espiritualidad en nuestra cotidianidad.

Cabe añadir que la noción de *sūnyatā* (vacío) en Nishitani refuerza esta visión: el vacío budista no es una negación, sino un campo de interdependencia en el que todas las cosas se co-pertenecen sin esencias fijas. Esto se alinea con la *indiferenciación ontológica* eckhartiana: ambos pensadores ven en la nada un principio de interrelacionalidad radical que disuelve la egoidad y permite una ética no jerárquica. Así, la relectura de Eckhart desde Nishitani actualiza la mística como antídoto contra la cosificación contemporánea.

El sentido de una vida absorta en la serenidad no está desligado de las cosas con las que interactúa, sino que se involucra con ellas con el fin de degradar ese sentido de diferencia e importancia que éstas puedan tener. En el propio actuar de la vida cotidiana no hay una búsqueda de lo que se encuentra más allá; no hay búsqueda en absoluto, sólo se vive la cercanía con las cosas, en la inmediatez del momento. En la mística eckhartiana el mundo puede comprenderse como un sistema complejo y renovado constantemente, en el que acaece el todo. No sigue la lógica de la maquinación contemporánea, según la cual todas las cosas tienen un propósito dispuesto para el beneficio de otro. Aquí se trata de que lo propio de uno mismo es también lo propio de lo otro y viceversa. El mundo y las cosas en

él emergen constantemente desde la nada en la que habitan y son indiferenciadas. En este aparecer la mística de Eckhart nos recuerda que el ser de las cosas vive sin porqué, no requiere nada, se ha abandonado y desasido por completo de aquello que lo caracterizaba a él y al mundo. En este punto el ser se libera de cualquier yugo y vive solamente por vivir. En palabras de Eckhart: “La vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma”.³⁷ La existencia del ser de lo humano se dona al mundo, así como el mundo se dona a ella. En este plexo de coexistencia se habita la nada. También se encuentra la morada (el mundo sin porqué) que acoge a los seres en la interioridad de lo que cada uno es en sí mismo.

La mística eckhartiana, entonces, encuentra un nuevo comienzo para el ser humano... siempre que éste pueda actuar desinteresadamente en el lugar en el que *cotidianamente* está con las cosas y con los demás. La superación propuesta con Eckhart es no sólo de la maquinación, sino también del *nihil* que atormenta la existencia. No evade ni maquilla los terrores de la existencia; los reconoce como aspectos inherentes al conjunto de la realidad en la que se encuentran, y, a partir de ello, habla de la humildad y la mismidad. El abandono y el desasimiento advienen una vez aceptadas la incertidumbre y la finitud del ser de lo humano, así como la proximidad con el ser del mundo. Los modos de ser sin modo que expuso Eckhart, una vez superada la forma de la subjetividad dominadora y realizado el abandono de ella, se viven una y mil veces desde lo cotidiano. La libertad radical, la morada de la divinidad, el vivir sin porqué, se tornan fundamentos éticos que deben ser resueltos cabalmente en el día a día.

37. Maestro Eckhart, “Vivir sin porqué” en Eckhart de Hochheim, *El fruto de la nada*, pp. 47-50, p. 49.

Conclusión

Por medio de la relectura de la mística y la espiritualidad eckhartiana encontramos un modo de estar en la realidad que disuelve los límites entre la interioridad de la subjetividad (como yo-ego) y la pluralidad de seres del mundo, ya que deja de pensar como cosa separada todo aquello con lo que interactuamos y nos rodea. Es decir, desde una reapropiación de las enseñanzas espirituales de la mística negativa (o teología apofática)³⁸ y, particularmente, de las lecciones acerca del desasimiento eckhartiano, nos encontramos ante una ética práctica cuya influencia radical se cierne sobre nuestra vida cotidiana, lugar en el que abunda la indiferencia y la desmesura, pues recordemos que el mundo contemporáneo, globalizado y capitalista, nos encierra en una era de utilidad y dominio de todas las cosas.

Por medio de un diálogo hermenéutico entre *mística y filosofía*, este trabajo ha explorado la relevancia de esta relectura ante las problemáticas actuales, como el vínculo de los seres humanos con las áreas naturales, el cual pone al descubierto el desbalance con los ecosistemas, debido al exceso y a la utilidad con que se asumen, pensándolos como recursos antes que como espacios en los cuales se pone en juego la existencia de múltiples seres orgánicos, incluido el ser humano mismo.

El diálogo Eckhart–Heidegger–Nishitani se plantea aquí como un marco interdisciplinario que busca difuminar los límites entre religión y filosofía, para, desde el pensar, concebir el lugar en el que nuestras acciones cotidianas tienen un impacto en el modo de acaecer del mundo en la actualidad. Al pensar nuestra realidad y las relaciones que nos

38. Esta tradición sostiene que lo Absoluto trasciende toda categoría racional y lingüística, por lo que sólo puede ser abordado negando lo que *no es* (vía negativa). Su propósito es evitar la cosificación de lo inefable, despojando el lenguaje de representaciones que limitan la realidad a conceptos humanos. Al negar aquello que lo Absoluto *no es*, se busca una apertura hacia el silencio y la vacuidad, en la que la realidad puede manifestarse fuera de los marcos de la subjetividad y la voluntad de dominio. Si bien sus raíces se advierten en Plotino, formalmente encontramos la teología apofática con Pseudo-Dionisio Areopagita.

atraviesan como seres humanos, y sosteniéndonos desde un punto de vista no antropocéntrico, encontramos que la espiritualidad puede darnos una guía en torno a las prácticas o éticas con las que nos mantenemos en contacto con todo lo otro. Desde el desasimiento, desde una apelación al rechazo de deseos egoístas que degradan el valor inherente de todo cuanto no forma parte de la esfera subjetivo-egoica, la ética se ve impulsada a reconocer nuevas visiones del mundo, en las que el cuidado debe estar basado en una interrelacionalidad ontológica.

Si bien éstos son los atisbos para una ética del cuidado mucho más abarcadora —ya que la subjetividad es aquí considerada más bien transpersonal y situada en geografías y ambientes sociales concretos—, aún queda un largo camino por explorar. Por ejemplo, cómo esta ética del desasimiento podría traducirse en prácticas concretas en contextos de crisis ecológica o en pedagogías alternativas. En definitiva, la relectura de Eckhart que proponemos muestra que lo sagrado no habita en un más allá trascendente, sino en la cotidianidad despojada de intencionalidad instrumental. Al dialogar con Heidegger y Nishitani hemos visto cómo el desasimiento promueve una ética del cuidado que resitúa lo existente al reconocer su valor inherente. Este enfoque no sólo supera la lógica de la explotación, sino que además inaugura un camino para habitar el mundo con serenidad y responsabilidad. Futuras investigaciones podrían examinar aplicaciones de esta praxis en movimientos ecologistas. X

Fuentes documentales

- Caputo, John David, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 1986.
- De Hochheim, Eckhart, *El fruto de la nada*, Siruela, Barcelona, 2008.
Traducción de Amador Vega Esquerra.
_____ *Tratados y sermones*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2013. Traducción de Ilse Masbach de Brugger.
- De Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*,

- José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 1999. Traducción de Manuel Serrat Crespo.
- Díez, Fernando, “Mística en nuestro tiempo. Una experiencia comparada” en Díaz de Mera García Consuegra, Agustín, De Pascual, Francisco Rafael, Palacios Tapias, Isidro Juan *et al.*, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.
- Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994. Traducción de Thomas Kauf.
- Filippi, Silvana, “Gelassenheit: el desapego como forma de vida en la mística eckhartiana” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, Argentina, año XXII, Nº 2, 2010, pp. 63–78.
- Haas, Alois Maria, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002. Traducción de Roberto Bernet.
- Heidegger, Martin, “Como cuando en día de fiesta” en Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 55–86. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____, “La época de la imagen del mundo” en Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 63–90. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____, “Superación de la metafísica” en Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001, pp. 51–74. Traducción de Eustaquio Barjau.
- Islas Asaïs, Héctor Raoul, “Misticismo y moralidad. El caso de meister Eckhart” en Cabrera, Isabel y Silva, Carmen (Comps.), *Umbrales de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, pp. 63–72.
- Maldonado, Rebeca, “La personalidad impersonal como camino de superación del nihilismo en Nishitani Keiji” en *Teoria. Rivista di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa, vol. 40, Nº 1, 2020, pp. 103–114.
- McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York, 2001.
- Navarro, Rosana Elena, Castañeda, Fredy Humberto, Acero Montañez,

José Ricardo *et al.*, “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. LIX, N° 168, 2017, pp. 267–293.

Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999. Traducción de Raquel Bouso García.

Palacios Tapias, Isidro Juan, “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna” en Díaz de Mera García Consuegra, Agustín, De Pascual, Francisco Rafael, Palacios Tapias, Isidro Juan *et al.*, *La mística en el siglo XXI*, Trotta, Madrid, 2002.

Schürmann, Reiner, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Indiana University Press, Bloomington, Estados Unidos, 1978.

Sevilla Godínez, Héctor, “La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart” en *Veritas*, Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso, Valparaíso, Chile, N° 38, 2017, pp. 121–140.

Velasco, Juan Martín, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2006.

_____ *La experiencia mística. Estudio multidisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.