



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

## **Ética de corazón abierto y manos vacías**

Una relectura latinoamericana del maestro Eckhart

**TESIS**

que para optar por el título de

**Licenciado en Filosofía**

presenta

**Gerson Jair Marbán Castrejón**

Asesor: Rafael Ángel Gómez Choreño

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a mis padres, Guillermina Castrejón Hernández y Arturo Marbán Celis. Este trabajo se lo dedico a ellos con cariño.

A mi asesor, Rafael Ángel Gómez Choreño, su paciencia sin límites y su amable dedicación fueron fundamentales para que este trabajo surgiera.

A mis sinodales por su tiempo y sus valiosas observaciones: Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, Lic. Gema Ivette Sarmiento Gutiérrez, Dr. Pedro Enrique García Ruiz, Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco.

A todos los seres sin número.



# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	3
INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO I. EL CONTEXTO DONDE ES PERTINENTE VOLVER A LEER A ECKHART .....	13
1.1 ¿Por dónde empezar? La Filosofía de la Liberación: situar el mundo .....	13
1.2 La experiencia típica de nuestro mundo .....	19
1.3 El horizonte de la posmodernidad .....	23
1.4 El fetichismo, fenómeno de la inversión de la conciencia mundo en el capitalismo .....	27
1.5 Tiempo de crisis .....	32
CAPÍTULO II. LA ÉTICA ECKHARTIANA Y LA CRISIS DE SU TIEMPO .....	37
2.1 El Maestro Eckhart .....	38
2.2 La vulnerabilidad de la vida .....	39
2.3 La crisis entre poderes y las pugnas internas de la Iglesia .....	44
2.4 El juicio contra Eckhart, síntesis de un tiempo convulso .....	48
2.5 La mística del corazón confiado .....	53
2.6 Praxis eckhartiana: vacuidad, el rostro de la pobreza .....	61
2.7 Moralidad desasida .....	67
2.8 Libertad .....	69
CAPÍTULO III. PARA UNA ÉTICA DE CORAZÓN CONFIADO Y MANOS VACÍAS .....	75
3.1 Vetas de mística y espiritualidad en América Latina .....	76
3.2 El desierto .....	77
3.3 El silencio .....	81
3.4 El problema de las fronteras .....	83
3.5 El horizonte nosótrico, legado de nuestra América: otro modo de ser .....	87
3.6 Catalizadores hoy, el caso paradigmático del Zen .....	92
3.7 Manos vacías: la pobreza hoy .....	97
3.8 Consideraciones en torno a la filosofía y la religión: condiciones de posibilidad de nuestro discurso .....	105
CONCLUSIONES .....	111
BIBLIOGRAFÍA .....	119



## INTRODUCCIÓN

El primer paso de este trabajo es el reconocimiento de un problema desde la tradición que nos facilitó herramientas teóricas para nuestro discurso. No pensamos desde la neutralidad, por eso justificamos la necesidad de volver sobre nuestros pasos y orientarnos a partir de una tradición específica. Pensamos tomando en cuenta la utilidad de nuestro quehacer. No creemos en el pensar por el pensar como un ejercicio abstracto y autorreferente, por el contrario, creemos que el pensamiento debe acudir a su cita con la historia. Por eso partimos de la Filosofía de la Liberación, porque es la tradición filosófica que nos dio bases para ejercitar el filosofar.

Iniciamos con un tópico que retomamos de esta tradición, el del lugar de enunciación, la importancia de fijar el punto desde donde desplegamos el pensar. Pareciera obvio señalar que cada punto de vista determina el discurso; sin embargo, en Latinoamérica es algo que cobra especial relevancia porque la situación histórica nos interpela con sus problemáticas específicas. Pensamos nuestra realidad histórica porque en ella vemos dibujada la trayectoria en la que se inserta nuestra vida y a partir de la cual cobra sentido la reflexión el día de hoy. El ámbito de la realidad histórica se decanta en la vida cotidiana, la vida de todos los días.

Nuestra vida cotidiana se expresa en la experiencia típica que tenemos de nuestro mundo, el horizonte de comprensión desde el cual somos y entendemos el ser de lo que es. Hoy la experiencia típica de nuestro mundo se caracteriza por un saber minucioso y tecnificado. Nuestro modo de abrimos a la comprensión de lo que nos rodea lo hacemos desde las categorías de la tecnociencia. Eso se debe a la preponderancia cultural que Occidente le ha dado a un ejercicio específico de la racionalidad. La razón en su vertiente instrumental se ha hegemonizado por encima de otros modos de acceder a lo real.



La experiencia típica de nuestro mundo se codetermina con la sociedad posmoderna actual. En nuestro trabajo desarrollamos una descripción de los rasgos esenciales del sujeto en la sociedad posmoderna. Tratamos de entender el sentido de nuestra vida cotidiana y al hacer la descripción del hombre posmoderno estamos partiendo de un nivel concreto. Tal como aparece ante nuestros ojos el sujeto posmoderno. Posteriormente tratamos de bajar la reflexión a un nivel más abstracto para entender por qué está configurado de un modo específico el *ethos* posmoderno, bajamos hacia la fundamentación de lo que aparece.

Lipovetsky ayuda en esta tarea, pero sin llegar al momento fundamental que define los rasgos que vemos. Marx, por el contrario, nos brinda un análisis de la producción, reproducción y desarrollo de la vida que llega a un nivel de abstracción tal que ayuda a tejer un camino de vuelta que explique la situación actual.

Es en la producción capitalista donde se da una inversión fundamental donde el sujeto se vuelve objeto y viceversa. Inversión que configura la realidad contemporánea. La concatenación de las relaciones productivas esconde una abstracción que escapa a la vista de todos. Vuelve al trabajo humano en una pura abstracción. No podemos vernos en el fruto de nuestros trabajos porque todos desempeñamos funciones parciales, divididas y específicas a tal grado que el resultado de nuestra labor se nos presenta como algo extraño para nosotros mismos. La inversión donde el sujeto se convierte en objeto y viceversa se concreta en la abstracción de la división del trabajo. Por eso el fruto del trabajo aparece como algo extraño y ajeno a nosotros mismos. El sujeto vive entonces con una conciencia invertida y escindida, perdiendo de vista lo esencial de su actividad humana y proyectando esa inversión y fragmentación a sus relaciones interpersonales, a su praxis. Vive volcado hacia el mundo de las mercancías, embelesado y entregado como si de eso dependiera su salvación.

El problema histórico que vemos es que el sujeto está perdido en el mundo de las mercancías y eso se debe a una inversión fundamental. El sujeto moderno en su presencia concreta es el reflejo de una estructura productiva que propicia una conciencia fetichizada y escindida.

Esto constituye un tiempo de crisis en el sentido de que el ser humano cabalga sobre el filo de una espada y si no opta por una humanización profunda y fundamental puede

desaparecer ahogado por el reflejo de los productos de su cultura. Por fortuna, el abrevadero de donde podemos nutrirnos con modelos de pensamiento pertinentes para salir abantes de la crisis es amplio. De ese catálogo de humanos cuya huella es perenne escogimos al Maestro Eckhart por la profundidad con la que integra diversos aspectos de lo humano y su rasgo de libertad conseguida desde una praxis de *corazón abierto y manos vacías* y porque su lectura fue profundamente significativa para nosotros, ya que consiguió que pudiéramos vivir la filosofía como una honda comprensión personal y no simplemente como la exposición de estructuras exteriores.

Asimismo nos parece importarte aclarar los puntos que sirven de articulación de este trabajo. El primer capítulo comienza siendo una retrospectiva de nuestro andar filosófico. El problema de nuestro tiempo lo estudiamos a partir de la complejidad; autores críticos como los filósofos de la liberación, Marx, Lipovetsky, etc. Una pregunta natural sería: ¿por qué no seguir el desarrollo del texto desde las teorías de alguno de los filósofos citados?

Los filósofos del primer capítulo nos ayudaron a comprender lo exterior, las estructuras de la realidad social, histórica, económica, etc. A ellos les debemos la conciencia sobre procesos sociales. Sin embargo, hacía falta algo. Durante nuestra formación descubrimos que había filósofos que apuntaron hacia el interior del sujeto. Era fundamental ganar un correlato interior. Lo exterior es importante, fue nuestra *alma mater*, pero la comprensión entendida como una aprehensión redonda, integral, sólo pudo darse al entablarse una dialéctica con lo interior. Se cerró una pinza, algo hacía falta y lo hallamos.

El autor que elegimos como eje del trabajo hizo que dentro de nosotros algo sucediera. Creemos que siempre hubo un vaso comunicante tal que propició el efecto del discursos eckhartiano hoy. Había una línea tradicional intacta que fue condición de posibilidad de que Eckhart hablara hoy. Era una especie de corriente que fluía en la obscuridad, algo que estaba aguardando a ser redescubierto, sin importar que se hallara varios siglos atrás. En un trabajo futuro elaboraremos una arquitectónica que explicita algo que ya está dado.

Por otro lado, haber llegado a su lectura con el interés que mostramos fue un efecto secundario de nuestras indagaciones filosóficas. La filosofía de la liberación nos sugirió varios autores y éstos a su vez recuperaron a otros. Dicho de otro modo, recuperar a

Eckhart fue un síntoma positivo del destete filosófico de nuestra primera escuela y una apuesta para plantear nuestros propios caminos filosóficos y de vida.

Por lo anterior, el tercer capítulo es una síntesis de los capítulos precedentes. Es una propuesta de una ética que dialoga de lo interior hacia lo exterior y viceversa.

Ahora bien, una segunda pregunta se asoma. ¿Por qué Eckhart y por qué no un filósofo latinoamericano o de plano un filósofo crítico contemporáneo? Nosotros vimos un problema civilizatorio y la respuesta efectiva a ese problema debemos estructurarla desde sus orígenes. Leonardo Boff en su libro sobre Francisco de Asís afirma que cuando surge una época civilizatoria aparecen figuras o arquetipos que afirman el sentido del proyecto cultural que va surgiendo y al mismo tiempo surgen otras figuras arquetípicas que le hacen contrapeso a partir de una crítica de los valores que se van tomando positivamente en este cambio. Boff regresa a los albores del capitalismo y de la Modernidad y halla a Francisco de Asís como un personaje que se constituyó desde ese momento como un personaje crítico del proyecto que tenía como médula la producción y acumulación de bienes (aunque el ámbito más escandaloso de esa acumulación haya sido la Iglesia y no los burgueses, todavía). Los mendicantes como un arquetipo civilizatorio de resistencia ante los cambios que viran hacia la abundancia de bienes, críticos de lo naciente o gestante. Eckhart compartió los mismos valores de ese movimiento. También fue parte de un movimiento mendicante radical que respondió al cambio de época desde su muy particular planteamiento de la pobreza. El tema de la pobreza ha interpelado a la Modernidad desde su gestación hasta el día de hoy. Creemos que escoger a Eckhart como referencia implica un regreso *fundamental* que es pertinente plantear hoy.

Por otro lado, en su pensamiento hay una guía, una veta del humanismo semita y creo que ese hilo conductor tiene una vigencia muy marcada en el pueblo latinoamericano. Su praxis tuvo un sentido crítico y liberador, tal como creemos que debe ser reivindicado un humanismo de raigambre semita. ¿Acaso estamos insinuando que Eckhart es una especie de prototeólogo o profilósofo de la liberación? No. Sería forzar demasiado su lectura, pero sí pensamos que aunque sea un autor europeo anterior a la aparición de los latinoamericanos en la historia, creemos que es un valor, con afinidades culturales que podemos reivindicar más allá de trampas conceptuales y de colonialismos intelectuales.

La última razón, que pudiera parecer arbitraria, es que lo escogimos porque es un maestro de vida interior y de su mano anduvimos un camino que nos llevó a través de una serie de experiencias que son el centro de nuestro trabajo. Su sencillez y claridad nos ayudaron a *ver*. Sólo después de esto, todo lo demás selló su sentido.

En el segundo capítulo, pues, dibujamos el contexto donde despliega su pensamiento el Maestro Eckhart. Lo situamos en la Baja Edad Media, justo con un pie en las postrimerías del siglo XIII y otro en los albores del XIV. Época de transiciones, pugnas entre poderes de este mundo y poderes de cuño eclesiástico. Problemas que al final de cuentas determinaron la trayectoria del pensamiento y la praxis eckhartiana. El culmen de esta crisis cobra forma en el juicio contra el místico renano. Ahí mismo se ponen de relieve sus facetas de *maestro de vida* y de *maestro de lectura*, como místico y como académico.

Creemos que la vertiente mística es central para entender el pensamiento eckhartiano. La unión mística y su explicación son la médula de su discurso y motor de su praxis libertaria. Es precisamente en la experiencia mística donde la libertad halla su condición de posibilidad.

La mística eckhartiana asume la pobreza como camino y como método. La pobreza planteada radicalmente, no sólo como pobreza material, que era un rasgo distintivo de las nacientes órdenes mendicantes, sino como una radical pobreza espiritual. Un despojo extremo de las cosas, de las intenciones y de las representaciones. Vaciamiento que permite una ulterior unión con la divinidad.

La pobreza eckhartiana se inscribe en la amplia tradición apofática, vía inaugurada desde el siglo V por Pseudo Dionisio Areopagita en la actual Siria. Se trata de la imposibilidad de afirmar algo de la divinidad en términos claros y distintos. Dios como lo indefinible, sólo próximo a partir de metáforas, aunque en última instancia sólo sea puro misterio.

Al final de este apartado vemos que la consecuencia de este proceso de vaciamiento como expresión de la pobreza radical desemboca, según lo que intentaremos mostrar, en una libertad. En un primer momento, pareciera que el misticismo y la actitud concomitante aluden a una cuestión de mera contemplación, inmóvil, estática y solipsista. La quietud y la introspección son torales en la propuesta eckhartiana; sin embargo, no son el último

momento de su itinerario. La libertad es el elemento con el que el proceso de la vía eckhartiana adquiere un sentido total.

La libertad entendida primero como *libertad de* para convertirse en *libertad para*. Despojo de ataduras y representaciones que esclavizan. Intencionalidades dejadas de lado para seguir otra intención dictada más acá, en el centro del ser humano. Primero es la salida de un flujo frenético de determinaciones, la suspensión del juicio y de la volición. Ser sin por qué. ¿Cómo integrar la *libertad de* con la *libertad para*? Creo que el modo como lo plantea el pensador renano es por medio del desasimiento que tiene como fruto el nacimiento de Dios en el alma y después un segundo movimiento de vacuidad absoluta que deja al ser humano en total disposición de actuar según la voluntad divina, ahí es donde cobra relevancia la *libertad para*. No una libertad dictada desde los linderos del yo, sino desde un alma desasida, abierta y espontánea, guiada desde lo más central del ser humano.

El tercer capítulo es la respuesta al problema del primer capítulo con una inspiración hallada en el segundo. ¿Cómo plantear hoy una ética contemporánea con rasgos afines al pensamiento eckhartiano que le haga frente a la crisis de nuestro tiempo? Los puntos que proponemos son los siguientes: construcción de comunidad ante la hiperindividualización derivada de un modo específico de organización civilizatoria cuyo eje es el capitalismo. En este punto nos guiará el pensamiento de Carlos Lenkersdorf. Retomamos el legado nosótrico de su filosofía y a partir de él planteamos la viabilidad de considerar una vuelta a la comunidad como organización humana pertinente ante los tiempos que corren hoy día.

En el siguiente punto indagaremos cómo retomar la mística a partir de ejemplos contemporáneos que ilustren este asunto como un problema vigente y en el cual se han volcado diversos autores contemporáneos. Es decir, ¿qué lugar tiene lo místico en una época secularizada como la nuestra? ¿Se puede esgrimir una fundamentación ética a partir de la mística? Para ello, seguiremos las reflexiones de un estudioso de las místicas mundiales, Alois María Haas, en su texto *¿Existe una sabiduría mística en la posmodernidad?*

Otro momento de nuestra reflexión tiene que ver con la pobreza tal como la entendemos hoy y si guarda alguna afinidad con el modo como la entendió Eckhart y si esta pobreza sugiere una vía para ser transitada por la humanidad. Nos guiaremos por los

aportes de Leonardo Boff que siempre ha pensado desde la reivindicación de una pobreza vista como un modo amable de relación entre humanos y con el planeta.

Otro apartado de nuestro trabajo retoma los aportes del Zen como un catalizador práctico que nos introduce en la vida interior y nos permite comprender mejor el discurso eckhartiano, para tal fin aprovechamos los aportes de la escuela de Kioto, filósofos orientales de formación heideggeriana que tendieron puentes entre Eckhart y el zen en un diálogo intercultural muy fecundo.

Finalmente nos preguntaremos: ¿cómo sería una libertad que retome los aspectos que estamos proponiendo? Pensamos que tiene que ser una libertad, no de mercado, no de mercancías, ni siquiera relacionada con aspectos productivos tal como impera hoy, sino una libertad con rostro humano que retome la espontaneidad, la falta de determinaciones que oprimen el corazón humano y su existencia toda. Una libertad que se ejercita desde el vaciamiento que permita vivir con apertura hacia el Otro y hacia todo lo que acontece. Una libertad de conciencia que se convierta en una libertad de manos laboriosas, una libertad de *corazón abierto y manos vacías*.

El marco teórico desde donde avanzamos la investigación comienza con la filosofía de la liberación que nos da pautas para justificar la pertinencia de un pensamiento. Situándonos en perspectiva histórica y crítica frente a los desafíos de nuestro andar como latinoamericanos. Es indudable las bases marxistas que se derivan de nuestro punto de partida. El marxismo nos orienta en cuanto a las raíces del problema de nuestra civilización en tanto crítica del modo de producción, reproducción y desarrollo de la vida en Occidente.

El pilar de nuestro trabajo es el pensamiento de Maestro Eckhart que es el resultado de varios siglos de discusiones en torno al ser humano y su realidad última, desde una tradición apofática o vía negativa que habla del fundamento del ser desde una clara conciencia que es un reto porque el fundamento es inefable en cierto sentido.

La última parte de nuestro trabajo lo desplegamos a partir de propuestas que retoman el tema de la comunidad, la pobreza y la mística para justificar una libertad como aporte fundamental para salir de la crisis de nuestro tiempo.

El método es dialéctico, sin duda. Partimos de cuestiones concretas, porque toda dialéctica parte de un *factum*,<sup>1</sup> e intentamos llegar a su fundamento para luego armar una respuesta de vuelta con aportes del místico renano. Tenemos un problema, el hombre enajenado, fetichizado y un tiempo de crisis, nuestra meta es plantear un aporte para paliar esta situación. La libertad es nuestra *meta* y la mística, la comunidad y la moralidad abierta al Otro son los pasos a seguir para darle sentido a nuestra propuesta de libertad. Dialéctica también, como el arte de descubrir lo que es y diferenciarlo de lo que no es, o sea, pensamiento crítico. Pensamiento que deslinde los aspectos engañosos de lo real y que explique otro modo de configurarla para acercarse a la verdad de lo que es. Para nosotros, lo verdadero en el ser humano es aquello que lo conduce al encuentro consigo mismo, con el Otro y con el mundo, y ese rasgo no puede ser otro sino la libertad. Por eso nuestro pensamiento parte de un mundo en crisis, un hecho que transita hacia el descubrimiento de la verdad del ser humano que radica en su libertad.

---

<sup>1</sup> Cf. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 17.

# CAPÍTULO I

## EL CONTEXTO DONDE ES PERTINENTE VOLVER A LEER A ECKHART

### 1.1 ¿Por dónde empezar? La Filosofía de la Liberación: situar el mundo

La Filosofía de la Liberación Latinoamericana fue una propuesta que nos ayudó a visualizar, por primera vez, que el pensamiento filosófico es crucial para trazar un rumbo novedoso y propositivo para nuestro tiempo. Durante un lapso considerable de nuestra formación no alcanzábamos a percibir la importancia que tiene la filosofía en general. Fue hasta que entramos en contacto con la Filosofía de la Liberación que se nos abrió un panorama nuevo, donde el quehacer filosófico era considerado algo de la mayor trascendencia, porque ayuda a transitar de un modo más pleno, consciente y humano por la vida y no algo accesorio y prescindible tal como han querido hacer patente ciertos sectores de la sociedad. Algo del espíritu de mi primera escuela se hace sentir en este trabajo.

Los autores de esta corriente tuvieron una preocupación política —filosofía que surgió a finales de los 60, en medio de las crisis de la década como expresión crítica, desde el mundo periférico— porque pugnaron para que su pensamiento incidiera en la realidad y eventualmente la transformara. Propusieron que esa realidad fuera accesible a la conciencia de nuestros países. Para tal efecto se apoyaron, fundamentalmente, en pensadores que pusieron en entredicho las estructuras ideológicas sobre las que se sostiene la Modernidad y su modo concomitante de reproducirse económicamente: el capitalismo.<sup>2</sup> Intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, los Filósofos de la Liberación trataron de dar una respuesta al signo de los tiempos.<sup>3</sup> Articularon su pensamiento con movimientos sociales, dando como

---

<sup>2</sup> Cf. E. Dussel, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, p. 163.

<sup>3</sup> Expresión de la teología que hace referencia a los momentos históricos, su comprensión y sus posibles soluciones en términos de esperanza y redención de la humanidad.



resultado una teoría que se codeterminó con la realidad histórica. Los discursos filosóficos iban de la mano con la suerte de pueblos enteros, porque los filósofos —al menos los de este movimiento— colaboraron en el proceso histórico, se jugaron,<sup>4</sup> se comprometieron, pusieron el andamiaje teórico que respaldó cierto tipo de *praxis*: una *praxis* de liberación.

Evocamos su legado para tratar de encontrar pistas para construir un andamiaje teórico que nos permita plantear nuestra propia propuesta filosófica, con la finalidad de que elaboremos un trabajo que nos clarifique el sentido de nuestro tiempo tal como lo percibimos. El primer tópico que retomo de estos pensadores es situar el mundo. La relevancia del lugar desde donde se piensa. Doy este primer paso en mi trabajo un poco como quien pisa tímidamente la cancha después de estar ausente varias temporadas, pero con el afán de regresar sobre sus pasos para empezar de nuevo.

Los pensadores de la liberación se percataron que el pensamiento filosófico de la región giraba en torno a la repetición de los conceptos y métodos del pensar metropolitano. En ese sentido, fue una ruptura con ciertos aspectos de la filosofía y las ciencias sociales de los países del centro<sup>5</sup> y constituyó una toma de conciencia a partir de problemáticas propias de la región, primero, y después puestas en perspectiva planetaria. Por un lado, filosofía crítica de la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y, por otro lado, expresión de una propuesta situada desde la realidad latinoamericana.

El reconocimiento de la situación de colonia, neocolonia o país dependiente fue importante para vislumbrar de manera crítica la localización del filósofo en su contexto,<sup>6</sup> este fue uno de los aportes más significativos de la filosofía de la liberación para nosotros, porque nos ayudó a comprender que el lugar desde donde se dice algo es determinante, porque nos ayuda a percatarnos de los condicionamientos y las situaciones que se imponen a partir de esto. No es lo mismo filosofar desde New York o desde París que desde la Ciudad de México o el Amazonas; el contexto condiciona la perspectiva de los problemas, así como el modo de abordarlos filosóficamente. El punto de vista del filósofo es siempre la

---

<sup>4</sup> Como el caso de Ignacio Ellacuría, asesinado en el Salvador.

<sup>5</sup> Cf. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996, pp. 13-17. Centro y periferia serán categorías que indican los polos de la desigualdad planetaria o regional, son espacios políticos dentro de los cuales surgen los hechos existenciales del mundo. El centro lo constituyen las superpotencias y la periferia el tercer mundo. Para retomar este punto sugerimos la lectura del primer párrafo de filosofía de la liberación.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 14.

vista desde un punto. Su visión no es omniabarcante, sino que, por el contrario, es una visión parcial que parte del mundo concreto desde donde se enuncia su palabra<sup>7</sup> o lo que es igual, lugar desde donde despliega un discurso que da cuenta de su mundo. Por eso es de la mayor importancia enfatizar sobre este punto, ya que nos dará la conciencia de las limitaciones propias de nuestro pensar y los posibles alcances, dada la perspectiva situada desde donde desplegamos este ejercicio filosófico.

El mundo da cuenta de la realidad.<sup>8</sup> El filósofo piensa, considerando este enfoque, la realidad. Pero, ¿qué entendemos por realidad? Hablar de realidad sin más parece un absurdo porque no se decanta en algo que podamos comprender. Tenemos que establecer qué realidad es a la que nos referimos para centrar la discusión y no desbordar el planteamiento. La realidad que pretendemos pensar es la realidad social e histórica. Necesitamos entenderla. Los sujetos y los pueblos no son entes metafísicos, sino seres concretos en situaciones históricas concretas. La realidad histórica como materia prima de la reflexión y el producto de esa reflexión inciden de vuelta en la realidad para transformar la situación histórica. Y es que en un pensamiento situado en Latinoamérica el debate histórico no podía ser dejado de lado, porque es condición de posibilidad del sentido total de la crítica. ¿Dónde podemos asir la realidad entendida como historia sin que se nos escape de las manos? ¿Cómo encontrarla en algo concreto que nos permita tener un punto de arranque más claro?

Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica. Pero, no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad. Es la realidad cotidiana, la del mundo de todos los

---

<sup>7</sup> El binomio mundo-palabra será un tópico retomado por Lenkersdorf que explicaremos más adelante.

<sup>8</sup> Sin embargo, el acceso a la realidad nunca es total ni directo; debe ser mediado por instrumentos de pensamiento que nos acerquen a la comprensión de lo real. Para mediar nuestro acceso a lo que consideramos real nos valdremos de ciertos tópicos y autores que tratan de manera problemática la realidad tal como la percibimos. Tomamos en cuenta esto para plantear con cautela aquello que nosotros intentamos decir de la realidad y para advertir que nuestro ejercicio se trata de un filosofar con pretensión de verdad, pero que se halla abierto a la crítica, a la autocritica y a la corrección, porque no estamos exentos de equivocarnos metodológica y epistémicamente.

días [...] La cotidianidad aparece entonces, como el ámbito de experiencia a ser elaborado por la filosofía.<sup>9</sup>

Para acceder al sentido de la realidad, el punto de partida es la cotidianidad vigente. El mundo de todos los días es el ámbito donde debemos empezar a desplegar un pensamiento filosófico. Nuestro mundo está constituido por la totalidad de entes y experiencias que comprendemos. A partir del trato cotidiano con los entes, las instituciones, etcétera, vamos dándole cuerpo a nuestro mundo. En la ciudad, por ejemplo, la práctica cotidiana de cruzar la calle y la conciencia de sus implicaciones, nos ha hecho tener una comprensión cada vez más acabada del sentido y las consecuencias de esta acción dentro de nuestro mundo.

Los entes dentro del mundo descansan sobre un fundamento que determina el sentido de nuestra experiencia. Este horizonte de comprensión es la totalidad dentro de la cual tiene sentido todo lo que aparece. Nuestra comprensión del mundo se abre desde el fundamento. Aquello, pues, que determina en última instancia la configuración de mi mundo.<sup>10</sup>

El fundamento de mi mundo lo hallo en mi presente, pero también cuando planteo un proyecto, que quiere decir, en su sentido etimológico, lo que lanzo hacia delante (del latín, *pro*, hacia delante; *iacere*, aventar). De manera que aquello que veo como una posibilidad en mi mundo devela, de algún modo, el fundamento del mismo. Este ámbito también es comprensión de lo que puedo ser.

Sin embargo, podemos estarnos moviendo en el ámbito del mundo ingenuamente, acriticamente, sin indagar el sentido del fundamento. Ante este habitar ingenuamente la ruta, se trata de problematizar lo cotidiano y su proyecto, de poner en crisis lo que suponemos acriticamente y tornarlo materia prima y condición de posibilidad de pensamiento que nos clarifique el sentido de la realidad. El mundo cotidiano y su proyecto tienen que ser sometidos a un análisis tal que nos permita reencontrar su fundamento y comprenderlo. De modo que para empezar a buscar el fundamento del mundo cotidiano y

---

<sup>9</sup> Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América*. México, UNAM-CCYDEL / CRIM, Miguel Ángel Porrúa, 2000 (Filosofía de Nuestra América), p. 51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 8-23.

su proyecto debemos indagar sobre el sentido que tiene la experiencia típica de nuestro mundo e ir buscando sobre qué está construida.

Desde este momento anticipamos que la experiencia típica de nuestro mundo se abre desde un proceso civilizatorio (Modernidad) que en su fase actual (Posmodernidad) determina en los sujetos un cierto tipo de conciencia nos parece problemático y cuyos rasgos iremos definiendo en los apartados que siguen. Démonos, pues, a la tarea de indagar los ejes sobre los cuales se construye la experiencia de lo que constituye nuestro mundo.

## **1.2 La experiencia típica de nuestro mundo**

La experiencia la adquirimos cuando entramos en contacto una y otra vez con nuestra realidad. Surge de un ir y venir con la realidad tal que nos permite irnos apropiando de ella. En este encuentro con lo real vamos construyendo una representación del mundo que a la postre puede ser sustituida. La experiencia exige una confrontación constante con la realidad para ser afirmada. Este punto es pertinente para entender por qué los humanos hemos tenido experiencias históricas diferentes. La realidad cambia y el modo como nos abrimos y dialogamos con ella se transforma. Actualmente la experiencia de nuestro mundo moderno (en su fase posmoderna) tiene unos referentes distintos a la experiencia de la Antigüedad o de la Prehistoria, etcétera. ¿Cuáles son las claves que nos permiten entender nuestra experiencia típica hoy?

Lo típico de nuestra experiencia de todos los días es una interpretación desde la ciencia, la técnica y la generación de conocimientos cada vez más minuciosos y ciertos (que no necesariamente son verdaderos porque la verdad fue desplazada por su concreción técnica, es decir, el conocimiento se agota si puede concretarse en un momento operativo o artefacto utilitario).<sup>11</sup> La tendencia de este enfoque es objetivar todo, es decir, hacer de todo ente un objeto de estudio. Nuestro mundo, pues, se entiende como un mundo técnico-científico que manipula casi todo y no admite otro modo de explicar el mundo.

---

<sup>11</sup> Cf. Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia*, México, 2015, Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, p. 10.

¿Cómo se implantó este esquema de entender el mundo? Este modo de concebir la realidad se gestó con la crisis y decadencia del sistema medieval feudal y con los albores de la Modernidad de la mano de la clase naciente, la burguesía.

El desarrollo del mundo artesanal, con la creación del sistema de mercado, hizo que se proyectase un nuevo sentido del ser: el deseo de lucro, de acumulación y de poder. En función de lo cual se elaboró un nuevo *Ethos*, es decir, un nuevo estilo de vida, con una nueva forma de relaciones para con la naturaleza, los demás, la religión y Dios. La ciencia y la técnica no surgieron en virtud del mero ejercicio gratuito de la racionalidad, sino como respuesta exigida por el progreso de la producción, del mercado y del consumo.<sup>12</sup>

La Modernidad con su nuevo paradigma científico,<sup>13</sup> estableció la hegemonía del *Logos* y desplazó otras fuentes de conocimiento que tiene lo humano, por ejemplo, el corazón y la pasión como fuentes legítimas de conocimiento de lo real. A partir de un uso específico de la razón típico de la Modernidad todo aquello que aparece como fenómenos es despojado de su faz oculta, no cuantificable, porque en la Modernidad lo que importa es lo claro y distinto y la dimensión de objeto de los entes. El sujeto anterior al desencanto del mundo participaba de la faz oculta del fenómeno, ámbito donde intuía el fundamento de lo que aparece. La Modernidad se encargó de disolver la cara oculta del ente y ensalzar un pensamiento que se agotaba en la definición de lo que aparecía a los sentidos y lo definido por la luz de la razón. De modo que lo *Otro* que no se percibe inmediatamente del fenómeno fue desterrado a las regiones nebulosas del sinsentido y el absurdo. En el periodo civilizatorio que nos corresponde, la Modernidad, se exaltan las cualidades de exhibición del ente en tanto que es susceptible de ser definido por la razón objetiva. “Dicha amputación de lo no visible recibirá el título de “desencantamiento del mundo”.<sup>14</sup>

El hombre moderno desarticuló los fundamentos anteriores a los siglos XVI y XVII que brindaban orientación y cause a la explicación de los fenómenos del mundo y remató esa

---

<sup>12</sup> Leonardo Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, 7<sup>a</sup> ed., trad. de Francisco Lledías Juntádez, Santander, Sal Terrae, 1981 (Servidores y testigos), p. 20.

<sup>13</sup> No descartamos todas las implicaciones del enfoque científico, pensamos que ofrece aportes invaluable, que han hecho mucho bien a la humanidad, mas criticamos la deformación de esta experiencia típica, que deriva en la dominación y en la devastación.

<sup>14</sup> C. G. Gómez Vargas, *op. cit.*, p. 8.

cosmovisión con el movimiento ilustrado con el cual intentó despachar de una vez y para siempre todo aquello que no pudiera decirse clara y objetivamente, lo Otro de la realidad, lo ausente, lo que no participa del ejercicio de un modo estrecho de entender la racionalidad.<sup>15</sup>

En la discusión, tanto en la científica como en la profana, se ha llegado al punto de ver por lo general en la razón, una facultad intelectual de coordinación, cuya eficiencia puede ser aumentada mediante el uso metódico y la exclusión de factores no intelectuales, tales como las emociones conscientes e inconscientes.<sup>16</sup>

El sujeto en la Modernidad está escindido, vive bajo la hegemonía del *Logos* y lo vuelve un ser calculador, frío, cruel, eficiente para diferentes procesos entre los cuales está la de provocar la muerte. Este sujeto moderno no mantiene una relación integral y de respeto con lo que lo rodea porque se relaciona desde una dimensión específica de su ser (el *Logos* en cuanto razón instrumental), pero hay otras que yacen atrofiadas y esperando una actualización que exigen los tiempos. Estas dimensiones de lo humano que se hallan obstaculizadas nos remiten al amor creativo, a la sensibilidad, al sentimiento (*Eros*). El *Pathos* nos remite a la pasión, a la capacidad de afectar y ser afectado.<sup>17</sup> El ser humano moderno, tiene que integrar *Logos*, *Eros* y *Pathos* para descubrirse en su integridad y al mismo tiempo tener una relación diferente con el mundo y con el Otro. Pascal ya hacía esa crítica cuando proponía que no sólo hay que cultivar un espíritu de geometría, calculador, claro y distinto, sino que también hay un espíritu de fineza necesario sin el cual no podemos acceder a ciertas dimensiones de lo real.

Quienes están acostumbrados a juzgar de acuerdo con el sentir nada comprenden de las cosas de razonamiento, pues pretenden de entrada penetrar con una sola mirada y no están acostumbrados a buscar los principios. Los otros, por el contrario, que están acostumbrados a razonar mediante principios, nada comprenden de las cosas del sentir, pues buscan en ellas principios y no pueden ver con una sola mirada.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 15-47.

<sup>16</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, p. 20.

<sup>17</sup> Cf. L. Boff, *op. cit.*, pp. 19-27; en el apartado donde despliega la discusión y critica a la hegemonía del *Logos*.

<sup>18</sup> Blas Pascal, *Pensamientos*, París, Aleph, 1912, p. 71.

Desde esta experiencia típica, el ser humano explica la realidad que analiza, “la cual se procesa con el recurso a las causas inmanentes verificables del propio fenómeno”.<sup>19</sup> Al afirmarse desde la tecnociencia, el ser humano ve sentido en ello, pues en ello se siente realizado y expresa ciertas dimensiones latentes en él.<sup>20</sup> La relación que sobreviene de este modo sesgado de entender el mundo es de poder y dominación. No se trata de una cosmovisión basada en la armonía con todo lo que existe, sino con la obtención de conocimiento para ejercer cierta violencia en el análisis de los fenómenos. El sujeto en la Modernidad no se relaciona simétricamente con las cosas y con el Otro, sino que se sitúa por encima. El dominio y la devastación son consecuencias de la deformación de esta experiencia típica. “En semejantes coordenadas —nos dice Leonardo Boff— se dilata la lógica en la cual el mundo contemporáneo se encuentra cartografiado en clave de dominio y poder, y en el que sus productos esenciales se condensan en términos de violencia, guerra, injusticia y barbarie”.<sup>21</sup>

Nuestra experiencia típica, situada en América Latina, no sólo aborda de manera científica el mundo. Estamos inmersos en el proceso de la Modernidad, pero no sólo en ese proceso. Hemos visto en nuestra historia y en nuestra cotidianidad que en América Latina la ciencia y la técnica no han sido entidades neutras, sino que han cumplido muchas veces una función dominadora (aunque no siempre) que mantiene a los pueblos del sur del mundo en una situación de dependencia y cautividad. Consecuencia de lo anterior, pareciera que el mito y la metafísica (fundamentos que persisten en el imaginario popular) no figuran dentro de nuestras representaciones últimas del mundo. Sin embargo, dentro de ese horizonte vasto de la tecnociencia se articula otro a pesar de su desplazamiento sistemático: uno que implica una interpretación desde la religión y el mito, sobre todo en los sectores populares de nuestra población. Aquí se va asomando un motivo por el cual es pertinente volver a leer a Eckhart. Este autor desplegó su pensamiento en una época anterior a la hegemonía del *Logos* y en él hallamos implícitamente una conjugación de ciencia e imaginario, entre lo decible y lo indecible, que nos puede ayudar a plantear una alternativa.

---

<sup>19</sup> L. Boff, *Experimentar a Dios*, Santander, Sal terrae, 2002, p. 51.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 49-52.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.

Entonces, como hemos explicado en este apartado, en el dialogar incesante de los humanos con la realidad se van estableciendo pautas que determinan la configuración de los diferentes períodos históricos. Nosotros nos hallamos en uno donde el diálogo desde la tecnociencia es hegemónico. Esto implicó un estatus privilegiado para una función de la razón (instrumental) a partir de la cual se entiende de un modo claro y distinto el mundo, cancelando vías de acceso al conocimiento de lo humano que antes fueron pertinentes. La consecuencia de esto fue relacionarnos dominadora y violentamente con los Otros y con la naturaleza. Sin embargo, en América Latina no se impuso de lleno este proceso, aunque sí hizo mella. Existe por fortuna una apertura al imaginario y a los símbolos que podemos integrar al uso científico de la razón para ganar una experiencia típica diferente con la realidad histórica.

La hegemonía del logos y su desarrollo en la historia ha tenido como consecuencia cierta formación del *Ethos*. Para avanzar en un diagnóstico de nuestra realidad quisiéramos detenernos un segundo en analizar los rasgos concretos que presenta el sujeto en la Modernidad a partir de la conformación de este *Ethos* y que iremos considerando un problema. Son los ejes que apuntalan a la sociedad capitalista moderna, rasgos de la subjetividad actual y su crítica, como parte del diagnóstico del mundo que devela la pertinencia de hablar de Eckhart.

### **1.3 El horizonte de la posmodernidad**

Situar nuestro pensamiento en América Latina nos permite ubicar las corrientes que fluyen en el seno de nuestras sociedades y discernir sus impactos y sus influencias en nuestra realidad cotidiana. Una de las vertientes que más hacen mella en la constitución de nuestra vida actual es la posmodernidad, que no es la única como veremos más adelante. Para describirlo y discurrir en torno a él, nos guiaremos por la reflexión de Gilles Lipovetsky.

Aunque consideramos el posmodernismo como un movimiento de la modernidad capitalista nos limitaremos a abordarlo directamente desde sus antecedentes inmediatos. El punto de partida inmediato de la posmodernidad, el antecedente más notable es la corriente



artística del modernismo. El modernismo intentó romper con la verticalidad de la tradición, sus normas rígidas y su academicismo. La innovación era su estandarte, pero el problema del culto a la innovación hizo que en cuanto una obra nacía ya era caduca y obsoleta. Parecía que el modernismo, y las vanguardias que derivaron de él, contenían un impulso autodestructivo en su propio seno. Así, las tendencias en el arte iban detrás de la nueva forma, de aquello que no se había expresado y terminaron siendo autorreferenciales, poco creativas, plagarias. “De ahí la contradicción de una cultura cuyo objetivo es generar algo absolutamente distinto y que al término del proceso, produce lo idéntico...”<sup>22</sup>

Ese afán por la innovación apareció con una nueva faz en la década de los veinte en Estados Unidos, pero no fue el arte su motor. Alentada por el modo de producción capitalista, surgía una revolución de consumo que iba haciendo laxos los estándares de los perfiles culturales de los consumidores. Se trató entonces de un movimiento del capital mundial que diversificaba su modo de aparecer en el mundo, sólo que iba articulado a partir de una veta cultural y política.<sup>23</sup>

El tiempo de plantear la revolución que cambiará las estructuras ya no es lo que mueve su ánimo, tal como lo fue antes del siglo XX. Aparentemente ya no figuraría más la sobriedad protestante como guía de los valores. La fase del capitalismo que ensalzaba las virtudes protestantes deslizó este aspecto rígido de la moralidad norteamericana y ensayó un paso hacia un modo más laxo y flexible de ser.<sup>24</sup> Ya no es deseable el ahorro, por ejemplo. El conservadurismo dio paso a una configuración social que estimuló los valores del individualismo, el hedonismo y el narcisismo, es decir, la posmodernidad ensayó una apertura hacia la diversificación de las tendencias antropológicas al interior de la sociedad occidental como respuesta inmediata a las necesidades de la producción capitalista acoplada a los nuevos tiempos.

---

<sup>22</sup> Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Barcelona, Anagrama, 2012 (Compactos, 324), p. 82.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Cf.* Según Bolívar Echeverría, la modernidad capitalista actual (y su brazo, la posmodernidad) tienen un rostro norteamericano, protestante, permeado por la creencia de que el trabajo extenuante y la superproducción desembocarán en la redención (*Cf.* Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010 (Biblioteca Era / Ensayo y testimonio), pp. 87-115).

Como consecuencia de lo anterior, se configuró un ethos con las siguientes características: el sujeto posmoderno es *light*, *soft* y *psi*. Esto quiere decir que el enfoque de a partir del cual se enfrenta la vida cambió de valores. Lo pasajero, la falta de compromiso, aquello que da a la vida la sensación de ligereza, de que no pasa nada (lo *light*), la textura que evita considerar los dramas reales de la existencia humana (lo *soft*) y la idea de que la psique es la última instancia donde el sujeto dirimirá los problemas de su existencia (lo *psi*). La significación de diferentes aspectos de la vida fueron replanteados, porque la sociedad moderna se caracterizó por la disciplina, el empuje revolucionario y la apuesta por la razón que sacaría a la humanidad de su estado vulnerable con respecto a las necesidades; el orden, el progreso y el pensamiento claro y distinto apartarían a la humanidad de un estado de ignorancia irresponsable.<sup>25</sup>

El proceso de personalización propio de la posmodernidad y que consiste en una superindividuación del sujeto, su fragmentación y su agotamiento en un abanico cuasi infinito de consumibles y tendencias desplazó a la socialización disciplinaria de las sociedades que precedieron la posmodernidad. La personalización se caracteriza por cierta flexibilidad con respecto a la formación autoritaria y disciplinaria, vertical, de los estadios socioculturales inspirados por la razón y el progreso. “[...] Después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta”.<sup>26</sup>

Valores hedonistas, relajamiento, liberación personal, sentido del humor, psicologismo, libre expresión; escoger sin imposiciones el modo de vida. Todo esto es posible porque la multiplicidad de opciones de ser en la posmodernidad está pautada por un mercado que vio en la diversificación un modo de expandirse y perpetuarse. La posibilidad de una vida libre sin límites, sin represiones, sedienta de experiencias y de “vivir” no es más que la aparición flexible del modo de producción capitalista. El modo de producir la vida no se modificó en lo esencial. El valor que se valoriza a sí mismo sigue siendo el *telos* de las sociedades posmodernas. Lo que cambia en la posmodernidad es la expresión

---

<sup>25</sup> Esta tesis la despliega el autor a lo largo del capítulo tercero de la obra citada de Lipovetsky.

<sup>26</sup> G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 7.

cultural de las sociedades, las modalidades y los objetivos de socialización. El individualismo, el hedonismo y el personalismo son legítimos.

El sujeto posmoderno en su diversificación consume más: información, relaciones, música, deportes, etc. Este sujeto rinde culto al sujeto y su derecho a realizarse a través de técnicas de control social sofisticadas y humanas. Lo social ya no cuenta con una base sólida, anclada, sino que ahora transita “deslizándose”: símbolo de la trivialización inestable provocada por la apertura ilimitada del ámbito de los deseos.

Este punto es importante porque un pilar de la estructura humana es el deseo. El ser humano en tanto que posibilidad y como proyecto abierto apunta hacia una diversidad de posibilidades de realización. En ese sentido, el deseo es una estructura que apunta hacia el infinito. Queremos todo, deseamos todo. Nuestra carencia esencial nos proyecta hacia deseos diversos e ilimitados. En la posmodernidad se vive una especie de liberación de los deseos en virtud de que se pueden concretar. El acotamiento de los deseos ya no es legítimo. Todo mundo está llamado a cumplir todos sus sueños aunque se pierdan de vista el bien común y los efectos secundarios negativos del cumplimiento de dichos sueños. Todo mundo está llamado a ser sí mismo, único y diferente, porque paradójicamente ya existe de antemano un mercado destinado para realizar su particularidad. La vuelta de tuerca del ciclo del capital Marx lo ubicaba, según la lectura que hace Dussel de los *Grundrisse*,<sup>27</sup> cuando la mercancía era realizada en el dinero: en el mundo posmoderno las personas, igual que las mercancías, son forzadas a realizarse.

El sujeto posmoderno es narcisista (“Narciso inaugura la posmodernidad”)<sup>28</sup> como consecuencia del proceso de personalización individualista. Se trata de un sujeto hipersubjetivizado, que psicologiza todo. Deportista,<sup>29</sup> busca la juventud perdurable, rinde culto a su cuerpo. El narcisismo es la culminación de una sociedad centrada en la esfera privada. Por otro lado, el narciso posmoderno no es ajeno a la política, ni está totalmente replegado a su intimidad solipsista. Muestra una inclinación a lo relacional particular, es decir, lo propio de este sujeto es crear asociaciones, clubes, grupos de autoayuda, clubes

---

<sup>27</sup> Cf. E. Dussel, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, p. 259.

<sup>28</sup> Cf. G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 50.

<sup>29</sup> No nos referimos al deporte como cuidado de sí, sino como mística del culto a la imagen, la apariencia y el consumo concomitante que se deriva de esta exageración.

deportivos, nichos o espacios donde se encuentra con sus semejantes. Crea espacios donde convive con los que son semejantes a él en intereses y aficiones. Como dice Lipovetsky: “La fragmentación y las divisiones internas son el producto de la fraternidad moderna”.<sup>30</sup> La posmodernidad, pues, no es la cancelación de lo social, sino la estimulación de ramificaciones y conexiones de intereses miniaturizados y afines.

La sociedad posmoderna es una sociedad de la seducción. Reduce las relaciones autoritarias, verticales y dirigistas. Esa es la médula de la seducción, donde el proceso de personalización reduce los marcos rígidos y verticales. En la seducción se disparan las posibilidades. Por eso el sujeto desea sentir más, vivir, vibrar, sensaciones inmediatas, avidez de experiencias. La seducción conlleva a la destrucción social que da paso al aislamiento.

En la sociedad posmoderna se conjugan varios modos de ser porque esa tendencia fue cooptada por el capital y vio un modo de expandirse al alentar ciertos valores que hemos mencionado más arriba. La consecuencia de tal imposición es el vacío que halla el sujeto cuando la realidad social y material se le difumina en las manos. No halla un asidero o algo que sea un punto arquimédico desde el cual se construya y se entienda, por eso pensamos que es necesario plantear escenarios alternativos, comunitarios y que apunten a lo trascendente, por mencionar dos momentos de aquello que puede ayudarnos a romper la lógica del vacío posmoderno, consumista y capitalista. Antes de ello hablaremos brevemente del fenómeno del fetichismo porque constituye un tema que consideramos central en la comprensión de nuestra experiencia típica de nuestro mundo y que conecta mejor con la propuesta que abordaremos en el resto de nuestro trabajo, además que indaga sobre las causas que provocan la aparición de un sujeto como el posmoderno.

#### **1.4 El fetichismo, fenómeno de la inversión de la conciencia mundo en el capitalismo**

En nuestro afán por aportar elementos que nos ayuden a comprender las bases sobre las que descansa la totalidad de lo real —dado que nuestro contexto es el de la modernidad

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 65.

capitalista en América Latina— revisaremos un aspecto del pensamiento del más grande crítico del capitalismo: Karl Marx. Mencionaremos principalmente los textos de juventud, porque consideramos que en ellos se encuentra la génesis de planteamientos de una teoría crítica que nos permite comprender mejor el capitalismo. El tema relevante para entender la crisis del capitalismo, y que lo tomamos como referencia para hacer el diagnóstico de nuestro mundo, es el problema del fetichismo, porque sintetiza varios movimientos de la producción capitalista, se concreta en la mercancía y la supera al incrustarse en un ámbito que linda con lo trascendente en sentido negativo. El fetichismo revela un mundo caprichoso, enseña cómo las mercancías establecen relaciones como las que los hombres establecen entre sí.

Fetichismo viene del portugués *feitiço*: lo hecho por las manos del hombre; los misioneros cristianos crearon esta voz a partir de la palabra latina *facticius* (artificial, inventado), del verbo *facere*, hacer, para designar los objetos de culto de otros pueblos. El primer momento del concepto de fetichismo surge cuando se emitió una restricción de recolección de leña para los campesinos del Mosela.<sup>31</sup> Según Dussel, en *La ideología alemana*, Marx escribió que los humanos se tenían que enfrentar a un poder a ellos extraño e independiente.<sup>32</sup> Se ponía por encima de la vida de los campesinos los inertes trozos de madera secos.

El concepto de fetichismo lo tomará Marx de la historia de las religiones.<sup>33</sup> Un pasaje del libro del éxodo es la referencia más representativa del fenómeno del fetichismo, cuando el pueblo de Israel (Éxodo 32) le pide a Aarón fabricar un becerro de oro y lo adora: “haznos dioses que vayan delante de nosotros”.<sup>34</sup> Es un fenómeno donde existe una inversión fundamental. Lo vivo hace algo: el trabajador se objetiva en su trabajo, pero, al no verse reflejado en él, no tiene sentido ese producto y deviene un ente extraño que lo enfrenta. El

---

<sup>31</sup> Cf. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Verbo Divino, 1993, pp. 40.

<sup>32</sup> Aunque el tema del fetichismo aparecerá en las tres etapas del pensamiento de Marx, tal como señala Enrique Dussel (Cf. *Ibid.*, p. 27).

<sup>33</sup> E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, p. 20; donde el autor hace el despliegue de la hipótesis de que Marx utilizaba el concepto de fetichismo no sólo como realidad económico-política, sino también como “el desarrollo de un discurso «metafórico», simbólicamente con sentido implícito teológico”.

<sup>34</sup> Éxodo 32:1.

producto de su vida objetivada deviene extraño y luego hace una transferencia (aparente) de vida hacia lo muerto y lo muerto termina dominando la vida del vivo.

Fetichismo es todo lo creado por el hombre y no reconoce su autoría, incluyendo los modos concretos e históricos de producir, reproducir y desarrollar la vida en sociedad. Uno de los rasgos más importantes de la teoría de la fetichización es que el objeto producido se aparece al hombre como algo divino<sup>35</sup> y, en definitiva, extraño a él mismo. En realidad se trata de algo divinizado. Cuando el ser humano le otorga un poder a algo inanimado y paradójicamente termina siendo dominado por su creación. En el fenómeno del fetichismo, el vivo crea algo que no tiene vida; sin embargo, hace una transferencia casi fantasmagórica que termina dominando la vida. La apariencia del fetiche es que se sostiene por sí misma dotada de fuerza creadora propia. Tal como un Dios que domina el cerebro humano, así pasa con la mercancía.

En el fenómeno del fetichismo, los papeles se invierten. Las mercancías ocupan el lugar del sujeto y son ellas las que se arrogan la decisión sobre la vida o la muerte de los humanos. En el capitalismo, parece que se crea un mundo invertido y encantado porque las relaciones que establecen, no ya los humanos sino las mercancías, son imitados o reproducidos por sus dueños o por los productores.

Debemos decir que la vida de las mercancías es sólo la vida de los humanos proyectada en ellas. “Un determinado sistema de propiedad —nos dice Hinkelammert— no puede existir si no asegura en la mente humana un marco categorial teórico, el cual hace percibir la realidad correspondiente a tal sistema de propiedad como la única realidad posible y humanamente aceptable”.<sup>36</sup> El hombre debe tomar conciencia de ese hecho o perderá su libertad o su vida, debe entender este hecho como la inversión de la realidad. Como una inversión de sentido y de valores. Patas arriba, el mundo al revés, como aquel libro de Eduardo Galeano.

El análisis de Hinkelammert con respecto al fetichismo subraya la importancia que tienen los marcos categoriales a partir de los cuales se interpreta la vida de las sociedades. Esos marcos categoriales rara vez son explícitos y tienden a manipular las conciencias

---

<sup>35</sup> Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, México, Itaca / Ediciones La Jornada / UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 81-93

<sup>36</sup> Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 9.

haciendo percibir una realidad histórica como una realidad dada de una vez y para siempre. Dichos marcos categoriales predeterminan la configuración de la percepción de la realidad. Existe una estrecha vinculación entre el sistema de propiedad vigente, los marcos categoriales que los justifican y la configuración de imágenes y misterios religiosos. Ante esto, el objetivo de la teoría del fetichismo en Marx es hacer visible lo invisible y mostrar la invisibilidad de lo visible, a partir del análisis de las instituciones como colectivos, es decir, como totalidades parciales o totales, que son percibidos de cierta manera por los humanos. Las instituciones son invisibles porque el hombre percibe elementos aislados de las instituciones, pero nunca puede captar la totalidad de conexiones y co-implicaciones que supone una institución; de manera que son invisibles, pero en la conciencia de los hombres aparecen como existentes. El ojo humano no puede ver totalidades, sólo la vivencia las percibe. Sin embargo, los resultados de las instituciones sí son visibles. El fetichismo no se refiere a las formas de coordinación, de la división de trabajo *per se*, sino sólo aquellas que tienden a hacer invisible el efecto de la división del trabajo sobre la vida o la muerte del hombre.

La condición de posibilidad más importante para el análisis de las instituciones en su totalidad es el modo como se organiza la producción. “Es la división de trabajo —como aclara Hinkelammert— la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad”.<sup>37</sup> El fetichismo en el capitalismo surge por las fuerzas productivas de la propiedad privada, independientes del trabajador, y en ellas los individuos no se reconocen. Marx realizó un análisis de los efectos de la producción de mercancías en un régimen de propiedad privada que provoca una alienación de la sociedad, tal como lo explicó Adolfo Sánchez Vázquez en su obra sobre el joven Marx.<sup>38</sup>

En el proceso de producción capitalista, el obrero, al ser despojado de su objeto por el capitalista ya no es un verdadero sujeto, porque es reducido tan sólo a una capacidad abstracta. La objetivación del obrero en el capitalismo reviste esta misma condición. El

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>38</sup> Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, pp. 105-130.

*trabajo vivo* se invierte, pierde su finalidad. No es un medio de realización del hombre, sino una subordinación de éste hacia las mercancías que son personificadas; lo cual es una característica del fetichismo. El ser humano no puede desplegar todas sus potencialidades, no puede ser totalmente humano porque existe una inversión fundamental de las estructuras de aquello que aparece como realidad.

Marx descubrió las raíces últimas de la alienación humana en el trabajo alienado, es decir, en la división del trabajo y la producción mercantil. Adolfo Sánchez Vázquez así lo ha enfatizado al afirmar que:

[...] Marx examina la forma enajenada que adopta la relación social en las condiciones de la propiedad privada como relaciones enajenadas entre los hombres y de los hombres con los objetos. Resulta entonces que los hombres sólo pueden relacionarse entre sí por medio de las cosas y no se relacionan con éstas como hombres, por lo cual las cosas suplantando al hombre y éste deja de hablar un lenguaje humano (el de la esencia humana). En esas relaciones enajenadas el equivalente universal —mediador enajenado y enajenante— es el dinero.<sup>39</sup>

Este fenómeno tiene su origen en el carácter social del trabajo. La autonomía de la mercancía es falsa, porque depende del proceso de producción capitalista. En el proceso de producción capitalista, el obrero, al ser despojado de su objeto por el capitalista ya no es un verdadero sujeto. La objetivación del obrero en el capitalismo reviste esta misma condición. El *trabajo vivo* se invierte, pierde su finalidad. La realidad aparece como algo fijo, inamovible para la conciencia, y pasa desapercibido su carácter histórico, es decir, no se vislumbra un cambio en las estructuras de la producción de la vida.<sup>40</sup>

Marx critica una sociedad donde el sujeto es una cosa y el predicado el hombre, donde el lazo de unión es el interés privado, la conservación de la propiedad y de la persona egoísta. El hombre en el capitalismo es un ser mutilado. El punto de partida de la teoría del *trabajo enajenado* se ubica en el hecho mismo de la producción bajo el modo capitalista: mientras más riqueza produce el obrero más pobreza se arroja para sí. Tantas más mercancías crea el obrero cuanto más se convierte en una mercancía él mismo. La

---

<sup>39</sup> A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 40.

<sup>40</sup> Ese es tal vez el rasgo más perverso del capitalismo mundial, que no permite concebir una realidad diferente a la existente.



valorización del mundo de las cosas es inversamente proporcional a la valorización del mundo de los hombres. La enajenación es una consecuencia directa de este fenómeno. Sucede cuando alguien no se reconoce a sí mismo. Es un fenómeno que se da en la conciencia de los sujetos. No alcanzan a verse como son, sino como no son. No son ellos, son ajenos a ellos.

El ser humano debe regresar a una experiencia donde sea despojado de todo lo creado por el ser humano para que se descubra a sí mismo libre de toda determinación y creación humana (pobreza, según el sentido de la filosofía eckhartiana). En este sentido, los discursos pueden ser un fetiche en la medida en que el ser humano se confunda con ellos. Es necesario enfatizar que los discursos señalan aspectos de la realidad, pero no son la realidad misma. El pivote para que el humano se halle a sí mismo es el vaciamiento de todo lo humano. Por eso creo que en la vacuidad o en una nada, donde el ser humano trasciende el mundo de lo creado por el humano, se halla a sí mismo y se halla en común unión con la realidad última. El proceso de liberación del ser humano no puede completarse en tanto que no se libere de todo lo que no es él mismo. Los objetos, mercancías y discursos son mediaciones con las que el ser humano interactúa en su mundo. Son las creaciones humanas las que le permiten actualizar el sentido de su mundo, pero no pueden ser de ningún modo el ámbito donde se juega la libertad del sujeto, al contrario, pueden ser fetiches que obstaculicen un proceso donde el ser humano se libera a sí mismo y se conoce a sí mismo y encuentra su vida.

### **1.5 Tiempo de crisis**

Dadas las problemáticas que mencionamos más arriba, tenemos la necesidad de situar nuestro pensamiento a partir del lugar donde pisamos y de los retos que tenemos frente a nosotros como latinoamericanos: el problema de una fase de la Modernidad que complica su aprehensión y su comprensión porque cambia de formas constantemente escondiendo su fundamento y el hecho actual de la producción capitalista que en su vertiente de fetichismo nos muestra una situación de inversión fundamental de valores y de percepción. A partir de

esto y sus consecuencias para la vida humana podemos afirmar que nuestro tiempo es un *tiempo de crisis*. Pero, ¿exactamente qué estamos entendiendo por crisis? La crisis, tal como nosotros la pensamos, puede ser visualizada de dos formas: como el hundimiento irremediable del proyecto humano o como una apertura necesaria hacia un horizonte más amplio. De hecho entraña ambas posibilidades. Puede conducir hacia una entropía irremediable o hacia otro momento del proyecto humano.

La palabra crisis tiene sus raíces etimológicas en el sánscrito *Kri* o *Kir* y significa dispersar, purificar o limpiar.<sup>41</sup> Las crisis son separaciones donde la realidad de los diversos aspectos de lo humano (la salud, las relaciones, los sistemas, las sociedades, etc.) se somete a una turbulencia y que apuntan hacia una solución que recoge lo mejor y deja fuera lo accesorio, aunque no siempre tiene este desenlace. En ocasiones, las crisis apuntan hacia la renovación de fuerzas, hacia la creación de nuevas estructuras que favorecen aquello donde se hacen presentes, aunque también culminan en un desenlace caótico, de descomposición irremediable de los fenómenos, ya sea por la entropía o la muerte.

La crisis conlleva rupturas y desgarres. Por ella los componentes de una realidad se separan y son dejadas de lado si ya no son pertinentes. Después de la ruptura, y si la crisis se resuelve favorablemente, quedan los elementos positivos y las fuerzas y elementos negativos son descartados. Por eso las crisis encierran un aire dramático, porque implican soltar algo en aras de lo nuevo y de lo verdadero, pasamos de lo simple a lo complejo y eso conlleva un período de inestabilidad, de choques y de caos tal que podemos llamar crisis. Como ha señalado Leonardo Boff: “Después de cualquier crisis [...] el ser humano sale purificado, liberando una serie de fuerzas para una vida más vigorosa y llena de renovado sentido”.<sup>42</sup> Por eso debemos reconsiderar nuestras impresiones en torno a la idea de crisis, porque puede albergar en su seno la simiente de un tiempo mejor, con un rostro más humano. Aunque también es cierto que las crisis no se resuelven por sí mismas.

La palabra crisis es prima hermana de la palabra criterio. El criterio es la capacidad de reconocer y discernir “lo auténtico de lo inauténtico”,<sup>43</sup> asimismo la crisis se va

---

<sup>41</sup> Cf. L. Boff, *La crisis como oportunidad de crecimiento*, 2ª ed., trad. de Jesús García Abril, Santander, Sal Terrae, 2004, p. 24.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

resolviendo cuando se separa lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo inauténtico y se toma una decisión que marca un nuevo rumbo. Si no hay decisión no habrá salida de la crisis, por eso nuestro tiempo exige tomar decisiones en un sentido que se dirija hacia la solución del problema (complejo) de nuestro tiempo. La crisis es, pues, un rasgo propio de la vida humana, colectiva e individual. Las trayectorias humanas no se escriben en línea recta solamente, sino que implican discontinuidades también. No seguimos caminos únicos, dados de una vez y para siempre. Vamos configurando nuestro camino con continuidades y discontinuidades.

Toda crisis implica un desafío y exige respuesta. Cuanto más compleja es la crisis más audaz, novedosa y compleja es la respuesta que se pide. La respuesta que nosotros proponemos retoma la dimensión de profundidad del ser humano. No nos quedamos en los ámbitos de lo exterior relacional, ni de lo interior como procesos mentales, sino que reivindicamos también la profundidad como aquel ámbito donde se halla de manera íntima un misterio que puede impulsar lo humano hacia la configuración de un nuevo tiempo. Sin embargo, un paso importante para comprender la crisis es hurgar en sus antecedentes y ver si ahí mismo encontramos elementos de posibles soluciones, como decía Leonardo Boff en su libro *San Francisco de Asís*:

La raíz ontológica de esta crisis hay que buscarla más a fondo en la realidad y más lejos en el tiempo. Está ligada al nacimiento de la burguesía, como clase social, del propio seno del sistema feudal. El desarrollo del mundo artesanal, con la creación del sistema de mercado, hizo que se proyectase un nuevo sentido del ser: el deseo de lucro, de acumulación y de poder. En función de lo cual se elaboró un nuevo ethos, es decir, un nuevo estilo de vida, con una nueva forma de relaciones [...] A causa de la producción, la razón que va a desarrollarse al máximo será la razón analítico-instrumental, es detrimento de otras formas de ejercicio de la razón (dialéctica, sapiencial, etc.).<sup>44</sup>

Hemos desplegado los aspectos negativos de la crisis de nuestro tiempo, a continuación mencionaremos dos momentos que pueden ser de utilidad para proponer un camino para resolver o coadyuvar a la solución de la crisis de nuestro tiempo. El primero es

---

<sup>44</sup> L. Boff, *San Francisco de Asís*, p. 20.

una reconsideración del pensamiento de un autor medieval (segundo capítulo) y el segundo momento es un ensayo sobre cómo podemos sortear la crisis de nuestro tiempo con un pensamiento afín al del autor desplegado en el primer momento (tercer capítulo).

Además de esto, una de las contribuciones más notables de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana fue haberse acercado a una serie de autores que partían del humanismo semita,<sup>45</sup> no desde el enfoque que privilegia la veta grecorromana y moderna, sino desde un pensamiento que les permitió reencontrarse con el imaginario popular del pueblo latinoamericano y sus símbolos.<sup>46</sup> Algo de esa herencia semita vamos a rescatar con el maestro Eckhart en el capítulo II. No podemos dejar de hacer eco a las palabras de los filósofos de la liberación cuando asumen una postura en su pensamiento:

Seguimos del lado de los dos tercios de la humanidad que están marginados y excluidos. Aunque no sepamos dónde hallar las salidas, no aceptamos el veredicto de la historia que postula que ha ganado el capital y que la historia camina en el sentido de la dominación por parte de los más opulentos y fuertes y de la marginalización de dos tercios de la humanidad.<sup>47</sup>

Nuestro trabajo tiene que ver con una perspectiva que intenta abrir el horizonte hacia una humanidad integrada, global, que asuma y supere el pensamiento cuyo objetivo es concretarse en la operatividad técnica, más allá de la cosificación concomitante,

---

<sup>45</sup> Sobre todo Emmanuel Levinás, aunque no sólo él, sino también otros pensadores judíos de principios del siglo XX, como Franz Rosenzweig, etc.

<sup>46</sup> Cabe destacar los aportes de las categorías de Totalidad y Alteridad que posibilitaron la apertura hacia un horizonte de pensamiento crítico, de ruptura, en un primer momento, y de construcción positiva de una propuesta liberadora en un segundo momento. La filosofía de la liberación hizo, pues, una crítica a las totalidades —económicas o de pensamiento— y señaló como superación de la totalidad al Otro. El Otro como misterio que me interpela desde su vulnerabilidad y que me responsabiliza, que siempre está por encima de cualquier determinación sistémica o totalizadora. Dentro de todos los entes que aparecen y se me avanzan en el mundo hay uno que paradójicamente escapa del estatus ontológico de lo *a la mano*, rasgo constitutivo de los entes de mi mundo. El Otro es lo único que cuando se me avanza dentro de mi mundo lo pone en suspenso. El Otro es un rostro inobjetivable, no permite ser enfrascado dentro de un círculo de comprensión. Es misterio, necesidad y vulnerabilidad que me interpela. Desde luego siempre cabe la posibilidad de totalizar dentro de alguna realidad óptica al Otro pero esa totalidad se rompe en su discurrir habitual cuando el otro aparece como Otro. El Otro se halla más allá de la totalidad de todo sistema de pensamiento o de organización social. El Otro no es fenómeno sino epifanía, revelación, palabra que es emitida desde el misterio y que me interpela. En definitiva el Otro es misterio que en su profundidad se escapa de cualquier determinación pautada desde las totalidades (Cf. E. Dussel, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, pp. 26-35).

<sup>47</sup> L. Boff y Frei Betto, *Mística y espiritualidad*, 3ª ed., trad. de Juan Carlos Rodríguez Herranz, Madrid, Trotta, 2002, p. 47.

recuperando el imaginario y los símbolos de las poblaciones excluidas. Para esto consideramos indispensable ir señalando que tiene que darse un diálogo entre la ciencia y el imaginario.

Nosotros no pretendemos dar una salida última a nuestro problema civilizatorio actual, pero iremos recogiendo pautas que nos orientan en medio del caos. En un mundo pasado por el tamiz de la tecnociencia y que es interpretado objetualmente situarnos en la periferia y abrirnos hacia elementos tales como el imaginario y lo simbólico nos permite ensayar una respuesta al complejo tema de la experiencia de nuestro mundo.

## CAPÍTULO II

### LA ÉTICA ECKHARTIANA Y LA CRISIS DE SU TIEMPO

Según lo dicho en el capítulo anterior, las crisis pueden aflorar en cualquier momento y lanzan retos concretos a las sociedades que las viven. En ocasiones la salida de la crisis se presenta en la historia como un sentido de profundidad que trata de captar el mensaje de trascendencia que se trasluce en la realidad (como transparencia, por eso Eckhart invitaba a vivir a Dios en todo, tratar de captarlo en la transparencia del mundo, en todos y no “cubrirle la cabeza con una manta y colocarlo debajo de un banco”)<sup>48</sup> e insufla un impulso hacia el tiempo por venir. El impulso toma el rumbo que va marcando una moralidad determinada, una ética entendida como el encuentro entre la reflexión, las ideas y la acción. Hablar de ética en Eckhart implica desplegar los derroteros de su moralidad y la articulación de ésta con sus ideas, a la luz de los hechos de su tiempo. En ese sentido cabe preguntar, ¿cuál fue el semblante del contexto de Eckhart? ¿Cuáles fueron las peculiaridades de la crisis de su tiempo? ¿Qué sentido tuvo su praxis?<sup>49</sup> ¿Cómo se orientó su eticidad?

Situemos el contexto de nuestro autor para comprender su mundo y el sentido de su acción dentro de él. Una de las premisas de nuestro trabajo es que la filosofía surge como respuesta a un tiempo determinado, se trata, pues, de un pensamiento situado.

---

<sup>48</sup> Eckhart von Hochheim, “Vivir sin porqué”, en *El fruto de la nada*, 6<sup>a</sup> ed., ed. y trad. de Amador Vega Esquerro, Madrid, Ediciones Siruela, 2008 (El Árbol del Paraíso, 13), p. 49.

<sup>49</sup> En las academias la palabra praxis la retomaron sobre todos los filósofos de corte marxista; sin embargo, quisiera mencionar que el libro de los hechos de los apóstoles, *praxeis ton apostolon*, ya habla de una moralidad que se despliega en función del seguimiento concreto del fundador del cristianismo.

## 2.1 El Maestro Eckhart

Mencionaremos brevemente algunos aspectos biográficos de Eckhart con el fin de ir construyendo un panorama que nos ayude a comprender el sentido de su acción en el contexto de la crisis de su tiempo. Maestro Eckhart fue un místico renano que vivió entre los siglos XIII y XIV. Nació alrededor del 1260 en Turingia.<sup>50</sup> Su vida se desarrolló en un periodo donde la geografía estaba acomodada de forma diferente a la actual. El Imperio Germánico abarcaba territorios de la actual Alemania, Francia, Italia, etc. El río Rin fue el marco en el cual tuvo lugar la vida de nuestro autor. Tal vez proveniente de una familia de clase acomodada.<sup>51</sup>

Maestro de teología, provincial de la orden de predicadores. No dejó escritos biográficos —congruente con su visión de ser vacío y libre en Dios. Sabemos algunos datos biográficos de Eckhart por el acta de la bula condenatoria (*in agro dominico*, en el campo de los dominicos) que en 1329 hiciera pública el Papa Juan XXII.<sup>52</sup> Muy joven entró a la orden de los dominicos, tal vez después de los 16 años y antes de 1280 recibió su primera formación teológica.<sup>53</sup> Durante ese período estuvo influenciado indirectamente por Alberto Magno y Tomás de Aquino.<sup>54</sup> En Colonia hizo sus *studium generale* que incluía dos años de filosofía natural y tres de artes liberales.<sup>55</sup>

Durante su primera estancia en París fungió como *lector sententiarium*. En 1296 volvió a Alemania y fue designado Prior o superior de un monasterio en Erfurt y Vicario en Turingia. En 1302 fue promovido a una cátedra ordinaria reservada para los no franceses, en París. Al período de 1302 a 1303 se le conoce como primer magisterio parisino. En 1311 regresó a París a ocuparse de nuevo de la cátedra que impartían los no franceses. Su

---

<sup>50</sup> Cf. Diana Alcalá Mendizábal, *La teología negativa en el Pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart. Una interpretación desde la hermenéutica analógica*, México, 2010, Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, p. 83.

<sup>51</sup> Cf. Brian Farrely, *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos*, Madrid, Edibesa, 2000, p. 15.

<sup>52</sup> Amador Vega Esquerra, “Introducción”, en Eckhart von Hochheim, *El fruto de la nada*, p. 11.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> D. Alcalá, *op. cit.*, p. 83.

segundo magisterio fue entre 1311 y 1313. Fue *maestro de lectura (Lesemeister)* en su vida académica y *maestro de vida (Lebemeister)* en su faceta espiritual.

Como *maestro de lectura*, se desempeñó en París. Fue provincial (1303-1311) donde estuvo al mando de 47 conventos y de más de 70 claustros femeninos en Sajonia, actividad extenuante que refleja su entrega como predicador y congruente con la misión de su orden. En 1307 fue designado Vicario general de la provincia de Bohemia. En 1320 fue promovido como provincial a Teutonia, al sur de Alemania. A partir de 1314 se le ubica en Estrasburgo. Desde 1323/24 Eckhart actúa como director del Studium Generale. Eckhart murió a principios de 1328, en pleno proceso de censura por sus escritos.

En la Bula expedida apenas unos meses después de la muerte de Eckhart, se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart. El pensamiento filosófico del místico renano está influenciado por varias vetas. Conocía a Aristóteles. La teología negativa del Pseudo Dionisio es notoria en su obra. Hace constantes menciones al pensamiento de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. También estuvo influenciado por Alberto Magno, Plotino, la filosofía árabe: Avicena y Maimónides.<sup>56</sup> Algunos lo ubican dentro del grupo de pensadores neoplatónicos. Asimismo la influencia femenina sobre los místicos del siglo XIV fue notoria: Hildegarda de Bingen (1098-1179) sabia medieval, inteligencia como pocas en el horizonte de su época; Matilde de Magdeburgo; Hadewych de Amberes; Gertrudis la grande, Margarita Porete. Sus discípulos más destacados fueron Tauler y Seuze. Fueron varias las influencias que dieron como resultado un tipo de mística especulativa de la cual se volvió su más notorio representante en la Baja Edad Media.

## **2.2 La vulnerabilidad de la vida**

El pensamiento de Eckhart se sitúa en el período denominado Baja Edad Media<sup>57</sup> que fue un tiempo caracterizado por varios fenómenos sociales: el reacomodo de sectores sociales,

---

<sup>56</sup> Cf. D. Alcalá, *op. cit.*, p. 86.

<sup>57</sup> Cf. José Luis Romero, *La Edad Media*, México, FCE, 2014 (Breviarios, 12), pp. 75-101.



sus sueños y su organización, la reconfiguración de la Iglesia en su interior y una crisis del mundo originada por la manifiesta vulnerabilidad de la vida en ese momento.

El reacomodo de las fuerzas productivas hizo que apareciera un sector social cuyo desarrollo configuró un nuevo rostro para el Medievo, inaugurando un periodo de cambios profundos en la producción. Además, una nueva clase social emergió en las postrimerías del siglo XII: los burgueses.<sup>58</sup> Sus aportes fueron creando la estructura económica que provocó una nueva organización socioeconómica que a la postre desembocaría en otro orden: el Renacimiento y finalmente la Modernidad. Fue una época donde surgió la ciudad como ámbito prioritario de la producción manufacturera. La división de trabajo se escindió dramáticamente entre labores del campo y labores de la ciudad. Las nuevas instituciones que surgieron de este cambio se diferenciaron cualitativa y cuantitativamente de la etapa precedente, la Alta Edad Media, que con las cruzadas iba anunciando el cambio del período que nos ocupa:

No es difícil advertir la trascendencia que debía tener en el seno de la sociedad feudal la aparición de una nueva clase social dedicada a la producción manufacturera y al comercio, concentrada en ciudades y elaborando en el trajín cotidiano una concepción de la vida que difería fundamentalmente de la que representaba la antigua nobleza [...] La nueva clase que se constituía creaba al nacer una nueva y vigorosa estructura económica que no podía dejar de provocar toda suerte de trastornos en el orden vigente.<sup>59</sup>

Podemos decir que la emergencia de esta clase social es el detonante del fin de un mundo, entendido como la totalidad de elementos que le dieron sentido a la cotidianidad existente anterior a la Baja Edad Media. Leonardo Boff señala en su *Francisco de Asís*<sup>60</sup> que cuando va surgiendo un nuevo tiempo civilizatorio aparecen clases o personajes cuya novedad apuntala el sentido de lo que se va construyendo o, por otro lado, que se anticipan a la crítica de lo nuevo desde el señalamiento de los efectos secundarios negativos de lo que va surgiendo. Los actores sociales refuerzan el sentido de lo cotidiano o lo critican

---

<sup>58</sup> No en el sentido tal como los conocemos actualmente, sino “en su sentido primigenio de burgalés o habitante del burgo (en germano *Burg* significa ciudad...)” (Cf. E. Dussel, *Política de la liberación. Hacia una historia de la política mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 105.

<sup>59</sup> J. L. Romero, *op. cit.*, p. 76.

<sup>60</sup> Cf. L. Boff, *San Francisco de Asís*, p. 24.

sugiriendo otro sentido posible.<sup>61</sup> Por un lado, surge la clase burguesa y, por otro lado, surgen los órdenes mendicantes. La primera, centrada en la producción manufacturera, citadina, eventualmente volcada al mercado como ámbito privilegiado. Asimismo, los órdenes mendicantes se caracterizaron por una apuesta por la pobreza evangélica planteada con originalidad y creatividad. Es importante señalar que el autor que trabajaremos pertenece al segundo sector. Nunca fue seducido en sus procedimientos ni en sus ideas por figura económica alguna.<sup>62</sup> Decimos esto tomando en cuenta que el empuje de los burgueses se iba haciendo cada vez más importante en la vida de ese entonces, pero también encontraba resistencia en el ala mendicante que luchó por una vida centrada en otros valores.

En la Baja Edad Media, pues, se fue afianzando una clase social que a la postre impondría sus valores al mundo moderno;<sup>63</sup> sin embargo, consideramos que en el tiempo de su gestación surgió de manera paralela un sector social con una visión y sustentos propios; sector social que no partía del cálculo productivo, sino de una filosofía que afirmaba la indeterminación<sup>64</sup> y la trascendencia como punto de arranque.<sup>65</sup>

Como resultado del proceso social del afianzamiento burgués hubo deserción de los trabajadores rurales atraídos por los centros urbanos, lo que ocasionó un desequilibrio de la producción agrícola y epidemias por la insalubridad en las ciudades cada vez más pobladas. Estos hechos hicieron sentir incertidumbre y zozobra dada la vulnerabilidad de la vida. La hambruna, provocada por el desplazamiento de los campesinos a las ciudades, y las muertes de millones, provocadas por las epidemias, representaron un reto para la sociedad Bajomedieval. El sentido de la vida tenía que ser replanteado para no naufragar en la incertidumbre de un tiempo donde los cambios sociales corrían paralelos al hambre, la

---

<sup>61</sup> De hecho a Francisco de Asís le pusieron así por Francia, la nación que en términos de comercio representaba la época civilizatoria cuyo desarrollo aún estamos viviendo.

<sup>62</sup> Al contrario, en el sermón de los mercaderes del templo hace ver la aberración que representa para la espiritualidad cristiana el comercio que se pretende establecer con la divinidad acumulando méritos para intercambiarlos por gracia.

<sup>63</sup> Primero como modernidad europea. Cf. B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, pp. 87-115.

<sup>64</sup> Indeterminación como un principio subjetivo, que apenas alcanza a señalar ambiguamente el lenguaje pero que constituye el núcleo subjetivo de una propuesta.

<sup>65</sup> Este aspecto sigue vigente. Nosotros proponemos que la nada (entendida como vacuidad y experiencia y no como nihil) puede ser un punto de partida válido para hacer contrapeso a una voluntad que se afirma a partir de un pensamiento tecnificado cuya finalidad es la manipulación del mundo.

enfermedad y la muerte prematura. Dicho replanteamiento tendía a buscar la trascendencia y la justificación de que los dolores de este mundo al final tienen sentido, so pena de naufragar en el absurdo de un tiempo difícil.

El dolor y la muerte aparecían como el desenlace anticipado e inminente de la crisis de esa etapa medieval que puso sobre la mesa una disyuntiva en cuanto al *ethos* a asumir: *carpe diem*<sup>66</sup> (vivir el momento, porque morirás pronto) o volcarse hacia la búsqueda de lo divino. Por esta razón proliferaron ideologías espirituales de signo diverso y la búsqueda interior de la trascendencia constituyó una reacción ante la incertidumbre.

Los problemas concretos de ese tiempo remitieron a la reflexión sobre un hecho con el cual han dialogado las diferentes tradiciones filosóficas y espirituales, nos referimos al sufrimiento derivado de las crisis. Eckhart mismo dio su propio punto de vista ¿Qué sentido tiene la acción en un mundo donde las constantes son el sufrimiento y el dolor?

El animal más rápido que os lleva a esta perfección, es el sufrimiento, porque nadie goza más de la eterna dulzura que aquellos que se hallan con Cristo en medio de la mayor de las amarguras [...] ante la gente, nada desfigura más el cuerpo que el sufrimiento, mas ante Dios, nada adorna más el alma que el haber sufrido.<sup>67</sup>

¿Qué sentido tiene el sufrimiento para Eckhart y qué podemos decir al respecto? Ante este panorama Eckhart reivindica el dolor y el sufrimiento precisamente para hallar un sentido al dolor y al sufrimiento.<sup>68</sup> No prescribe evadir el dolor en una época de dolor, sino ahondarlo, profundizarlo, vivirlo. Aquello cuyo rostro significaba el mal para la sociedad podía ser al mismo tiempo la respuesta para ese tiempo. No el dolor por el dolor mismo, sino el dolor como medio para llegar a algo más profundo. Es interesante notar que la respuesta para superar la crisis pase por aquello que, para el común de la gente, constituye

---

<sup>66</sup> Reflexionemos brevemente este punto. Vivir el momento no se contraponen necesariamente a la práctica de una vía espiritual, pues ésta también pide vivir centrado en el momento. Estos modos se diferencian, según mi punto de vista, en que el *carpe diem* no se abre a la trascendencia que sugiere el momento mismo. Es un vivir según la inercia de los días y no un vivir el momento sabiendo y saboreando, es decir, con sabiduría.

<sup>67</sup> Alois María Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, trad. de Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2002, p. 46.

<sup>68</sup> Incluso escribió un tratado sobre el consuelo divino que fue una respuesta a la necesidad de sentido que exige el sufrimiento: Eckhart von Hochheim, *El libro del consuelo divino*, trad. de Francesc Gutiérrez, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002 (Los Pequeños Libros de la Sabiduría), 102 pp.

el mal. El bien, paradójicamente se esconde en un aspecto del mal, pero no halla en él su última parada, es sólo una mediación para llegar a algo más esencial, una relación con la divinidad. El sufrimiento no se agota en el sufrimiento mismo, sino que es un medio para flanquear algo más fundamental. El fondo de eso, a lo que apunta el dolor es Dios. Por medio de diversas reconsideraciones sobre el dolor, Eckhart intenta darle sentido a esto con lo que la humanidad ha lidiado desde siempre.

En un mundo donde muchos motivos sugieren el bien y la gracia, irrumpe la desgracia y el mal. El ser humano intenta desentrañar el sentido de la mancha del mundo por medio de diversas reflexiones. Reivindicar el sufrimiento como un medio que nos conduce a la perfección con la espiritualidad que profesa Eckhart y que remite a la constante de contenido de toda la Edad Media: Cristo, su vida y su pasión.

Abrazar el sufrimiento exige un desasimiento de las criaturas y de uno mismo. De modo que el sufrimiento, en el pensamiento de Eckhart, adquiere sentido sólo en el momento en que es un pretexto para el desasimiento y la aceptación de lo que acontece como parte de algo mayor. Paradójicamente, el sufrimiento se neutraliza cuando lo aceptamos y nos desasimos. El tema del desasimiento lo abordaremos con amplitud más adelante, pero mientras vamos construyendo algunos rasgos del contexto donde se desplegó el pensamiento eckhartiano. La crisis de un tiempo se vuelve una apuesta por la brecha que atraviesa los aspectos adversos de la existencia hacia la construcción de una vida con sentido. Sin crisis y sin sus implicaciones —entre ellas el dolor— no hay desasimiento ni vacuidad que buscan ser una apertura hacia lo Otro absoluto que nos trasciende. Por eso considero que la respuesta de Eckhart para su tiempo no podría considerarse masoquista, ni estoica, sino que es cálida y auténtica en tanto que incorpora los elementos de toda la vida (sufrimiento incluido) y los encausa hacia el fundamento de aquello en lo que podemos hallar descanso y tregua a través del desasimiento. El bien no es aquello que aparece como mal, el bien es toda mediación que apura el paso hacia la trascendencia. Rebasar el mal de un tiempo asumiendo el mal de dicho tiempo o, como en la medicina, valga la analogía, el antídoto muchas veces es el veneno mismo.

Vale la pena detenernos un momento a reconocer rasgos compartidos entre aquel tiempo bajomedieval y el nuestro hoy. ¿Aquí podemos preguntarnos si la crisis de nuestro

tiempo no es al mismo tiempo terrible y esperanzadora? Terrible porque el horizonte también es de muerte. El reloj del apocalipsis marca tres minutos antes del cataclismo.<sup>69</sup> Hojeando los diarios nos damos cuenta que se cierne sobre el mundo la sombra de la muerte y el sufrimiento y la respuesta de una buena parte de la sociedad es evadir ese sufrimiento vía el hedonismo, tal como señalamos en el capítulo precedente. ¿No será que debemos traspasar el dolor para hallar el consuelo que tanto nos hace falta? ¿Por eso mismo, no será pertinente hurgar en la historia arreos y modelos éticos que nos ayude a enfocar desde otro ángulo la crisis de nuestro tiempo? Que la historia, como gran maestra, nos permita asomarnos al tiempo y al pensamiento de un hombre que en su época se aventuró a dar una respuesta creativa ante su propio panorama. Nos acercamos a ese pozo para beber del agua de la tradición para ensayar caminos hoy.

Notemos que en la etapa donde se gesta<sup>70</sup> el mundo moderno surgieron modificaciones que a la postre serían constitutivas de la crisis actual. Tal vez por eso nos llama tanto la atención el pensamiento de Eckhart, como si quisiéramos encontrar un antídoto a nuestro mundo y su crisis, y lo buscáramos en el tiempo histórico en el que uno de sus aspectos centrales se fue gestando. Modificaciones por reacomodo de sectores sociales orientados de diferente manera que derivaron en una crisis donde el dolor y la muerte figuraban como escenarios irremediables. Nuestro autor supo ver en ese dolor un primer paso para trascenderlo. ¿Nosotros sabremos integrar el sufrimiento de nuestro tiempo como catalizador de una posible salida?

### **2.3 La crisis entre poderes y las pugnas internas de la Iglesia**

El tiempo de Eckhart se caracterizó por una división y reacomodo de poderes y un cisma dentro de la Iglesia provocado por el cambio de funciones de la institución. El siglo XIV

---

<sup>69</sup> Cf. Xinhua, “El reloj del apocalipsis se queda a tres minutos de la medianoche”, en *La Jornada Virtual* [en línea] 27 de enero del 2016, p. 2. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2016/01/27/ciencias/a02n2cie>>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]

<sup>70</sup> Decimos con toda intención gestación, como el período donde se va incubando algo que posteriormente saldrá a la luz.

alemán atestiguó una progresiva desintegración del imperio Germánico. La pugna entre Luis de Baviera y Juan XXII originada por la imposición de Federico IV, El Hermoso, debido a la injerencia papal aceleró los cambios en la arena política que en ese entonces se hallaba trenzada con lo concerniente al orden eclesial. Hubo, pues, una guerra entre el emperador y el papa, cada quien dominaba un territorio y al mismo tiempo las decisiones del Imperio Germánico pasaban por la potestad de ambos. Además la pugna por colocar al siguiente emperador se constreñía a la competencia de tres familias que intentaban cargar los dados hacia la conveniencia de cada una: los Habsburgo, los Wittelsbach y los Luxemburgo se peleaban el puesto. En una sociedad donde la estructura era piramidal, los movimientos de la cúpula afectaban la vida de todo el imperio y los vasallos no tenían mayor injerencia.<sup>71</sup> Excomuniones y acusaciones de herejía iban y venían de ambos lados, tanto los que pugnaban por una separación de la Iglesia del poder terrenal como los que se aferraban al orden tal como estaba instituido. En buena medida eso también se debió a que la Iglesia ya no representaba un vínculo entre la vida terrenal y la divinidad.

Cada vez se hacía más patente el proceso de separación de poderes entre los reinos de este mundo y la Iglesia. La crisis al interior de la Iglesia tuvo como consecuencia inmediata el traslado del papado de Roma a Aviñón. Los Franciscanos apoyaban a Luis de Baviera y los dominicos eran fieles al papa.

Dentro de esa crisis, la figura del intelectual medieval fue un catalizador de ese tiempo. Los intelectuales jugaron un papel fundamental en tanto que sus argumentaciones inclinaban la balanza hacia un lado u otro de la pugna. Como dice Silvia Bara Bancel: “[...] Todos estos años de entredicho y enfrentamientos entre el poder civil y la autoridad papal fueron un caldo de cultivo propicio para la proliferación de nuevas formas de espiritualidad al margen de la institución eclesial”,<sup>72</sup> pero incentivados por intelectuales que buscaban darle un rostro más humano a la vida espiritual y más alejada de los poderes de este mundo.

---

<sup>71</sup> Silvia Bara Bancel, “Mística Dominicana en la Alemania Medieval: Eckhart, Tauler y Suso” [video en línea], en C.E.O.P.U.N.T.S.T.A. Primera parte del Curso, 3 de agosto del 2016. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=xPext0EBEC0>>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]

<sup>72</sup> S. Bara Bancel, “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana” [en línea], en *Ciencia Tomista*, tomo 135, núm. 437, septiembre-diciembre, 2008, Salamanca, p. 458. Disponible en: <[https://www.researchgate.net/publication/284721809\\_Para\\_entender\\_al\\_Maestro\\_Eckhart\\_y\\_la\\_mistica\\_alemana](https://www.researchgate.net/publication/284721809_Para_entender_al_Maestro_Eckhart_y_la_mistica_alemana)>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]

Pronto fueron puestos en la mira los teólogos y pensadores afines a Luis de Baviera e inconformes con el imperialismo papal. Las excomuniones y extrañamientos se fueron suscitando contra los que defendieran el divorcio entre el poder temporal y el eclesial, asimismo contra los que proponían ideas que por su audacia despertaban sospechas, tal fue el caso de Eckhart.

Una reacción de la Iglesia ante los cambios fue modificar las normas para asegurar el control, momento propicio para hacer sentir sanciones con el fin de aniquilar las tendencias contrarias de los bandos en cuestión. La época en la que vivió nuestro autor coincidió con este aspecto de crisis de división de poderes y de la Iglesia que fue el sector que colocó a Dios como fundamento del mundo en el Medievo y que comenzó a recrudescer su control y sanciones para mantener las cosas como estaban.

En medio de este fuego cruzado se hallaban movimientos del interior de la iglesia. El contacto entre dominicos y beguinas ayudó a fertilizar el terreno de la mística renana desplegada en el siglo XIV. Surgió el grupo de los amigos de Dios (Gottesfriunden, según la expresión en medio-alto alemán) que era uno de los grupos que soportaban el peso de una iglesia en ruinas. Fue un movimiento espiritual, conformado por diversas corrientes espirituales, desplegado a lo largo del río Rin. Sus principales lugares de aparición fueron Colonia, Estrasburgo y Basilea.<sup>73</sup> Eran grupos piadosos que se agrupaban en torno a los predicadores en lenguas vernáculas “y que transmitieran una experiencia interior y una vida coherente”.<sup>74</sup> Motivos que los pusieron bajo sospecha y que al final resistieron sanciones expedidas por las estructuras eclesiales a punto de colapsar, es decir, en el centro de la crisis eclesial y bajomedieval hubo grupos que soportaron las contradicciones de su tiempo y al mismo tiempo fueron objeto de persecuciones y sanciones por parte de quienes detentaban el poder.

De entre todos los movimientos espirituales de la época hay uno que nos interesa para fijar el sentido de los hechos que rodearon a Eckhart. Nos referimos a Los Hermanos del Libre Espíritu que eran un conjunto de fraternidades independientes unas de otras. Como el común de la gente de su tiempo buscaban la unión con Dios y una experiencia de

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 468.

trascendencia. Debido a la radicalidad de sus afirmaciones fueron acusados por miembros de la iglesia, como Alberto Magno. Fueron condenados en el concilio de Viena de 1312.

Varios militantes de este movimiento fueron condenados a la hoguera, como Margarita Porete, miembro de las beguinas, asesinada en la hoguera en 1310, neoplatónica de la línea de pensamiento afin a Pseudo-Dionisio.<sup>75</sup> Ella propuso un itinerario espiritual de sentido ascendente donde el último escalón era la beatitud donde surgía la identidad entre Dios y la criatura (el *alma anonadada*) asequible en esta vida. Estado de perfección, de identificación total con Dios, movido por el Espíritu, iluminados por la gracia y no por las virtudes. A partir de dicho estado quedaban liberadas de las mediaciones de este mundo tales como instituciones y determinaciones sociales en general, sobre todo de la Iglesia. El *alma anonadada* era incapaz de pecar porque recibía su instrucción directamente de la voluntad divina y sólo obraba por ella. Desde el punto de vista del control eclesial o político de cualquier institución la autodeterminación esto es un riesgo, sobre todo si la pauta de la autodeterminación viene directamente del Espíritu de Dios sin mediación alguna. Varios aspectos del pensamiento de los Hermanos del Libre Espíritu fueron achacados a la influencia directa de Eckhart y varios aportes de las Beguinas lo vemos reflejado en el pensamiento de Eckhart en tanto que habla también de un anonadamiento y de un itinerario hacia Dios.

Estrasburgo y Colonia eran los centros de la actividad predicadora de Eckhart, ahí tenían la misión, ordenada por la Iglesia bajo su responsabilidad como provincial, de adoctrinar a los grupos de Beguinas, Begardos y a los Hermanos del Espíritu Libre;<sup>76</sup> sin embargo, muchos de los adeptos del libre espíritu decían inspirarse en las ideas eckhartianas, aunque desde una dudosa interpretación. Eckhart quería, sin embargo, enfrentarse a los Hermanos del Libre Espíritu: “Algunas personas dicen: ‘tengo a Dios y el amor de Dios, y, por tanto puedo hacer todo lo que me plazca. No han comprendido bien la palabra’”.<sup>77</sup> Además, pensamos que las interpretaciones podían estar distorsionadas porque

---

<sup>75</sup> Vid. Margarita Porete, *El espejo de las almas simples. Hermana Katrei*, trad. de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona, Icaria Editorial, 1995 (Antrazyt / Feminismo, 77), 280 pp.

<sup>76</sup> Cf. Shizuteru Ueda, *Zen y Filosofía*, trad. de Raquel Buoso García e Illana Giner Comín, Barcelona, Herder, 2004, p. 56.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 57.



Eckhart fue un hombre que desarrolló su vida siempre desde la institucionalidad de la Iglesia, por eso no podemos afirmar que sus ideas fueran una invitación abierta a seguir un tipo de vida tal como el de los Hermanos del Libre Espíritu, que practicaban una espiritualidad independiente de las mediaciones institucionales. Aunque sí reconoció en la respuesta que dio ante su acusación, que la fidelidad primera se la debía a Dios y a la verdad.<sup>78</sup>

#### **2.4 Juicio contra el Maestro Eckhart, síntesis de un tiempo convulso**

Maestro Eckhart fue un intelectual, en el sentido específico que adquiere este roll y su aparición en Occidente como maestro de las escuelas.<sup>79</sup> La figura del intelectual florece en el siglo del nacimiento de nuestro autor. El término designa el oficio de pensar y enseñar el pensamiento. El intelectual aparece, pues, dentro de la división de trabajo propia de los centros urbanos y como catalizador del proceso de crisis de la época. La nueva etapa coincidió con el desarrollo de las escuelas dentro de una revolución urbana que fue de los siglos X al XIII. Pronto los intelectuales intervinieron en cambios políticos, tuvieron un peso específico en las sociedades de la Baja Edad Media. La razón asumió a finales de la Edad Media formas diferentes a las de las etapas anteriores, de manera que la sede del pensamiento en la Baja Edad Media, la universidad, es un aspecto de la crisis medieval.

---

<sup>78</sup> Sin embargo, no podemos dejar de sentir admiración y simpatía por los Hermanos del Libre Espíritu que enfrentaron muchos de ellos el martirio sellando con su vida la fidelidad a su verdad. En ese sentido cabe mencionar que el rechazo social y el sufrimiento son la marca por excelencia del cristiano, tal como lo señaló en el siglo XX Dietrich Bonhoeffer: “Sufrir y ser rechazado es la expresión que sintetiza la cruz de Jesús” (D. Bonhoeffer, *Escritos esenciales*, trad. de Ramón Alfonso Díez Aragón, Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 72-78). Tanto en las crueles sanciones contra las Beguinas, la persecución y censura contra los Hermanos del Espíritu Libre y el proceso condenatorio contra Eckhart podemos percibir un precio que tuvieron que pagar por el seguimiento de la espiritualidad cristiana. El discípulo se vuelve discípulo en el rechazo y siendo de algún modo crucificado con el maestro. Palabras duras del teólogo y filósofo alemán, mártir él mismo durante el nazismo. La negación de uno mismo como momento decisivo del seguimiento. ¿Cómo vivió Eckhart esta palabra del cristianismo? Ahí podemos encontrar el despliegue de su *ethos*.

<sup>79</sup> Para tener un panorama del papel de los intelectuales durante la Edad Media consideramos provechoso el estudio de Jaques Le Goff al respecto: Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996 (Hombre y Sociedad, CLA•DE•MA / Historia).

[...] Los intelectuales de la Edad Media son ante todo intelectuales “orgánicos”, fieles servidores de la Iglesia y del Estado. Las universidades son cada vez más semilleros de “altos funcionarios” pero muchos de ellos a causa de la función intelectual y a causa de la “libertad” universitaria, a pesar de sus limitaciones, son más o menos intelectuales “críticos” que rayan en la herejía.<sup>80</sup>

El magisterio de Eckhart reviste una dupla que quisiera detenerme a reflexionar. La figura del *Leherermeister* y el *Lebenmeister*. Como *Leherermeister* sugiere la enseñanza plegada hacia el aspecto académico. Maestro como el que enseña un conocimiento procedimental y técnico (leer) pero no se agota en ello su labor. *Lebenmeister*, *maestro de vida* y *maestro espiritual*, consciente de que el ser humano precisa de pan en el desierto o, dicho de otro modo, atender las necesidades del orden de la fantasía, como decía Marx.<sup>81</sup> Intentemos dilucidar lo que se halla detrás de ese binomio, los presupuestos y el modo como se plasma una ética a partir de esto.

En primer lugar no es un burócrata de la pedagogía que hace autorreferente la labor académica, es decir, no está pensando en la educación como una acumulación de saberes y de procedimientos al interior de una institución cercenando su utilidad para la vida. Tiene una visión que proyecta la enseñanza para algo más que por la educación misma, conjuga academia y vida para otorgarle un sentido profundo al *acto pedagógico*. Este último como la mediación eficaz de la espiritualidad que lo anima. En la época donde cobran independencia las universidades se proyecta hacia algo más amplio la labor de lo que acontece dentro de ellas. En un tiempo de crisis la labor pedagógica es crucial, porque supone que la transición de dicha crisis acepta la construcción de la comunicación y al mismo tiempo el involucramiento de la comunidad. La mediación de la transmisión clara de una moralidad vieja y a la vez nueva, propuesta central de la labor pedagógica: la cristiana. No olvidemos que ese es el contenido último de la vida de Eckhart.<sup>82</sup> Por esto, el *acto pedagógico* adquiere sentido en tanto que es la cristalización de un proyecto que indica un rumbo; dicho de otro modo, la labor educativa de Eckhart sólo se entiende en un marco

---

<sup>80</sup> J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 12.

<sup>81</sup> Cf. Karl Marx, *El capital*. Tomo I/Vol. 1. México, Siglo XXI, 1975, p. 43.

<sup>82</sup> Eso nos recuerda que el día de hoy sigue siendo pertinente plantear la educación en este binomio de educación para la vida, evitando la fetichización del acto pedagógico a partir de su autoreferencia.

ético donde el contenido fundamental se deriva de una reflexión volcada hacia el Otro en el servicio. La educación en Eckhart está enfocada hacia la construcción de una comunidad.

El horizonte desde el cual avanza el despliegue del sentido de la praxis (que adquiere la forma de educación) halla su fundamento en un contenido tal que supone la transformación de la realidad y que convierte esa transformación en una buena noticia para la comunidad. Asimismo, la radicalidad de educar en un sentido nuevo y en función de un contenido ético provoca confrontaciones con las estructuras de lo dado, lo que deriva en el sufrimiento de consecuencias concretas. Oficiar los sermones en Alto Medio Alemán y no en latín para que fuera accesible a la gente común aceleró el proceso de crisis de su tiempo, fungiendo como catalizador de una época que para dar a luz a lo nuevo.

Este hecho sugiere una praxis eckhartiana. No es que hallemos una ética explícita en Eckhart, sino que se encuentra sugerida entre líneas insinuado en su discurso teológico y en los hechos de su vida. El magisterio eckhartiano se debatió entre el carisma de los movimientos mendicantes y la pérdida de capacidad de la Iglesia para dar cuenta de la divinidad. Por eso el uso de las lenguas vernáculas puede ser interpretado como una praxis liberadora, como una lucha política contra el latín y lo que representaba. “El latín fue uno de los factores de cohesión de la Iglesia Romana. Pero, para el inicio del siglo XIV, el cambio provocado por el uso de los lenguajes vernáculos modificó las relaciones de poder en Europa”).<sup>83</sup> Fue un pionero en dar sus sermones en lengua vulgar y no en latín, tal vez siendo congruente y radical con el lema de la orden a la que pertenecía: *Laudare, benedicere, praedicare* (‘alabar, bendecir y predicar’). Los ataques que recibió Eckhart fueron dirigidos al centro de su enseñanza como predicador. “Eckhart fue juzgado por la lectura que hacía de la vida y por la intención que puso en comunicar su verdadero sentido a doctos e ignorantes”.<sup>84</sup> No fueron embates contra su labor académica, sino a su actividad como predicador en lengua alemana. Estuvo en contra de que los temas más complejos de explicar estuvieran vedados para el sector popular. Desde Santo Domingo, el fundador de la orden, se usaba la lengua vulgar para predicar, con la finalidad de proteger a los creyentes contra la herejía, tal como veremos más adelante.

---

<sup>83</sup> Efrén Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco, *El decir místico. Acción y relación de poder en el pensamiento de Maestro Eckhart*, México, 2016, Tesis, UNAM, Facultad de filosofía y Letras, p. 32.

<sup>84</sup> A. Vega Esquerri, “Introducción”, en Eckhart von Hochheim, *El fruto de la nada*, p. 12.

Los cambios lingüísticos condujeron a una diferenciación de la estructura institucional y dogmática cristiana, hacia la construcción de una comunidad que reflejara una realidad salvífica. Al predicar en lenguas vernáculas sus sermones alemanes se daba la posibilidad de explicar con palabras cotidianas temas divinos, lo cual representó una apertura de posibilidades, sacando las escrituras y su interpretación del coto cerrado de la jerarquía eclesial. Hubo, pues, un cambio en la experiencia de comunidad, porque también implicó poner las discusiones teológicas y los contenidos para su reflexión a la mano de grupos que no tenían acceso a ellos.

Eckhart se movió en sentido contrario a las leyes emanadas de la Iglesia que tendían a la homogeneización de las interpretaciones por la vía legal. El *Liber Sextus* fue la expresión legal de la Iglesia Católica que desde 1298 impulsó cambios al interior de la iglesia cuyo resultado fue un aislamiento de las élites eclesiales en detrimento de la comunidad, un control sobre el cuerpo de las mujeres y un control de los criterios de los doctores.<sup>85</sup>

¿Qué representó su pensamiento y por qué fue señalado como peligroso? ¿A qué intereses era contrario? El contexto del movimiento de los Hermanos del Espíritu Libre más las intrigas entre el poder terrenal y el poder eclesial, pugnas al interior de la misma Iglesia, y sobre todo su modo de predicar a partir de lenguas vernáculas, fueron el caldo de cultivo para un episodio difícil de la vida de Eckhart. Fue sujeto a un proceso inquisitorial promovido por el arzobispo de Colonia, por cuestiones de contenido de su obra, aunque también tuvo que ver la interpretación de fragmentos sacados de contexto con la intención de perjudicarlo (así lo demostró en su defensa) y por la radicalidad que representó predicar en alto bajo alemán. El ala secular de la iglesia chocaba contra los mendicantes y los mendicantes tenían desencuentros entre sí (franciscanos contra dominicos) debido a la postura que cada orden tomó en el conflicto entre Luis de Baviera y Juan XXII. Los dominicos eran fieles al Papa y los franciscanos al Emperador. Incluso dentro de la orden de los dominicos había un sisma, uno de los grupos pugnaba por desobedecer al Papa y eran contrarios a la disciplina de la doctrina eckhartiana. Ellos se encargaron de denunciar a Eckhart ante el arzobispo Enrique de Vineburg quien a su vez designa un jurado constituido por un franciscano y un canónigo regular para confrontar al ala dominica afin a Eckhart.

---

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35.

Eckhart no fue un pensador ajeno a la situación de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo. Tampoco podemos decir que fue un disidente dentro de su orden por predicar en lenguas vulgares, ni al interior de la estructura general de la Iglesia, pues su fin era construir una comunidad para que no sucumbiera la Iglesia en su crisis. Sin embargo, es cierto que no se plegó pie juntillas a todas las disposiciones institucionales que marcaron la dinámica eclesial de su tiempo. La respuesta personal que mostró durante la crisis de su tiempo demuestra su creatividad para ser, dentro de los márgenes impuestos por la vida institucional. Esta situación trasluce un aspecto de la postura de nuestro pensador con respecto a las pugnas de su tiempo. Rechazaba la laxitud de la secta del libre espíritu e incluso se desmarcó de ellos. Al mismo tiempo, sostuvo su compromiso con Dios (El místico está más centrado en la verdad de Dios que en la seguridad de un sistema religioso) y con la verdad por encima de la rigidez eclesial, emanada de un tiempo de rupturas y desencuentros entre poderes. El Maestro intentó, pues, argumentar contra la rigidez de los dogmas impuestos por la curia eclesiástica. Eckhart se defendió contra las acusaciones de herejía que se le imputaron en un proceso abierto antes de su muerte en 1327. En vida alcanzó a argumentar para justificar su pensamiento, evadiendo la embestida proveniente de las autoridades de la Iglesia. “Eckhart es, probablemente, el único caso en la Edad Media de un superior de una orden que fue condenado por la inquisición en un proceso público”.<sup>86</sup>

El reconocimiento de San Francisco por parte de la Iglesia, después de censurar el movimiento de los mendicantes durante 100 años, insufló un nuevo espíritu a las desgastadas estructuras de la Iglesia. Del mismo modo, el aristotelismo fue una amenaza para la Iglesia y durante las postrimerías del siglo XIII fue reivindicado, más aún, le confirió solidez teórica para el desarrollo de la filosofía y la teología.<sup>87</sup> Evocamos estos casos de la mano de Ueda, para señalar que en la historia de la Iglesia no son raras las censuras que terminan convirtiéndose en reivindicaciones positivas para la institución. Podemos decir que tal ha sido el caso de nuestro místico renano. Censura que representó las contradicciones de su tiempo y que le tocó vivir en carne propia a Eckhart.

---

<sup>86</sup> S. Ueda, *op. cit.*, p. 53.

<sup>87</sup> Cf. S. Ueda, *op. cit.*, p. 54.

## 2.5 La mística del corazón confiado

El siguiente aspecto que deseamos rescatar de la enseñanza eckhartiana es la cuestión de la mística, porque en ella hallamos momentos relevantes que codeterminan praxis y discurso en nuestro autor y consideramos relevantes para perfilar una ética en Eckhart.

Primero hablaremos del misticismo en general para después acomodar el misticismo eckhartiano en su justa dimensión y calibrar las repercusiones en su praxis. El misticismo es el cultivo de una actitud de apertura hacia el mundo, que nace, paradójicamente, de una actitud de encriptamiento, que supera el momento de la discursividad clara y distinta, lógica, matematizable y tecnificada. Es un saber emparentado con lo oculto, con el misterio, con aquello que no alcanza el lenguaje a decir con rigor conceptual, sino que tiene que valerse de figuras poéticas para señalar, apenas, de qué va el asunto. Ámbito de lo inefable. Experiencia que liga lo inmanente con lo trascendente. Posibilita una experiencia vaciada del narcisismo, del poder, del dominio de voluntad. Queremos enfocar el quehacer místico como la actividad por medio de la cual el ser humano se unifica, sale de sí y se encuentra con el Otro y el Otro absoluto.

La palabra mística aparece en el cristianismo durante el siglo III; proviene de un vocablo griego (verbo griego *myo*) que hace referencia a las acciones de cerrar la boca y los ojos. Esto sugiere que lo místico implica cierto encriptamiento de la realidad, así como lo concerniente a lo secreto y lo oculto.<sup>88</sup> En Platón aparece la mística como una filosofía de lo trascendente aunque ya se hacía alusión a la mística en la época prehomérica.<sup>89</sup> Una aproximación a la definición de mística la retomamos de Margarita León:

Es una experiencia inefable, porque es literalmente indescriptible para quienes no la hayan vivido en carne propia; es intuitiva, porque lo afectivo predomina sobre lo intelectual, pues las verdades trascendentes que se aprehenden directamente en ese estado “cognoscitivo” no están sujetas a la lógica ni al discurrir racionales, a los que sobrepasan.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. Margarita León Vega (ed.), *La palabra inspirada. Mística y poesía en México y en América Latina*, México, UNAM, 2014, p. 19.

<sup>89</sup> *Idem*.

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 21.

La mística es el sentido de profundidad de cada humano y de la totalidad de la realidad que posee un carácter indescifrable, misterioso. Son las experiencias interiores, inmediatas, gozosas, que superan la experiencia ordinaria, unión con el fondo del universo, Dios, etc., experiencia misteriosa. Experiencia que se diferencia de los ejercicios que se llevan a cabo para conseguir ciertos estados de disposición y apertura hacia el misterio. La ascesis es una gama amplia de ejercicios y disposiciones temporales donde se privan ciertas comodidades cotidianas con el fin de alcanzar una purificación. Es una salida de lo cotidiano, ejercicios que rompen la inercia de lo cotidiano y se actualizan estados que favorecen un diálogo con lo divino. La ascesis no es necesariamente la puerta hacia una comunicación profunda con el misterio; sin embargo, estimula la apertura y la intuición para reconocer la transparencia de la divinidad en lo cotidiano. Por otro lado, la contemplación es el estado donde el místico se halla captando y soltando al mismo tiempo al misterio. Es un momento más prolongado que la ascesis donde la apertura se da de manera más espontánea sin estar sometido a ejercicios espirituales.

El misterio es susceptible de ser conocido, pero aún en el conocimiento sigue siendo misterio paradójicamente. El misterio lo capta el corazón, espíritu de fineza de Pascal, en virtud del cual se siente a los demás y a uno mismo. Espíritu de fineza que es apertura hacia los otros sin afán de dominación “despojándolos del cálculo, del interés y de la voluntad de poder (*espíritu de géometrie*)”.<sup>91</sup> Es, pues, una extraña dimensión humana:

La mística no es, por tanto, el privilegio de algunos bienaventurados, sino una dimensión de la vida humana de la que todos tienen acceso cuando descienden a un nivel más profundo de sí mismos; cuando captan el otro lado de las cosas y cuando se sensibilizan ante el otro y ante la grandiosidad, complejidad y armonía del universo. Todos somos, pues, místicos hasta cierto nivel.<sup>92</sup>

Una de las paradojas de la realidad del fenómeno místico la podemos hallar a partir de dos nociones que se resuelven en una tercera: inmanencia, trascendencia y, en tercer

---

<sup>91</sup> L. Boff y F. Betto, *op. cit.*, p. 15.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 16.

lugar, transparencia. La inmanencia es todo aquello que se encuentra más acá en nuestra experiencia de vida: Dios está en el mundo, en el corazón de las cosas, en el día a día, en lo cotidiano, la cultura, la política, etcétera. Lo más íntimo de mí mismo<sup>93</sup> y de todo lo existente: esa es la inmanencia. Es trascendencia en tanto que, al mismo tiempo, se encuentra más allá del mundo. Es una paradoja muy extraña tomando en cuenta lo que señalamos anteriormente sobre la inmanencia. La trascendencia se expresa en la gracia, en la esperanza, en la justicia, etcétera; es decir, en aquello con lo que no tengo que lidiar en el engranaje cotidiano de mi mundo. Ambos aspectos (inmanencia, trascendencia) están presentes en la experiencia del misterio. La categoría de transparencia es la tercer vía de acceso a la divinidad: “Dios Padre está en nosotros (inmanencia), está por encima de nosotros (trascendencia) y está a través de nosotros (transparencia)”, menciona Pablo en Efesios 4:6. Dios se hace transparente al encarnarse en el proceso humano. Lo captamos como humano en la historia humana, en el mundo como una luz que lo atraviesa. La experiencia de la transparencia de Dios se da en toda situación, saboreando su presencia en cada acto. En este sentido “la clave del místico consiste en intentar ver siempre lo que está detrás de cada cosa que la construye y sustenta”.<sup>94</sup> Hacer la experiencia de lo cotidiano profundamente, ahí encontramos a Dios en su transparencia.

En ocasiones, la mística aparece como respuesta a las crisis humanas en las que quedan suspendidos los horizontes de utopías: la visión con respecto al futuro se obnubila, la confianza en la historia y en la vida se tambalean. Es el despertar de un sentido radical, experiencia directa y transformadora donde emerge la divinidad a la luz de los acontecimientos del viviente, el cual se halla inmerso en un proceso histórico y social determinado. El místico intuye que detrás de las estructuras de lo real no está el absurdo ni el abismo aterrador, sino que se halla el misterio liberador que hace sentir su presencia. Es por eso que decimos junto con Leonardo Boff que: “[...] la religión (y su fundamento la mística) debe ayudarnos a descubrir a Dios dentro de nosotros, en la comunidad, en el devenir del mundo”.<sup>95</sup> De modo que la mística tendría que ver en primer lugar con una

---

<sup>93</sup> Como decía San Agustín en sus *Confesiones* (III, 6, 11), 12<sup>a</sup> ed., ed. de Ismael Quiles, trad. de Eugenio Ceballos, México, Espasa-Calpe, 1985, p. 61.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 61.



experiencia comunitaria, porque desde el punto de vista de la totalidad de las dimensiones humanas la mística es la fuerza vital alimentada desde la espiritualidad con la finalidad de transformar el rumbo histórico de un nosotros, en el que halla sentido la individualidad.<sup>96</sup> Por eso la mística no puede estar desligada de la sed de justicia y de la vida de la comunidad. La mística cristiana —experiencia base de Eckhart— “[...] se presenta como una mística político-liberadora-contemplativa”.<sup>97</sup> Esta mística es la que nos interesa y en la que se inscribe la tradición del Maestro renano.

El místico, a partir de su experiencia con la divinidad, se compromete con la justicia dentro de su pueblo. No es un solipsista ni un ermitaño que abandona la sociedad, al contrario, si llega a haber un momento de retiro, de recogimiento o de clausura, siempre es con miras a un regreso donde comunique al nosotros aquello que le fue revelado en la experiencia con lo inefable. En un sentido sociopolítico, la mística hace referencia a las convicciones profundas que provocan la movilización y la voluntad de cambio en personas y sociedades capaces de sustentar la esperanza frente a fracasos históricos. Existe una fuerza que mantiene a las sociedades en movimiento, que no aceptan la situación dada e impulsan un cambio con sentido liberador. La mística guarda, entonces, una profunda relación con la utopía y la construcción de lo nuevo.

El místico es un militante, un actor social orientado por una espiritualidad determinada. La palabra entusiasmo etimológicamente quiere decir tener un Dios dentro o ser movido por Dios, el místico es un entusiasta. En el caso concreto del cristianismo de nuestro autor, la espiritualidad a la que se le es fiel es a la de Jesús de Nazaret, que entre otras cosas, planteó un proyecto político, denominado Reino de Dios. Un proyecto donde quedarán superadas las limitaciones y contradicciones humanas aquí en la tierra: comida, salud, justicia, etc. Son los ejes sobre los cuales fue planteado su proyecto. El reino es una utopía que debe aterrizar en el mundo, pero desencadena una tensión entre lo establecido y lo por venir. “Esta es la mística del Reino. Tuve hambre y me diste de comer. Tuve sed y me diste de beber” (Mt 25, 31-46)<sup>98</sup>. La mística del reino, pues, se actualiza llevando a cabo

---

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 45.

las mediaciones para que se concrete un proyecto sociopolítico a ser realizado aquí en la tierra, impulsado por la experiencia de lo inefable.

La mística cristiana es reflejo de la espiritualidad de su fundador: “Un Dios que ya posee currículum de lucha por la justicia en la historia”.<sup>99</sup> Por eso se trata de una mística que no soslaya el aspecto político. Recordemos que Jesús muere como preso político y en la cruz se le pone un letrero de Rey de los judíos, no de profeta ni sacerdote, sino un cargo político. En ese sentido el amor del místico cristiano no empata con el amor en la era del capitalismo globalizado, se trata de un amor que apunta hacia la justicia.

A pesar del carácter inefable de la experiencia con lo trascendente, varios místicos se han dado a la tarea de dilucidar discursiva, lógica y teóricamente lo acaecido durante la experiencia mística y su sentido. Tal es el afán de Eckhart. Las etapas místicas van desde el pensamiento hasta la contemplación de Dios, pasando por la meditación como momento intermedio del proceso, el cual supone una práctica ascética entendida como una disposición a la contemplación y al final hay una acción que incide y transforma el mundo.

El sitio crucial donde se juega el fenómeno místico es el corazón humano. Corazón no sólo lo vamos a entender como el corazón biológico y físico, sino como el ámbito donde queda simbolizado en el humano lo afectivo y las capacidades como la ternura, el amor, pero también el vigor y el coraje. Del corazón manan los valores del contacto directo, la espontaneidad, la fantasía y la sencillez:

La experiencia base es el sentimiento. No es el *cogito ergo sum* (pienso, luego existo), sino el sentido, *ergo sum* (siento, luego existo): no es el Logos, sino el Pathos, la capacidad de ser afectado y afectar: la afectividad. Este es el *Lebenswelt* concreto y primario del ser humano. La existencia jamás es pura existencia: es una existencia sentida y afectada por la alegría o por la tristeza, por la esperanza o por la angustia, por el compromiso, por el arrepentimiento, por la bondad.<sup>100</sup>

En tanto que no nos quedamos solamente en el momento de la razón para entender la praxis humana. Consideramos que tiene que haber una articulación y una relación armónica

---

<sup>99</sup> L. Boff y F. Betto, *op. cit.*, p. 129.

<sup>100</sup> L. Boff, *San Francisco de Asís...*, p. 25.

entre *Logos* y *Pathos* y *Eros*: “Todo el esfuerzo de Eckhart y también toda su dificultad — nos dice Jeanne Ancelet-Hustache—, consiste en explicar en términos lógicos a riesgo de hacerlos estallar, lo que sobrepasa el pensamiento discursivo; de demostrar [...] en qué consiste esa unión del alma con Dios y cómo se realiza”.<sup>101</sup> Y luego añade:

En la entrada, donde me he liberado de mi propia voluntad, de la voluntad de Dios, de todas sus obras y de Dios mismo, y no soy Dios ni criatura; yo soy más bien lo que era y lo que permaneceré siendo ahora y siempre. Recibo un impulso que debe elevarme por encima de todos los ángeles. En ese ímpetu recibo tan gran riqueza que Dios no puede bastarme, según todo lo que hace que él sea Dios con todas sus operaciones divinas, porque lo que se me da en esta entrada es que Dios y yo somos uno. Entonces soy lo que era sin decrecer ni crecer, porque soy una causa inmóvil que mueve todo lo demás. Aquí Dios ya no halla lugar en el hombre, porque, por esa pobreza, el hombre alcanza lo que ha sido eternamente y seguirá siendo siempre. Aquí Dios es uno con el espíritu y esta es la pobreza más íntima que se puede encontrar.<sup>102</sup>

Queremos hacer una breve mención de aspectos filosóficos que no aparecen de manera explícita en los sermones eckhartianos, porque éstos son discursos dirigidos al sector popular que no tenían un entrenamiento filosófico tal que les permitiera comprender ciertos puntos. En primer lugar, debemos considerar que su punto de partida es el tema del *ser*. El tema es de extracción tomista y se aparta aparentemente de su herencia platónica al poner el tema del Uno como algo secundario. Dios es el ser y lo afirma a partir del texto del éxodo donde dice Dios: “Yo soy el que soy”.<sup>103</sup> Por eso Brian Farrely ha señalado que: “[...] La proposición más verdadera es aquella en que lo mismo se predica de sí mismo, como cuando se dice que el hombre es hombre. Mas el ser (en cuanto tal) es Dios. Por tanto es verdad que Dios es. Todo lo que es, es por el ser. Ahora bien, el ser es Dios”.<sup>104</sup>

Aunado a esto, la cuestión del uno será posterior. Esto debemos tomarlo en cuenta porque la unidad con el uno será un tema central de la mística eckhartiana, pero esa unión

---

<sup>101</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *El maestro Eckhart y la mística renana*, trad. de Luis Hernández Alfonso, Madrid, Aguilar, 1963 (Hombres de espíritu), p. 73.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>103</sup> B. Farrely, *op. cit.*, p. 38.

<sup>104</sup> *Idem.*

con el uno no se entiende si no se pone en primer lugar el tema del ser, ser uno. Indica su indivisión y su unicidad. Sin embargo, el pensamiento del dominico da un vuelco único en toda la tradición bajo medieval. Dios no sólo es el ser por excelencia y lo uno, sino que también es la nada:

El maestro habla de Dios, por extraño que parezca, no sólo como *ser* y como *uno*, sino también como *nada*. La expresión se encuentra ya en el Areopagita, para dar a entender que Dios no es ninguno de los seres, sino causa de todos ellos. Dios es *nada* de cuanto entrañe limitación en su modo de ser. Dios es “ser pleno, de cuya plenitud reciben, toman, participan todas las cosas”. El empleo de la expresión nada en Eckhart puede indicar o la inanidad de cuanto no es Él, o bien que Dios es nada de cuanto lleva en sí una limitación de ser, algo de negación en sí. Eckhart explica el verdadero sentido de sus negaciones: “La negación de la negaciones una purísima y plenísima afirmación”. “Que Dios sea algo, eso necesariamente debe ser por encima del ser. Dios no es ningún ser, sino algo más elevado que el ser (tal como podemos concebirlo). Al decir esto, no le he recusado el ser, sino que lo he enaltecido en Él”. “Si digo que Dios es un ser, esto no es verdad. Él es un ser sobreeminente y una sobreeminente nada”. Para Eckhart, entonces, Dios es nada, no en el sentido de que carece de ser, porque Él no es ni esto ni aquello que pueda expresarse; tal como es en Sí mismo, Dios es para nosotros inefable, es ser sobre todo ser. Es un ser sin modo de ser. Afirmar de esta manera que Dios es nada es afirmar su trascendencia absoluta a todo otro ser o modo de ser e implica una negación radical de todo tipo de pretendido panteísmo en la doctrina del Maestro. Dios está totalmente en cada ser (por su presencia de ubicuidad o inmensidad), pero de tal modo que es siempre distinto, extrínseco por naturaleza a todo lo que no es Él mismo.<sup>105</sup>

Aquí cabe mencionar la diferencia entre Dios, que es un ser hasta cierto punto provisional y pensado, asequible por la necesidad psicológica de la representación, y, por otro lado, la esencia de la divinidad, que es algo más allá de todo ser y de toda nada. Más cercano al concepto de nada, no como *nihil*, sino como una instancia impensable, inconcebible, eterna, pura y sin ser. Dios como una esencia más que como una existencia, por eso la metafísica eckhartiana es esencialista. Dios es ser por esencia, las esencias son lo que son y no pueden ser de otro modo: “las esencias preexisten en Dios y son eternas en el

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 42.

ejemplar divino”.<sup>106</sup> Reminiscencias del platonismo que suscribe el Maestro. Por otro lado, para Santo Tomás, los entes son a partir de una cierta capacidad que deviene realidad por un acto de ser proporcionado. Y como ha sacado en conclusión Brian Farrelly:

En consecuencia, con su perspectiva, el Maestro sajón distingue un doble modo de ser que corresponde a las criaturas: un modo firme, estable, eterno, en el mismo Dios, en la razón o ejemplar divino de los seres; y otro modo de ser débil, contingente, transitorio, que es su ser natural, causado [...] Eckhart edificará su distinción real entre esencia y existencia en los entes por participación, distinguiendo dos modos de ser en las criaturas: el ser que tienen en sus causas originales (sus ejemplares en Dios) y el ser natural, o sea el ser real creado, por la eficiencia divina actualizante.<sup>107</sup>

El pensador que más influenció al maestro Eckhart para plantear lo divino desde un abordaje negativo es Pseudo Dionisio Areopagita y su vía apofática. Fue una de las influencias más notorias del Maestro. Su marca de identidad y aporte filosófico significativo para la posteridad fue la vía apofática o vía negativa cuya finalidad consiste en lograr el vaciamiento y abandono de uno mismo para llegar a la unión con Dios: “La negación de la vía apofática —nos aclara Diana Alcalá— no es la anulación, la desaparición en sentido negativo; es la negación de lo afirmativo que te lleva a trascender”.<sup>108</sup> Consiste en afirmar que conocer a Dios es una tarea que rebasa nuestra razón y naturaleza porque:

[...] la eternidad supraesencial (de Dios) trasciende las esencias, e igualmente la Unidad, que está sobre toda inteligencia, trasciende a todo entendimiento. Y el Uno inescrutable queda incomprendible a todo razonamiento. Tampoco el bien inefable se puede expresar con palabra alguna [...] no corresponde a nada de lo que existe y que sin embargo es la causa del ser en todo, es incluso el mismo ser, porque está, más allá de todo ser...<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>107</sup> *Idem.*

<sup>108</sup> D. Alcalá Mendizábal, *op. cit.*, p. 56.

<sup>109</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres de Dios” (I,1), en *Obras completas*, 3ª ed., trad. y ed. de Teodoro H. Martín, trad. de Hipólito Cid Blanco, Madrid, BAC, 2014 (Clásicos de espiritualidad, 21), p. 6.

La divinidad lo trasciende todo y sostiene todo al mismo tiempo. Sin embargo, se comunica con los seres “pues todas las cosas han logrado el ser gracias a su bondad creadora”.<sup>110</sup> Dios es una nada en tanto que es indecible. Su condición de inefable viene porque lo que se puede decir se dice de los seres y tiene su fin en los seres, por otro lado, lo superior a los seres está más allá de la posibilidad de ser conocido.<sup>111</sup> No hay relación directa con la divinidad desde la articulación de discursos puramente racionales, es más, después del cese de la actividad intelectual sobreviene la unión de las almas divinizadas con “la luz suprema divina”.<sup>112</sup>

El acceso al diálogo con la divinidad es similar al método de pauperización espiritual rescatado por Eckhart: “En efecto, si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas”.<sup>113</sup> Para Pseudo Dionisio la divinidad es una exterioridad y una inmanencia absolutas. Está más allá de lo que podemos decir, pensar, razonar, imaginar, etc. Y al mismo tiempo deja un canal de comunicación que para acceder es menester la negación de sí. Idea palpable en la elaboración teórica eckhartiana.

## **2.6 Praxis eckhartiana: vacuidad, el rostro de la pobreza**

En Eckhart el problema de la moralidad es complejo porque el hombre desasido (uno de los pilares de su teoría) no marca una línea tangible en cuanto a los límites y fines de la conducta humana<sup>114</sup> entendida como las acciones de tipo moral volcadas hacia el exterior, que impactan a otro u otros seres humanos. Es difícil hallar una normatividad puntual en el pensamiento de nuestro autor. Esto se debe a la particularidad del pensamiento eckhartiano que tiende a la anulación de intenciones, al menos en cuanto a su itinerario espiritual. Sin

---

<sup>110</sup> *Ibid.* (I,4), en *op. cit.*, p. 8.

<sup>111</sup> *Cf. Ibid.* (I,4-5), en *op. cit.*, p. 10.

<sup>112</sup> *Ibid.* (I,5), en *op. cit.*, p. 11.

<sup>113</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, “La teología mística” (I,1), en *Obras completas*, p. 245.

<sup>114</sup> *Cf.* Héctor Raoul Islas Asaís, “Misticismo y moralidad. El caso de Meister Eckhart”, en Isabel Cabrera y Carmen Silva (comps.) *Umbrales de la mística*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006 (Cuadernos, 66), pp. 63-71.

embargo, buscaremos construir las líneas básicas sobre las que se construye la ética del dominico que es, en primer lugar, una moralidad pautaada desde el seguimiento de Cristo. Hablamos pues de una moral inspirada en una espiritualidad religiosa: “El espíritu de una persona —sostiene Pedro Casaldáliga— es lo profundo y dinámico de su propio ser: sus motivaciones mayores y últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la que contagia”.<sup>115</sup>

Con respecto a la praxis Eckhartiana, basada en una espiritualidad mística, está movida por el amor, entendido de un modo muy peculiar, pues no busca nada para sí, sólo parte de una nada. Decía Mauricio Beuchot<sup>116</sup> que el místico no busca nada para sí en su praxis y se nota la autenticidad de su experiencia porque se da, no busca nada material ni terrenal, los efectos secundarios en la esfera comunitaria y los cambios sociales se dan por añadidura, el místico sólo quiere a Dios. Aquí cabe preguntar: ¿cuál era el sentido de los rasgos de la actividad espiritual de Eckhart por la cual era movido?

Parte de la respuesta tiene que ver con el sector al que se dirige que es, sin duda, el pueblo llano para el cual moduló sus sermones con una didáctica especial en lengua alemana (lo radical de ese hecho es que en su tiempo la liturgia se oficiaba en latín —como dijimos en el párrafo anterior—, vedada para un sector exclusivo de la población de ese tiempo. Su praxis integra valores de una tradición que sale al encuentro del otro a partir de su necesidad y de su vulnerabilidad. No es una praxis pautaada desde una posible asimetría resultante de su formación académica, sino que es una respuesta de responsabilidad y compromiso por sus prójimos.

Por otro lado, la crisis generalizada impactó en la concepción de pobreza que apareció en la Baja Edad Media que apuntó hacia la pobreza interior (pilar fundamental del discurso eckhartiano), sin descartar la exterior. La cuestión de la pobreza en la tradición cristiana es un problema que reviste una paradoja: por un lado es una de las contradicciones a superar en la historia y, por otro, es la actitud fundamental que asume el cristiano. Pobreza como mal a erradicar y al mismo tiempo pobreza como condición existencial deseada. Las necesidades no satisfechas y postergadas indefinidamente —muchas veces

---

<sup>115</sup> Pedro Casaldáliga, *Nuestra espiritualidad*, Madrid, Nueva Utopía, 2007, p. 13.

<sup>116</sup> Mauricio Beuchot, *apud* M. León Vega, *op. cit.*, p. 138.

hasta la muerte— y la exigencia de cubrirlas son un pilar del cristianismo: comer, beber, vestir, habitar, etcétera. Son necesidades materiales y son el contenido impostergable del cristianismo. En ese sentido, pensar una ética en clave cristiana remite a un pensamiento de orden materialista. Eckhart pidiendo que dejes tu arroamiento cuando veas que alguien le falta una sopita, es decir, la petición de que consideres la espiritualidad, pero no por encima de la dignidad y las necesidades humanas. Las necesidades materiales, pues, constituyen una exigencia ética a partir de la cual todo lo otro tiene sentido. El pensamiento de Eckhart también es materialista en otro sentido, en tanto que considera la figura de Jesús como el contenido último de su pensamiento y praxis. Podemos, por tanto, decir que la praxis y el pensamiento eckhartiano es materialista en dos vertientes: uno, porque es parte de la tradición que exige se satisfagan las necesidades materiales del ser humano para rescatar su dignidad divina y, dos, en tanto que su materia o contenido constante es una reflexión en torno a la figura de Jesús de Nazaret. En la ética eckhartiana esa contradicción se amplifica porque el mal por excelencia en el cristianismo se vuelve el principio a partir de cual podemos aspirar a todo bien. La pobreza radical como la actitud fundamental que ofrece un punto de partida para la transformación del mundo.

La pobreza en general y la pobreza espiritual en particular serán interpretadas por nuestro autor en un primer momento como condición de posibilidad del seguimiento de Jesús y adquirirán el rasgo esencial de negación de sí mismo. Como mencionamos en el apartado anterior, abrazar la pobreza para luchar contra ella se volvió una apuesta para Eckhart y el modo como asumió esa apuesta fue radical. Considero que la audacia del Maestro Eckhart radica en buena medida en el hecho de proponer una pobreza donde todo es dejado de lado. Todo, incluso el yo y Dios mismo. ¿Pero cómo llegar a eso sin apropiarse al mismo tiempo de un método? “La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación. En sus sermones alemanes insistirá una y otra vez, en el verdadero modo sin modo de adquirir la verdad”.<sup>117</sup>

En *El fruto de la nada* Eckhart abre la exposición evocando el pasaje bíblico donde Jesús echa a los mercaderes del templo y a los que vendían palomas. “Quitad eso de ahí”.

---

<sup>117</sup> A. Vega Esquerro, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 15.



La palabra del maestro Eckhart señala que el hombre tiene que estar vacío. Cuando Jesús corre a los mercaderes se trata, según el maestro Eckhart, de quitar las determinaciones que nos impiden dejar el templo vacío (el alma humana), sin determinaciones, esto es, sin nada que pudiéramos decir es mío. El templo en el que Dios quiere entrar es el alma humana. El alma humana guarda semejanza con Dios: “Sólo Dios es libre e increado e igual al alma”.<sup>118</sup> Nuestro autor tomó como guía el pasaje del Génesis (1,26) donde se menciona que Dios hizo al hombre a imagen y semejanza suya, por eso en el templo Dios quiere estar con él mismo, por eso corre a quien no sea idéntico a él. Los mercaderes representan una actitud mercantilista. Las personas que creen que van a recibir más dones a partir de oraciones, caridad, etcétera. No se dan cuenta que no puede haber una especie de negocio con la divinidad. Lo que tienen ya lo tienen por Dios, no por ellos mismos, a decir de Eckhart. Dios no busca lo suyo, cumple sus obras desde el vacío y la libertad que, según Eckhart, caracterizan a la divinidad. De manera que el hombre vacío y libre, desasido, es semejante a Dios. El hombre desasido sólo actúa para agradar a Dios y no busca lo suyo y Dios obra en él. El hombre que busca ese vaciamiento debe tomar en cuenta que las obras debe cumplirlas por el amor de Dios y mantenerse vacío como la nada.

El abandono o dejamiento, en tanto que una de las primeras formulaciones eckhartianas de la negación y autorrenuncia evangélicas, tiene el carácter del estado de separación del ser, que, habiendo salido de sí mismo busca la conversión del espíritu. El aspecto de la separación conducirá a Eckhart a la expresión *abegescheidenheit* (ser separado) que conserva la idea de una muerte moral del espíritu y un proceso de extrañamiento y enajenación que está en la base de la expresión *durchbruch* (brecha), otra de las formas de negación empleadas por Eckhart que indica la acción-pasión de atravesar el mundo de lo creado, de las imágenes y un irrumpir en la divinidad.<sup>119</sup>

El vaciamiento es la expresión radical de la pobreza como mediación para la unión con Dios, que es al mismo tiempo la ruta para enfrentar la crisis de un tiempo. Despojarnos de todo para ganar todo. Superar las contradicciones de la vida medieval asumiéndolas y superándolas en su misma lógica. Relativizar los dolores de una época sumiéndonos en

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>119</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “La virginidad del alma” (1-205), en *El fruto de la nada*, p. 14.

ellos a partir de la praxis de la pobreza y más radicalmente la pobreza de espíritu (vaciamiento). Tal es la veta del pensamiento ético eckhartiano que constituyó una novedad para enfrentar los retos de un tiempo convulso. Una subjetividad que no retiene nada para sí, que interiormente está renunciando una y otra vez a apropiarse de cosas, ideas e incluso de la divinidad.

Por otro lado, en el sermón sobre la virginidad del alma, Eckhart habla acerca de cómo podemos quedar vacíos y libres (una vía entonces) aun cuando estemos formados en alguna tradición académica o intelectual.<sup>120</sup> Simplemente no apegarse a ninguna de las imágenes, ni estar influenciado por ellas en el hacer ni en el no hacer. Estar presentes en el aquí y el ahora (apertura).<sup>121</sup> Tal es la dinámica del desasimiento, despojarnos de los contenidos del interior del alma, no poseer. El vaciamiento del hombre es un des-devenir, en el sentido de que debe despojarse de lo creado para quedar vacío. Se trata de un proceso cuyas consecuencias implican una concepción ontológica donde el alma queda trastocada en su ser y su esencia se modifica. Cuando el alma alcanza la luz sin mezcla, queda anonadada, alejándose de su ser creado, de manera que queda muy lejos de su estatus inicial. No podemos dejar de evocar la influencia de las beguinas; Margarita Porete habló sobre el alma anonadada, el alma que supera su estado de creada cuando atraviesa las tinieblas de la ignorancia y de su afán de sacar provecho propio; nos dice al respecto Porete: “Y esta alma, que se ha convertido en nada, lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada”.<sup>122</sup> Observamos que Eckhart habla sobre un itinerario para el alma, un proceso de vaciamiento que termina en un cambio ontológico. El ser creado supera su rango de criatura al alcanzar la semejanza con Dios en tanto que vacío y libre. El alma vacía tiene que estar libre de toda imagen, por eso Eckhart insiste una y otra vez en que el alma tiene que estar sin determinaciones, dirá, por ejemplo:

---

<sup>120</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “*Vivir sin porqué*” (110-115), en *El fruto de la nada*, pp. 49-50.

<sup>121</sup> No podemos dejar de notar la gran similitud que este pensamiento guarda con el budismo zen. Conocemos los aportes de la escuela de Kioto —pensadores japoneses formados en el zen y la filosofía occidental— que intentaron establecer un puente entre el budismo zen y el pensamiento de Eckhart. Con aportes muy interesantes sobre todo a partir del concepto de Nada. Un trabajo que aporta un panorama valioso al respecto es de James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 441.

<sup>122</sup> Margarita Porete, *El espejo de las almas simples. Hermana Katrei*, trad. de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona, Icaria Editorial, 1995, p. 75.

“Yo os remito a las Escrituras. De ahí que si el hombre se une a Dios por amor es desnudado de las imágenes y formado y transformado en la uniformidad divina, en la que él es uno con Dios”.<sup>123</sup>

La experiencia del vaciamiento es un contacto honesto y profundo donde el interés mercantilista y las relaciones instrumentales quedan de lado, y por eso es un pilar de la ética eckhartiana.<sup>124</sup> Es uno de las condiciones de posibilidad de lo demás que plantea nuestro autor en el orden de las acciones humanas. Salir de todo lo personal para permanecer en la desnudez de la naturaleza una y simple de Dios: paso crítico para sentir amor por todo lo otro.<sup>125</sup> Anular lo creado para purificar el corazón hasta llegar al fondo simple: “Desde ese fondo interior debes hacer todas tus obras, sin por qué”.<sup>126</sup>

El pensamiento eckhartiano sugiere un principio que es al mismo tiempo un no principio. La vacuidad como condición de posibilidad de toda acción que pretende ser buena o virtuosa. En ese sentido considero que el ethos eckhartiano se aleja al *ethos* fundamentado en el ser y la razón que se erige en señora del mundo. Veo más afinidad al ethos oriental budista que a la tradición occidental de filosofía. Anularse de un modo radica en la vacuidad, terminar con el modo creatural para que comience a operar Dios en las acciones, por lo tanto estamos hablando de un itinerario de la voluntad donde primero se esfuerza por des-devenir, por vaciarse y después por anularse, es una propuesta ética compleja. El atravesar de Dios en el alma es un proceso donde el sujeto tiene que estar soltando concepciones y determinaciones que le llevan a afirmar el yo. Pero una vez que ha soltado todo lo creado debe dejar de querer en el sentido de suspender la voluntad y dejar que su “nueva” voluntad sea manejada por Dios. Preso y libre como sugieren las metáforas paulinas. Allí donde la criatura termina comienza Dios a ser: “Ahora Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti”.<sup>127</sup>

El vaciamiento también pasa por una destrucción de todas las ataduras conceptuales para abrimos a una imagen de Dios. Para Eckhart Dios debe ser aprehendido en todas las

---

<sup>123</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “La imagen desnuda de Dios” (85), en *El fruto de la nada*, pp. 69.

<sup>124</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “El templo vacío” (1-205), en *El fruto de la nada*, pp. 35-40.

<sup>125</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “La imagen desnuda de Dios” (1-120), en *op. cit.*, pp. 67-70.

<sup>126</sup> Eckhart von Hochheim, “Vivir sin porqué” (1-205), en *op. cit.*, p. 49.

<sup>127</sup> *Idem.*

cosas y no sólo de manera pensada, sino esencial, es decir, en la transparencia de todas las cosas. Deshazte de tus amadas opiniones, como reza el budismo zen. Esta enseñanza tiene que ver con la faceta de Eckhart como *maestro de vida*, en la cual se encargaba del contenido inmediato de la vida espiritual. La enseñanza del des-devenir por medio del cual haga realidad a Dios en todas las cosas, sin huir del mundo, mas con un desierto interior que es un vaciamiento, hacia la transparencia que mencionamos en el capítulo anterior.

El des-devenir es un proceso cuya meta es el desasimiento (*Abegescheidenheit*) el vivir retraído, separado y al mismo tiempo dentro del mundo. El desasimiento es el punto donde convergen la ética y la mística. Momento representado por Marta y no por María, pero que luego da prioridad al hacer una vez hallada la transformación, entonces cobra especial relevancia María y no Marta.<sup>128</sup> El desasimiento por encima de virtudes reivindicadas como centrales durante varios siglos de cristiandad (misericordia, humildad, amor), para después acomodar esas virtudes en una perspectiva más profunda. Para Eckhart ninguna determinación humana es la mediadora para ser uno con Dios. Ni la razón en ninguno de sus modos de acción ni el amor particularmente orientado son suficientes para explicar la relación profunda entre Dios y seres humanos.

## 2.7 Moralidad desasida

A pesar de que a menudo se le identifica con un misticismo de renuncia, de autonegación, tuvo una vida muy activa en cuanto a lo académico y lo administrativo. Fue *maestro de lectura* (*Lesemeister*) en su vida académica y *maestro de vida* (*Lebenmeister*) en su faceta espiritual<sup>129</sup>. Como maestro de lectura se desempeñó en París.<sup>130</sup> Fue provincial en Sajonia y vicario general en Bohemia. Reivindicó el uso de la lengua alemana para sus sermones en una época donde la liturgia se oficiaba en latín. Predicó en alemán porque era una estrategia

---

<sup>128</sup> Cf. Eckhart von Hochheim, “Marta y María” (1-325), en *El fruto de la nada*, pp. 103-111.

<sup>129</sup> Alois María Haas, *Maestro Eckhart, figura normativa para la vida espiritual*, Barcelona, Herder, p. 23.

<sup>130</sup> Es importante señalar que en toda la edad media sólo dos personas fueron invitadas a la Sorbona dos veces: Tomás de Aquino y Eckhart. Cf. A. Vega Esquerra, *apud* Eckhart von Hochheim, *op. cit.*, p. 17.

pedagógica para transmitir la Palabra, además que lo consideraba como el lenguaje con el que habla el interior. El latín lo dejó para la construcción de discursos de tipo académico.

María y Marta representan dos actitudes sobre la vida, parecieran insalvablemente antagónicas.<sup>131</sup> Pareciera que la vía del desasimiento que propone Eckhart nos dejara en una ataraxia sepulcral; en una cancelación de salida hacia el Otro en virtud de que hemos adquirido la identidad vacía del Dios misterio. Sin embargo, para fortuna de la vía mística y sus frutos, la parte contemplativa es sólo un momento de la praxis. El complemento necesario de la experiencia mística es la entrega. Me imagino a Eckhart caminando numerosas veces por la rivera del Rin, tratando de llegar a los conventos que le fueron asignados, kilómetros y kilómetros de arduo camino, acaso sorteando el frío. Todo esto con tal de entregarse en el servicio de los conventos que tuvo a cargo y de los feligreses a los cuales les moduló (con ternura según mis impresiones de su lectura) el evangelio en su propia lengua. Hay un pasaje donde menciona que es preferible dejar un arrobamiento, una de esas cumbres de las experiencias místicas con tal de asistir al otro que necesite mi ayuda (un hombre enfermo que necesitara una sopita) por amor. Esto es porque la vía del des-venir no es el último escalón de la vía espiritual sino el punto de arranque:

[...] Dicha comunión plena únicamente señala el inicio del itinerario de la autonegación que se convertirá en el punto de sujeción para designar la unión como forma de experiencia desposeída. Así en Eckhart el desposeimiento (*Gelassenheit*) significa la posibilidad de desarticular la estructura del principio *individuationis*. Lo que representa una forma de cohabitar con el vacío, libre de ataduras del yo, gracias al vehículo de la mística.<sup>132</sup>

La experiencia mística nos permite liberarnos del egocentrismo natural.<sup>133</sup> “La ausencia de ataduras personales capacita al místico para preocuparse auténtica y profundamente por todas las personas”.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> María era la contemplativa “ésta se sentó a los pies de Nuestro Señor y escuchaba sus palabras” Marta era activa y servía al señor.

<sup>132</sup> C. G. Gómez Vargas, *op. cit.*, p. 193.

<sup>133</sup> Cf. H. R. Islas Asaís, “Mística y moralidad. El caso de Maestro Eckhart”, en *op. cit.*, pp. 63-71.

<sup>134</sup> M. León Vega (ed.), *La palabra inspirada, mística y poesía en México y en América Latina*, p. 64.

Para Eckhart, el desasimiento es la virtud suprema. El desasimiento no es la glorificación del ego, ni representa un interés particular en el sentido de ver sólo por el bienestar de uno mismo y dejas de soslayo el bien común o el bien del prójimo. Sin embargo, el desasimiento y el vaciamiento son puntos de partida novedosos. La radicalidad de este planteamiento radica en que no existe una normatividad, esto o aquello, que pueda ser el punto de partida de las acciones morales. No hay principios éticos que tengan que observarse, que sean impuestos para llegar a ser uno con Dios. El punto de partida es un no-punto, un no-lugar. Desde mi punto de vista esta inclinación deja abierta la posibilidad de ser más allá de toda coacción o determinación moral. Es una Libertad, la cual veremos con más detenimiento en el siguiente apartado.

## 2.8 Libertad

Desde cierto punto de vista la libertad alude a la autodeterminación, a la espontaneidad, a lo originado por sí mismo. La connotación Eckhartiana me parece que es más próxima a la falta de restricción, *libre de* y posteriormente *libre para*, aunque no desaparece esta última de su horizonte de pensamiento. ¿Cómo integra Eckhart *libertad de* y *libertad para*? Respuesta difícil, tomando en cuenta que fue un problema espinoso para la Iglesia dentro del ambiente bajomedieval, porque la respuesta integradora de la libertad incluyó una libertad con respecto a Dios. La liberación de esa última determinación relativizó la sujeción a poderes que fungieron como mediadores entre Dios y el mundo. La respuesta radical es: libertad a través del desasimiento, desasimiento como libertad. Desasimiento como ser uno con Dios, no simplemente una unión (*unum et non unitum*),<sup>135</sup> más allá de toda representación de Dios. El grado radical del desasimiento y de la libertad es desprendernos de Dios y ser libres de Él. Libertad en el sentido de estar completamente abierto y que las restricciones de las determinaciones han de ser superadas. Actuar sin *por qué* desde el fondo del alma, tal es la máxima eckhartiana para la libertad. Para Eckhart Dios es el baluarte de la libertad, sin *por qué*. La libertad en Eckhart tiene un aspecto muy

---

<sup>135</sup> S. Ueda, *op. cit.*, p. 56.

extraño: en última instancia no es el sujeto el que impone su voluntad, sino que desde su vaciamiento deja que Dios opere en él: “Deja que Dios opere en ti —nos dice Alois María Haas—, reconoce que la obra es suya, y no te preocupes por si Él opera junto con la naturaleza o en forma sobrenatural: ambas son tuyas, la naturaleza al igual que la gracia [...] Él ha de obrar cómo y dónde y de qué manera le place”.<sup>136</sup>

El método para actualizar la libertad es paradójicamente un no-método. Como Dios es una nada,<sup>137</sup> es decir, no es esto ni aquello, el método para la unión con él es uno sin modo. Esto constituye parte de la visión de pobreza que se halla en el fondo del pensamiento de Eckhart: una radical pobreza de espíritu, desasido, abandonado, sin su sí mismo y sin nada propio. Es tan radical el planteamiento de Eckhart que le pide a Dios vaciarse de la representación que tenga de él mismo y de la necesidad de ser uno con él. “La teología mística de Eckhart se orientaba, ya desde sus orígenes, hacia el rechazo de los modos específicos de adquisición de la gracia y la salvación. En sus sermones alemanes insistirá una y otra vez, en el verdadero modo sin modo de adquirir la verdad”.<sup>138</sup> Alois María Haas recogerá el siguiente fragmento de Eckhart para ilustrar el punto que mencionamos:

A fin de explicar su posición, Eckhart relata una anécdota: <Un cardenal preguntó a San Bernardo: “¿Por qué debo amar a Dios y de qué modo debo hacerlo?”. San Bernardo respondió: “Quiero decíroslo: Dios [mismo] es el fundamento por el cual se le ha de amar. El modo [de ese amor] es sin modo alguno, pues Dios es nada. No que Él careciese de sentido; [antes bien] Él no es ni esto ni lo otro que pudiese expresarse: Él es el ser más allá de todos los seres. Él es un ser sin modalidad. Por eso, el modo en el que se le ha de amar debe ser sin modo, es decir, más allá de todo lo que pudiese decirse>.<sup>139</sup>

Por otro lado, el abandono, el vaciamiento en su etapa culminante (*Gelassenheit*) se reconoce porque el corazón desasido ya no quiere esto ni aquello. Es una especie de borrón

---

<sup>136</sup> A. M. Haas, *op. cit.*, p. 36.

<sup>137</sup> Hemos mencionado que en Eckhart la palabra nada significa varias cosas según el contexto. En este caso la nada es un ámbito de misterio, donde no podemos decir nada cierto sobre Dios porque se halla más allá de toda representación. Este punto lo retomaremos en el tercer capítulo donde recuperemos la tradición de la vía apofática para centrar el sentido de la nada según este contexto.

<sup>138</sup> Cf. A. Vega Esquerra, “Introducción”, en Eckhart von Hochheim, *op. cit.*, p. 15.

<sup>139</sup> Eckhart von Hochheim, *apud* A. M. Haas, *op. cit.*, p. 36.

y cuenta nueva, receptividad pura donde Dios va trazando sus líneas: “Sobre este trasfondo se da, entonces, la conformidad con la voluntad de Dios y la indiferencia como una libertad-Divina-de la voluntad”.<sup>140</sup>

La libertad es, pues, consecuencia directa del desasimiento: “Allí donde el hombre, en obediencia, sale de su yo y se deshace de lo suyo, justamente allí Dios, a su vez, debe entrar por fuerza; pues cuando alguien no quiere nada para sí, Dios tiene que querer en su lugar, de la misma manera que para él mismo”.<sup>141</sup>

El resultado de esta libertad pautada desde el desasimiento es una voluntad espontánea, dictada y dirigida según el consejo de la divinidad. Una voluntad de este tipo podría pensarse como una paradoja: pareciera una libertad falsa porque pudiera parecer que está pautada desde el exterior del sujeto; sin embargo, está dirigida desde lo más íntimo y propio del sujeto, por eso Eckhart acota:

[...] Uno más bien puede tener la impresión de que el hombre, en vez de obrar, es obrado. No se trata de que uno deba huir o escaparse o desdecir de su interior, sin que justamente dentro de él y con él y a partir de él aprenda a obrar, haciendo que la intimidad se abra paso hacia la actividad y que uno conduzca la actividad hacia la intimidad y que de esta manera uno se acostumbre a obrar sin coacción.<sup>142</sup>

Dios es libre e increado y el alma, afín a Dios, es libre, pero no increada, he ahí el punto crítico de la teoría de la libertad eckhartiana. Para Eckhart, el alma humana fue ennoblecida cuando Dios se hizo hombre. Por Jesús, toda la especie participa de la gracia de Dios. El lugar privilegiado donde habita la divinidad en el humano es el alma; “Allí donde el padre engendra a su hijo en el fondo más íntimo [...] Esa naturaleza es una y simple”.<sup>143</sup>

El alma es una con Dios en la medida en que es una y simple igual que Dios “sin modo ni propiedad algunos”.<sup>144</sup> El nido de la libertad es donde Dios y yo somos uno, no

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>141</sup> Eckhart von Hochheim, *Tratados y sermones*, Madrid, Edhasa, 2010, p. 64.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>143</sup> Eckhart von Hochheim, “Vivir sin porqué”, en *op. cit.*, p. 48.

<sup>144</sup> S. Ueda, *op. cit.*, p. 59.



donde estamos unidos: “Allí donde estuve y [...] donde me quedaré ahora y para siempre”.<sup>145</sup> El fondo del alma es el fondo de Dios: Ahí podemos exclamar con Eckhart: ¡Yo soy! Ahí soy simple, sin atributo, no criatura, no hijo, no subjetividad. Eso es ser uno con el uno; en el que se expresa la libertad que está desasida gracias a la muerte radical del atributo, de todo lo que le es propio. O sea, “no soy ni Dios ni criatura”<sup>146</sup>

¿Quién es el yo que queda? El hombre justo que dice yo soy, en su pureza y unidad, que no sirve ni a Dios ni a las criaturas. La verdadera unidad donde no hay unión, sino un auténtico ser uno. La libertad, entonces, es un *acontecimiento ontológico radical*. La criatura se convierte en lo increado, es un *acontecimiento*. Una consecuencia del acontecimiento de la libertad es, pues, el temple del alma humana que vira hacia la justicia. El hombre justo para Eckhart es el hombre que acepta todo lo que Dios le envía. No hay variación en su estado de ánimo, debido a que sabe que todo lo que acontece en su vida es voluntad de Dios. El hombre justo actúa a partir del siguiente razonamiento: el hombre justo quiere vivir. Su vida es noble porque fluye directamente de Dios. El ser de Dios es la vida. Si mi vida es el ser de Dios, entonces mi ser esencial es el ser de Dios y viceversa.

Justo es aquel hombre que acepta todo lo hecho o no hecho por Dios, porque todo ello acontece dentro del plan divino.<sup>147</sup> El hombre justo deja que Dios actúe y no ofrece resistencia, tampoco indaga las causas de un proceso incognoscible porque emana de la profundidad de la voluntad divina. El hombre justo responde que hace sus obras por el simple hecho de hacerlas.

Es importante rescatar este aspecto de la ética eckhartiana. En un tiempo de crisis como el nuestro donde la manipulación del mundo y su tecnificación son parte total del problema, una propuesta de no hacer, no ser, dejar ser, tal vez sea pertinente. Suzuki mencionaba en *Budismo zen y psicoanálisis* que había una actitud fundamental que contrastaba entre Oriente y Occidente a partir de dos poemas.<sup>148</sup> El primer poema era un Haiku que dice: “cuando miro con cuidado, veo crecer la nazuna junto al seto”.<sup>149</sup> El

---

<sup>145</sup> *Idem*.

<sup>146</sup> *Idem*.

<sup>147</sup> Cf. H. R. Islas Asaís, “Mística y Moralidad. El caso de Maestro Eckhart”, en *op. cit.*, p. 68.

<sup>148</sup> Cf. Erich Fromm y Daisetz Teitaro Suzuki, *Budismo zen y psicoanálisis*, trad. de Julieta Campos, México, FCE, 2010 (Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis), pp. 5-8.

<sup>149</sup> Cf. E. Fromm y D. T. Suzuki, *op. cit.*, p. 5.

segundo poema hablaba sobre la extracción de una flor para preguntarle por su ser. Ahí hallamos dos tendencias culturales que siguen dialogando hoy. Un *ethos* que mira, que deja ser, que respeta, que se maravilla, que no cuestiona, no arrebatada y otro *ethos* que indaga, es activo, arranca, mata, cuestiona, disecciona.<sup>150</sup> A pesar de ser occidental, veo en el maestro Eckhart una afinidad con el *ethos oriental*. Tal vez nunca fue tan tajante la división Oriente-Occidente, ya que dentro de la tradición filosófica y espiritual occidental siempre hubo este punto de partida de la suspensión de la actividad como comienzo. Cuando el Bodhidharma fue cuestionado sobre el camino espiritual y su clave evocamos este diálogo: “Entonces el emperador Wu interrogó nuevamente a Bodhidharma: “¿Cuál es el principio de la Santa Doctrina? —A lo que Bodhidharma respondió— El basto vacío, y en este no hay nada que pueda llamarse santo, Señor”.<sup>151</sup> O cuando aquel gobernante le pregunta qué merito hay desde el punto de vista espiritual en haber construido templos, responde: “ninguno”.<sup>152</sup> ¿Quién eres? Le pregunta airado el monarca: “no sé”, contestó el Bodhidharma<sup>153</sup>. Así veo también a Eckhart una propuesta ética que no abraza un camino de santidad, sino el camino de la nada, un no-camino, tampoco ve méritos en las acciones con fines a conseguir algo de Dios como si fuera un comercio y, además, el ser profundo y verdadero de cualquier ser humano no es definible, por eso también diría ante la pregunta de quién es: “no sé”.

La vía apofática es el antecedente remoto de lo que plantea Eckhart, libera a Dios y a hombre. ¿En qué sentido? En que la determinación última la deja fuera del alcance humano, que puede ser tentado en hacerse de poder, monopoliza a Dios a partir de un discurso. Lo libera de los hombres de mala fe que lo ocultan para dominar. Hablar de Dios por la vía apofática es un modo de ofrecerlo a todos, sin derivar de esto normatividades, imposiciones o verticalidades subyugantes.

Desde nuestro punto de vista, Eckhart lleva a cabo una lucha contra el control eclesial al trasladar sus Sermones a la lengua popular; sin embargo, lleva esa lucha más allá, al resguardar el misterio en el silencio y en la hondura del corazón humano.

---

<sup>150</sup> Es notable la disertación de Suzuki expuesta en el primer capítulo de la obra que mencionamos. Cf. E. Fromm y D. T. Suzuki, *op. cit.*, pp. 5-10.

<sup>151</sup> D. T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, Buenos Aires, Kier, 2004, p. 206.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 206.

Eckhart nos recuerda hoy que tenemos que escuchar la palabra en el silencio, donde la experiencia desnuda nos dice el mundo sin palabras. Nos recuerda que las posibilidades humanas no sólo se despliegan en la *actividad*, sino en el *vaciamiento*, en una cancelación parcial del deseo para hallar la orientación divina. Su modo de ser nos recuerda que el hombre del siglo XXI debe recuperar el silencio como un acto de resistencia y de ahí salir hacia el mundo buscando la comunidad, aun cuando eso implique la confrontación con los poderes establecidos.

## CAPÍTULO III

### PARA UNA ÉTICA DE CORAZÓN ABIERTO Y MANOS VACÍAS

Es hora de partir, hermanos míos, hermanas mías.  
Ya he devuelto la llave de mi puerta  
Y he renunciado a todo derecho a mi casa.  
Hemos sido vecinos mucho tiempo  
Y recibí de vosotros más de lo que puedo dar.  
Ya se va poniendo el día  
Y se ha apagado la lámpara  
Que iluminaba mi rincón oscuro.  
Ya oigo la orden de partir  
Y estoy pronto para emprender el camino.  
No busquéis lo que llevo conmigo:  
Sigo con las manos vacías y el corazón confiado.

—Rabindranath Tagore—<sup>154</sup>

¿Cuál es la lección de Eckhart para la actualidad? ¿Cómo podemos derivar una propuesta equiparable a partir de su legado? ¿Podemos reivindicar un discurso como el de Eckhart en un tiempo de crisis como el nuestro? En este capítulo hablaremos de los rasgos que podría tener una ética contemporánea afín a la propuesta eckhartiana. Existen elementos similares de la crisis bajomedieval que hoy son vigentes y que guardan, desde nuestro punto de vista, una afinidad con nuestro tiempo. Hoy, como en ese entonces, el horizonte de la muerte se hace inminente a menos que nos decidamos por otro modo de relacionarnos, por otra *praxis*.

Nuestra propuesta es hacer una relectura de los aportes de Eckhart ensayando un paralelismo con la realidad actual, sobre todo desde Latinoamérica. Mencionaremos algunos aspectos de la realidad que tienen un significado pero pueden adquirir otro jugando

---

<sup>154</sup> Jean-Ives Leoup y Leonardo Boff, *Terapeutas del desierto*, Salamanca, Sal terrae, 2010, p. 182.

con la polisemia de los conceptos. Determinaciones de la realidad que hoy nos dicen algo, pero que enfocados desde un acercamiento afín a la propuesta eckhartiana adquieren otro cariz. Creemos que un ejercicio filosófico de este tipo, donde se ensayan propuestas a partir de afinidades, es un modo de vivificar el pensamiento de la tradición. No pretendemos que el estudio de un autor sea una contemplación de museo, de un cadáver del pensamiento, sino que extraeremos de su enseñanza algo positivo para nuestro tiempo, demostrando que la tradición sigue vigente en algunos aspectos. Es deber del filósofo atreverse a crear, aunque sea a los tumbos, su propio pensamiento.

### **3.1 Vetas de mística y espiritualidad en América Latina**

Pareciera que hablar de mística y su dimensión concomitante, la espiritualidad, en América Latina es una frivolidad a la luz de los acontecimientos aciagos de nuestro día a día. Existen muchos temas de la realidad social que a simple vista exigen una respuesta en términos de *praxis*, respuesta diferente a la que ofrece la mística entendida como el cultivo de una espiritualidad solipsista. Puede ser criticable la aparente pasividad de una vida espiritual, pero esa crítica partiría de una consideración superficial que no va a la médula del asunto. La construcción histórica de una subjetividad activa propia de la Modernidad modificó también la percepción sobre la vía mística y la espiritualidad. Del *ora et labora* hubo una inversión hacia el *labora et ora*, dándole prioridad al despliegue de la acción en términos de trabajo dentro de la lógica del capitalismo.<sup>155</sup> Este cambio de enfoque propició una valoración diferente de la vida espiritual; sin embargo, nos oponemos a la aceptación de un simplismo que reduzca el ámbito de la mística a un accesorio para iluminados o gente cercana a la *New Age*. Creemos que es una *realidad viva* que se trasluce en diferentes escenarios y es de la mayor importancia para la transformación histórica de nuestra región. A continuación desarrollaremos una reflexión acerca de algunos aspectos de la realidad

---

<sup>155</sup> Cf. Leonardo Boff, “De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación”, en Eduardo Bonnín (comp.) *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, DEI, 1982, p. 51.

donde la visión mística puede aportar nuevas luces para un itinerario espiritual efectivo que se decante en una ética vista desde Latinoamérica.

Aprovechando las posibilidades que guardan los términos relacionados con la mística y con la espiritualidad, quisiéramos adentrarnos en unos paralelismos que guardan ciertos conceptos. Las polisemias que planteamos tienen sentido en tanto que, por un lado, hay una realidad invertida (inversión fundamental de las cosas que explicamos en el primer capítulo) que propicia la aparición de cosas que desde otra óptica tienen otro significado. Además de la realidad invertida, esconden posibilidades desde sí mismos. Exploraremos las virtualidades que esconden. Debemos decir también que las posibilidades de enfocar las determinaciones que explicaremos obedecen a un ejercicio filosófico de anticipación a lo nuevo, es decir, las virtualidades escondidas en las realidades dadas mantienen una tensión con lo por venir. La resignificación para ir marcando una praxis mística de liberación. El primer ámbito de la mística y la espiritualidad donde queremos comenzar es el desierto.<sup>156</sup>

### **3.2 El desierto**

El desierto visto desde América Latina adquiere diversos sentidos. Por un lado está el desierto físico, geográfico. “Actualmente el 40% de la superficie terrestre está en proceso avanzado de desertificación. Los desiertos crecen a razón de 60 mil km<sup>2</sup> por año, lo que equivale a 12 hectáreas por minuto”.<sup>157</sup> La desertificación es un fenómeno que en parte expresa el efecto secundario negativo de la producción de nuestro tiempo. Las causas son la sobreexplotación, el cambio climático, la demanda de bienes por parte de diversos grupos humanos sin un sentido de sostenibilidad, el descuido de los gobiernos, la extensión de la mancha urbana, etc. El desierto como un espacio natural, “dado”, primero, pero después extendido vertiginosamente por la actividad humana. Leonardo Boff expone el

---

<sup>156</sup> Pudiéramos hacer una lista extensa de los tópicos a desarrollar, pero por exigencias de acotar el escrito vamos a proponer nada más algunos pocos ejemplos.

<sup>157</sup> L. Boff, “Desierto, realidad y metáfora” [en línea], Columna semanal de Leonardo Boff (2012/11/09). Disponible en: <<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=516>>. [Última consulta: 20 de agosto de 2017.]

ejemplo de la Amazonía que enfrenta un proceso de desertificación que puede terminar en su extinción total como selva, tal como fue el caso del desierto del Sahara hace 10,000 años, que fue una selva y un cambio climático la transformó paulatinamente en desierto.<sup>158</sup> En el norte de nuestra región se hallan vastas extensiones de desierto que miles de latinoamericanos atraviesan anualmente en su aventura migratoria. Muchos son los que mueren asesinados por grupos paramilitares, por negligencia y explotación de grupos que se aprovechan de su vulnerabilidad o simplemente no soportan las inclemencias a las que se ven expuestos en el desierto. Las estadísticas van a la alza.<sup>159</sup> Esta dimensión del desierto implica que éste finalmente se ha convertido en un espacio donde la vulnerabilidad humana se actualiza de un modo radical y donde las probabilidades de morir aumentan considerablemente; además de ser el espacio al que se ven arrojados miles de humanos por la presión económica ocasionada por los violentos reacomodos del capital mundial.

Asimismo, el desierto geográfico también entraña una promesa de otro tipo, de un cariz más profundo y hasta cierto punto más amable. Sus condiciones extremas no tienen la última palabra con respecto a la vida y la muerte. Existen cientos de especies que sobreviven en el desierto, es su hábitat y algunos casos son de una resistencia tan extraordinaria que su presencia sugiere el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte. Así como hay especies que florecen en el desierto, también hay realidades humanas que acontecen ahí. Grupos humanos han desafiado por años sus inclemencias, del mismo modo diversas experiencias de tipo espiritual surgieron dentro del desierto como espacio geográfico. “El desierto geográfico es símbolo de una actitud de despojo, de situarse en la verdad y sin ilusiones delante de Dios, de pobreza radical [...] de silencio para escuchar la palabra del Otro”.<sup>160</sup> El encuentro con Dios se da en el desierto. En el desierto el ser humano toma una conciencia de sí y de los límites de su propio ser. En la tradición semita es el ámbito privilegiado donde el pueblo de Israel desarrolló la conciencia de sí. Dice Enrique Dussel: “La lógica del monoteísmo, del Dios ‘absolutamente-otro’, que el hombre

---

<sup>158</sup> Cf. *Idem*.

<sup>159</sup> Cf. “Alcanza niveles históricos muerte de indocumentados en frontera Arizona-México” [en línea], en *Excelsior* (12/3/2017). Disponible en: <<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/06/05/902688>>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]

<sup>160</sup> Cf. Segundo Galilea, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, en Eduardo Bonín (comp.), *op. cit.*, p. 42.

reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde la vida se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde la conciencia toma de sí misma una consideración extrañamente dramática”.<sup>161</sup> El desierto como ámbito privilegiado del encuentro con Dios, espacio de la prueba, de la resistencia, del nosotros sin el cual no se sostiene la vida de la comunidad, así como el ámbito de la tentación, de la desesperación, del fetiche y hasta de la muerte.

Por otro lado, dentro de nosotros también hay un desierto que atravesar. La aridez de la vida espiritual, esa que no tiene fuegos de artificio, ni adornos extremos, sino una incomodidad extrema porque el interior se extiende como algo que hay que atravesar y no está exento de riesgos. Leonardo Boff menciona al respecto: “Pero hay desiertos interiores, de ecología profunda. Cada persona humana tiene su desierto a atravesar en busca de una «tierra prometida». Es un recorrido penoso y lleno de espejismos. Pero le espera siempre un oasis para rehacerse”.<sup>162</sup>

El maestro Eckhart insistía una y otra vez en que el interior debe estar vacío para que Dios acontezca.<sup>163</sup> Incluso habló sobre el desierto:

Esta [actitud], no la puede aprender el ser humano mediante la huida, es decir, que exteriormente huya de las cosas y vaya al desierto; al contrario, él debe aprender [a tener] un desierto interior dondequiera y con quienquiera que esté. Debe aprender a penetrar a través de las cosas y a aprehender a su Dios ahí dentro, y a ser capaz de imprimir su imagen [la de Dios] en su fuero íntimo, vigorosamente, de manera esencial.<sup>164</sup>

El ser humano debe saber salir una y otra vez a su propio desierto, a su propio abandono y olvido de sí, tal como sugiere la etimología de la palabra desierto. Esa salida es al mismo tiempo una apuesta, no sabe qué dificultades encontrará o si sobrevendrá una noche oscura o si encontrará la vida y al Otro. Así como en el desierto geográfico la vida

---

<sup>161</sup> E. Dussel, *Humanismo Semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969, p. 111.

<sup>162</sup> L. Boff, “Desierto, realidad y metáfora” [en línea], Columna semanal de Leonardo Boff (2012/11/09). Disponible en: <<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=516>>. [Última consulta: 25 de agosto de 2017.]

<sup>163</sup> Eckhart von Hochheim, “El templo vacío” (5-25), en *op. cit.*, p. 35.

<sup>164</sup> Eckhart von Hochheim, *Tratados y sermones*, p. 70.



lucha por sobrevivir, el ser humano lucha por vivificarse en la salida de su desierto. Esta salida, paradójicamente, hacia dentro, es lo que constituye al ser humano en un peregrino espiritual, alguien que sale a lo desconocido y tal vez no regrese. No es el Odiseo que regresa a Itaca, sino que es el pueblo de Israel que sale al encuentro con lo nuevo. En América latina el desierto adquiere, junto con lo espiritual, un matiz político:

La actitud misma de desierto, contemplativa, está unida a este compromiso (de liberación). Si el desierto forjó a los grandes profetas, el actual profetismo cristiano en América Latina necesita igualmente la actitud contemplativa del desierto. La actitud de “salir de sí”, de reencontrarse con el absoluto y con la realidad verdadera de las cosas, propia del desierto, permite al cristiano “salir del sistema”, como sociedad injusta y engañosa, para denunciarlo y hacerse libre frente a él. Si el cristiano no se “retira al desierto” para salir interiormente del “sistema”, no se hará libre y profeta para liberar a los demás. Si no supo hacer silencio en sí mismo, para callar las “palabras opresoras” y escuchar la palabra de “verdad que nos hace libres” no podrá transformar su medio profética o políticamente. El desierto como experiencia “política”, libera del egoísmo y del “sistema” y es fuente de libertad y de capacidad liberadora.<sup>165</sup>

A la luz de este texto, lo dicho anteriormente amalgama el sentido de lo que queremos expresar. En Latinoamérica el desierto no sólo es una metáfora, sino una realidad rica en sentidos que nos interpela. En ese espacio hallaremos riesgos, dificultades, tal vez la muerte o por otro lado al Otro absoluto, a nosotros mismos, al otro como comunidad. Terreno de la definición de un pueblo en su travesía histórica y al mismo tiempo riesgo ecológico extendido por la irresponsabilidad de los humanos en su actual periodo de voracidad capitalista. Demarcación de la reflexión y de la acción. Interior y exterior, privado y público, porque al final adquiere también una dimensión política.

---

<sup>165</sup> Cf. Segundo Galilea “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, en Eduardo Bonnín (comp.), *op. cit.*, p. 43.

### 3.3 El silencio

En América Latina existe una tendencia a silenciar a la población. De diversas maneras ha habido un miedo sistemático por escuchar. Por ejemplo, en México es escandalosa la situación de periodistas que son desaparecidos y silenciados por los contenidos que revelan en sus trabajos. Los medios masivos de comunicación también suelen ocultar los testimonios que revelan la verdad en los diferentes procesos del pueblo latinoamericano. En vez de ser escuchados son ridiculizados y en torno a ellos se construyen ediciones que desvirtúan la verdad. Esta fobia por escuchar la verdad se trasmite y aparece en diferentes ámbitos de la realidad latinoamericana.

Este hecho es tan patente que Paulo Freire propuso como uno de sus objetivos pedagógicos recuperar la voz de los educandos.<sup>166</sup> La educación bancaria, acumulativa, absorbente de los valores del capitalismo, vuelve a los educandos objetos pasivos en un proceso estéril de formación y el silencio no es sinónimo de disciplina, sino de aceptación de un estado dado de cosas. En el caso del acto pedagógico se filtra, de manera análoga al fetichismo, una inversión fundamental: la relación sujeto-objeto invertida en sus funciones, y da como resultado una población formada en la pasividad y temerosa de expresarse. Desde esta óptica viciada, el educador es el portador de “la verdad” y dueño absoluto de la voz. Los educandos viven esta experiencia creyendo que realmente no saben, que el que sabe es el educador y terminan saboteando su propia voz por no exponerse a un acto liberador de tomar la palabra que desde siempre ha sido suya legítimamente.<sup>167</sup>

El caso del silencio en el pueblo latinoamericano se ha extendido a las poblaciones indígenas, donde su lengua “no es”. Explicamos este punto. El ser en Latinoamérica es una cuestión de poder y de control. Lo que es, es. Esa expresión con añejo aroma helénico, representa la hegemonía de lo que se impone como realidad única en nuestro continente. Lo diferente, lo que suena de otro modo, simplemente no es. No hay en la televisión o en las radios populares contenidos expresados en lenguas indígenas. En los hechos están siendo silenciados y excluidos. Lo de ellos no es idioma o lengua, es dialecto, dicen, para excluir y

---

<sup>166</sup> Julio Barreiro, “Educación y concienciación”, en Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1969, p. 10.

<sup>167</sup> J. Barreiro, en P. Freire, *op. cit.*, pp. 7-19.

dotar de un estatus ontológico inferior. El silencio prolongado de alguien a veces es equiparado a una supuesta actitud generalizada de la población indígena. La subjetividad posmoderna en Latinoamérica silencia y paradójicamente, al mismo tiempo, no tiene capacidad para escuchar, para hacer un silencio interior y escuchar lo *otro* que tiene que decir el otro.

Nosotros queremos reivindicar otro silencio. El de la vida espiritual. Ese silencio es necesario para recogernos y adentrarnos en el misterio. Con el silencio practicamos una negación de nosotros mismos al cancelar la comunicación interpersonal o incluso personal en el diálogo interno, que si bien no cesa, sí permite espacios de reposo o pausa a su actividad cotidiana. El silencio es condición de posibilidad de la emergencia del Otro, ya que ese silencio es: “[...] un encuentro con un rostro nuevo y desafiante de Dios [...] Dios no surge meramente como una categoría definida dentro del marco de lo religioso, sino como un acontecimiento de sentido, de esperanza, de futuro absoluto para el hombre y su historia. Esta situación propicia una experiencia propia y típica del misterio de Dios”.<sup>168</sup>

El silencio es apertura a lo que nos rodea. Implica una actitud desinteresada con respecto a mi realidad. Dejo que las cosas simplemente sean. No hay una intención de manipular lo que tengo a la mano. No hay una voluntad que intervenga en la modificación de lo circundante. Hay una renuncia y una negación de sí. Es un acto de desapego, de empobrecimiento. Al mismo tiempo, hay un encuentro, no sólo con el *misterio*, sino con el *ser*. Las cosas devienen lo que son.

El silencio es la fuente donde el sujeto escucha una palabra que no suena a algo semejante a lo humano. Sin embargo, lo que encuentra el humano en el silencio lo prepara para actuar. El silencio para la acción. La pasión por el misterio no se agota en el silencio, pero sí la habilita, le allana el terreno para desplegarse desde otro horizonte. Lo hallado en el silencio se lleva de vuelta al mundo. “Por tanto —dice Leonardo Boff—, el Dios que por la oración dice al hombre: ¡ve! [contempla] en la misma oración [que para nosotros no es más que el silencio] dice: ¡ve! [acude] El Dios que llama es el mismo que lanza al compromiso de liberación”.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. Leonardo Boff, “De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación”, *op. cit.*, p. 55.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 56.

En ese sentido podemos afirmar que el silencio necesario para la vida espiritual no es un silencio de dominación o de pasividad. Es un silencio que abre un espacio para un diálogo interior con el misterio como una otredad que habita al sujeto y que lo vivifica. Además, lo lanza a la aventura de la liberación. Asimismo el silencio tiene que ver con el siguiente aspecto que queremos resaltar.

### **3.4 El problema de las fronteras**

El tema de las fronteras en América Latina es muy variado y polémico. Las fronteras son realidades limítrofes de diversas índoles: geográficas, jurídicas, geopolíticas, ideológicas, económicas, etc. En torno a ellas surgen fenómenos dinámicos, cambiantes, que interactúan y provocan consecuencias diversas.

Nosotros no pretendemos decretar el fin de las fronteras en aras de una integración global real. No creemos que sea factible esa situación. Nos limitaremos a hacer una crítica a las fronteras en tanto que negatividades en Latinoamérica, que limiten y asfixien las posibilidades de vida de la comunidad. Después reivindicaremos otra lectura de la realidad fronteriza desde la filosofía y la mística.

En nuestra región, las fronteras han estado en el ojo del huracán en el sentido de que ahí acontecen varios fenómenos que impactan la vida de la región. Pensamos, por ejemplo, en la frontera norte entre México y Estados Unidos. La vemos como una zona a la que muchos migrantes aspiran llegar y se juegan la vida para atravesarla. No podemos dejar de traer a colación el muro kilométrico y violento que el vecino del norte ha construido desde el siglo pasado y que amenaza con extenderlo violentamente durante la administración de la era Trump. En este caso concreto no es una frontera que comunique, sino que cancela oportunidades y posibilidades de vida y provoca otras de signo negativo. Esta frontera representada por el muro incluso amenaza a las especies endémicas en su libre tránsito natural.

Curiosamente, también es una frontera donde transitan libremente (hasta el día de hoy, que escribo estas líneas y sigue vigente el TLCAN) las mercancías, al menos las que

están dentro del marco de lo permitido y lo legal. Sin embargo, no podemos decir lo mismo del flujo humano. Detrás de esa frontera se esconde la ficción del sueño americano en términos del consumo ilimitado y la libertad entendida como libertad de mercado. Millones de latinoamericanos salen a su encuentro aunque la realidad con la que se enfrentan es de rechazo, prohibición e ilegalidad. En torno a esa frontera mucha gente se queda varada o de plano muerta.

Frontera militarizada dada la paranoia imperialista. Miles de efectivos y grupos paramilitares custodiando a punta de pistola la frontera con México. Zona de abusos y de dramas. Migrantes usados como mercancía para cruzarlos, la mercantilización de su ser y su dignidad. La droga muchas veces encuentra un tapón y rebota a las ciudades fronterizas del sur ocasionando severos problemas de adicciones y violencia.

Asimismo, la frontera de México con Guatemala —sólo por mencionar otro ejemplo— también es escenario de miseria, violencia, tráfico de personas, etc. Así podemos mencionar varias fronteras de nuestra América y reconocer que sus fronteras políticas no promueven el encuentro y la comunicación, sino el despojo, la pobreza y la violencia. Incluso entre países de la región las fronteras limitan el desarrollo de los países. Pensamos en el caso paradigmático de Bolivia, ya que su frontera lo constriñe a ser un país sin salida al mar, limitando su desarrollo y su vida en general.

Fronteras geopolíticas como la del problema del sistema mundo que divide el mundo en centro y periferia. Los países del centro dominando y explotando a los países que han devenido históricamente en periferias.<sup>170</sup> Incluso dentro de nuestras metrópolis vemos la división tajante de centro y periferia. Colonias donde las necesidades, los bienes y los servicios están subsanados para la mayoría y colonias, sobre todo de la orilla de las ciudades, donde impera la carencia y la falta de oportunidades. Frontera geopolítica pues, que se suma al problema de la realidad fronteriza en nuestro continente.

Fronteras pautadas por la economía. En América Latina el proyecto neoliberal comenzó a imponerse desde el golpe militar perpetrado por Augusto Pinochet al gobierno socialista y democráticamente electo de Salvador Allende. El neoliberalismo como la

---

<sup>170</sup> Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 50-86.

tendencia de minimizar el estado es sus funciones y pasarlo a las iniciativas privadas. Política económica de exclusión, donde todo tiende a la privatización y a la exclusión de las mayorías. El mercado y la competencia descarnada son la moral que regula las relaciones. En los espacios de vida, las fronteras se van imponiendo como consecuencia de la realidad neoliberal y sus políticas de exclusión. Una cancha de fútbol, por ejemplo, abierta, pública, con el paso del tiempo se privatiza y es cercada por una frontera que divide a los que pueden pagar y excluye a los que no. Lo mismo en las fronteras de la continuidad educativa. La frontera que divide la oportunidad de estudiar o no, depende del poder adquisitivo y cada vez se va desentendiendo más el estado de sus obligaciones. Igualmente podemos decir algo similar en los demás ámbitos: salubridad, seguridad, acceso al arte y al ocio, etc. Triste realidad dividida por fronteras pautadas desde el neoliberalismo excluyente.

Por otro lado, también hay fronteras que podemos reivindicar positivamente. Fronteras que si bien dividen, unen al mismo tiempo, propiciando el diálogo, la interacción y el desarrollo de la vida y de la comunidad. Un río como demarcación fronteriza divide y une al mismo tiempo, además nutre y da vida. A ese tipo de reivindicación nos referimos. Aunque queremos enfatizar una frontera interior que es positiva. Una frontera espiritual. Teresa Guardans desarrolla el término de frontera desde la guía conceptual de Eugenio Trías que le orienta a partir de una geografía epistemológica del trazado de dos cercos:

El cerco del aparecer [...] y lo que no es él, el cerco hermético o la realidad no ordenada por el conocer humano. Dos cercos que se tocan. Se da entre ellos una intersección, una zona fronteriza [...] experiencia fronteriza como experiencia de suspensión de reconocimiento de la realidad del límite que, callando todas las voces, sitúa frente al ser mismo, el existir desnudo, sin mitigación, en su plenitud asombrosa.<sup>171</sup>

Frontera entre dos conocimientos. En primer lugar, el pensamiento surgido de la necesidad, del entendimiento práctico del mundo; pensamiento de la representación del mundo, la distancia y la objetivación, expresado en términos lingüísticos; pensamiento de la construcción del mundo atravesado por realidades conceptuales verbalizadas. Por otro lado,

---

<sup>171</sup> Teresa Guardans, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*, Barcelona, Herder, 2009, p. 9.

se halla el pensamiento gratuito, de la aproximación, silencioso, “testificación gratuita que no busca representar sino aproximarse, asomándose más allá de las construcciones lingüísticas”.<sup>172</sup> Dirá Eugenio Trías con respecto a este último modo de acceder a lo real:

[...] es un fenómeno que sólo se registra en el modo evanescente y paradójico de un *nihil privativum*, de algo a lo que se accede en el modo de la negación, como en la ascesis característica de toda teología negativa; algo que no es jamás subsumible en ninguno de los signos o significantes que se corresponden con las apariciones del cerco mundanal. Por tanto difícilmente es posible designar, con nombres y con verbos, los objetos y los aconteceres (pasiones y acciones), o las experiencias que hacen referencia a dicho misterioso cerco. En cierto modo esa experiencia es la experiencia misma del misterio, de algo que como tal no puede comparecer, como presencia, en el marco del decir y significar. No puede ser, por tanto, algo patente que el decir hace presente.<sup>173</sup>

El ser humano se vuelve una frontera en la medida en que transita entre el mundo de la cotidianidad representada y el ámbito de lo misterioso cuyo acceso es el asombro. Se vuelve fronterizo también en tanto que intenta comunicar simbólicamente la intuición de lo otro, lo revelado en el misterio. Guardans señala que la razón es importante en el proceso de conocimiento dentro del cerco del aparecer, pero que llega un momento en el que prescinde de ella cuando transita hacia el ámbito de la experiencia hermética. El ser humano es, pues, “testigo y habitante de una realidad de dos dimensiones (la realidad moldeada por las necesidades del viviente y aquello que la trasciende)”.<sup>174</sup> El cultivo de una espiritualidad mística exige una re-flexión, un volverse hacia sí mismo y seguir una ruta hasta el ámbito donde no hay más palabras que puedan significar objeto alguno de la realidad. El silencio reina en ese espacio del misterio.

Para acceder a ese ámbito, el sujeto tiene que liberarse del ámbito de la necesidad y de la servidumbre, a partir de un sentimiento vaciado de interés “en el que el interés del querer ha sido suspendido”.<sup>175</sup> El mundo deja de ser el mundo objetivado, a la mano y

---

<sup>172</sup> *Idem.*

<sup>173</sup> Eugenio Trías, *apud* Teresa Guardans, *op. cit.*, p. 13.

<sup>174</sup> T. Guardans, *op. cit.*, p. 15.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 17.

puesto para la satisfacción. Este estado exige por un lado dejar de ser como señor del ser y por otro lado mostrar una apertura hacia la interrogación asombrada.

La expresión de lo acontecido en el cerco hermético sólo puede ser dicho por la razón en su vertiente simbólica, no puede ser conceptualizada clara y distintamente. “En síntesis —nos dice Teresa Guardans—, la razón fronteriza nos indica, por una parte, que ninguna representación o formulación humana puede alcanzar a la realidad en su valor absoluto porque las formulaciones y las representaciones únicamente tienen que ver con lo que es relativo a los seres humanos”.<sup>176</sup>

Estas formulaciones son semejantes a la enseñanza del Maestro Eckhart y su teología negativa. Es necesario hoy, como entonces, un des-sujeción e ir al interior para un encuentro con el misterio que transforma el mundo y las relaciones prácticas, porque vuelve al sujeto con una visión metamorfoseada de lo dado, trasluciéndose lo otro y actualizándolo en la cotidianidad. Por otro lado, en el capítulo anterior vimos que el rescate de la lengua vernácula para dar los sermones tuvo como consecuencia la formación del sentido de comunidad. El latín era la lengua hegemónica reservada para la élite y el mensaje evangélico era recibido a medias por el pueblo llano. El uso del lenguaje popular por parte de Eckhart (el alemán) propició la integración de la comunidad en torno a la novedad del evangelio, asequible a ellos gracias a este cambio en la liturgia. En la crisis de nuestros días la construcción de la comunidad es fundamental, tanto como lo fue en el tiempo de Eckhart. La relectura que haremos de esta parcela de la realidad será a través del legado de la filosofía nosótrica de Carlos Lenkersdorf, que guarda afinidades con la filosofía Eckhartiana en cuanto al surgimiento de la común unidad expresada en la lengua.

### **3.5 El horizonte nosótrico, legado de nuestra América: otro modo de ser**

El primer momento de las equiparaciones de este capítulo es una recuperación de la noción de comunidad. El cambio de la liturgia, del latín a lengua vulgar, fue un movimiento que llevó a cabo Eckhart para formar comunidad, como respuesta ante el desmoronamiento de

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 27.



la Iglesia que fue la institución en torno a la cual se estructuró el proyecto medieval y que entró en crisis. La comunidad eckhartiana sigue siendo la comunidad de fieles dentro de la Iglesia, ese fue el aspecto concreto que revistió la comunidad en su tiempo. Hoy es pertinente plantearla, aunque no la pensamos como comunidad eclesial o comunidad de grupos de base como en la teología de la liberación. No es una comunidad desde la perspectiva religiosa o al menos no desde la perspectiva religiosa institucional.

Sabemos que las experiencias comunitarias que reporta Lenkersdorf y las que surgieron en el tiempo de Eckhart tienen una raíz vital diferente. ¿Cómo podemos conciliar una con otra? Nosotros vemos un punto que puede salvar la cuestión. Por un lado, recordemos que la comunidad eckhartiana fue una respuesta a la fragmentación de la Iglesia y la base soportó el peso de los despojos que había dejado la jerarquía en sus batallas intestinas, hubo un tiempo de crisis y la crisis la salvaron los fieles recuperando un discurso en su lengua y en una mística libre basada en la nada, más allá de pretensiones normativas implícitas en otro tipo de místicas. Si el catalizador de este movimiento fue la mística y la mística es en primer lugar una experiencia personal, tampoco olvidemos que es una experiencia radical que se comunica y en ese sentido tiende a la formación de la comunidad. La lengua vulgar que fue el vehículo para expresar esa mística fue el factor que amalgamó la experiencia comunitaria.

Las comunidades mayas han resistido a una situación de amenaza y vulnerabilidad de medio milenio. Podríamos decir que la encrucijada entre permanecer y desaparecer es constante, su crisis ha sido muy duradera, pero uno de los factores que los amalgama es la lengua. No puedo afirmar que está inspirada por mística alguna, porque ese punto rebasaría mi investigación; sin embargo, es una constante para salvar una y otra vez la crisis en la que están inmersos. Lenkersdorf enfatiza eso constantemente, que la filosofía del pueblo Tojolabal está implícita en su lengua. La lengua como el momento identitario fundamental tanto del tiempo eckhartiano como del pueblo tojolabal.

Nuestra propuesta pasa por la reivindicación de la comunidad como forma de organización humana, que se entiende a partir de un modo integral de establecer relaciones interpersonales. Los niveles donde se concretiza la comunidad van desde lo simple hasta lo complejo. Podemos considerar comunidad el ámbito donde se relacionan directamente los

sujetos en la cotidianidad, pero al mismo tiempo, la comunidad hacia la que deseamos apuntar trasciende lo inmediato. Engloba a la vida humana, como comunidad de vida que hoy le hace frente a una crisis que amenaza con desaparecer la vida toda. La comunidad la vamos a explicar a partir de un caso concreto, la comunidad en los tojolabales, pero el último sitio hacia donde se proyecta es la de la vida humana toda que se halla frente a un trance de dimensiones planetarias nunca antes visto.

El proyecto posmoderno no es el único que se avanza para los pobladores de la América Latina, por fortuna. Dentro de nuestros pueblos originarios existen aún propuestas de cosmovisiones que se estructuran bajo paradigmas más amables con la vida y con el cosmos. Más amables, por cierto, con el Otro. Nos referimos a la realidad que se plasmó en la filosofía de Carlos Lenkersdorf a partir de su experiencia de vida con el pueblo Tojolabal en el sureste mexicano.

Los tojolabales son un grupo maya que ha vivido por casi 5000 años en el sureste de la república mexicana. Es un grupo que vive siguiendo coordenadas culturales que de escucharlas e imitarlas podrían inyectar algo de aire fresco a nuestro panorama que cada vez se presenta más turbio.

Es un pueblo que parte del nosotros (*Tik*). ¿Qué quiere decir que el nosotros sea central? Quiere decir que su cosmovisión gira en torno al sentido que le otorga el grupo humano. El nosotros está por encima del yo (en la Modernidad el yo es el punto de partida de la experiencia típica de la Modernidad, pero es un yo dominador, logocéntrico). “A diferencia del modo cartesiano —afirma Carlos Lenkersdorf—, el NOSOTROS no corresponde al YO que se encierra en sí mismo, que se aísla de todo lo demás, para obtener una seguridad firme e indubitable de algo que exista y que, precisamente, es el YO pensante”.<sup>177</sup>

El nosotros indica el momento fundante y fundamental de su experiencia típica. Sin la comunidad, sin el nosotros, no hay nada; sin el énfasis en ese rasgo, la comunidad hubiera desaparecido o hubiera sido simplemente subsumida por algún otro grupo cultural hegemónico.

---

<sup>177</sup> Carlos Lenkersdorf, *Filosofía en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2004 (Filosofía de Nuestra América), p. 12.

Desde que nace, el sujeto es presentado literalmente en un círculo donde los familiares más cercanos lo pasan de brazo en brazo para simbolizar su pertenencia a algo más amplio que él mismo. Eso difiere con todas las ideas ilustradas sobre el estado de naturaleza; robinsonadas que partían a conveniencia del estado solitario del ser humano para justificar la fragmentación social propia del capitalismo. Este gesto simbólico muestra que el ser humano desde que nace se halla inmerso en una comunidad y que no es con la naturaleza con quien tiene su primera relación, sino con el ser humano.<sup>178</sup>

La construcción de una filosofía en clave tojolabal parte del supuesto de que cada grupo humano expresa su cosmovisión en su lengua. En la lengua están insertos los códigos culturales que configuran el cuerpo de la misma y sus expresiones. Dentro de esos elementos constitutivos se halla la sabiduría, su concepción y sus modos concretos de plasmarse en la cotidianidad. La tarea del filósofo, según Lenkersdorf, consiste en explicitar las estructuras de tal o cual filosofía que se plantea según la clave que marca la lengua y la cosmovisión:

Nuestra tesis, pues, es la siguiente: las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extiende por todas las ramificaciones, de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar. Este se puede dar de forma desarrollada, incipiente o latente. De la misma manera, las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento de la gente, porque este no contradice las cosmovisiones y así se dan las consmovivencias que, a su vez, se hacen explícitas en el filosofar ético y en el campo de la justicia.<sup>179</sup>

En contraste con la cultura occidental logocéntrica y egocéntrica, la cultura tojolabal asume cotidianamente la preponderancia del nosotros. Idea que no es el diálogo Yo-Tú de algunos filósofos occidentales,<sup>180</sup> ni el Otro de los filósofos de inspiración semita,<sup>181</sup> aunque nosotros guardemos profunda simpatía por el aporte filosófico de la otredad. El

---

<sup>178</sup> Podemos decir que su nutrición primera no corre a cargo de la naturaleza, sino de la corporalidad de la madre.

<sup>179</sup> Carlos Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 12.

<sup>180</sup> *Vid.* Martin Buber, *Yo y Tú*, trad. de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1995.

<sup>181</sup> *Vid.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1999.

nosotros es un principio de organización social. Los problemas de la vida cotidiana son resueltos siempre buscando la integración de la comunidad.

Hay un ejemplo que queremos mencionar para ilustrar la operación “automática” del principio nosótrico entre los tojolabales y los pueblos Mayas. En cierta ocasión, durante los cursos de traducción de la biblia en lengua tojolabal, los discípulos de Lenkersdorf le hicieron la petición de que les aplicara un examen. En cuando les dio la prueba los chicos se juntaron para resolver el examen. Eso contrasta notablemente con nuestros centros de estudios metropolitanos, más bien influenciados por Occidente, donde dar una prueba implica una orden implícita de solipsismo. Los alumnos tojolabales actuaron en función de la cosmovisión a la que pertenecen. Su primera reacción fue resolver juntos el examen porque la tendencia en su grupo humano es la colaboración fundada en el nosotros comunitario.

Otro contraste significativo es la relación que tienen con los entes. Para los occidentales los entes son objetivados, convertidos en objeto de estudio. Lo ente está a la mano, escudriñado para integrarlo en un orden que permita su operabilidad técnica. La dicotomía sujeto-objeto es central en la constitución del mundo occidental, moderno y posmoderno. El problema del fetichismo que mencionamos antes es una consecuencia de la objetivación exacerbada del mundo, que llega al grado de hacer aparecer la mercancía como una entidad extraña, fantasmagórica y desvinculada del sujeto que la produce. Para los tojolabales las cosas tienen corazón. Las plantas, los productos, las personas, los alimentos, etc. Eso quiere decir que la relación con lo ente es simétrica, no es vertical ni de dominación. Se profesa un respeto sagrado con todo lo que nos rodea. La explotación irracional y alimentada desde el afán de lucro no existe en la comunidad tojolabal, al menos ese parece ser el ideal que persigue la comunidad y no es nuestro afán romantizar en torno a una comunidad histórico-concreta. Existe, pues, una recuperación de la dignidad de todo lo ente. La dimensión humana del cuidado —tan olvidada y necesaria en nuestro tiempo— es una constante de la cultura tojolabal, dada la importancia sagrada que le otorga a lo ente.

¿Qué representa para nosotros la conciencia del aporte de la filosofía en clave Tojolabal? ¿Qué sentido tiene para nuestro trabajo recepcional? Es una bocanada de aire fresco dentro del panorama del mundo convulsionado. Representa una esperanza de la que

somos herederos. Flota a lado nuestro. Respalda profundamente nuestra experiencia del mundo. No todo es la Modernidad logocéntrica ni la Posmodernidad narcisista ni hiperpersonalizada. Es una *realidad viva*, de vivientes que tienen una relación más armónica con el cosmos. Representa, asimismo, un horizonte de comprensión diferente, un modo de entendernos y ser en el mundo, más allá de la pretensión dominadora y manipuladora propia del Occidente.

Es importante mencionar la riqueza de la filosofía tojolabal porque abre una rendija para vislumbrar la construcción de una realidad diferente. Sin embargo, desde Occidente, también recibimos una herencia que puede conducirnos por el derrotero de la integración comunitaria. Por eso tiene sentido para nosotros en este contexto hablar de Eckhart, ya que el dominico buscó una salida al solipsismo en su unión íntima y radical con el Otro, y por eso ofició sus sermones en lengua vulgar, desde el modo apofático, modulado según las necesidades de sus interlocutores y con el Otro absoluto. Abrió, desde un uso comunitario del lenguaje y desde una unión íntima con la divinidad en el corazón del hombre, la posibilidad de superar la frialdad solipsista que se venía anticipando por la crisis de su tiempo y la gestación del capitalismo. La formación de comunidad desde la enunciación negativa y desde la lengua vulgar, por un lado y la unión con el misterio como condición de posibilidad de un reencuentro y reunión con el mundo desacralizado.

### **3.6 Catalizadores hoy, el caso paradigmático del Zen**

Consideramos que esta ética de corazón abierto y manos vacías implica una praxis, hechos, pero también una práctica que funja de catalizador, que la haga surgir. Existen muchos modos de propiciar un ejercicio de la interioridad. En este trabajo mencionaremos uno de tantos que son posibles. Nos referimos al Zen. No es nuestra intención desbordar el capítulo, pero sí creemos que cabe una reflexión del punto a propósito de lo que hemos venido señalando.

El Zen es una rama del budismo. Es su expresión japonesa que forjó sus pilares a partir de la doctrina del Buda y de las innovaciones del Bodhidharma al introducir la doctrina budista a china,<sup>182</sup> además de los elementos de confucianismo que lo nutrieron. Se trata de un budismo bastante árido. Es un desierto. Se trata de una práctica muy puntual y sencilla. La palabra Zen nos da la clave de lo que significa: interiorización de la atención.<sup>183</sup>

Atención plena y recogimiento:

El recogimiento completo consiste en la conciencia constante o en la constante vigilancia de nuestras sensaciones, sentimientos y pensamientos, sin ulterior propósito o comentario. Es una total claridad y presencia de ánimo, activamente pasiva, en la que los sucesos van y vienen como reflejos en un espejo; no se refleja nada salvo lo que es.<sup>184</sup>

Es una práctica de introyección extrema, disciplinada y vaciada de contenidos específicos. Podríamos parafrasear a Eckhart al referirnos al Zen en cuanto que no se trata de enfatizar *esto o aquello*. Lo mismo vale para el Zen.

La práctica en sí misma puede ser considerada una negación de sí, afín a la sugerida por el maestro renano. La postura al sentarse cancela simbólicamente aquello que nos define como humanos: sentarse con las piernas cruzadas sugiere una renuncia al mamífero bípedo en el que tuvimos que convertirnos en la historia evolutiva. Las manos juntas en el regazo suspenden las manos laboriosas, se vuelven manos inútiles, por decirlo de algún modo. La lengua pegada al paladar, renunciando a la comunicación. Los ojos abiertos apenas, que no enfocan nada en concreto. Es una actividad paradójica porque implica un no hacer. Es un estar, simplemente.<sup>185</sup>

El sujeto igual queda suspendido, entre paréntesis. La introyección pone de relieve el rizoma que somos, con múltiples capas, como una cebolla que no tiene un centro concreto. El sujeto, si es que cabe hablar de él en el zen, es pura libertad. Se libera de las ataduras de la cotidianidad, del deber ser y de los roles.

---

<sup>182</sup> Cf. Edward Conze, *El budismo, su esencia y su desarrollo*, México, FCE (Breviarios, 275), pp. 278-295.

<sup>183</sup> Cf. Alan Watts, *El camino del Zen*, España, RBA, 2006, p. 11-98.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>185</sup> Cf. S. Ueda, *op.cit.*, pp. 34-40.

El zen presenta varias ventajas para nuestro tema porque se puede practicar sin confesiones de fe, no es un tema de la filosofía de la religión solamente, es pertinente a varios niveles. Lo ritual queda reducido al mínimo. Se puede ser creyente o ateo y ser practicante, es lo mismo. El núcleo es el compromiso en la práctica aquí y ahora. Para mi sorpresa hubo filósofos que desde esta tradición dialogaron con la filosofía eckhartiana llegando a reflexiones muy interesantes. Sugirieron puentes entre el zen y la filosofía de Eckhart.<sup>186</sup>

El tema de la nada ha sido un tema importante en la filosofía occidental y también en la oriental. Hubo una escuela de filósofos contemporáneos cuya peculiaridad cultural permitió retomar el tema y al mismo ser comentaristas asiduos de la filosofía eckhartiana. La escuela de Kioto es la primera contribución sostenida y original de Japón a la filosofía occidental, desde una perspectiva oriental. Algunos de ellos de formación zen y con predisposición al tema de la nada. Recordemos que en los textos sagrados del budismo hay afinidades con la filosofía de Eckhart. La extinción completa y total de todo interés en uno mismo, de las metas o de un para qué. Parecen análogos los métodos del Zen y la propuesta eckhartiana, un método sin método, paradójicamente:

Llega el momento, pues, en que se comprende claramente que todos nuestros actos intencionales —deseos, ideales, estrategias— son vanos. En todo el universo, por dentro y por fuera, no hay nada a que podamos aferrarnos ni nadie que pueda aferrarse a nada. Esto ha sido descubierto por la clara conciencia de todo lo que parecía ofrecer una solución o construir una realidad estable, mediante la sabiduría intuitiva llamada *prajna*, que percibe el carácter relacional de todas las cosas. El ojo de *prajna* ve la situación humana tal como es: un apagar la sed con agua salada, un agarrar objetos que el rápido correr del tiempo toma tan insustanciales como la niebla. Hasta aquel que persigue, que ve, sabe y desea, el sujeto íntimo, existe solo en relación con los efímeros objetos de su búsqueda [...] Ya no hacen falta planes, ideales, ambiciones y autoapaciguamientos porque ahora es posible vivir espontáneamente sin tratar de ser espontáneo. En realidad n hay alternativa, porque ahora se advierte que nunca hubo ningún yo que pudiera controlar al yo.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Cf. James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, Barcelona, Herder, 2002, 408 pp. Este ensayo es una de las introducciones más completas para abordar el tema de la Escuela de Kioto.

<sup>187</sup> A. Watts, *op. cit.*, p. 89.

Los presupuestos sobre los que descansan las indagaciones de estos filósofos no son solo de la filosofía occidental, sino que introducen temas propios de su formación cultural con las herramientas occidentales. En un punto de su discurso cayeron en cuenta que se pueden trazar vasos comunicantes con la filosofía occidental y su gama de problemas. En este sentido hallan un resquicio en la teología negativa y su expresión en la filosofía eckhartiana para intentar fincar un vínculo entre ambas culturas.

El tópico de la vacuidad es uno de los temas más fecundos al respecto. La vacuidad la entendemos como condición de posibilidad de todo lo que aparece. Es el soporte en blanco que permite que aparezcan los trazos. Podemos hablar de la nada como una negación del ser, pero también podemos hablar de ella como el correlato indispensable del ser. Como fondo y forma. Como lo inasible y las formas: “La nada no tiene por qué ser negación del ser”.<sup>188</sup> Nosotros no estamos pensando la relación entre ser y nada en términos de anulación mutua, sino de complementariedad. La nada que piensa Eckhart es muy parecida al concepto de Sunyata budista: “La *sunyata* de la tradición primordialmente budista no es el No-ser. La vacuidad, no es la negación del ser: es más bien la nada, lo no nacido (al ser) la que lo hace posible y, me atrevería a decir, la que lo hace libre”.<sup>189</sup> El tema de la nada es un tema que siempre estuvo tras bambalinas en la filosofía occidental:

No hay duda que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente presente en la filosofía occidental; pero, por así decir, negativamente: el No-ser no “es [...] El haber interpretado la nada como el no-ser condiciona la mayor parte de la especulación occidental: su poderosa confianza en la mente- con sus correspondientes reacciones irracionistas [...] La nada acompaña al ser, no lo presupone.”<sup>190</sup>

Aunque la mayor justificación que podemos darle a la mención del Zen en este trabajo es la afinidad que proponen algunos filósofos de la escuela de Kioto entre Eckhart y el Zen. Para nuestra fortuna, uno de los autores con los que dialogaron los miembros de la escuela de Kioto fue el Maestro Eckhart. Dira Shizuteru Ueda, por ejemplo:

---

<sup>188</sup> J. W. Heisig, *op. cit.*, p. 12.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 12.



En Eckhart veremos, en la medida en que podamos y debamos interpretarlo desde una perspectiva existencial, una dinámica estructurada, esto es: a través del radical y completo desasimiento, la vuelta al fondo esencial, al principio originario, innombrable y puro y, desde allí, el regreso a la vida activa originaria, a la realidad del mundo y de la vida [...] En el budismo zen también se da esa correspondencia, sólo que lleva hasta sus últimas consecuencias tanto la negación como la afirmación como la afirmación de manera más radical.<sup>191</sup>

Continuando con sus comparaciones dirá: “El alcance y la naturaleza de las concepciones que llevan al movimiento hacia el autodespertar son efectivamente dispares en Eckhart y en el zen, podemos constatar en ambos una culminación existencial y un pensamiento existencial idénticos”.<sup>192</sup>

Hay, pues, un diálogo y felices coincidencias. Un grupo de pensadores que vivieron un tiempo de crisis se encuentran dialogando con un filósofo del siglo XIV. Es una maravilla, porque nos hace pensar que esas coincidencias o similitudes no son fortuitas y que hay un fondo en las tradiciones espirituales mundiales que es semejante: “Otto dice que de lo más elevado de Eckhart, y mediante algunos de sus más raros y profundos momentos, podemos ganar una vía de acceso al extraño universo de vivencias del budismo zen”.<sup>193</sup>

También Nishitani encontrará similitudes:

El título de Dios y la nada absoluta quiere expresar también que la experiencia cristiana de Eckhart alberga en sí una analogía con la experiencia budista. Me parece algo de vital importancia en la situación actual. Allí donde los condicionamientos históricos de dos mundos espirituales tan dispares son atravesados, se manifiestan los inicios de vivencias religiosas originarias como corresponde a la esencia humana como tal.<sup>194</sup>

El tema de la comparación entre Eckhart y el Zen podría propiciar una discusión filosófica de décadas y no es nuestra intención desbordar nuestro trabajo. Simplemente quisimos mencionar que hay una práctica oriental que gracias a su empuje en occidente durante los últimos años puede fungir como catalizador de la interiorización que propicie

---

<sup>191</sup> S. Ueda, *op. cit.*, p. 97.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>193</sup> *Idem.*

<sup>194</sup> Nishitani Keiji, *apud* S. Ueda, *op. cit.*, p. 99.

una praxis de corazón abierto y manos vacías. Además creemos pertinente aprovechar los puentes filosóficos de cierta escuela que ha escogido a Eckhart como su interlocutor favorito para el diálogo con esta disciplina budista comentada en términos filosóficos. En América Latina hay una presencia notable de prácticas orientales que se han integrado para enriquecer los rasgos propios de nuestra cultura. Ejemplos de fusiones culturales fecundas abundan en la historia, valga pues esta mención como una simple sugerencia de un posible catalizador de la vida interior.

### **3.7 Manos vacías: la pobreza hoy**

La gran promesa del progreso ilimitado y su triada concomitante (producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones), que dio un soplo de renovación a la Modernidad, no se ha podido cumplir. No llegó el bienestar de la mano de la satisfacción ilimitada del deseo, la libertad como libertad de consumo se difuminó entre los recovecos gubernamentales y burocráticos que de antemano designaban funciones sociales. Tampoco funcionó el progreso económico proyectado porque sólo abrió la brecha entre ricos y pobres, ni el progreso técnico, tal como vimos en el primer capítulo. El fracaso vino vinculado a los valores que fueron promovidos para instrumentar la gran promesa: hedonismo radical y avaricia, un proyecto civilizatorio de estar en la abundancia y la riqueza.

La tendencia de este estado de cosas halla su fundamento en tener. No nos referimos a tener en un modo elemental, tal como tener a la mano satisfactores para vivir. Nos referimos a un modo de ser, a una tendencia en cuanto a entender el mundo atravesado de entes de los cuales puedo apropiarme. No importa que en esa apropiación se juegue la vida y la muerte. El *ethos posmoderno* se halla influenciado por esta inclinación y citaremos un poema de Tennyson con el que Erich Fromm ilustra la tendencia a la apropiación:

Flor en el musgo agrietado,  
Te corté de las grietas.

Te tomo, con raíces y todo, en mi mano.  
Florezilla... si yo pudiera comprender  
Lo que eres, con raíces y todo lo demás,  
Sabría qué es Dios y qué es el hombre.<sup>195</sup>

En este poema el autor hace una especulación que lo lleva a justificar la posesión de la flor aunque la muerte de esta sea inminente. No existe un respeto por la vida, sino que la razón en su afán de escudriñar pasa por encima de la dignidad de los vivientes. No decimos que la ciencia como producto cultural sea nociva. Creemos que la instrumentación de la ciencia tal como la conocemos hoy no está desvinculada de un *ethos* que tiende a poseer y adueñarse de los entes.

Así como Lenkersdorf explica la comunidad como una consecuencia de la cosmovisión tojolabal transparentada en la lengua, así podemos identificar el *ethos* que posee en los cambios idiomáticos, tal como lo propone Erich Fromm:

Un sustantivo es la denotación adecuada de una cosa. Puedo decir tengo cosas: por ejemplo, que tengo una mesa, una casa, un libro, un auto. La denotación adecuada de una actividad, de un proceso, es un verbo: por ejemplo, soy, amo, deseo, odio, etc. Sin embargo, cada vez más frecuentemente una actividad se expresa como tener: esto es, se usa un sustantivo en vez de un verbo: pero expresar la actividad mediante el verbo tener en relación con un nombre es valerse mal del idioma, porque los procesos y las actividades no pueden poseerse, sólo realizarse.<sup>196</sup>

El desarrollo de la palabra tener se da dentro de sociedades como la nuestra. Explica Fromm que existen sociedades donde no hay un término semejante que denote la palabra tener precisamente porque no existe un modo de relación industrializado y mercantilizado. El término tener expresa pues un modo concreto de existencia que determina la totalidad del pensamiento, orientado al tener. La gente dice tener, por ejemplo, amigos, y no dice que se halla dentro de una relación de amistad, etc.

---

<sup>195</sup> Tennyson, *apud* Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, trad. de Carlos Valdés, Buenos Aires, FCE, 2010 (Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis), p. 34.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 37.

La ética de manos vacías expresa otra cosa. Las manos vacías son y su ser no lo pauta aquello que manipulan. La manipulación es un momento instrumental para sostener la propia vida, pero las manos —al final del día— no sujetan nada. La tendencia del ser humano posmoderno es que llene sus manos con cosas y que las sature de trabajo. Pero las manos, en su calidad de ser, están abiertas a muchas posibilidades.

*Tener* y *ser* son dos tipos diferentes de experiencias. Son dos orientaciones fundamentales de la existencia. *Tener* apunta hacia el deseo de convertir en propiedad todo lo que me rodea. *Ser*, por el contrario, lo vamos a entender como una relación viva y auténtica con el mundo; en este sentido, contraria a tener.

Consumir es un modo de *tener*, por eso cuando señalamos el carácter consumista del sujeto actual en realidad nos referimos a un *afán desenfrenado de tener*. Vivimos en una sociedad donde la propiedad privada es un pilar y pauta el *ethos* de los individuos con el propósito de perpetuar el funcionamiento del *estatus quo*.

El problema de la pobreza lo planteamos con cuidado porque implica que de algún modo nos hallamos fuera de su expresión radical. El pobre no teoriza sobre su estado sino que se ocupa en sobrevivir. Sin embargo, reconocemos momentos que es importante puntualizar para no trivializar nuestro discurso en torno a la pobreza.

La pobreza en términos materiales no es algo deseable en sí mismo. Constituye una precarización, una privación, una disminución. Precarización que limita la vida y amenaza el proceso de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. La pobreza material pone en jaque a los seres humanos que la padecen porque el carácter cíclico de las necesidades exigen una creación constante de bienes y si se ve interrumpida la satisfacción de bienes el ser humano puede morir, por eso decimos que se encuentra constantemente amenazado. Al mismo tiempo, el extremo contrario, la riqueza material, también atenta contra la integridad del ser humano, porque lo despoja de su ser y se vuelve esclavo de aquello que posee. Se trata del tema del fetichismo que mencionamos en el capítulo primero, ya que la acumulación de bienes despersonaliza, desplaza nuestro ser, y así es que el sujeto experimenta una merma ontológica.

No hablamos de la pobreza irracionalmente. Sabemos que causa penas y pesares, la muerte, etc. Pero si el orden actual se halla alimentado por un constante querer estar en la

riqueza, el movimiento contrario (querer estar en la pobreza) debe ser promovido en las subjetividades para encontrar un punto donde podamos transitar esta crisis civilizatoria. Es una pobreza entendida como no dejar que las cosas nos tengan, como un despertar al sueño del fetiche. Queremos subrayar este matiz para no crear confusiones y para no pensar que la nuestra es una filosofía de la pauperización *per se*.

La *ética de manos vacías* es tal porque no tiene algo concreto que posea. Podemos hablar de manos vacías en tanto que disminuye el deseo de poseer: verdades, cosas, personas, poder, etc. Además de partir de una experiencia volátil como la mística cuando quiere dar cuenta de lo acontecido en su interior no le resulta sencillo porque su experiencia numinosa apenas si deja un rastro. No deja como residuo un aumento de la estatura moral, ni cambia el estatus ontológico del sujeto, ni tampoco deja algo patente tal que podamos decir: “helo aquí”.

La ética, tal como la planteamos, no ve la actividad humana como la plantea la mercantilización capitalista. Es una alternativa y una reacción a este sistema en la medida en que desfeticiza el sistema mismo y a las mercancías. Hablar de una superación histórica del capitalismo es reconocer que en tanto que organización civilizatoria concreta puede ser superada. Sus pilares pueden debilitarse y caer tarde o temprano. No darse cuenta de esto es feticheizar la realidad. La *ética de manos vacías* es al mismo tiempo una utopía, donde la brecha entre ricos y pobres desaparezca y donde el trabajo y los bienes sean enfocados en función de una vida digna. Esta propuesta es, pues, una reacción y una alternativa al problema del fetichismo capitalista que planteamos en el primer capítulo.

Las *manos vacías* no son manos de miseria, sino manos abiertas que determinan un tiempo para trabajar, un tiempo para tener, un tiempo para no tener, un tiempo para recibir al otro, la solicitud, la ternura el juego y la convivencia. Reivindican una realidad más profunda como aquello de veras importante y que al mismo tiempo pauta un *ethos* más liviano, que está en concordancia con el corazón. Eckhart mismo reconocía esto:

Hay algo que se halla en mucha gente y el hombre, si quiere, lo alcanza con gran facilidad: consiste en que las cosas con las que tiene que habérselas no lo estorban ni proyectan en él ninguna representación fija; pues allí donde el corazón rebosa de Dios, las criaturas no pueden

tener ni encontrar lugar alguno. Pero no debemos contentarnos con esto; debemos aprovechar en gran medida todas las cosas, sea lo que fuere, estemos donde estemos, veamos o escuchemos lo que sea, por extraño y poco apropiado que nos resulte. Solo entonces estamos bien y no antes, y en esto el hombre nunca debe llegar a un fin sino que puede crecer en ello sin cesar y lograr cada vez más en un progreso verdadero.

Y en todas sus obras y en todas las cosas el hombre ha de usar atentamente su entendimiento y en todas ellas debe tener inteligente conciencia de sí mismo y de su interioridad [...]<sup>197</sup>

Esta eticidad la vimos reflejada en Eckhart. El maestro lo plasmó en varios aspectos de su vida y de su obra. No registró sus datos biográficos —hasta donde sabemos— por el desasimiento (otro modo de nombrar a las manos vacías) que profesó durante su vida, donde la presencia, el nombre y el yo no cobraban demasiada importancia. También vemos esta actitud fundamental en su doctrina del desasimiento y en la pobreza radical que eso significó, en términos teóricos y el aterrizaje en la vida concreta. Una doctrina dura, acorde con la crisis de su tiempo y fiel a los principios de la espiritualidad que lo animó.

Asimismo, una *ética de manos vacías* retoma la nada como una experiencia, un hecho experiencial, se yergue por encima de un tiempo donde existe una necesidad de asirnos a algo. Tal vez resulte radical proponer la experiencia de la nada como un momento del planteamiento de la ética de manos vacías. Cuando hablamos de la nada queremos hacerlo en un sentido similar al del maestro Eckhart. Como aquel momento donde las palabras no caben. Existe una frontera entre el ámbito de la representación y algo más allá. Es un acontecimiento que deja una huella en el alma cual punto arquimédico. Es una vivencia que conlleva un planteamiento. Eckhart tuvo como tema central la pobreza, y la planteó de un modo radical. No sólo pobreza material, sino incluso espiritual. Dios como una nada. En el capítulo anterior vimos que, recurrir a la vía apofática como un modo de mencionar reconociendo las limitaciones del decir mismo, significó una pobreza que decía sin apropiarse. El tema de la pobreza, planteado de manera similar al modo eckhartiano, sigue siendo pertinente.

---

<sup>197</sup> Eckhart von Hockheim, *Tratados y sermones*, p. 70.

La *ética de corazón abierto* es una apertura al pulso de la historia. Se piensa dentro del proceso histórico. Nuestra postura es clara. Estamos a favor de una reivindicación de la dignidad de las víctimas. Los muertos no han muerto del todo. El viviente tiene el deber de sostenerlos con su propia vida y buscar una comunidad donde la justicia y la paz se encuentren.

La *ética de corazón abierto y manos vacías* encuentra su lugar en los discursos de una ontología débil. No es un discurso con pretensión hegemónica. No pretendemos postularlo como un principio dado de una vez y para siempre, sino que es la sugerencia de la construcción de un *ethos* fundado en momentos que han sido sumamente cuestionados en la Modernidad y que aparecen difuminados en la Posmodernidad. Es una ontología débil<sup>198</sup> porque no impone una interpretación que termine manipulando al mundo. Es una apertura desde el misterio hacia la construcción de una comunidad y hacia la reconsideración de dimensiones dormidas en lo humano, que pretende ser comunicada y compartida con miras a aportar para la solución de una crisis. La ética que estamos pensando no busca su fundamento de manera obsesiva en el pensamiento claro y distinto ni hará del rigor lógico su baluarte. No dejamos de lado estas herramientas epistémicas que ayudan a dar sentido y coherencia a un discurso que honestamente trate de compartir una visión del mundo.

La ontología eckhartiana no es violenta o rígida, sino débil, hace decrecer las pretensiones de encerrar todo en esquemas rígidos del ser. El fundamento de su discurso se halla por encima del ser, no es esto ni aquello, no es lo ente. Es lo más íntimo del ser y al mismo tiempo está por encima de él. Esta consideración del pensamiento de Eckhart como ontología débil nos hace plantear asimismo una ética derivada de esta fundamentación débil. El pensamiento de Eckhart es un puente entre los contrarios, armonizándolos. Apuesta por el conocimiento, es racional, pero también reconoce los límites de lo que puede ser conocido, además de que también se centra en la hondura del corazón.

---

<sup>198</sup> Término acuñado por Gianni Vattimo que hace referencia a los modos de estructurar el mundo, contrario a los discursos totalitarios, verticales, dominantes, logocéntricos, que imponen la univocidad en los modos de ser, que dan preeminencia a la presencia (*Vid.* Gianni Vattimo y Pierre Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990 (Teorema), 363 pp.) La ontología débil trasladada al plano de la ética se entiende como un discurso que apuesta por la horizontalidad, diálogo, recuperación de dimensiones humanas atrofiadas como el pathos y el eros (ambos en consonancia con el logos), que disuelven la relación sujeto objeto, la exploración de nuevos modos de ser. La liberación como bandera, abandono de la violencia, se aleja del control de la destrucción de la naturaleza, etc.

Pensamos que un discurso que vuelva a considerar la profundidad del misterio y de las honduras humanas es importante para enfocar de otro modo la crisis que se cierne sobre nosotros. La mística es como agua del pozo que nos orientará para transitar la crisis de nuestros días. Elegimos el camino de la mística porque en nuestra experiencia hallamos algo significativo en ella. Vislumbramos una senda que transita más allá del mundo posmoderno y capitalista, en tanto que apunta hacia una realidad más rica, más bella, más profunda y más humana que los modos hegemónicos de construir el mundo. Sugiere que el mal de este mundo no tiene la última palabra.

En un mundo tecnificado, con valores predominantemente posmodernos y consumistas, la mística es una apuesta y un reto para superar eso que Lipovetsky nombró la era del vacío: “era de consumo masificado, la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito”.<sup>199</sup> Pareciera que el ser humano de nuestro tiempo puede cabalgar sobre el filo de una espada que aguarda en sus orillas dos aspectos del vacío. Uno —vacuidad como la propuso Eckhart— como condición de posibilidad de recuperar el todo, la divinidad, el Otro, la comunidad, con todo lo existente. Por otro lado, un vacío y una nada que lo apabulla, lo someten, lo confunde y lo deja aislado. Debemos tomar conciencia de la sutileza de esta afinidad aparente, pero que constituye una diferencia abismal. La nada como *nihil* es la ausencia de ser, la cancelación de toda posibilidad de cualquier cosa.<sup>200</sup> La nada como vacuidad es, por otro lado, la experiencia de algo fundamental y fundante, que al no poder ser explicado con palabras es nombrado nada.

Además, podemos encontrar en Eckhart claves para soportar los dolores derivados de nuestra existencia humana y para enfocar con ecuanimidad la crisis. El ser humano buscado y hallado en el fondo del corazón es afectado por la realidad de diferente modo: “En Dios no hay tristeza ni pena ni infortunio. Si te quieres ver libre de todo infortunio y pena recurre y dirígete solamente a Él con completa integridad. Ciertamente todas las penas provienen del hecho de que no te dirijas hacia Dios, ni únicamente a él”.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Cf. G. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 5.

<sup>200</sup> Nos deslindamos del nihilismo, no es nuestra postura hablar a favor del vacío que no sugiere nada más y la actitud concomitante de apatía y desazón que permea en nuestro tiempo.

<sup>201</sup> Ciertamente nosotros entendemos este Dios Eckhartiano no como un Dios representado, sino como el misterio o lo que se halla en el fondo del corazón humano y que es la parte más íntima del ser humano.



Hoy asistimos a la crisis de nuestra cultura, de nuestros puntos de referencia, las guías de la historia y del futuro. Nuestra cultura propicia la pérdida de valores y la referencia hegemónica se posa sobre el consumismo, sobre el narcisismo y el egoísmo. Vivimos una *desintegración ontológica*; el ser humano ya no representa misterio alguno, sino que es visto como consumidor en acto o en potencia.

La reivindicación de la mística no es la solución a la complejidad del tiempo que vivimos, pero sí es un elemento cuya actualización abre la posibilidad de ir construyendo un sentido diferente. La mística es un principio vigente para construir una propuesta ética en el siglo XXI. La mística la reivindicamos como una fuente de la moral para ir construyendo relaciones con más profundidad.

Nuestra propuesta es similar a la del maestro Eckhart. Retomamos la mística como ejercicio humano abierto a todos, donde se puede encontrar una fuente de sentido liberadora, que insufla en el *ethos humano* una disposición de apertura hacia el misterio del mundo y que derive en un compromiso por la justicia. Reivindicamos un pensamiento que ponga al ser humano al centro, aunque hayamos hablado de una experiencia interior de lo trascendente, ello acontece dentro del ser humano. El problema no es tanto si Dios existe o no. Eso no es nuestro tema, es secundario. Lo importante es lo que acontece en el ser humano, porque eso ayuda a colocar las cosas de la actualidad en su justa dimensión. Es la piedra de toque para pasar de una realidad fetichizada a otro orden de cosas por descubrir.

Nuestro trabajo es una crítica a un mercado donde los participantes son dioses intocables, tendientes a la omnisciencia a la que tiende la competencia perfecta, que se basa en conceptos trascendentales y que no aterriza en la esfera de lo concreto. El capitalismo es una religión, y esta afirmación la hacemos de la mano con Franz Hinkelammert.<sup>202</sup> Para él el capitalismo está en el núcleo de la crisis espiritual en el mundo y en la región de Latinoamérica en particular. Se trata de una religión sin dogmas explícitos ni específicos. De culto culpabilizante y no liberador, una religión que destruye y no redime. Religión

---

Hemos sido muy cuidadosos de que nuestro trabajo se circunscriba a lo estrictamente filosófico, por eso hacemos esa acotación. Cf. Eckhart von Hockheim, *Tratados y sermones*, p. 105.

<sup>202</sup> Franz Hinkelammert, “El capitalismo como religión” [en línea], en GPC Grupo de Pensamiento Crítico, San José de Costa Rica, 2009. Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/el-capitalismo-como-religion>>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]

transformada desde cierto tipo de cristianismo. Los ídolos del dinero, la ganancia y la deuda exigen sacrificios humanos. La mano invisible que sacraliza el mercado al argüir que regula las relaciones de la competencia hacia un supuesto interés general. Ante un panorama similar cobra relevancia nuestro trabajo. La crisis espiritual de nuestra región y su naturaleza específica se cifra en el capitalismo como religión impuesta.

### **3.8 Consideraciones en torno a la filosofía y la religión: condiciones de posibilidad de nuestro discurso**

¿Podemos reivindicar hoy un pensamiento de base mística? Varios autores responden positivamente, implícita o explícitamente. La mística sigue siendo un ingrediente y una preocupación presentes en el pensamiento de varios autores aunque también siga siendo algo que se expresa con discursos que fungen como meras pistas que estimulan la apertura de canales de comunicación. Lo inefable sigue siendo un tema complicado de abordar porque su objeto de estudio no es esto ni aquello, no es un objeto como tal:

Lo im-preciso, lo in-determinado, lo im-posible, lo im-pensable, lo in-observable, lo i-representable, lo in-visible y, por último y por fin, lo in-finito; caracterizaciones que podrían funcionar en la posmodernidad como motores permanentes para la movilización de la incesante comunicación.<sup>203</sup>

De entrada el objeto es un imposible; sin embargo, representa libertad porque, una vez que parece ser asido, muta. Por eso el modo de decir místico rompe con la lógica “lo inefable transgrede las dimensiones de una lógica fraseológica predeterminedada y quizá sólo alcanza una resolución lingüística en el contexto de especiales manipulaciones retóricas”.<sup>204</sup> Tomamos el toro por los cuernos y lo intentamos a pesar de que el lenguaje y su fortaleza lógica no sean suficientes para decir lo indecible. Nos atrevemos dada la crisis espiritual de

---

<sup>203</sup> A. M. Haas, *Vientos de lo absoluto, ¿Existe una sabiduría mística en la posmodernidad?*, trad. de Jorge Seca, Madrid, Ediciones Siruela, 2009 (El Árbol del Paraíso, 65), p. 18.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 19.

nuestro tiempo y de América Latina en particular. Lo mismo puede suceder con cualquier propuesta ética que se derive de una experiencia con lo indecible, porque la ética trata de establecer parámetros sobre el bien absoluto y lo absolutamente valioso, pero no es una ciencia en sentido estricto. He ahí su limitación, ya que también se limita a ser el dedo que apunta a la luna. Sin embargo, repetimos, hay un lugar y una urgencia hacia donde señala nuestro anhelo y esa es la razón última de este trabajo. Aunque, por otro lado, lo indecible no es tan críptico e inaccesible. Según Haas, Wittgenstein afirmaba que el silencio no es un simple no decir, sino que es un decir no diciendo. La palabra, en el campo de la mística, entra en un juego de lenguaje referido a lo indecible, “una wise (un modo) del acceso a Dios, ane wise (sin modo)”;<sup>205</sup> lo indecible se vuelve decible torciendo las reglas de lo decible. Esto abre una rendija hacia la expresión espontánea.

Asimismo, aunque complicado hablar desde la mística y la espiritualidad, no han dejado de haber autores contemporáneos que se hayan aventurado a ese ámbito del pensar, más aún, varios de ellos se han inspirado en el pensamiento de Eckhart, como Heidegger, Husserl y Michel Henry. Conceptos como *epojé* o *Gelassenheit* no se entienden sin la influencia eckhartiana.

Si hablamos hoy de mística y espiritualidad, ¿qué problemas conceptuales podemos hallar? Por un lado, estamos conscientes de la tentación de pasar al terreno de la teología, que es hermana de la filosofía, se parece mucho; sin embargo, el punto de partida de la teología es una afirmación de la divinidad. La filosofía es otra cosa. Pensamos que la filosofía es una reflexión crítica, que se vale de diversos aspectos de la razón para desplegar un discurso que dé cuenta de la realidad. Rigurosa para afianzar con claridad el puente de la comunicación y compartir los contenidos para construir el conocimiento en comunidad. Los objetos de estudio de la filosofía se problematizan y se estudian a la luz de la tradición para no repetir tópicos. Por eso, en nuestro trabajo nos deslindamos de una propuesta que parta de la afirmación de la divinidad como axioma inamovible para una construcción teórica. La nuestra pretende ser una reflexión filosófica contemporánea desde América Latina. En tanto que filosofía pretendemos que sea una reflexión en torno a algo. Una reflexión de segundo

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 27.

grado que reporta y da cuenta de las determinaciones que constituyen el cuerpo de aquello de lo que queremos hablar.

Aunque hablamos de mística y espiritualidad no pretendemos reivindicar una espiritualidad única. Hablamos primordialmente del modelo cristiano y lo tomamos como referencia, porque es el más patente en nuestro contexto; sin embargo, lo esencial es otra cosa: una experiencia, su fundamento y lo que se deriva de ella en términos de regulación de la conducta en términos de moralidad. Hablamos, por lo tanto, para abundar al terreno de la ética desde la óptica latinoamericana.

¿Podemos hablar en la filosofía contemporánea de mística y espiritualidad, tomando en cuenta la tendencia secularizadora del pensamiento filosófico actual? ¿Podemos hablar de este tema dejando de lado una idea de religión?

Para nuestro trabajo es importante aclarar cómo estamos entendiendo el fenómeno religioso y qué características reivindicamos. La guía de este apartado será el pensamiento de Keiji Nishitani.<sup>206</sup> Pensador japonés formado filosóficamente en Europa. Discípulo de Heidegger y simpatizante del Maestro Eckhart. Este autor perteneció a la llamada Escuela de Kioto, camada de filósofos japoneses formados en Alemania a principios del siglo XX.<sup>207</sup> Varios de ellos intentaron hacerse de herramientas teóricas para explicar los productos propios de su cultura. En uno de las brechas abiertas por esta experiencia encontraron afinidades entre el pensamiento del Maestro Eckhart y los fundamentos del budismo zen que era su cuna cultural. Por eso se adapta muy bien a nuestras necesidades de replantear ciertos conceptos.

Para Nishitani la religión es vista como una necesidad humana que está ligada con la vida misma. No como algo útil que se adapte a los afanes cotidianos sino como aquella que “quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano, además de devolvernos a la fuente elemental de la vida donde la vida misma es vista como inútil”.<sup>208</sup> La pregunta esencial de la religión no es cuestionar su *para qué*, sino con qué fin existimos.<sup>209</sup> Esta pregunta surge cuando nos

---

<sup>206</sup> Cf. Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, pról. de James W. Heisig, trad. de Raquel Buoso García, Madrid, Ediciones Siruela, 2003 (El Árbol del Paraíso, 18), pp. 37-85.

<sup>207</sup> J. W. Heisig, *op. cit.* pp. 25-52.

<sup>208</sup> K. Nishitani, *La religión y la nada*, p. 38.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 39.

damos cuenta que aquello que sostiene el sentido de nuestras vidas no tiene solidez. La pregunta es una necesidad ante el sentimiento desgarrador del vacío, *horror vacui*. En nuestra América Latina el sinsentido se hace presente. Eduardo Galeano lo describe en una de sus famosas ventanas llamada *Alguien*:

1969

En cualquier ciudad

En una esquina, ante el semáforo en rojo, alguien traga fuego, alguien lava parabrisas, alguien vende banderitas y muñecas que hacen pipí. Alguien escucha el horóscopo en la radio agradecido de que los astros se ocupen de él. Caminando entre los altos edificios, alguien quisiera comprar silencio o aire, pero no le alcanzan las monedas. En un cochino suburbio, entre los enjambres de moscas de arriba, y los ejércitos de ratas abajo, alguien alquila una mujer por tres minutos. Alguien habla solo ante el teléfono, después de colgar el tubo. Alguien habla solo ante el televisor. Alguien habla solo ante la máquina tragamonedas. Alguien riega una maceta de flores de plástico. Alguien sube a un ómnibus vacío en la madrugada...y el ómnibus sigue estando vacío.<sup>210</sup>

Ante esa realidad de vacío en un sentido negativo retomamos la propuesta de Nishitani en la que define la religión como el ámbito donde se realiza la realidad. Esta noción tiene que ver con un re-ligarnos al mundo en sentido estricto. La experiencia religiosa no es algo supramundano, sino algo instalado en la cotidianidad, adentrarnos a lo real de manera que nos hagamos uno con ello. Practicar una visión concentrada de modo que podamos transparentar lo que acontece. Ver el misterio de la divinidad atravesando todas las cosas tal como enfatizaba una y otra vez el Maestro Eckhart. Esto implica dejar de ver el mundo como objeto y fuera de la esfera del yo. El yo es el ámbito de la conciencia que separa al sujeto del objeto y del surgimiento de la representación y de la conceptualización.

Según Nishitani, una de las consecuencias del ego cartesiano fue escindir el mundo entre egos solipsistas y objetos sin vida o sin un vínculo vital:

---

<sup>210</sup> Eduardo Galeano, *Memoria del fuego. III. El siglo del viento*, México, Siglo XXI, 2006, p. 248.

Su cogito ergo sum expresa el modo de ser de ese ego como afirmación egocéntrica de su propia realidad. Por otra parte, junto con esto, las cosas del mundo natural aparecían como comportamientos sin vida en relación con el ego interior. Se convertían, por así decirlo, en un mundo de muerte frío y exánime. Incluso los animales y el cuerpo humano se pensaban como mecanismos.<sup>211</sup>

La vida dejó de ser el vínculo de lo existente, algo real que unía a todos los seres vivientes. Todos los vivientes perteneciendo a una vasta familia. Para constatar este enunciado, el camino es la vacuidad: el vaciamiento hasta llegar a la experiencia del verdadero yo. No el ego arbitrario y superficial, sino lo que subyace y que se confunde con la realidad misma. Eso es para nosotros la religión, hacer de lo real una experiencia radical, sin distinciones y experimentándola en su profundidad. Es el mirar con cuidado de los Haikus. Realizar la realidad es vivificar la vida. Los vivientes que viven son lo que realizan la realidad, los que viven lo que acontece en la profundidad de la atención. La comprensión de las elaboraciones exotéricas de la religión depende en buena medida del ejercicio de esta interioridad dialogante con la realidad. Por eso cuando hablo de religión no me remito a los productos culturales dados en los diferentes cultos, sino que me refiero a una experiencia con la realidad que se decanta en contenidos que son un puente entre lo vivido y su expresión a la comunidad. Por lo tanto, no partimos de una idea alienada de religión que se agota en los contenidos culturales de cada culto, sino en el fundamento que curiosamente no puede asirse, diríamos que es un fundamento sin fundamento. Que es una experiencia y a partir de ella todo lo demás cobra sentido.

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 47.



## CONCLUSIONES

¿Qué podemos decir sobre los resultados de nuestra investigación? ¿Qué descubrimos en el discurrir de nuestras reflexiones? Una de los rasgos que caracterizan a la filosofía es que el discurrir mismo es anticipación y construcción de la meta planteada como objetivo, son los caminos en el bosque que a veces nos conducen a algún lugar y luego nos obligan a regresar los pasos andados. Por eso consideramos que la perspectiva que ganamos en la elaboración del trabajo es lo fundamental y nos avocaremos a exponerla como conclusión.

Antes de eso, quisiera mencionar, como parte de la conclusión, que este trabajo ha sido muy significativo para nosotros. Fue un modo de reivindicar el quehacer filosófico como algo valioso para la vida propia y para pensar la situación histórica concreta de nuestro tiempo. No ha sido un mero trámite en un proceso formal académico. Ha sido una aventura y ha sido un reto que abordamos con pasión y soltura. Nunca nos sentimos constreñidos a traicionar nuestro pensamiento en aras de códigos académicos caducos. Ha sido el planteamiento libre de un pensamiento que puede desarrollarse a futuro pero que ha dado pasos importantes para reconocerse digno y válido. Estamos, pues, muy contentos de que el camino se halla avanzado de un modo libre y emocionante y eso es parte de la conclusión porque el filósofo debe asumir su libertad aun cuando se halle dentro de límites institucionales. Este fue un trabajo libre.

Pensar desde nuestra situación nos ayudó a ubicar un problema. No pensamos puras abstracciones, sino que pensamos los problemas de nuestro mundo y con la tradición filosófica que nos dio las pautas para pensar de ese modo. El problema que vi tiene que ver con una crisis civilizatoria que tiene varios frentes, a saber, el económico, el moral, el espiritual, entre otros, que se dan como una sola cosa en la realidad y que podemos enunciarlos de la siguiente forma: el sujeto posmoderno es un ser que se abre a su



existencia desde una inversión fundamental tanto de su modo de producir su vida como de su subjetividad (de sujeto se convirtió a sí mismo en objeto, su ser social lo redujo al narcisismo y al aislacionismo que caracteriza al humano posmoderno) y eso termina configurando un panorama de crisis, de disyuntiva civilizatoria.

En ese sentido, resolver favorablemente la crisis es posible. Vimos que hay alternativas para nuestro tiempo y que tienen que ver con una reflexión que puede ser ganada desde lo más central del sujeto. No sólo desde su centro corporal, sino de lo más central de su centro.<sup>212</sup> Por otro lado entran en juego de varios factores que coadyuvarán a la solución, pero el ético es uno sin el cual no creemos que se pueda inclinar la balanza a favor de la vida humana y de la vida toda. Buscar una reflexión que transforme la praxis humana, aunque en nuestro caso hallamos ese motivo en la ética que desplegó un místico alemán en el Medievo.

Los humanos debemos volver la mirada hacia la tradición y beber agua de nuestro propio pozo. Por eso pensamos que el maestro Eckhart sigue siendo una guía para orientarnos en la maraña del mundo posmoderno, él, que fue protagonista de una época en crisis y que ofreció un itinerario para sortearla. Él fue para nosotros una guía de vida que nos hizo regresar hacia la interioridad durante nuestra formación filosófica. Los autores que citamos en el primer capítulo fueron centrales para reconocer estructuras de dominación que aquejan al mundo. Son inteligencias muy penetrantes que han sabido de-construir discursos perniciosos y construir propuestas importantes, sin embargo, no era suficiente para nosotros. Era necesario cerrar la pinza con un autor que aclarara nuestra visión desde dentro. Así, a modo durante la investigación, nos dimos cuenta que no se puede filosofar sin ese doble movimiento de lo más íntimo hacia lo más exterior y viceversa. Hasta el propio maestro Eckhart reconoce este binomio entre teoría y experiencia cuando dice:

---

<sup>212</sup> Nuestro trabajo presupone una antropología en el sentido de que tenemos una idea del ser humano, que aunque es un todo, tenemos una imagen que considera ciertos rasgos que lo constituyen de un modo. Para ilustrar el punto utilizaré dos ejemplos: para los budistas zen, el centro es el *Hara*, un punto energético debajo del ombligo. Desde ahí, el practicante centra toda su atención y desde ahí *es*, por decirlo de un modo. Para los racionalistas, es sin duda el cerebro y sus funciones superiores el ámbito que constituye el centro del ser humano. Para nosotros es el corazón, sin embargo no nos quedamos ahí. Es el fondo insondable, profundo y misterioso del corazón humano lo más central de él.

“Quien no comprende este discurso, no debe afligirse en su corazón. Pues, mientras el hombre no se asemeje a esta verdad, no habrá de comprender este discurso...”<sup>213</sup>

Ante el panorama de crisis que aqueja la humanidad, el retorno a lo más profundo del ser humano es una buena opción para transitar el caos y desde ahí construir un sentido. La humanidad ha estado al borde de la extinción durante diversos períodos de su andar histórico. Ha tenido que sortear diferentes situaciones límite donde el dolor y la muerte muestran su faz como algo inexorable y perentorio. Vimos que tanto en la baja Edad Media como en los tiempos que corren existe una crisis tal como un *finis terrae*, como el momento donde la posibilidad de vivir se halla seriamente comprometida. En aquel tiempo el reacomodo de la vida social y sus consecuencias, ahora el efecto secundario negativo de un modo de organizar la producción reproducción y desarrollo de la vida, curiosamente gestado en el periodo de nuestro autor. ¿A qué atenemos, dónde hallar elementos favorables en la andadura que se asemeja a un desierto? ¿Cuál es el pozo donde beberemos? Ese pozo es la tradición que nos antecede. El maestro Eckhart es parte de ese caudal de sabiduría al que tiene que volver la humanidad so pena de seguir una trayectoria de autodestrucción e inconciencia.

Ante el problema del ser humano que se abre a la realidad desde una inversión fundamental, donde renuncia a ser sujeto para ser objeto, mientras su criatura toma las riendas. Nosotros proponemos una vuelta fundamental y fundante hacia aquello que el maestro Eckhart dilucidó para su tiempo y que ahora nosotros tomamos como base para ensayar una respuesta afín para nuestro tiempo. La vuelta que proponemos es hacia un vaciamiento afín al vaciamiento de la vía eckhartiana, vaciamiento que presupone un fin de la hegemonía del logos y un desenmascaramiento de la inversión fundamental de la sociedad fetichizada. No el fin del logos como momento constitutivo del ser humano, sino su fin como la dimensión humana a partir de la cual el ser humano crea su mundo. Vaciamiento también como una vuelta a la realidad sin más, donde el fetiche cuya presencia fantasmagórica se adueña de la conciencia del ser humano y lo impele a ser un

---

<sup>213</sup> Eckhart von Hocheim, *Tratados y sermones*, p. 20.

consumidor como un fin en sí mismo, quede reducido a su esencia, es decir, a puro objeto creado por el hombre y para el hombre.

Por otro lado, hemos hecho énfasis en la restitución de la comunidad como retorno a una organización civilizatoria donde el sujeto halle su morada entre los humanos. Vimos durante nuestra investigación que en tiempos de Eckhart la creación de un discurso en lengua vulgar apuntó hacia la creación de una común unidad. La recuperación del mensaje evangélico puesto al nivel de la comprensión popular hizo que se volviera efectiva la creación de otra vertiente de organización humana. La comunidad pues, como una respuesta política ante el acaparamiento de los contenidos de la fe y como unidad, condición *sine qua non* de una solución favorable en los tiempos de crisis. Hoy en día vemos ejemplos de cómo la comunidad indígena tojolabal, de la cual somos directamente herederos, puede ser considerada un ejemplo para restituir el tejido roto en el que nos hallamos los seres humanos en la posmodernidad. Desde una visión nosótrica se despliega la organización humana, otorgando una red de soporte y sentido para que el sujeto se avoque al cuidado mutuo como sentido de su existencia. Más allá del narcisismo autorreferente y provocador de soledades enquistado en la posmodernidad, se halla la comunidad donde el sujeto no queda subsumido sino integrado en algo más amplio que él, pero que al mismo tiempo le permite hallar un sentido auténtico a su vida.

¿Qué podemos decir sobre recurrir hoy a la mística? La mística no ha perdido su vigencia, cuanto más patente se hace el dolor, el sufrimiento y el horizonte de muerte tanto más resurge con denuedo. Es una experiencia que no es excepcional, sino que constituye una dimensión humana y como tal todos estamos en condiciones de actualizarla. No es el privilegio de los iniciados, aunque también es cierto que ciertos individuos muestran mayor apertura y receptividad ante las experiencias con lo trascendente. Vimos que para Eckhart constituyó la fuente desde la cual construyó un discurso que respaldó una praxis. El contexto bajo medieval fue, repetimos, tiempo de crisis. Ante ese panorama Eckhart halló una fuente de sentido. En su afán por compartirla y expresarla se aventuró a elaborar un discurso con miras a construir una comunidad al ponerlo en lengua popular y después no renunció a la profundidad de su explicación dada la complejidad del tema.

Hoy es fundamental una ética que vuelva a considerar la mística y su impacto en la construcción del *hogar humano*. Los tiempos que corren son tiempos dominados por el fetiche que se convirtió en sujeto y dominó a partir de una inversión fundamental al sujeto que lo creó y devino objeto. La experiencia mística regresa al sujeto a un nivel más profundo y fundamental con respecto a la realidad. El problema es que es una experiencia cuya definición no es sencilla, porque siempre está teñida del color del misterio. Sin embargo, trastoca el alma humana de un modo que hay un cambio fundamental en la eticidad del sujeto. Se instala un sentido profundo a pesar de las vicisitudes, una confianza en que la última palabra de la historia no es el dolor y el absurdo de la muerte, sino algo más. Esa experiencia también invita a crear una comunidad humana y de los vivientes todos que compartimos el ser de esta existencia misteriosa. Por ello el sujeto se vuelca en su acción a la transformación de lo dado.

Hoy, así como en el tiempo de Eckhart y recuperando sus aportes, podemos decir que ser vacío y libre sigue siendo una vía para ser transitada en este mundo en crisis y que nos puede orientar. Una vía que afirma la dualidad de la realidad. Los polos que se comunican y complementan y que no se excluyen. María y Martha, *Lebenmeister* y *Leherermeister*, ser y nada, vida y muerte. Una integración del *Logos* y del *Eros* que exprese la reconciliación interna del sujeto posmoderno escindido. Una ética que vuelva a los valores referentes del cuidado, de la ternura, del corazón, pero también de la inteligencia puesta al servicio de la vida y de lo humano. Una ética de vacuidad y libertad. Nos vaciamos para tener un corazón abierto. No descartamos ni rechazamos la razón, sino su hegemonía. El fruto de esta integración será un sujeto libre de ataduras, libres *de*. Esto es, un sujeto abierto que desde lo indeterminado despliegue su praxis en el mundo. Al ser libre de representaciones, cosas que controlen su vida, podrá volcar su acción con un rostro humano, sin querer poseer a toda costa humanos, conceptos, cosas, ni nada. En constante comunicación con el misterio.

Por último, quisiéramos hablar de la *Ética de corazón abierto y manos vacías* en acción. Durante los días del mes de septiembre del año 2017 el país vivió dos sismos que literalmente sacudieron la vida. Ambos causaron estragos materiales considerables y pérdidas humanas. Fueron días donde el tiempo dio un vuelco. Se rompió la inercia habitual

de lo cotidiano y entramos en un tiempo de contingencia. Durante esos días la tesis que escribí mostró un sentido que se reveló como un flashazo.

Se hizo real la ética de corazón abierto y manos vacías. Miles, millones de personas acudieron a un llamado interior para socorrer al Otro, al que se hallaba sepultado por los escombros, al que había perdido su vivienda. Me sorprendió ver la necesidad tan imperante que mostraron muchas personas por ayudar. Mucha gente no pudo quedarse en casa sabiendo que había una espera por él, como dijera Zitarroza en sus versos de su famosa guitarra negra:

Hago falta... yo siento que la vida se agita nerviosa si no comparezco, si no estoy... Siento que hay un sitio para mí en la fila, que se ve ese vacío, que hay una respiración que falta, que defraudo una espera... Siento la tristeza o la ira inexpresada del compañero el amor del que me aguarda lastimado... falta mi cara en la gráfica del pueblo, mi voz en la consigna, en el canto, en la pasión de andar, mis piernas en la marcha, mis zapatos hollando el polvo... los ojos míos en la contemplación del mañana... mis manos en la bandera, en el martillo, en la guitarra, mi lengua en el idioma de todos, el gesto de mi cara en la honda preocupación de mis hermanos.<sup>214</sup>

Esa praxis pautada desde el fondo del corazón se actualizó, ese actuar espontáneo, dictado desde lo más íntimo del sujeto se concretó en acciones de heroísmo anónimo.

Por otro lado también se dejó ver la tendencia a las manos vacías. Mucha gente dando lo que pudo y más. La famosa ferretería que puso a la disposición de los rescates todo su inventario. Ríos de gente saliendo a repartir alimentos, herramientas, manos, energía, su propia integridad. Fue un tiempo terrible y maravilloso. Tal como es la vida. Los primeros días vimos ejemplos de un desprendimiento tal que nos hizo pensar que no es la acumulación ni el consumismo lo que mueve en última instancia a nuestras voluntades. Conforme pasaron los días también salieron a la luz las duras realidades de rapiña y corrupción. Fue como volver de golpe a la realidad ante la cual pensamos una ética que se sobreponga a esta cruda realidad de avaricia y acumulación. Fueron días para calar en la

---

<sup>214</sup> Cf. Artemio López, “Guitarra negra (poema por milonga)”, en *Rambe Tamble* [en línea] 29 de marzo del 2008. Disponible en: <<http://rambletamble.blogspot.mx/2008/03/guitarra-negra-poema-por-milonga.html>>. [Última consulta: 15 de octubre de 2017.]

realidad el pensamiento que nos ocupó en estos meses. Vimos con sorpresa su vigencia y su pertinencia de un modo inesperado y trágico, en un tiempo de crisis aguda.

En esos días cobraron relevancia los conceptos que propusimos como síntesis de nuestro trabajo en el tercer capítulo. La comunidad se hizo patente, ahí estuvo, los desconocidos se acercaron para mirarse de nuevo. Hubo un encuentro masivo en los barrios, gente que tuvo que modificar su solipsismo por una organización comunitaria. Vecinos compartiendo la misma situación, hermanados bajo los campamentos. Nuevamente el dolor como el animal que más rápido habrá de llevarnos a la perfección, parafraseando a Eckhart.

El silencio volvió a cobrar su relevancia. El ícono de esas jornadas fue el puño en alto que era una señal para pedir silencio y así poder escuchar a quien se hallaba dentro de los escombros. El silencio de todo un mar de gente es algo impresionante. Algo más se escuchó en ese silencio. Lástima que en este momento no sepa con certeza qué fue.

Las calles en la noche fueron como desiertos y percibí que se había desgarrado el tiempo de lo cronológico, de la rutina y los horarios. Transitamos varias fronteras, de un tiempo a otro, de un modo de ser a otro. No quisiera forzar esta reflexión, valga pues como un modo de interpretar la realidad desde lo pensado, de aquellos días difíciles que nos tocó vivir en septiembre del 2017.



## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*. 12<sup>a</sup> ed. Ed. de Ismael Quiles. Trad. de Eugenio Ceballos. México, Espasa-Calpe, 1985.
- ALCALÁ MENDIZÁBAL, Diana, *La teología negativa en el Pseudo Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart. Una interpretación desde la hermenéutica analógica*. México, 2010. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 169 pp.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *El maestro Eckhart y la mística renana*. Trad. de Luis Hernández Alfonso. Madrid, Aguilar, 1963. 217 pp. (Hombres de espíritu).
- BARA BANCEL, SILVIA, “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana” [en línea], en *Ciencia Tomista*, tomo 135, núm. 437, septiembre-diciembre, 2008, Salamanca, p. 458. Disponible en: <<https://www.researchgate.net/publication/284721809>>
- BAUMAN, Zygmunt, *Ética posmoderna*. Trad. de Bertha Ruiz de la Concha. México, Siglo XXI, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía Medieval*. México, FCE, 2013.
- BOFF, Leonardo y Frei BETTO, *Mística y espiritualidad*. 3<sup>a</sup> ed. Trad. de Juan Carlos Rodríguez Herranz. Madrid, Trotta, 2002. 144 pp.
- BOFF, Leonardo, *Experimentar a Dios*. Santander, Sal terrae, 2002.
- BOFF, Leonardo, *La crisis como oportunidad de crecimiento*. 2<sup>a</sup> ed. Trad. de Jesús García Abril. Santander, Sal Terrae, 2004.
- BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. 7<sup>a</sup> ed. Trad. de Francisco Lledías Juntádez. Santander, Sal Terrae, 1981. 232 pp. (Servidores y testigos)
- BONHOEFFER, Dietrich, *Escritos esenciales*. Trad. de Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander, Sal Terrae, 2001.



- BUBER, Marín, *Yo y Tú*. Trad. de Carlos Díaz. Madrid, Caparrós Editores, 1995. pp. ()
- BUBER, Martin, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. 2<sup>a</sup> ed. Trad. de Luis Fabricant. México, FCE, 2014.
- CABRERA, Isabel y Carmen Silva (comps.) *Umbrales de la mística*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. 160 pp. (Cuadernos, 66)
- CANALS, Vidal F., *Historia de la filosofía medieval*. 5<sup>a</sup> ed. Barcelona, Herder, 1992.
- CASALDÁLIGA, Pedro, *Nuestra espiritualidad*. Madrid, Nueva Utopía, 2007.
- CASULLO, Nicolás, Ricardo FOSTER y Alejandra KAUFMAN, *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires, Eudeba 1999.
- CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS, *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*. México, UNAM-CCYDEL / CRIM, Miguel Ángel Porrúa, 2000. 202 pp. (Filosofía de Nuestra América)
- DE LA CRUZ, Juan, *Cántico Espiritual y poesía completa*. Michigan, Fundación Ricardo Delgado Vizcaíno, 2002.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2000.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1996.
- DUSSEL, Enrique, *Humanismo Semita: Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- DUSSEL, Enrique, *Historia de la filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Nueva América, 1994.
- DUSSEL, Enrique, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá, Te-ixtli, 2000.

- DUSSEL, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.*, México, Siglo XXI, 1985.
- DUSSEL, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx.* Navarra, Verbo Divino, 1993.
- DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación.* Salamanca, Sígueme, 1991.
- DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Hacia una historia de la política mundial y crítica.* Madrid, Trotta, 2007.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud.* México, Ediciones Era, 2010. 243 pp. (Biblioteca Era / Ensayo y testimonio)
- ECKHART VON HOCHHEIM, *El fruto de la nada.* 6<sup>a</sup> ed. Ed. y trad. de Amador Vega Esquerza. Madrid, Ediciones Siruela, 2008. 232 pp. (El Árbol del Paraíso, 13)
- ECKHART VON HOCHHEIM, *El libro del consuelo divino.* Trad. de Francesc Gutiérrez. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2002. 102 pp. (Los Pequeños Libros de la Sabiduría)
- ECKHART VON HOCHHEIM, *Tratados y sermones.* Madrid, Edhasa, 2010.
- FAGGIN, Giuseppe, *Maestro Eckhart y la mística medieval alemana.* Trad. de Elena Sella. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.
- FARRELY, Brian, *Eckhart, Tauler y Seuze. Vida y doctrina del Maestro y sus dos mejores discípulos.* Madrid, Edibesa, 2000.
- FROMM, Erich y Daisetz Teitaro SUZUKI, *Budismo zen y psicoanálisis.* Trad. de Julieta Campos. México, FCE, 2010. (Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis)
- FROMM, Erich, *¿Tener o ser?* Trad. de Carlos Valdés. Buenos Aires, FCE, 2010. (Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis)
- GALEANO, EDUARDO, *Memoria del fuego. III. El siglo del viento.* México, Siglo XXI, 2006.
- GÓMEZ VARGAS, Christian Guillermo, *Hermenéutica de la ausencia.* México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

- GUARDANS, Teresa, *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*. Barcelona, Herder, 2009. 260 pp.
- HAAS, Alois María, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Trad. de Roberto H. Bernet. Barcelona, Herder, 2002. 176 pp.
- HAAS, Alois María, *Viento de lo absoluto, ¿Existe una sabiduría mística en la posmodernidad?* Trad. de Jorge Seca. Madrid, Ediciones Siruela, 2009. 128 pp. (El Árbol del Paraíso, 65)
- HAAS, Alois María, *Visión en Azul. Estudios de mística europea*. Trad. de Victoria Cirlot y Amador Vega. Madrid, Ediciones Siruela, 1999. (El Árbol del Paraíso, 16)
- HEIDEGGER, Martín, *Estudios sobre mística medieval*. Trad. de Jacobo Muñoz. México, FCE, 2003. 202 pp. (Obras de Filosofía)
- HEIDEGGER, Martín, *Serenidad (Gelassenheit, Verlag Gunter Pfullingen)*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- HEINZMANN, Richard, *Filosofía de la Edad Media*. Barcelona, Herder, 2002. 484 pp. (Curso fundamental de filosofía, 7)
- HEISIG, James W., *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2002. 408 pp.
- HINKELAMMERT, Franz “El capitalismo como religión” [en línea], en la página web de GPC Grupo de Pensamiento Crítico, San José, Costa Rica, 2009. Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/franz-hinkelammert1/el-capitalismo-como-religion>>. [Última consulta: 22 de agosto de 2017.]
- HINKELAMMERT, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, Sígueme, 1978.
- HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO, *Dialéctica de la ilustración (fragmentos filosóficos)*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2005. 303 pp. (Estructuras y procesos / Filosofía)
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*. La Plata, Terramar, 2007.

- LE GOFF, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996. 170 pp. (Hombre y Sociedad, CLA•DE•MA / Historia)
- LENKERSDORF, Carlos, *Filosofía en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2004. 277 pp. (Filosofía de Nuestra América)
- LEÓN VEGA, Margarita (ed.), *La palabra inspirada. Mística y poesía en México y en América Latina*. México, UNAM, 2014.
- LEOUP, Jean-Ives, Leonardo Boff, *Terapeutas del desierto*. Salamanca, Sal terrae, 2010.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendax. Barcelona, Anagrama, 2012. 221 pp. (Compactos, 324)
- LOPEZ-BARALT, Luce y Lorenzo PIERA, *El sol a media noche (la experiencia mística, tradición y actualidad)*. Madrid, Trotta, 1996.
- MARX, Carlos y Federico ENGELS, *La ideología Alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1994.
- MERTON, Thomas, *Místicos y Maestros zen. Ensayos sobre misticismo oriental y occidental*. Trad. de Miguel Grinberg. Buenos Aires, Lumen, 2001.
- NISHIDA, Kitarô, *Indagación del bien*. Introd. de Abe Masao. Trad. de Alberto Luis Bixio. Barcelona, Editorial Gedisa, 1995. 235 pp. (Hombre y sociedad, CLA•DE•MA / Filosofía)
- NISHIDA, Kitarô, *Pensar desde la nada. Ensayo de filosofía oriental*. Trad. de Juan Masiá y Juan Haidar. Salamanca, Sígueme, 2006. 141 pp. (Hermeneia / Filosofía, 71)
- NISHITANI, Keiji, *La religión y la nada*. Pról. de James W. Heisig. Trad. de Raquel Buoso García. Madrid, Ediciones Siruela, 2003. 380 pp. (El Árbol del Paraíso, 18)
- OCAMPO GUTIÉRREZ DE VELASCO, Efrén Marat, *El decir místico. Acción y relación de poder en el pensamiento de Maestro Eckhart*. México, 2016. Tesis, UNAM, Facultad de filosofía y Letras.
- PASCAL, Blas, *Pensamientos*. París, Aleph, 1912.

- PORETE, Margarita, *El espejo de las almas simples. Hermana Katrei*. Trad. de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff. Barcelona, Icaria Editorial, 1995. 280 pp. (Antrazyt / Feminismo, 77)
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*. 3<sup>a</sup> ed. Ed. de Teodoro H. Martín. Trad. de T. H. Martín e Hipólito Cid Blanco. Madrid, BAC, 2014. (Clásicos de espiritualidad, 21)
- ROMERO, José Luis, *La Edad Media*. México, FCE, 2014. 214 pp. (Breviarios, 12)
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*. México, Itaca / Ediciones La Jornada / UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2003. 347 pp.
- UEDA, Shizuteru, *Zen y Filosofía*. Trad. de Raquel Buoso García e Illana Giner Comín. Barcelona, Herder, 2004. 188 pp.
- VATTIMO, Gianni y Pierre Aldo ROVATTI (eds.) *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1990. 363 pp. (Teorema)
- VELASCO, Juan Martín, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid, Trotta / Ayuntamiento de Ávila, Centro Internacional de Estudios Místicos, 2004. 368 pp. (Paradigmas, 34)
- WILLIGIS, Jäger, *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. 9<sup>a</sup> ed. Trad. de Carmen Monske. Bilbao, Desclée De Brouwer, 2002. 224 pp. (Caminos)
- YÉBENES ESCARDÓ, Zenia, *Figuras de lo imposible: atisbos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. México, 2006. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.