

CUANDO EL LEÑO SE VUELVE FUEGO. LA LECTURA DE BERHARD WELTE DE LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO EN MEISTER ECKHART

WHEN THE LOG BURNS DOWN. BERHARD WELTE'S READING OF MEISTER ECKHART'S UNDERSTANDING OF THE WORLD

Ángel Enrique Garrido Maturano

CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Argentina

Email: hieloypuna@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

**Recibido: 9 de abril de 2021; aprobado: 4 de mayo de 2021*

Abstract: This article reconstructs Bernhard Welte's interpretation of the question about the world in Meister Eckhart. Firstly, it elucidates the notion of *Abgeschiedenheit* as access to the world as such. Secondly, the nullity and divinity of the world is analyzed; then, the Eckhartian unity of divinity, world and soul is made explicit as a unity of event. Finally, the meaning of Welte's interpretation of Eckhart is shown in order to elaborate a cosmological notion of the world, determining to what extent such a notion implies, as a condition of its possibility, the unity of event between God, man and the world, which constitutes the core of the Weltian interpretation.

Keywords: Welte, Eckhart, World, Divinity, Being.

Resumen: El artículo reconstruye la interpretación de Bernhard Welte de la cuestión del mundo en Meister Eckhart. Primero elucida la noción de "*Abgeschiedenheit*" como acceso al mundo en tanto tal. Luego analiza nulidad y divinidad del mundo. Posteriormente explicita la unidad eckhartiana de divinidad, mundo y alma como unidad de acontecimiento. Finalmente elucida la significatividad de la interpretación weltiana de Eckhart para la elaboración de una noción cosmológica de mundo y muestra en qué medida dicha noción implica como su condición de posibilidad la unidad de acontecimiento entre Dios, hombre y mundo, que constituye el núcleo de la interpretación weltiana.

Palabras clave: Welte, Eckhart, Mundo, Divinidad, Ser.

O. Introducción

Messkirch es célebre. No por su condición de pequeño y hermoso pueblo de la Selva Negra. Si solo fuera eso, sería una más de las encantadoras aldeas dispersas por ese rincón beneficiado del mundo. Messkirch es célebre por ser cuna de uno de los filósofos más importantes de la historia de Occidente. Me refiero, claro está, a Martin Heidegger. Sin embargo, no acaba allí la contribución de este pueblito a la historia del pensamiento occidental. Allí nació también, el 31 de marzo de 1906, Bernhard Welte. Infinitamente menos estudiado y sin el renombre de su paisano y amigo, Welte es uno de los filósofos de la religión más profundos del siglo pasado. Su acercamiento a la fenomenología de Husserl y, especialmente, a la de Heidegger, y su consecuente intento de fundar la fe religiosa en la descripción de la esencia de los fenómenos fundamentales de la existencia humana ha merecido que, por ejemplo, Peter Hühnerman (2011: 158) lo califique, comparándolo con un grupo de selectos teólogos (de la talla de Karl Rahner o Hans Urs von Balthasar) “sin duda como el teólogo fundamental.” Sin embargo, a pesar de la importancia de su obra y a pesar también del vínculo institucional que une a nuestra Iberoamérica con su figura a través del *Stipendienwerk*— fundación surgida de su iniciativa personal —su pensamiento, en el contexto de nuestro medio académico latinoamericano, sigue siendo poco conocido y, en mi modesta opinión, no suficientemente valorado.

El presente estudio quiere contribuir a difundir y revalorizar la filosofía weltiana en el ámbito hispanoparlante. En este sentido, las reflexiones que aquí comienzan se dedicarán, primero, a reconstruir la lectura filosófica que lleva adelante Welte de la comprensión del mundo en la obra de Meister Eckhart y, segundo, a explicitar la significación que esta lectura tiene hoy para acceder a *las implicancias de una noción cosmológica* genuina de uno de los conceptos centrales de la fenomenología actual, a saber, el de mundo.

Se preguntará con razón el eventual lector por qué apelar a la interpretación que hace nuestro filósofo del místico medieval para exponer el tema que nos ocupa, en lugar de hurgar directamente en su concepción del mundo. Pues bien, el tema del mundo como tal fue escasamente abordado en el desarrollo de la filosofía weltiana y, cuando lo ha sido, no lo fue en sentido cosmológico, sino en un sentido antropológico como *Welthorizont*, esto es, como el plexo de relaciones significativas que constituyen la situación existencial de un existente concreto.¹ En otros términos, como el plexo referencial que se

¹ Así por ejemplo en su *Religionsphilosophie* Welte aborda brevemente la cuestión del mundo bajo el título de “*Welthorizont*” y caracteriza este horizonte como un plexo de referencias relativas a cada

conforma a partir del modo en que un existente o una comunidad comprenden el ser de todo aquello que le sale al encuentro en función de las posibilidades fundamentales hacia las cuales ese o esos existentes se proyectan. “Por ello se puede hablar del mundo de Goethe o Mozart, pero también del mundo de la ilustración o de la modernidad” (Welte, 2007a: 118). Hasta donde mi conocimiento alcanza, Welte accede al sentido cosmológico del mundo como totalidad, una que abarca y hace posible todo surgimiento de entes en sus lecturas de Meister Eckhart. De allí que éstas constituyan el corazón de este artículo.

Dentro de este contexto temático, él persigue dos objetivos definidos. El primero puede ser calificado de exegético y radica en reconstruir la noción de mundo que se desprende de la lectura que hace Welte de la obra de Eckhart. El segundo puede ser considerado como hermenéutico y consiste en desplegar o explicitar en qué medida la noción de mundo en su sentido cosmológico *implica como su condición de posibilidad una identidad de acontecimiento* entre el mundo, Dios y el alma humana.

Finalmente, permítaseme dos precisiones metodológicas. La primera de ellas podría ser negativa y está destinada a advertir al lector acerca de lo que el artículo *no* es, de modo tal que éste no busque en él aquello que él no puede ofrecerle. No es ésta una investigación filológica dedicada a Eckhart, sino a la lectura y comprensión *weltiana* del sentido filosófico del mundo en la obra del maestro. Por lo tanto, *no* está entre nuestros objetivos la exposición detallada y erudita de la idea de mundo en el conjunto de la obra eckhartiana. Por ello mismo también, nuestros análisis no pretenden ser fieles a una presunta interpretación literal de la cuestión que nos ocupa en la obra de Eckhart. De lo que se trata aquí, por el contrario, es de bosquejar los trazos fundamentales de una noción cosmológica de mundo y sus implicancias *a partir del análisis de la lectura* que hace Welte de la visión eckhartiana del mundo. Sin embargo, sí deberá quedar en claro que este bosquejo, surgido de un diálogo libre con la interpretación *weltiana*, es suscitado por y resulta un posible (aunque no único ni necesario) despliegue del pensamiento eckhartiano, cuando éste es leído en clave cosmológica.

La segunda concierne a la determinación positiva del método que se concibe a sí mismo como cosmológico, fenomenológico, trascendental, hermenéutico y preconfesional.

existente. Por eso puede afirmar que: “yo te dirijo la palabra a ti por *algo en el tejido de relaciones de mi mundo*” (Welte, 2008: 115).

Es cosmológico en cuanto parte de la diferencia cosmológica, señalada por E. Fink, a saber, aquella que establece que el mundo es irreductible a los entes intramundanos, por lo cual tampoco puede ser concebido como el ente intramundano resultante de la sumatoria de todos los entes intramundanos ni puede ser expresado por los conceptos aplicables a la determinación de dichos entes.

Es fenomenológico toda vez que de lo que se trata aquí es de dejar ver cómo el mundo mismo viene a la luz en el poder ser y aparecer de todo ente que en él es y aparece. Esta actitud fenomenológica se conjuga con una especulación trascendental. Especulación no tiene nada que ver aquí con la imposición de ideas arbitrarias a la realidad, sino con el esfuerzo intelectual por intentar acceder, a partir del ser mismo del ente intramundano, a una comprensión del mundo que opere como condición originaria de posibilidad sobre la base de la cual cada ente que se da pueda efectivamente darse y ser comprendido como un ente *del mundo*.

El método es también hermenéutico toda vez que aquello que quiere ponerse a la luz, en este caso el acontecer del mundo, requiere o solicita, por su mismo modo de darse, que se explicita o despliegue su sentido e implicancias bajo el esquema de “algo como algo”. De allí que aquí se reivindique la hermenéutica no como una teoría de interpretación textual, sino como hermenéutica de la facticidad, esto es, como un modo de acceso a la cosa a partir del modo en que de hecho la cosa se da.

Finalmente, el entero estudio se considera a sí mismo pre (no pro ni tampoco anti) confesional, en la medida en que su referencia a la identidad de acontecimiento entre el alma, el mundo y lo Divino no resulta de su adhesión a ninguna fe positiva, sino que dicha identidad constituye una experiencia que puede tener todo hombre en cuanto tal, en la medida en que se desprenda de su apego al ente y se abra al sentido último del acontecer del mundo como tal.

1. El desasimiento (*Abgeschiedenheit*) como acceso al mundo como mundo.

En el sermón 2 de sus *Deutsche Werke* Meister Eckhart presenta la noción de desasimiento bajo la figura de un hombre de razón virginal. Escribe el maestro:

Si mi razón fuese tan abarcadora que todas las imágenes que el conjunto de los hombres desde siempre hubieran grabado dentro de sí y, además, aquellas que están en Dios mismo, estuvieran en ella, pero de modo tal que yo estuviese tan libre del apego al yo que no me hubiera aferrado a ninguna de ellas como propiedad mía, ni en el hacer ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después, sino que, antes bien, permaneciera en este ahora presente libre y desaferrado al servicio de la muy querida voluntad de Dios y de su cumplimiento incesante, entonces, en verdad, yo sería virgen sin impedimento de ninguna imagen, así como ciertamente yo lo era cuando todavía no era (Eckhart, 1979: 159).²

¿Qué es lo que nos dice este texto acerca del desasimiento? Por lo pronto que la razón humana tiene la capacidad de gestar representaciones o imágenes (*Bilder*) de todo aquello que le sale al encuentro desde el horizonte del mundo. Pero el hombre puede relacionarse con sus representaciones de dos maneras muy diferentes. Puede apropiarse de ellas hasta el punto en que, para él, el mundo mismo se reduzca a sus representaciones; o puede también vivir desapegado de toda representación. Nos aferramos a nuestras representaciones cuando consideramos aquello que ellas representan *nuestra propiedad* y, en consecuencia, actuamos en el mundo y disponemos de él como si éste fuese también nuestro. Según Welte (2007b: 235), ello ocurre “cuando nos imponemos a nosotros mismos y a nuestros intereses en el ámbito del mundo, de tal manera que nuestro mundo finalmente termina convirtiéndose en algo hecho por nosotros y sujeto a nuestro poder.”

Pero existe una posibilidad alternativa. Es la posibilidad del “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*). ¿En qué consiste tal desasimiento? Welte observa que el sentido de esta opción lo explicita Eckhart en el sermón 32 “*Beatis pauperes spiritu*”. Allí se dice que el hombre verdaderamente pobre, asociable con el hombre virgen, en tanto que, como éste último, no posee representación alguna, es aquel que *no quiere, no conoce y no tiene nada*. Querer, conocer y tener son los modos fundamentales a través de los cuales el humano se adhiere a sus representaciones y existe en el mundo tratando de apropiarse de él, de volverlo suyo por medio de ellas. “Pues la voluntad es querer a sí mismo en todo lo que se quiere, el conocimiento es asegurarse a sí mismo en todo lo que se conoce, y el tener es el poner todo a propia disposición” (Welte, 2007b: 235).

El hombre debe liberarse de todo esto: no debe querer, ni tener, ni saber nada en absoluto, hasta el punto de volverse él mismo una suerte de nada: un puro espacio vacío, mero silencio. Debe quedar por completo desprendido de sí

² Las traducciones al español de los textos citados del maestro Eckhart son siempre mías.

mismo y de todas sus representaciones, hasta el punto en que en su interior no haya nada. Éste sería el momento negativo del desasimiento. Pero Welte observa que este movimiento negativo, propiciado por Eckhart, es la ocasión de uno positivo: el hombre, cuyo interior está vacío de imágenes, esto es, libre del conjunto de representaciones surgidas de su querer, de su saber y de su tener, es decir, surgidas, en última instancia, de su voluntad de poder sobre el mundo, se vuelve pura apertura, amplitud y disposición a recibir. A esta apertura bien puede caracterizársela como un límpido “*dejar-ser*” (*Seinlassen*).

Según Welte (2007b: 236) “de aquel que ha llegado a ser enteramente silencioso y desasido se puede decir que él deja que todo sea como es.” A través de este dejar ser el hombre desasido no se desvincula y aísla del mundo, sino que puede revincularse con el conjunto del mundo de un modo enteramente renovado.³ Todo tiene ahora la posibilidad de desarrollar libremente el potencial de su ser ante él, sin que él quiera determinar el curso de este desarrollo. La inmensidad del mundo es dejada en libertad y confiada a su propia originariedad. De ese modo el hombre deja de enfrentarse al mundo como lo opuesto (*objectum*) que tiene que ajustarse a sus imágenes objetivas para que, de ese modo, se adecue a su propia voluntad. En vez de ello, el hombre desasido se vuelve uno e indistinguible con el mundo y funde en una misma unidad el despliegue de su ser, que es un ser del mundo, con el despliegue del ser del mundo mismo. No se trata, entonces, de desasirse del mundo y volverse un ser sin mundo ni representaciones, sino de, transformándose por obra del desasimiento, dejar que el mundo también se transforme para mí.

Sin embargo, ¿con qué se encuentra concretamente aquel hombre que se ha desasido de sí y que deja ser lo que son al mundo y al conjunto de sus criaturas? La respuesta puede ser sorprendente: con nada.

2. La nulidad del mundo

En el sermón 4 de sus obras alemanes escribe Eckhart:

“Todas las criaturas son una pura nada. Yo no digo que sean menospreciables o que sean una cosa cualquiera: ellas son una pura *nada*. Lo que no tiene ser ninguno, eso es nada. Las criaturas todas no tienen

³ En este sentido la lectura de Welte, que aquí se asume como propia, coincide con otras interpretaciones del fenómeno de la *Abgeschiedenheit* en Eckhart, como, por ejemplo, la de Silvana Filippi, quien observa que, en el caso del desasimiento, “se trata no de la reclusión y del apartamiento del mundo, sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter opresor y apremiante” (Filippi, 2003: 36).

ser, pues su ser pende de la presencia actual (*Gegenwärtigkeit*) de Dios” (Eckhart, 1979: 171).

¿En qué sentido las creaturas del mundo, que patentemente están ahí y se me aparecen, son una pura nada? Son nada no porque no existan, sino porque, como claramente lo expone el texto, no *tienen* por sí mismas el *ser*. El ser no es una propiedad suya, sino que, por el contrario, ellas se encuentran siendo o, mejor aún, se han encontrado con la posibilidad de llegar a ser y constituirse. Y esto que puede afirmarse de las creaturas en particular, puede también afirmarse del mundo general: el que el mundo sea y se dé como creatividad, esto es, como el movimiento generativo desplegado en la totalidad de procesos a través de los cuales la realidad aparece y se individua, no es algo que el mundo produzca de por sí. El mundo no produce su propio ser-mundo y luego lo despliega en la totalidad de sus movimientos generativos, sino que el mundo se encuentra *ya siempre siendo* el conjunto de dichos movimientos. Dicho de otro modo, él recibe su ser y que él sea es para el mismo mundo un Misterio.

Este Misterio, este milagro que no se funda en los procesos generativos y en la creatividad del mundo, sino que funda el mundo, en el sentido de que ha dejado que el mundo sea, es lo que Eckhart -y Welte detrás suyo- llama la presencia de Dios. Esa presencia no mienta, desde el punto de vista filosófico, otra cosa que el origen indecible o el Misterio de que el mundo ya siempre se encuentre siendo, sin ser él mismo ni sus creaturas quienes se hayan dado a sí mismos la posibilidad de ser con la que, en cuanto son, se encuentran. Las creaturas no *tienen*, entonces, como propiedad suya el ser. Ciertamente les es propio el ser *esto o lo otro*, pero el hecho de *llegar a serlo* han recibido del mundo como proceso generativo y de individuación. En este sentido ellas no tienen su ser y son nada. Pero, por otro lado, el mundo como tal tampoco tiene por sí mismo el ser, sino que a él le ha sido dada la posibilidad de ser y de, en su devenir, determinar las creaturas que lo configuran. Por ello el mundo entero, como las cosas que lo conforman, es, también, desde el punto de vista de *tener* el ser, nada; y sólo es porque en él se hace presente o actúa, dando ser, aquello innominable o Divino que lo deja ser. En este preciso sentido, el conjunto de las creaturas originadas en y por el mundo como el mundo mismo que las origina pende a cada instante de Dios. Escribe Welte (1992: 178): “Solo Dios es aquello que concede ser desde su origen inescrutable. Aparte de este conceder y dar o de este ser concedido y dado, que la creatura recibe una y otra vez desde la fecundidad creativa divina, la creatura no tiene ser y es en este sentido nada.”

Estimo que desde un punto de vista estrictamente filosófico bien puede suscribirse la interpretación weltiana de Eckhart y afirmar que el mundo que le sale al encuentro al hombre desasido es, en el preciso sentido aquí descripto,

nada. Sin embargo, según mi entender, la correcta comprensión de esta tesis debe precisar dos aspectos que, aunque no expuestos de modo literal, no resultan incompatibles con la lectura weltiana de Eckhart. En primer lugar, distinguir entre las creaturas del mundo y el mundo mismo. Es cierto que las creaturas no tienen su ser por sí, sino que es el mundo, concebido como la totalidad en devenir de los procesos de creación y configuración o, dicho en un lenguaje ajeno a Welte, como movimiento ontogénico, el que configura y hace ser a las creaturas.

Sin embargo, esto no impugna la afirmación weltiana, porque el mundo mismo no genera su ser y su capacidad creativa, sino que, como vimos, ya siempre se encuentra con ella. Aquello de lo que surge esta capacidad creativa es precisamente lo Divino inescrutable, que se testimonia en el todo del universo por el *factum* de que el universo sea, haya recibido el ser y la potencialidad de, siendo, generar seres. Desde este punto de vista, Dios da el ser a las creaturas a través del mundo. Pero, en segundo lugar, para que esta afirmación no recaiga en la ontoteología que con razón ha criticado Heidegger es menester precisar que por Dios no se entiende aquí ningún ente supremo, distinto de la acción de dar ser al mundo, que subsiste en sí mismo y que luego crearía y daría el ser a lo que es. Antes bien, Dios o, mejor aún, lo Divino es el propio *dar* que hace afluir el ser. De acuerdo con esta lectura de Eckhart, Dios emerge como “la plenitud del ser” (Maestre Sánchez, 2007: 130), siempre que esta plenitud se la conciba no como la totalidad de las creaturas que son, sino como la creatividad en acto que plenifica de ser a todo lo que es.⁴ Lo Divino se vuelve, entonces, uno con el acontecer del ser mismo. Mienta aquello inescrutable, que no puede ser determinado como un algo o alguien, pero que mana o emerge constantemente y, manando, hace ser al mundo. No está Dios aquí pensado como ente sustantivo y sustancial, sino como la acción constantemente renovada del Verbo divino.⁵ No considero que esta concepción de Dios sea incompatible con la visión del propio Eckhart, toda vez que él mismo afirma “*deo esse est dare esse*” (Eckhart, 1936: I, 77).

La consecuencia lógica de esta comprensión de Dios como Verbo dador del ser del mundo es la de la unidad esencial de Dios y el mundo⁶ y, consecuentemente, la de la esencial divinidad del mundo.

⁵ Por eso mismo también la creación “no es para Eckhart un acto histórico puntual de creación, sino la relación dinámica que ocurre siempre entre el creador y la creación, es decir, expresado en categorías temporales, ‘*creatio continua*’” (Mieth, 1969: 132).

⁶ Maestre Sánchez (2007: 131) también llega a esta conclusión, sólo que se refiere a esta unidad como “unidad sustancial del mundo con Dios.” De nuestra parte caracterizaremos esta unidad como unidad de acontecimiento, puesto que una unidad sustancial conduciría a afirmar el panteísmo eckhartiano, cosa que el propio Sánchez (cfr. nota 4) niega.

3. La divinidad del mundo

En el sermón 21 "*Homo quidam fecit cenam magnam*" Eckhart se refiere al modo mismo en que Dios acontece y se vuelve manifiesto al hombre en estos términos: "Dios se da al alma de modo incesante y siempre nuevo en continuo devenir" (Eckhart, 1979: 249). Aquí la vida divina es pensada como un devenir continuo y constantemente renovado. Se trata del devenir a través del cual Dios mismo, concebido como Verbo o vida divina, deja surgir el ser del mundo y, a través del mundo, el de las cosas que en él son. Por ello puede afirmar Eckhart en sus *Reden der Unterweisung* que "el hombre debe abrazar a Dios en todas las cosas y debe habituar su ánimo a tener presente a Dios todo el tiempo" (Eckhart, 1979: 59). Por ello también, para aquel hombre, que sólo tiene a Dios en sí y, consecuentemente, experimenta el acontecer de la vida divina, "todas las cosas se le vuelven puro Dios" (Eckhart, 1979: 59). Welte (1992: 183) interpreta con acierto a Eckhart cuando afirma: "Él [Dios], *sus* pensamientos, *su* fuerza originante se conforma (*sich erbildet*) en las cosas. Así se vuelven ellas «puro Dios», es decir, el actuar y el brillar de Dios." Las cosas y el mundo mismo resultan, entonces, transidas de divinidad. Hay una unidad esencial entre el mundo y Dios, pero no se trata de una unidad sustancial, sino de una identidad de acontecimiento: *Dios mismo acontece como acontecer del mundo, en tanto y en cuanto él sólo se da y se deja experimentar como la fuerza originante de este acontecer*. Más allá de ello Dios en sí mismo es, para el pensamiento, un puro Misterio, una pura nada. Toda nominación que determine a Dios lo vuelve una representación humana, una entidad figurativa que no tiene en sí misma su propio ser. A ello se opone lo Divino que se da a través de su verbalidad, la cual, como tal, no es nada sustancial, nada entitativo, nada representable; que resulta, en una palabra, una pura nada.⁷ Todo intento de referirlo choca con los límites del lenguaje que sólo puede *aludir* a este origen inasible e indeterminable, a esta "*nadeidad*"⁸, de la cual fluye el acontecer del ser.

Esta identidad de acontecimiento entre el mundo y Dios como Verbo divino no suprime, empero, la diferencia óptica entre Dios y sus creaturas, antes bien, la potencia, toda vez que Dios no se da como un ente. Del mismo modo no suprime la diferencia entre el mundo y Dios, pues Dios es el dar-ser que deja que

⁷ Silvana Filippi observa que la nada de Dios es muy distinta de la nada de las creaturas. "Éstas son una nada por su precariedad, por su radical dependencia del Creador, Dios es nada, en cambio, porque está más allá del ser algo, despojado de todo nombre, desprovisto de todas las formas y libre, abrasado en la ebullición de sí mismo" (Filippi, 2003: 36).

⁸ Tomo el término, que es un verdadero acierto lingüístico, de Héctor Sevilla Gómez (2017: 130) que con esta designación se refiere "a la deidad antecedente de la divinidad presente en lo emanado."

el mundo sea, mientras que el mundo es lo que recibe el ser dado y es gracias a él. La identidad de acontecimiento conserva, pues, la diferencia entre Dios y mundo y no implica la afirmación de un panteísmo naturalista. Ella se limita a expresar la identidad consistente en el hecho de que lo Divino se da a través del acontecer del ser como mundo y, recíprocamente que el ser sólo puede acontecer como mundo por el darse de lo Divino. Un darse que, en última instancia, no alude a otra cosa que al origen abisal, indeterminable e inasible, anterior a la diferenciación entre creador y creatura, desde cuya abisalidad indiferenciada se produce el *milagro* de que haya ser y de que ese ser se configure como un cosmos o mundo.

Sin embargo, la diferencia entre lo Divino y el mundo, a pesar de ser conservada, es concomitantemente superada en esta identidad de acontecimiento. Como bien observa Welte, la superación mienta, en última instancia, que Dios como Dios, como dar-ser, y el mundo como mundo, como devenir del ser-dado un todo único que genera y abarca las creaturas todas, surgen en un mismo acontecimiento. “En la surgente (*Sprung*) del surgir originario (*Ursprung*) surgen (*entspringen*) el mundo como mundo y Dios como Dios” (Welte, 1992: 208).

Welte se pregunta si esta peculiar interpretación de la divinidad de todo lo que es responde a una experiencia efectiva que pueda tener cualquier hombre o si se trata de pura especulación metafísica o fe encubierta. Concuero en un todo con el autor, cuando afirma que, para aquel que se ha desasido de su voluntad de poder y del intento de reducir el mundo a sus representaciones, esta experiencia de la unidad de la vida divina con todas las cosas es enteramente posible y acontece a través del *asombro*. “El admirado asombro ante el hecho de que esto es, este árbol, esta montaña, este puente, este hombre” (Welte: 1992: 185). Un asombro que, al fin de cuentas, se admira ante el hecho milagroso de que el ser sea, de que haya un cosmos. Ante un temple tal se descubre la divinidad de la que el mundo mismo está transido y todas las cosas se vuelven milagrosas. Es ésta, sin dudas, una experiencia posible. En su seno no dirigimos ya nuestra mirada a las cosas, sino más bien hacia adentro de ellas. Entonces se vuelve experimentable la luz divina que las alumbra y ellas por sí mismas se vuelven nada, “pero también nada otro que el resplandor del milagro divino” (Welte, 1992: 186). Ciertamente no es una experiencia cotidiana y exige el áspero recorrido del desasimiento, pero es una experiencia por completo posible y por la cual puede ser interpelado cualquier hombre en tanto tal. Tal experiencia testimonia que el pensamiento eckhartiano que considera que el mundo es nada y, a la vez, la aparición de la vida divina “es de un género por entero diferente que una mera construcción arbitraria” (Welte, 1992: 187).

4. La unidad de Dios, mundo y alma

Welte despliega la noción de identidad de acontecimiento entre Dios y mundo a partir la concepción eckhartiana de Dios como lo uno que guarda en su unidad toda multiplicidad. En este sentido acude al sermón 22 *Unus Deus est pater omnium*. Allí nos dice Eckhart (1979: 254): “Dios tiene toda plétora (*Fülle*) como uno.” ¿Cómo puede tener Dios como uno lo otro de Dios, la plétora del mundo, que es esencialmente múltiple en sus figuras? La palabra que, según Welte, responde a esta pregunta es un verbo: *ser*. La unidad como fundamento de la multiplicidad fenoménica del mundo radica en que ellos *son*, esto es, en el acontecimiento de su darse. Todo aquello que se da en la vastedad insondable del universo, desde una mota de polvo hasta una estrella incandescente, es. El acontecimiento de ser es lo que reúne a todo lo que, precisamente, *es*. “Por más grande y diferente que en sí pueda ser la multiplicidad, ella no puede en modo alguno caer fuera de la unidad del ser que todo lo abarca” (Welte, 1992: 212). Welte llama también la atención sobre el hecho de que puede haber diversas singularidades porque ellas forman *una* multiplicidad, el *ser-uno* del uni-verso, de modo tal que lo uno del ser permanece como base incólume de lo múltiple. Es el despliegue del ser uno que todo congrega aquello que hace que cada singularidad sea lo que ella es y se integre en el mundo uno. Desde esta unidad originaria debe ser, pues, comprendida la plétora del mundo. Ahora bien, en la medida en que Dios como dar-ser es el origen insondable del acontecimiento de ser que reúne la multiplicidad en el *ser uno* del uni-verso, Dios mismo como uno aparece en lo múltiple.⁹ “Él aparece en la unidad del mundo” (Welte, 1992: 213).

El ser uno del universo, que viene a la luz en su carácter de cosmos único, donde la multiplicidad está unida por el orden que en el universo impera¹⁰, es la expresión de la unidad esencial entre el mundo como mundo, que es uno en su multiplicidad, y Dios como Dios, que es dador de la unidad universal del mundo, toda vez que Él es el dador del *ser cósmico* del propio mundo. Esta unidad -reitero- no es una unidad de sustancia, sino de acontecimiento: el mundo no puede acontecer como universo sin que Dios acontezca como dador de su universalidad, y Dios no puede acontecer como Dios uno, si no a través de la unidad del mundo en el que, como poder creador, Él mismo se derrama. Se trata de una unidad que bien podría ser reflejada con la imagen de la fuente y el

⁹ En términos del propio Eckhart (1936, I, 195): “*Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit unum quidem in multis partibus universi*.”

¹⁰ Hans Jonas (2008: 287) nos recuerda que el término “cosmos” no refiere “el mero estar dado de todo lo existente, una suma cuantitativa (que se refleja pertinentemente con el término «todo») sino que expresa una propiedad específica de esta totalidad, que para el entendimiento griego era lo que elevaba su rango, precisamente su orden.”

torrente. Ciertamente la fuente y el torrente son uno y lo mismo, porque en ambos lo que mana es agua. Uno y otro acontecen conjuntamente. Sin la fuente el torrente no existiría, pero si no hubiera torrente no tendría sentido hablar de fuente. Sin embargo, aunque acontecen al unísono, la fuente y el torrente no son lo mismo: la fuente es lo que hace manar el agua hacia el torrente y el torrente es el agua que mana desde la fuente.

¿Cuál es el rol del alma en esta unidad de acontecimiento entre la Divinidad y el mundo? En el sermón 21 escribe Eckhart (1979: 255): “Un maestro dice: Dios tiene en vista todas las cosas en todas sus obras. El alma es todas las cosas. (...). Dios es todo y es uno.” La idea de que en cada una de sus obras Dios tiene en vista todas las cosas no es sino la expresión de que el universo, la creación en su conjunto, es un todo cósmico estructural en la que cada uno de sus momentos implica y se explica sobre la base del devenir del conjunto. De acuerdo con ello, tiene plena razón Welte cuando afirma que la sentencia del Maestro significa que “Dios ha creado todo como uno, todo como un universo, como un plexo de conexiones concordantes” (Welte, 1992: 217).

Precisamente por ello puede también afirmarse que los múltiples entes del mundo no son el mundo, sino que pertenecen al mundo o cosmos *uno*. En esta idea eckhartiana de un Dios que tiene ante su vista todas las cosas en todas sus obras, como así también en la lectura de Welte, habita, pues, implícita la comprensión del mundo desde lo que hemos llamado “diferencia cosmológica”. El mundo no es concebido como una multitud de entes o una suerte de contenedor que separa esa multiplicidad de la nada, sino como *una constante eclosión de ser*. Ese ser está presente u obra de tal modo en todas las cosas que se generan a partir de su eclosión, que, en virtud de dicha presencia, ellas pueden congregarse en una unidad de carácter cósmico. Sin embargo, Eckhart va más allá en sus aseveraciones e inmediatamente agrega: “el alma es todas las cosas.”

Según Welte, ello sólo puede significar que el hombre, en tanto aquel ser al que se le aparece y puede comprender el todo uno como tal, es el lugar en el que lo que hemos llamado identidad acontecimental entre lo divino, que da al mundo su ser uno (su cosmicidad), y el mundo, que despliega en múltiples figuras conexas la unidad del ser que recibe, adviene a sí misma. Si se me permite la expresión, que no es de Welte, podría decirse que el hombre es el sitio del mundo en el que el mundo como tal, en su esencial unidad con aquello que lo *deja ser* un mundo, se fenomenologiza. Para los hombres se descubre el ser del ente desde el trasfondo de la totalidad del mundo desde la cual el ente es lo que es. Por ello al hombre ya siempre en cada una de sus relaciones con los entes lo concierne el mundo todo y a él está abierto. En otros términos: “Los hombres son como seres pensantes y también actuantes fundamentalmente apertura al todo.

Ellos son en este sentido todo. Su mundo es verdaderamente el mundo entero” (Welte, 1992: 219). Ahora bien, la idea de que el alma humana, en el preciso sentido aquí indicado, es todas las cosas, la pone el místico renano en paralelo con otra sentencia, a saber, que “Dios es todo y uno”. Pues bien, el lugar en que Dios es todo y es uno es precisamente en el alma humana que ha recibido la posibilidad de experimentar la unidad del actuar de la divinidad en todo, en la medida en que (hasta donde sabemos) sólo el hombre puede experimentar en todas las cosas el milagro del cosmos único como tal. De este modo, todas las cosas son en el alma humana y lo son todas como una unidad. El alma es, en este sentido también, “el lazo de la creación y el sello de su unidad” (Welte, 1992: 220). En ella se cumple la presencia de Dios en todas las cosas, puesto que en ella se vuelve efectivamente presencia el estar presente de lo Divino en todo.¹¹ Ella funge, para usar el término de Welte, como el “lazo” que reúne la creatividad originaria y originante que la divinidad es con toda su creación. En tanto tal, la unidad de acontecimiento entre Dios y el mundo se cumple en y es una con el alma humana.¹²

5. Conclusión

A mi modo de ver, la reconstrucción obrada por Welte de la visión del mundo en el pensamiento eckhartiano resulta profundamente significativa desde un punto de vista filosófico, en particular para el movimiento fenomenológico, que ha tenido desde siempre al tema del mundo y su modo de donación como una de sus cuestiones centrales. Quisiera, a modo de conclusión, destacar dos aspectos que me resultan particularmente importantes de esta reconstrucción.

El primero de ellos se refiere a que la lectura weltiana de la obra de Eckhart lo conduce a una comprensión genuinamente cosmológica del mundo. La diferencia cosmológica, desde cuyo marco, por ejemplo, la fenomenología de Patočka o de Eugen Fink han intentado pensar el mundo, establece la esencial

¹¹ Una lectura similar tiene, en el fondo también, la prestigiosa investigadora española Silvia Bara Bancel (2017: 166) cuando afirma que “la trascendencia divina supone al mismo tiempo su inmanencia [en el alma humana].” Y ello porque, “Dios se halla presente (...) en todos los seres, pero los humanos son los únicos que pueden llegar a reconocer y ser conscientes de tal presencia” (Bara Bancel, 2017: 166).

¹² Es interesante observar que esa unidad no sólo acontece como el reconocimiento intelectual de la presencia de Dios en todos los seres. Ella es ante todo vivida prácticamente, en cuanto vuelve la vida del hombre una con la vida de Dios. ¿Cómo acontece tal cosa? Nuevamente aquí Bara Bancel (2017: 164) nos da una indicación decisiva: “En la unión, hay una única operación, la vida divina, pues el ser humano ha dejado su voluntad totalmente y es absolutamente receptivo.” Y allí mismo agrega: “Entonces sólo Dios actúa, y el ser humano, siendo uno con Dios, participa también de la obra divina de la creación, una creación continua.”

distinción entre mundo y entes intramundanos. El mundo no es un ente, porque ningún ente está presente en ni configura absolutamente a todos los otros entes, mientras que esto es precisamente lo propio del mundo. Por lo tanto, si el mundo no puede ser un ente, tampoco puede constituirse como una sumatoria de la totalidad de las cosas.

En efecto, tal suma sólo puede darnos muchas cosas, incluso todas las cosas, pero no el mundo, pues el resultado de sumar cosas o entes intramundanos da más entes intramundanos y estos, como tales, son esencialmente diferentes del mundo. De acuerdo con esta diferencia cosmológica el mundo tampoco puede ser concebido como la cosa-recipiente que contiene, cual una jarra al agua, todos los entes intramundanos. Concebido como contenedor, el mundo carece en y por sí mismo de cualquier propiedad intrínseca esencialmente diferente de las propiedades de las cosas. Su función se limitaría, en este caso, a ser un ente gigante que contiene a los demás entes. Una comprensión de este tipo implicaría, además, la cuestionable idea de que no son los entes los que surgen en el mundo como resultado de los procesos generativos constituyentes, ontogénicos e interconectados que hacen ser al mundo, sino que el mundo surgiría, en un segundo momento, como aquella cosa inconmensurablemente grande que se forma por mera adición de los lugares que ocupan los entes. Pues bien, al pensar el mundo como todo y uno, y al referir esa unidad no a una idea del sujeto ni a una suerte de imaginario ente contenedor, sino al darse mismo o acontecer interconectado del ser uno en todo lo que es, de modo tal que la plétora de fenómenos que resulta de ese despliegue del ser constituya un universo, Welte se sitúa en el plano de la diferencia cosmológica y, de la mano de Eckhart, abre un camino genuino al intento de pensar el mundo sin reducirlo a un ente ni a una idea del sujeto. Pero, además, en cuanto Welte, siguiendo aquí también a Eckhart, piensa el mundo desde el darse del ser en todo, desde el constante proceso de devenir o acontecer del ser, la visión weltiana se ubica en una comprensión no metafísico-sustancialista del ser del mundo.

Este último, en lugar de una sustancia, es visto como un constante devenir, como un eclosionar del ser desde un origen inasible y, por ello mismo, como acontecimiento. Además, cabe recordar que, para Welte, el acceso a la experiencia del mundo como mundo, es decir, aquel acceso que permite experimentar que el ser se da y que deja darse al ser (*Sein/lassen*), de modo tal que, en función de ese darse, todo sea lo que es, acontece por medio del "desasimiento". En este sentido, puede considerarse como un hallazgo de la interpretación weltiana el concebir la *Abgeschiedenheit* no como una separación del mundo, sino, muy por el contrario, como una relación con el acontecer del

mundo como origen de todas las creaturas.¹ Si este es así, cabe colegir también que de la lectura weltiana de Eckhart se desprende no sólo una comprensión cosmológica del mundo como tal, sino un modo de acceso existencial a dicha comprensión.

El segundo aspecto relevante a mencionar radica en que la noción de mundo en su sentido cosmológico *implica* como su condición trascendental de posibilidad una identidad de acontecimiento entre el propio mundo, el alma humana y lo Divino. El acontecer del mundo sólo puede darse en el alma, pues, como vimos, sólo en ella, esto es, en la apertura del hombre al mundo como universo o cosmos, el mundo puede venir a la luz como mundo. Dicho en otros términos, el movimiento o devenir ontogénico (el devenir del ser que permite que sean y se configuren como un universo todo los entes) se vuelve fenomenológico (aparece como tal movimiento) en el hombre. Y lo hace, por antonomasia, en el asombro y la admiración ante el milagro de que haya ser y de que éste sea un cosmos. Una asombrada admiración a la que puede acceder el existente que deja de afanarse en su propio querer y, consecuentemente, logra desasirse de la absorción cotidiana en el tráfigo con el ente intramundano.

En este preciso sentido, el acontecer del mundo como mundo sucede a través del alma humana y es uno con ella en la experiencia del milagro. Pero la experiencia del mundo como tal resulta, igualmente, inescindible de la experiencia de lo Divino. Si el mundo es pensado como el acontecimiento del devenir del ser, desde el cual los entes se individúan, y si está presente en todos ellos en la medida en que los configura como un cosmos, ese devenir implica una dación del ser que deviene, un origen último o fuente de ese devenir cosmomorfizador que está presente, hace ser y configura todo lo que es. Ello es precisamente lo Divino. Lo Divino, pensado con anterioridad a su determinación o nominación ontoteológica, no es sino el origen último e insondable del acontecimiento de ser; un origen que tiene que darse para que el mundo devenga y pueda ser experimentado como tal por el alma. Esta unidad de acontecimiento entre el mundo y lo Divino, de la que habla Eckhart y que Welte interpreta tan fructíferamente, no implica una divinización panteísta de las cosas del mundo. Antes bien, con el término Divino se alude simplemente a lo inexplicable por antonomasia: que el ser se dé. En tanto origen último e inasible de la dación de ser a todo lo que es lo Divino subyace a todo y a todo domina, en cuanto en todo está presente, configurándolo como un cosmos. Lo Divino, así comprendido, traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su

¹ En su análisis comparativo del pensamiento de Eckhart con el de Heidegger también Ricardo Baeza ha observado que el relacionarse con o “habitar” en el origen de todas las cosas es el modo de acceso al mundo como tal. “El habitar en el origen significa participar de la experiencia de la apertura del mundo en cuanto tal” (Baeza García, 2011: 211).

infinita riqueza. No alude, entonces, al universo. No se trata, reitero, de panteísmo, sino al Misterio originario de que haya universo. Aquel Misterio que, sin dejar de serlo, se deja *sentir* en la unidad de la infinita diversidad del cosmos y en el asombroso hecho de que haya un ser que, admirado, sea capaz de conmoverse ante ella.

La experiencia mística a la que apunta Eckhart quizás no sea otra cosa que aquella en la que el hombre, aunque más no fuere por un instante, *re-side* (vuelve a situarse) en la unidad originaria de la que todo proviene; aquella unidad “anterior” a que el alma sea esta conciencia, el mundo estos entes y a que lo Divino tenga un nombre. Cuando esa experiencia llega a su consumación, se disuelve en el hombre toda representación, no sólo de las cosas que lo ocupan y preocupan, sino también de sí y hasta incluso de Dios. Entonces él y el mundo se vuelven uno con lo Divino, como los leños al arder se vuelven uno con el fuego. Entonces también una paz infinita inunda su alma, que ya no se siente distinta de ni opuesta a nada, como le ocurre al leño que “cuanto más se calienta tanto más calmo y tranquilo se vuelve, y cuanto más se iguala al fuego tanto más pacífico es, hasta que él mismo llega a ser enteramente fuego” (Eckhart, 1979: 209).

Referencias

Baeza García, R. (2011) “El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger”. *Pensamiento*, vol. 67, n° 252, 197-212.

Bara Bancel, S. (2017) “El Reino de Dios en nosotros según el maestro Eckhart”. *Pensamiento*, vol. 73, n° 275, 147-167.

Filippi, S. (2003) “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”. *Invenio*, n° 11, 33-39.
Hühnermann, P. (2011) “Bernhard Welte como teólogo fundamental. La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología”. *Erasmus*, año XIII, vol. 1, pp. 131-158.

Jonas, H. (2008) *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M., Verlag der Weltreligionen.

Maestre Sánchez, A. (2007) “Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24, 119-140.

Meister Eckhart (1936) *Die deutschen und lateinischen Werke. Lateinische Werke Band I*. Stuttgart, Kohlhammer.

Meister Eckhart (1979) *Deutsche Predigten und Traktate*. Trad. (alemana) Josef Quint. Zürich, Diogenes.

Mieth, D. (1969) *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in der deutschen Predigten und traktaten meister Eckhart und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Regensburg, Walter de Gruyter.

Sevilla Gómez, H. (2017) "La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart". *Veritas*, nº38, 121-140.

Welte, B. (1992) *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2007a) *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2007b) *Gesammelte Schriften Band II/1. Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart - Thomas von Aquin - Bonaventura*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2008) *Gesammelte Schriften III/1. Religionsphilosophie*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.