

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
26(3): 1-14, 2025 | e26305

Editores responsáveis:
Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Doi: 10.4013/fsu.2025.263.05

Declaração de Disponibilidade de Dados:
Todo o conjunto de dados que dá suporte
aos resultados deste estudo foi publicado
no próprio artigo.

Artículo

Los rendimientos filosóficos del pensamiento de Meister Eckhart en la fenomenología del joven Heidegger

The philosophical yields of Meister Eckhart's thought in the
phenomenology of the young Heidegger

Gonzalo Martín-Mozo

<https://orcid.org/0009-0004-5271-7238>

Universidade de Valladolid, Contratado Pré-Doutoral FPU, Valladolid, Espanha. E-mail: gonzalomartinmozo@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se analiza la influencia de Meister Eckhart en el desarrollo de la fenomenología en el joven Heidegger. Partiendo de la primera confrontación con Eckhart en el contexto de su tesis de habilitación, se muestra cómo Heidegger encuentra a lo largo de este periodo en la doctrina de Eckhart aquel impulso esencial que él mismo quería para el desarrollo de su fenomenología: la primacía de la vivencia religiosa sobre las facultades creadas, esto es, un contramovimiento esencial frente a la preeminencia de lo teórico. Consecuentemente, se tratará de presentar cómo Eckhart está presente tanto en el acercamiento fenomenológico al cristianismo primitivo y a San Agustín, como en su lectura alternativa al neoescolasticismo de Aristóteles.

Palabras claves: Eckhart, fenomenología, Heidegger, mística, ser.

ABSTRACT

This article analyses the influence of Meister Eckhart on the development of phenomenology in the young Heidegger. Starting from the first confrontation with Eckhart in the context of his habilitation thesis, it



shows how Heidegger finds in Eckhart's doctrine throughout this period that essential impulse which he himself wanted for the development of his phenomenology: the primacy of religious experience over the created faculties, that is, an essential countermovement to the pre-eminence of the theoretical. Consequently, we will try to present how Eckhart is present both in his phenomenological approach to early Christianity and St. Augustine, and in his alternative reading of Aristotle's neo-scholasticism.

Palabras claves: Eckhart, phenomenology, Heidegger, mysticism, being.

1 Introducción

Eckhart no es, ni mucho menos, de los autores más citados por Heidegger a lo largo de la *Gesamtausgabe*. Sin embargo, pocos autores aparecen de manera tan constante y positiva a lo largo del pensamiento del filósofo de Meßkirch. Dado el extenso tratamiento que ha tenido la influencia del místico renano en el Heidegger tardío, el objetivo del presente artículo consiste en mostrar cómo Eckhart está presente en los primeros momentos de la fenomenología del joven Heidegger y cómo este último asume los rendimientos filosóficos del pensamiento de Meister Eckhart para su propio desarrollo de la fenomenología. Para ello, se profundizará tanto en su comprensión de Eckhart en el contexto de su tesis de habilitación, como en la influencia posterior que Eckhart tendrá en la exégesis del cristianismo primitivo y en la interpretación de Aristóteles.

En primer lugar, se analizará cómo Eckhart no solo rompe con la lectura típicamente moderna que reduce la filosofía medieval a una contraposición entre escolástica -racionalismo- y mística -irracionalismo-, sino que su mística implica una primacía de la vivencia religiosa que sitúa en su debido lugar, el segundo, las facultades creadas. Se sientan así las bases de una comprensión de la filosofía que ha de evitar tanto caer en una imagen racionalista que, al olvidar la vida, acaba por ser una filosofía impotente, como en una experiencia irracional que no puede dirigir el proyecto filosófico, que carece de meta.

En segundo lugar, se tratará de mostrar cómo Eckhart aparece como un aliado secreto en la búsqueda heideggeriana de un método para la filosofía -entendida como fenomenología-. Para ello, se presentarán los ejes fundamentales de la interpretación de la mística de Eckhart que Heidegger planeaba desarrollar en unas lecciones dedicadas a los fundamentos filosóficos de la mística medieval. Allí, la mística aparece profundamente entrelazada con la fenomenología, lo cual muestra cómo el acceso fenomenológico a la experiencia religiosa del cristianismo primitivo y San Agustín está profundamente marcado por la impronta de la doctrina eckhartiana. A continuación, se expondrán los motivos no estrictamente filosóficos que motivan el interés heideggeriano en Aristóteles, mostrando así cómo la lectura temprana de Eckhart permite a Heidegger allanar el camino para encontrar otro Aristóteles distinto al de la tradición, otra exégesis de Aristóteles que va más allá de los esquemas neoescolásticos que dominaban la Alemania del momento.

2 Eckhart ante la 'infilosofía del psicologismo'. Ecos místicos en la tesis de habilitación

Heidegger, como admitirá en una carta a Jaspers en los años 40, se ve acompañado por Eckhart desde sus primeros pasos en la filosofía:

Pese a todo, permanece aquí algo excitante y creo que algo esencial para el futuro, cuando, tras varios siglos, se supere la devastación. Las resonancias tienen seguramente otra raíz totalmente

diferente; desde 1910 me acompaña Eckhart, maestro de lectura y de vida; éste y el pensamiento penetrante, una y otra vez puesto a prueba, de Parménides de que το γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 147).

Su primer acercamiento a la mística vendrá en el curso académico 1910-1911 por medio de un curso con el professor Joseph Sauer titulado 'historia de la mística medieval' -*Geschichte der mitteralterlichen*- (HAD, p. 14), un curso de dos horas en el que Heidegger, más que probablemente, encontró en Eckhart una figura primordial que dirigirá, en buena medida, parte de su propia tarea filosófica. No en vano, apenas cinco años más tarde, Heidegger dará muestras del profundo interés que le suscitó la mística renana al publicar un artículo en la prensa sobre una nueva edición de las obras de Tauler, Suso y Eckhart (HAD, pp. 22 y ss). Este temprano interés es recordado por Heidegger en los años 40, como dan cuenta sus *Cuadernos negros*. Allí Heidegger admite haber aprovechado sus lecturas sobre Aristóteles -principalmente a partir de las obras de Brentano y de Lotze (GA 97, p. 470)-, para ser capaz de establecer "una primera reflexión conjunta con Meister Eckhart, quien pertenece al pequeño parentesco de los primeros pensadores"¹ (GA 97, p. 346).

El temprano interés en Meister Eckhart del joven Heidegger encuentra su zenit en la tesis de habilitación dedicada a la doctrina de las categorías de Duns Scoto -pese a que, tiempo más tarde, se descubrió que la obra central sobre la cual Heidegger articula su tesis de habilitación fue escrita por Tomás de Erfurt-. Heidegger ya había recurrido a una cita de Eckhart para abrir su conferencia de habilitación -"el tiempo es lo que *cambia* y se *multiplica*, la eternidad simplemente *perdura*" (GA 1, p. 415)²-, una conferencia titulada 'El concepto de tiempo en la ciencia histórica -*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*-, en la que había pretendido tratar la pregunta por la eternidad, como admite en la mirada retrospectiva que articula en 1938 en *Besinnung* (GA 66, p. 412). Sin embargo, será en su tesis de habilitación donde Eckhart tome un papel fundamental. El último capítulo de la tesis de habilitación tiene como lema la famosa frase de Novalis "buscamos por todas partes lo incondicionado y encontramos siempre solo cosas"³ (GA 1, p. 399). La tesis de habilitación de Heidegger, particularmente el capítulo final, podría comprenderse como una respuesta ante el interrogante que surge a raíz afirmación del autor de *Himnos a la noche*: cómo ha de configurarse la filosofía de modo que pueda hacerse cargo de esta búsqueda de lo incondicionado que siempre acaba encontrando lo concreto, lo particular, las cosas. La respuesta a esta cuestión puede encontrarse en la que es, probablemente, la frase que resume, ya no solo la tesis de habilitación, sino la esencia del pensamiento del joven Heidegger: "la filosofía como imagen racionalista desvinculada de la vida es *impotente*, la mística como vivencia irracional es *carente de meta*"⁴ (GA 1, p. 410).

La filosofía ha de alejarse, por ende, de los excesos racionalistas que, al cercar tanto el ámbito de lo racional, acaban por desvincularse de la vida, pero también ha de evitar el peligro que supone para la filosofía caer en un irracionalismo que desvirtúa toda posibilidad de dirigir el pensamiento filosófico. En última instancia, Heidegger se enfrenta a un problema fundamental de la fenomenología: "comprender que las ciencias positivas sólo pueden dar lugar a una racionalidad relativa, unilateral, que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad" (HUA XVII, p. 21 / 2009, p. 65)⁵. Pese a que

¹ Traducción propia de: "(...) zu einem ersten Mitdenken mit dem Meister Eckhart, der in die geringe Verwandtschaft der ersten Denker gehört".

² Traducción propia de: "Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach". Mantenemos las cursivas que el autor incluye.

³ Traducción propia de: "Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge". El juego de palabras entre *Unbedingte* y *Dinge* se pierde en la traducción al castellano.

⁴ Traducción propia de: "Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist machtlos, Mystik als irrationalistisches Erleben ist ziellos". Mantenemos aquí las cursivas que pone el propio Heidegger.

⁵ De aquí en adelante, cuando se cite conforme a las ediciones canónicas, como pueden ser la *Husserliana*, la *Gesamtausgabe* de Heidegger o la edición de Josef Quint de las obras completas de Eckhart, y se recurra, además, a una traducción al castellano, se citará en primer lugar la referencia a las obras completas y, separada por una diagonal (/), la referencia de la traducción.

Husserl señala esto como medio para defender una lógica trascendental, el espíritu crítico con respecto a los excesos racionalistas es el mismo⁶: se trata de señalar el irracionalismo en el que cae el supuesto racionalismo psicologista que, colocando al sujeto y la lógica formal en el centro de la filosofía, acaba desarrollando una filosofía desvinculada de la vida, esto es, una filosofía *impotente*. La crítica a la in-filosofía del psicologismo (GA 1, p. 205), la cual Heidegger había articulado, por medio de una reivindicación de Husserl, en su tesis doctoral (GA 1, pp. 160 y ss), debe comprenderse desde la conciencia de la necesidad de 'hacer entrar en razón a la razón' y, consecuentemente, religar filosofía y vida como ámbitos inseparables el uno del otro.

Resulta curioso que Heidegger, tratando de recuperar el nexo esencial entre filosofía y vida, recurra al pensamiento escolástico, el cual, particularmente a partir de la Modernidad, ha sido considerado como una serie de armazones intelectuales carentes de vitalidad. Sin embargo, en la escolástica medieval se encuentra un elemento fundamental que permite combatir el fracaso de la 'infilosofía' psicologista: la devoción absoluta -*absolute Hingabe* (GA 1, p. 198)- al objeto de conocimiento. Pese a que la psicología escolástica no se encuentra adscrita al ámbito de lo psíquico-real que fluye dinámicamente, sí está orientada noemáticamente a sus problemas fundamentales, lo cual, de acuerdo con Heidegger, favorece el enfoque de los fenómenos de la intencionalidad (GA 1, p. 205). Es decir, precisamente porque en la escolástica predomina el objeto sobre el sujeto -lo cual es, justamente, lo contrario a lo que sucede en el pensamiento moderno-, pudieron dar cuenta, por medio de la *in tendere*, del carácter intencional del conocimiento, lo cual permite dar cuenta de la coincidencia conceptual entre el *noesis-noema* y el binomio *modus activus et modus passivus* (Kisiel, 1995, p. 30). Así pues, en aquellas *Summas* en las que los rasgos de la personalidad de los autores medievales quedan absolutamente desdibujados (Caputo, 1986, p. 147), reside un acceso privilegiado a una intencionalidad que parece configurarse como vía para hacerse cargo de la problemática que surge a raíz del lema de Novalis con el que comenzaba el último capítulo de la tesis de habilitación. Pese a este acceso privilegiado a la intencionalidad, la escolástica parecería configurarse como un pensamiento absolutamente alejado de la vida. Sin embargo, Heidegger ya en 1912 había denunciado, en una reseña crítica de la obra *Elementa Philosophiae Aristotelico-Tomisticae* de Joseph Gredt:

*Desde un punto de vista científico y a la luz de la concepción de que la filosofía no es una suma fija de doctrinas que se puedan llevar a casa de memoria o en blanco y negro, sino que la filosofía es una lucha incesante por la verdad, uno no puede abstenerse de hacer observaciones críticas. La definición de filosofía (p. 1) es demasiado barata. La lógica escolástica debería gradualmente desprenderse de su rigidez y su supuesta autolimitación*⁷. (GA 16, p. 29)

El interés de Heidegger de liberar la lógica escolástica de su rigidez y su autolimitación, de romper con las exégesis en las que la escolástica aparece como una serie de *Summas* carentes de vida, viene dado por la necesidad de romper con la lectura dominante a partir del siglo XVII, según la cual la filosofía medieval es una disputa entre racionalidad -escolástica- e irracionalidad -mística- (De Centau, 2007, pp. 347 y ss). Si la escolástica y la mística se encuentran enfrentadas, si se entiende esta relación como una disputa entre un racionalismo separado de la vida y un irracionalismo que carece de meta, entonces la filosofía medieval cae en el mismo error -si bien en otro sentido- que el psicologismo. No

⁶ Cabe destacar que Heidegger comparte también la pretensión husserliana de desarrollar, como hizo en *Logische Untersuchungen*, la idea de una gramática pura (HUA XIX, pp. 301-350).

⁷ Traducción propia de: "Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus und im Lichte des Gedankens, dass die Philosophie nicht eine festgelegte Summe von Lehrsätzen darstellt, die man im Gedächtnis oder schwarz auf weiss getrost nach Hause tragen kann, dass die Philosophie vielmehr ein unentwegtes Ringen nach der Wahrheit bedeutet, kann man sich kritischer Bemerkungen nicht entschlagen. Die Definition der Philosophie (p. 1) ist doch gar zu billig. Die scholastische Logik sollte doch allmählich sich aus ihrer Starrheit und vermeintlichen Abgeschlossenheit losmachen".

obstante, precisamente porque la atención escolástica al objeto abre la posibilidad de profundizar en la intencionalidad, es posible comprender, por medio de esta filosofía medieval, que “junto a la búsqueda impersonal de los principios y relaciones objetivas, late la vida del alma que busca a Dios” (Filippi, 2003, p. 34). Existe, pues, un profundo entrelazamiento entre escolástica y mística: “escolasticismo y misticismo iban esencialmente de la mano en la cosmovisión medieval. Los dos pares ‘opuestos’: racionalismo-irracionalismo y escolástica-misticismo *no coinciden*”⁸ (GA 1, p. 410).

Es en esta pretensión de mostrar el nexo esencial entre escolástica y misticismo donde aparece Eckhart como figura destacada, prometiendo Heidegger un tratamiento más detallado (GA 1, p. 402) que, como trataremos de mostrar posteriormente, parece realizar en las notas de un curso sobre mística que no llegó a impartir. La obra de Eckhart está canónicamente dividida entre la obra latina (LW), más cercana a la escolástica, y la obra en medio alto alemán (DW) -*Mittelhochdeutsch*-, la cual cuenta con una impronta mística. La unidad entre las verdades naturales, teológicas y morales (LW III, pp. 154-155) asegura una inherente dimensión práctica, en tanto que resulta inadmisibles todo retiro ascético del mundo (DW V, p. 201), dado que supondría tanto como negar la pretensión de acceder a las verdades naturales y teológicas. La clave de esta unidad reside en que tanto las verdades naturales, como las verdades teológicas y morales tienen su origen en Dios. Sin embargo, es necesario, para evitar caer en la comprensión de que es posible acceder racionalmente a la fuente de lo racional -es decir, a Dios-, distinguir entre un Dios pensado -*gedâhten gote*⁹- y el Dios esencial -*gewesende got*-, el cual se encuentra más allá de todo cuanto pueden alcanzar las facultades creadas del hombre y, con ello, más allá de todo pensamiento (DW V, p. 205). Esto no supone un rechazo del conocimiento que supone la escolástica, sino más bien una limitación las facultades creadas -entendimiento y voluntad-: la razón puede atender y alcanzar lo concreto, todo aquello que puede ser subsumido en la relación sujeto-objeto. Sin embargo, dado que Dios está más allá, desborda todo pensamiento representacional, es necesario, como muestra Eckhart en *Beati pauperes spiritu*, rogar “a Dios que me libre de ‘Dios’, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como el origen de las criaturas” (DW II, p. 502 / 2013, p. 656).

Justamente porque la escolástica presenta un acceso privilegiado a la intencionalidad, es posible comprender el límite del conocimiento racional y, con ello, ser consciente de que el acceso a un Dios que desfonda el pensamiento representacional ha de desprenderse del Dios pensado, ha de buscar otro medio de acceso al Dios esencial. En última instancia, es la chispa divina en el alma (DW I, p. 349), el *homo autem interior* (LW IV, p. 190), la conexión divina del hombre con Dios lo que está posibilitando en todo momento que el conocimiento racional. No obstante, para acceder al fundamento de este conocimiento racional, se debe tomar un camino en el que el hombre se despoja del modo dual de conocimiento, en el que el hombre abandona su condición de sujeto que conoce a un objeto, puesto que el Dios esencial no puede ni debe reducirse a un ‘objeto’. Cuando el hombre trata de entender a Dios como algo pensable -en el sentido racional-, únicamente está encontrándose consigo mismo. Eckhart desarrolla, por ende, otra disposición -que no es irracional pero sí prescinde de la racionalidad entendida como pensamiento representacional- en la que se “funde el conocedor y lo conocido en una unidad absoluta” (Baeza, 2011, p. 199). En esto consisten las nociones eckhartianas de traspaso -*durchbruch*- y *gelâzenheit* -que retoma el Heidegger tardío-: se trata un vaciamiento de uno mismo, un abandono del estar dirigido hacia sí mismo -*ûf im selber stât*- (DW III, p. 109), un *intellectus in deum ascensus* (LW IV, p. 226), una vuelta al estado original de unidad (Tobin, 1988, p. 326).

⁸ Traducción propia de: “*Scholastik und Mystik gehören für die mittelalterliche Weltanschauung wesentlich zusammen. Die beiden „Gegensatz“-paare: Rationalismus-Irrationalismus und Scholastik-Mystik decken sich nicht*”. Mantenemos aquí las cursivas del propio Heidegger.

⁹ Los sustantivos en medio alto alemán no van en mayúsculas, por lo que, cuando se cite terminología eckhartiana, irá en minúsculas.

No es de extrañar que Heidegger, a raíz de esta filosofía que supone un absoluto entrelazamiento entre la experiencia de la vida y el pensamiento, de una filosofía que se configura como legítima sucesora de la filosofía como forma de vida de la antigüedad tardía (Kobusch, 2005, p. 247), emplee el término de origen eckhartiano '*durchbruch*' para definir el motor propio, el espíritu último de la filosofía: "un traspaso (*Durchbruch*) hacia la realidad verdadera y la verdad real"¹⁰ (GA 1, 406). La filosofía encuentra en el pensamiento de Meister Eckhart un baluarte frente a la 'infilosofía' del psicologismo, un ejemplo paradigmático de cómo no decantarse ni por una imagen racionalista que, olvidando la vida, acaba por ser *impotente*, ni por una experiencia irracional que *carece de meta*. Eckhart representa para el joven Heidegger la perfecta conjunción entre escolástica y mística, la posibilidad de que la filosofía, sin caer en un racionalismo, pueda articular una crítica sólida a los excesos racionalistas, representa, en suma, una filosofía que, sin tornarse en una experiencia irracional, puede hacerse cargo de la vida.

3 Rendimientos fenomenológicos de la mística: Eckhart, el cristianismo primitivo y otro Aristóteles

Resulta significativo que, pese a los evidentes cambios que azufre el proyecto filosófico de Heidegger desde su tesis de habilitación hasta su particular exégesis de Aristóteles ya en Marburgo, existen pilares fundamentales que se mantienen en este momento de su pensamiento. Eckhart es, abierta o secretamente, uno de ellos. Heidegger dedica las primeras lecciones en Friburgo a la cuestión del método de la filosofía. La filosofía, entendida como fenomenología, se configura como una ciencia de los comienzos absolutos (Rodríguez, 1997, p. 19) que atiene a la raíz de todo saber, es una *Ursprungswissenschaft* o *Urswissenschaft*, una ciencia originaria (GA 56/7, pp. 1 y ss, 55, 78 y ss). El hecho de que la filosofía sea considerada una ciencia originaria implica una circularidad que en *Ser y tiempo* será denominada *círculo hermenéutico*:

La circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria, es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos, el tirarse uno mismo del propio cabello (el problema del espíritu que encontramos en Münchhausen) para salir del pozo (de la vida natural), no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es la expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método. (GA 56-7, p. 16 / 2005, p. 21)

Siguiendo el principio de ausencia de presupuestos -*Voraussetzungslosigkeit*- de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (HUA XIX.1, p. 24), la filosofía no puede basar su método en nada que sea ajeno a la propia confrontación de las cosas mismas. Consecuentemente, la filosofía, entendida como ciencia originaria, ha de encontrar su propio método por medio de un acceso a un ámbito originario que Heidegger ya había tratado en su tesis de habilitación: la vida. La circularidad del método de la filosofía reside, consecuentemente, en cómo puede hacerse cargo la filosofía de una vida que está ya siempre dada. La fenomenología será comprendida, por consiguiente, como ciencia originaria de la vida en sí y para sí (GA 58, p. 171), siendo la existencia de esta fenomenología necesaria, dado que hay auténticos "motivos radicales del espíritu que empujan a ella (...) No hay que idear ni inventar nada. Tenemos que ver si y dónde hay motivos para un retroceso a un ámbito originario" (GA 58, p. 171 / 2000, p. 181). Estos motivos para un retroceso a un ámbito originario Heidegger los tratará de encontrar en el cristianismo primitivo.

¹⁰ Traducción propia de: "(...) einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit".

3.1 Las lecciones sobre mística medieval y la investigación acerca del cristianismo primitivo

Heidegger había planeado para el *Wintersemester* de 1919/20 unas lecciones dedicadas a la mística medieval que iban a llevar por título 'Los fundamentos filosóficos de la mística medieval -*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*-. No obstante, habiendo sido ya anunciado el curso, Heidegger solicita a finales de agosto al decano de la facultad que le permita cambiar el curso, explicando que la preparación le resultaba inviable dada la carga académica de aquel año (Sheehan, 1988, p. 94 y ss). El curso del semestre de invierno de 1919/20 será convertirá, finalmente, en unas lecciones dedicadas a los problemas fundamentales de la fenomenología (GA 58). Sin embargo, es posible encontrar las notas preparatorias (GA 60, pp. 314-337) que Heidegger había redactado para las lecciones sobre los fundamentos filosóficos de la mística. En ellas, Eckhart ocupa un papel central que continúa, en buena medida, el espíritu de la tesis de habilitación de Heidegger. El pensador de Meßkirch dedica una sección a mostrar cómo la mística de Eckhart no debe ser comprendida como un irracionalismo. Esta aclaración resulta crucial para Heidegger dado que, entre otros, Otto había relacionado directamente lo irracional con lo sagrado -*das Heilige*-. La experiencia de la mística y del cristianismo primitivo no pueden ser ámbito de lo irracional (Pöggeler, 1994, p. 78), ya que, de ese modo, se difumina el nexo esencial entre vida y pensamiento que Heidegger había encontrado en su tesis de habilitación en la armonía entre escolástica y mística en la obra de Eckhart. En última instancia, la afirmación de que la mística es un irracionalismo, como apuntaba el propio Heidegger en las notas preparatorias del curso sobre mística, presupone una delimitación de lo racional como lo representable, como lo cognoscible a partir de "unas determinadas teoría y psicología del conocimiento (...) y sólo a partir de aquí, lo específicamente irracional de esta mística" (GA 60, p. 315 / 1997, p. 170). Es decir, aquello que destacaba a Eckhart dentro del contexto de la tesis de habilitación de Heidegger -el desbordamiento de la doble contraposición entre escolástica y mística y racional e irracional- se pierde toda vez que, a partir de una determinada concepción de lo racional, se califica de irracional la mística de Eckhart.

La propia obra de Eckhart imposibilita esta exégesis impuesta a partir del siglo XVII. Eckhart establece la superioridad del fundamento del alma -*grunt der sêle*-, de aquella chispa divina en el alma conforma a la cual el fundamento de Dios -*gotes grunt*- es mi propio fundamento y mi propio fundamento es el fundamento de Dios (DW I, p. 90), sobre las facultades creadas. Esto supone que la experiencia religiosa, en tanto que experiencia de dependencia de Dios, tiene prioridad sobre todo lo teórico: en Eckhart existiría una primacía de la vivencia originaria sobre lo teórico. Esta primacía de la vivencia originaria es un baluarte frente a las pretensiones teoretizantes que tratan de subsumir sistemáticamente la experiencia vivencial al orden de lo objetivable. El 'sujeto' místico atiende a un ámbito previo a la separación entre sujeto y objeto típica del pensar representacional, el 'sujeto' místico "ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contrariedad" (GA 60, p. 318 / 1997, p. 173). En este sentido es en el que Eckhart denuncia la ligazón al falso 'yo' -*Eigenschaft*-, una ligazón a un 'yo' que es únicamente uno de los polos del entendimiento, a una "entidad surgida tras la aparición de la llamada tríada de la ocultación, formada por la temporalidad, corporeidad y multiplicidad" (Baeza, 2011, p. 198), obviando así el fundamento del alma que permite que el Hijo trinitario sea engendrado en cada uno de nosotros (LW III, p. 450). La primacía de la vivencia religiosa sobre lo teórico instituye "nuevo nexo motivacional de la superestructura teórico mística [que] hunde sus raíces en la religiosidad viva, en el sujeto vivo" (GA 60, p. 317 / 1997, p. 317), supone una radicalización de la propia existencia, la llamada de atención de una vida de la que el hombre ha de hacerse cargo filosóficamente.

La mística de Eckhart aparece en estas lecciones, por ende, como un contramovimiento (*Gegenbewegung*) (Fabris, 2001, p. 171) frente al predominio de lo teórico, frente a una 'infilosofía' racionalista

desligada de la vida. La mística se constituye como una disposición que, precisamente porque no renuncia, sino que sitúa el entendimiento y la voluntad en el lugar al que pertenecen -es decir, por debajo del fundamento del alma-, logra un acceso originario y no teorizante a la vida, lo cual era lo que Heidegger pretendía con la fenomenología. En este sentido, “la actitud mística se enlaza con la fenomenológica” (Roggero, 2012, p. 216) hasta el punto de que Heidegger afirma que Santa Teresa de Jesús -autora de *El castillo interior*, libro que Heidegger se llevó como lectura para la guerra (Kisiel, 1995, p. 76)-, “ve, en cuanto mística, fenomenológicamente” (GA 60, p. 337 / 1997, p. 190). Este nexo esencial entre la experiencia religiosa -intensificada en el pensamiento místico- y la fenomenología, a la cual Husserl parece también aludir al identificar en la *Krisis* el cambio de una actitud natural a la fenomenológica como una conversión religiosa -*religiösen Umkehrung* (HUA XXIX, p. 140), constituye la base del papel destacado que tiene la mística de Eckhart en el pensamiento temprano de Heidegger, dada la relación que se establece entre el místico renano y una conciencia histórica (McGrath, 2006, p. 146) que ha de hacerse cargo de su temporalidad.

Consecuentemente, Heidegger encontrará en la mística de Eckhart un impulso fundamental frente a una fenomenología reflexiva (von Herrmann, 1981; 1990, pp. 15-22), un impulso que enlaza con la exigencia fenomenológica de “poner pie en la experiencia de la vida” que trata de corregir la reducción fenomenológica de Husserl que “parece haberse transformado en su contrario” en tanto que “en dicha reducción justamente *no participo, no tomo posición alguna*” (GA 58, p. 254 / 2000, p. 261). La mística aparece como puerta de entrada a una apropiación de la propia existencia “que no escleroticé la unidad semántica del acontecimiento de la vida” (Bertorello, 2005, p. 124), que logre salir “del escollo en el que había incurrido la dirección tomada por Husserl: cómo puede explicarse la teoría a través de la teoría” (Chillón, 2019, p. 13), que se haga cargo de la vida sin caer, como muestra en una carta a Elisabeth Blochmann, en la tentación de tratarla “como si estuviera meramente frente a nosotros como un objeto”¹¹ (Heidegger y Blochmann, 1990, p. 14). Será, por ende, a partir de este entrelazamiento entre la mística eckhartiana y fenomenología, desde donde Heidegger encaminará su investigación hacia la religiosidad originaria que supone la experiencia vital del cristianismo primitivo, hacia aquella religiosidad cristiana que viva la temporalidad como tal (GA 60, p. 80).

El modo alternativo al teórico de concebir la vida (Chillón, 2021, p. 185) que Heidegger encuentra en el cristianismo primitivo y en el giro interior de San Agustín hunde sus raíces en aquella temprana e íntima apropiación de los rendimientos filosóficos de la mística eckhartiana. La prioridad de la vivencia religiosa de la mística sirve a modo de correctivo frente a esa, diríamos con von Herrmann (2000, pp. 52 y ss), obsesión por lo teórico -*Verranntheit in das Theoretische*- que impide atender al incesante desasosiego de la vida -*unaufhörliche Unruhe des Lebens* (GA 58, p. 62). Dicha prioridad también asegura el evitar una lectura intelectualista de los fenómenos de fe (Fabris, 2001, p. 170), condición necesaria para la fenomenología religiosa de Heidegger. La mística eckhartiana, al posicionar al entendimiento debajo de la experiencia de dependencia de Dios, descubre aquello que Heidegger trataba de señalar en *Hermenéutica de la facticidad*: que la obsesión teórica, la ligazón al falso ‘yo’ no es sino la máscara que la propia vida se pone para evitar la angustia (GA 63, p. 32). La recepción del pensamiento de Eckhart fundamenta, además, la comprensión temporal que Heidegger encuentra en la experiencia paulina, en la cual el tiempo “no se concibe como algo objetivo y ajeno al *Dasein*” (Baeza, 2011, p. 118). Al ser preguntado por el *cuándo* de la parusía, Pablo responde contraponiendo dos modos de vida (GA 60, p. 99). Esto responde al innegable carácter práctico -en el cual profundizaremos en el siguiente apartado por medio de la exégesis eckhartiana del episodio bíblico de Marta y María- de la mística, en tanto que la prioridad de la vivencia religiosa que da cuenta de la finitud y la dependencia del hombre sienta las bases de una apropiación de una vida que, como muestra San Agustín, presenta una tendencia a

¹¹ Traducción propia de: “als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über”.

perderse a sí mismo (GA 60, p. 206) -“*Oneri mihi sum*” (Conf. X, 28, 39)-, da cuenta del imperativo que supone hacerse cargo de la propia finitud.

En suma, los rendimientos filosóficos que Heidegger ha obtenido a lo largo de su interiorización de la doctrina de Eckhart, permean cada poro del pensamiento de un joven Heidegger que se define a sí mismo, en una carta a Löwith, como un ‘teólogo’¹² cristiano (Heidegger y Löwith, BP II, p. 53). Como él mismo recuerda en 1938, esta recepción del cristianismo, profundamente marcada por el temprano interés en Eckhart en el contexto de su tesis de habilitación y por el entrelazamiento entre mística y fenomenología, resulta absolutamente fundamental para comprender el desarrollo de la filosofía de Heidegger:

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

3.2 Eckhart en el descubrimiento de otro Aristóteles

El análisis de la influencia de Eckhart en el joven Heidegger quedaría, en cierto sentido, incompleto si no se trata el giro heideggeriano del cristianismo primitivo hacia Aristóteles. Existen diferentes consideraciones a este respecto. Pezze (1970, p. 9) defiende que Heidegger trataba de liberarse de la constricción que supuso para Heidegger el hecho de depender de becas católicas a lo largo de toda su educación y, por ende, verse atado a la doctrina católica. Por otra parte, Ian Moore (2019) entiende este desvío hacia Aristóteles desde una posible incompatibilidad entre la base científica de la fenomenología y el pensamiento místico-especulativo. Sin embargo, a partir de la publicación de la correspondencia con Karl Löwith, es posible afirmar que Heidegger, al menos según el mismo relataba en 1920, no se alejó del cristianismo primitivo por motivos estrictamente filosóficos o por un viraje de su interés académico, sino más bien por la ‘cháchara’ religiosa que surgía en sus lecciones y que tanto detestaba:

Debido a que me gustaría aprender algo con los seminarios, por medio de objeciones y dificultades, y éstas únicamente surgen con la agudeza necesaria cuando los participantes están al nivel de la tarea¹³, he decidido renunciar a mi seminario de fenomenología religiosa, dado que solamente podría dar lugar a la cháchara religioso-filosófica que me gustaría erradicar de la filosofía, la charla sobre lo religioso que se conoce en los manuales. Quizás podamos ensayarlo el próximo verano. He pensado en Plotino, pero tenía entonces algunas de las mismas dificultades. De este modo, me decidí por la metafísica de Aristóteles. (Heidegger y Löwith, BP II, p. 20)¹⁴

El giro hacia Aristóteles viene dado, por consiguiente, más que por motivos estrictamente filosóficos o académicos, por el bajo nivel que Heidegger encontró en los participantes de sus lecciones. Pese

¹² De acuerdo con Jesús Adrián Escudero (1999, p. 385), esta cursiva refiere a que la fenomenología es el único método apto para una vuelta a los fundamentos filosóficos de la teología que permita recuperar la esencia de la experiencia de la vida religiosa. Por consiguiente, podría sostenerse que esta autodefinición de Heidegger como ‘teo-logo’ allanaría el camino para el enlazamiento entre fenomenología y la mística.

¹³ No es de extrañar que, dada la ‘tensa’ relación entre Heidegger y sus alumnos, la primera parte del curso de Introducción a la fenomenología de la religión, dedicada a cuestiones metodológicas, se viese interrumpida de manera relativamente abrupta (GA 60, p. 65), debido a una queja al decanato por parte de los alumnos, quienes acusaban a Heidegger de detenerse en exceso en cuestiones metodológicas y no haber tratado aún, llegado el ecuador del semestre, ninguna cuestión relativa a la religión.

¹⁴ Traducción propia de: “*Da ich bei Seminaren selbst etwas lernen möchte, durch Einwände und Schwierigkeiten, und diese nur in der nötigen Schärfe entstehen, wenn die Teilnehmer selbst der Sache gewachsen sind, hab ich vorläufig auf mein religionphänomenologisches Seminar verzichtet, denn es könnte ehrlich gesprochen doch nur das religions-philosophische Geschwätz herauskommen, das ich aus der Philosophie ausrotten möchte, das Reden über das Religiöse, das man aus Nachschlagewerken kennt. Vielleicht können wir es wagen im nächsten Sommer. Ich habe dann an Plotin gedacht, aber z. T. dieselben Schwierigkeiten. Daher entschloß ich mich für die aristotelische Metaphysik*”.

a ello, la influencia de Eckhart no desaparece. Gracias a Gadamer (GW III, p. 406) es posible saber que Heidegger se vio fascinado, en estos años de interés aristotélico, por la publicación del *Opus tripartitum* de Eckhart, hasta el punto de que trató, por medio de la obra de Eckhart, de comprender "dar cuenta y conceptualizar"¹⁵ algo que no era posible dominar por medio de los medios conceptuales de la ontología griega y de la experiencia del Ser en el pensamiento griego"¹⁶ (GW III, p. 407). El interés fundamental que suscita Eckhart es que, al situar las facultades creadas en un segundo lugar, permite romper con la exégesis neoescolástica de Aristóteles que Heidegger critica en el *Natorpbericht*:

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

El pensamiento de Eckhart es irreductible a estos esquemas neoescolásticos y muestra cómo la escolástica no puede ser entendida sin su profundo entrelazamiento con la mística, esto es, sin su profundo arraigo en la vivencia, la cual resulta primordial. En este sentido, el análisis de Eckhart realiza del episodio bíblico de Marta y María resulta crucial. Cuando Jesús entra en casa de Marta y María, María se queda tumbada a los pies de Jesús, mientras que Marta no interrumpe su actividad y continúa con sus labores. Eckhart sostiene que, pese a que María se encuentra en el sendero correcto, el ejemplo que se ha de seguir es el de Marta: Marta no se inmuta ante la presencia de Cristo porque ha logrado una unión tan profunda con Dios, que ha interiorizado la deidad: "Marta era tan íntegra [weselich] que su actuar no le afectaba" (DW III, p. 491 / 2008, p. 110). Precisamente porque Marta se ha hecho cargo de su propia finitud, no queda paralizada ante Jesús, sino que articula una experiencia de existencia independiente (Helting, 1997, pp. 27-28), actúa como si "nada le perteneciese y, pese a ello, posee todo"¹⁷, logra ser en el mundo sin ser *del* mundo (Chillón, 2018). La mística eckhartiana implica, por ende, un determinado saber práctico, análogo al *allo eidos gnoseos* de la Ética aristotélica que tanto fascinó a Gadamer (GW II, p. 485), un saber que, precisamente porque atiende al ámbito preteórico de la facticidad, de la finitud humana, es capaz de hacerse cargo de la vida sin incurrir ni en un racionalismo *impotente*, ni en un irracionalismo *carente de meta*.

Por ende, existe un nexo fundamental entre los rendimientos filosóficos del pensamiento de Meister Eckhart y el descubrimiento de "este otro Aristóteles respecto del de la tradición" (Savarino, 2017, p. 169). Heidegger tenía en Eckhart en este viraje hacia Aristóteles, de acuerdo con Gadamer, un aliado secreto *-geheim Verbündeten* (GW III, p. 406)-, una fuente originaria para impulso decisivo que Heidegger quería otorgar a la fenomenología para poder combatir la desmesura de un racionalismo moderno que, tomando al Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, no puede dar cuenta del "sentido o sinsentido de toda esta existencia humana", ni tratar "acerca de la razón y la sin razón (...) sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad" (HUA XXIX, p. 4 / 2008, p. 50).

¹⁵ Gadamer no se refiere con 'Conceptualizar' *-in den Begriff haben-* a una captación al modo de la teoría del conocimiento, sino a lo que Heidegger comprenderá a partir de 1920 como 'indicación formal' *-formale Anzeige-*, lo cual consiste, como su propio nombre indica, a indicadores que sirven "para explicitar reflexivamente la comprensión que la vida tiene de su propio ser" (Adrián Escudero, 2004, p. 26), los cuales en *Ser y tiempo* serán llamados 'existenciales' -si seguimos la traducción de José Gaos-.

¹⁶ Traducción propia de: "etwas begreifen und in den Begriff haben, was mit dem Begriffsmitteln der griechischen Ontologie und der Erfahrung des Seins im griechischen Denken nicht zu bewältigen war".

¹⁷ Traducción propia de: "nichts mehr, was zu ihr gehört und dennoch besitzt sie alles".

4 Conclusiones

A lo largo del presente artículo se ha mostrado cómo Eckhart aparece como una figura destacada dentro del pensamiento del joven Heidegger. Desde 1910, la mística de Eckhart acompaña a Heidegger en su desarrollo filosófico. La temprana influencia en su tesis de habilitación, en tanto que Eckhart representa paradigmáticamente el profundo entrelazamiento entre escolástica y mística que hace patente que exégesis que sitúa la contraposición entre racionalismo e irracionalismo en la filosofía medieval, continúa en buena medida en los siguientes años. Eckhart se configura como un baluarte frente a la 'infilosofía' del psicologismo, como un irreductible bastión del acceso filosófico al ámbito originario de la vida. Eckhart representa, por ende, la comprensión de que el entendimiento, el pensamiento representacional está subordinado a la vivencia de dependencia y, con ello, a la propia vida. Es por ello por lo que se ha defendido, a partir de las lecciones nunca impartidas sobre la mística medieval, que en la obra de Eckhart se encuentran los rendimientos filosóficos que Heidegger buscaba en su propio desarrollo del método de la filosofía. La mística renana se encuentra, por consiguiente, profundamente hermanada y conectada con el impulso decisivo que Heidegger trata de fenomenología. En este sentido, las lecciones sobre el cristianismo primitivo y San Agustín están influenciadas por la lectura que Heidegger había realizado en los años anteriores de Eckhart, siendo el místico renano un aliado de Heidegger en aquella crítica a la obsesión por lo teórico que se encuentra desde Descartes hasta la fenomenología trascendental de Husserl. Sin embargo, la influencia de Eckhart no se pierde cuando Heidegger pasa, por motivos no exclusivamente filosóficos, a centrar su estudio en Aristóteles. El entusiasmo que supuso la publicación del *Opus tripartitum*, sumado a la primacía de la vivencia religiosa sobre las facultades creadas -entendimiento y voluntad-, hace que la lectura de Eckhart no solo sirva para combatir los esquemas neoescolásticos, sino que también, en tanto que instaura una comprensión originaria de la *praxis*, ayuda a Heidegger en su proyecto de encontrar otro Aristóteles con respecto al de la tradición, el Aristóteles de otro género diferente de conocimiento que Heidegger encuentra en la filosofía práctica del Estagirita. Consecuentemente, si Heidegger había aprovechado sus tempranas lecturas de Aristóteles para comprender a Eckhart (GA 97, p. 470), es posible afirmar que Heidegger en los años 20 se sirve de sus lecturas de Meister Eckhart para comprender este otro Aristóteles.

Referencias

- ESCUADERO, A. J. 1999. Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. II. En torno a los cursos sobre religión (1920–1921). *Pensamiento*, **55**(213): 385–412.
- ESCUADERO, A. J. 2004. Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, **49**(52): 25–46.
- BAEZA, R. 2009. *Die Topologie des Ursprungs, der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischer Mystik und im zeitgenössischen Denken*. Münster, LIT Verlag, 156 p.
- BAEZA GARCÍA, R. 2011. El concepto de origen en Meister Eckhart y su influjo en Heidegger. *Pensamiento*, **67**(252): 197–212.
- CAPUTO, J. D. 1986. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Nueva York, Fordham University Press, 292p.
- CHILLÓN, J. M. 2018. Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger. *Pensamiento*, **74**(281): 661–680.
- CHILLÓN, J. M. 2019. Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología. *Ideas y Valores*, **68**(169): 133–152.

- CHILLÓN, J. M. 2021. La mística y sus indicaciones formales para el pensar. San Agustín en el II Heidegger. *Ágora. Papeles de Filosofía*, **40**(1): 179–205. <https://doi.org/10.15304/ag.40.1.6684>
- ECKHART, M. 1958. *Die deutschen Werke I. Erster Band*. J. Quint (ed.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 420 p.
- ECKHART, M. 1971. *Die deutschen Werke II. Zweiter Band*. J. Quint (ed.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 380 p.
- ECKHART, M. 1976. *Die deutschen Werke III. Dritter Band*. J. Quint (ed.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 400 p.
- ECKHART, M. 2003. *Die deutschen Werke IV. Vierter Band*. G. Steer (ed.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 450 p.
- ECKHART, M. 1963. *Die deutschen Werke V. Fünfter Band*. J. Quint (ed.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 390 p.
- ECKHART, M. 1992. *Die lateinische Werke II. Zweiter Band*. K. Weiß, H. Fischer (eds.), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 410 p.
- ECKHART, M. 1936. *Die lateinische Werke III. Dritter Band*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 415 p.
- ECKHART, M. 1987. *Die lateinische Werke IV. Vierter Band*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 430 p.
- ECKHART, M. 2007. *Die lateinische Werke V. Fünfter Band*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 440 p.
- ECKHART, M. 2008. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid, Ediciones Siruela, 304p.
- ECKHART, M. 2013. *Tratados y sermones*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 700 p.
- FABRIS, A. 2001. Heidegger e il rapporto tra «sapere» e «fede». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche. *Quaestio*, **1**: 161–174. <https://doi.org/10.1484/j.quaestio.2.3006>
- FILIPPI, S. 2003. Martin Heidegger y la mística eckhartiana. *Invenio*, **6**(11): 33-39.
- GADAMER, H.-G. 1993. *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübinga, Mohr, 533 p.
- GADAMER, H.-G. 1987. *Gesammelte Werke III. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübinga, Mohr, 444 p.
- HEIDEGGER, M. 1978. *GA 1: Frühe Schriften (1912–1916)*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 446 p.
- HEIDEGGER, M. 1987. *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*. B. Heimbüchel (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 226 p.
- HEIDEGGER, M. 1992. *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*. H.-H. Gander (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 284 p.
- HEIDEGGER, M. 1993. *GA 59: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*. C. Sturbe (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 390 p.
- HEIDEGGER, M. 1995. *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. F. von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 366 p.
- HEIDEGGER, M. 1985. *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (eds.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 218 p.
- HEIDEGGER, M. 2005. *GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)*. G. Neumann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 452 p.
- HEIDEGGER, M. 1988. *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*. K. Bröcker-Oltmanns (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 116 p.

- HEIDEGGER, M. 1989. *GA 66: Besinnung (1938/39)*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 438 p.
- HEIDEGGER, M. 2015. *GA 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 534 p.
- HEIDEGGER, M. 1997. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 360 p.
- HEIDEGGER, M. 2000. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. F. de Lara, F. de Lara López (trad.), Madrid, Trotta, 275 p.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. J. A. Escudero (ed. y trad.), Madrid, Trotta, 490 p.
- HEIDEGGER, M. 2004. *HAD: Heidegger Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski (eds.), Friburgo, Karl Alber, 420 p.
- HEIDEGGER, M. 2005. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. A. Escudero (ed. y trad.), Barcelona, Herder, 380 p.
- HEIDEGGER, M. 2008. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid, Síntesis, 390 p.
- HEIDEGGER, M., & Blochmann, E. 1990. *Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 400 p.
- HEIDEGGER, M., & Jaspers, K. 2003. *Correspondencia (1920–1963)*. W. Biemel, H. Saner (eds.), Madrid, Editorial Síntesis, 420 p.
- HEIDEGGER, M., & Löwith, K. 2017. *Martin Heidegger, Karl Löwith. Briefwechsel 1919–1973*. Friburgo/Múnich, Karl Alber, 450 p.
- HELTING, H. 1997. *Heidegger und Meister Eckhart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken*. Berlín, Duncker & Humblot, 180 p.
- HUSSERL, E. 1974. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (Husserliana XVII)*. La Haya, Nijhoff, 410 p.
- HUSSERL, E. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band (Husserliana XIX/1-2)*. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 430 p.
- HUSSERL, E. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana XXIX)*. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 450 p.
- HUSSERL, E. 2008. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 390 p.
- HUSSERL, E. 2009. *Lógica formal y lógica trascendental: ensayo de una crítica de la razón lógica*. L. Villoro (trad.), México, UAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 420 p.
- KISIEL, T. 1995. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, University of California Press, 460 p.
- KOBUSCH, T. 2005. *Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts*. En: A. Speer, L. Wegener (eds.), *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlín, Walter de Gruyter, p. 239–258.
- MCGRATH, S. J. 2006. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 430 p.
- MOORE, I. A. 2019. *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. Albany, State University of New York Press, 318 p.
- TOBIN, F. 1988. *Coming to terms with Meister Eckhart: Suso's Büchlein d. Wahrheit*. En: G. Francis (ed.), *Semper idem et novus*. Göppingen, Gentry, p. 321–344.
- PEZZE DALE, B. 1970. *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A Path Towards Gelassenheit*. Nueva York, Edwin Mellen Press, 390 p.

- PÖGGELER, O. 1994. Mystical elements in Heidegger's thought and Celan's poetry. En: A. Fioretos (ed.), *Word Traces: Readings of Paul Celan*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 75–109.
- ROGGERO, J. L. Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, **38**(2): 205–232.
- SAVARINO, L. 2017. *Heidegger y el cristianismo: 1916–1927*. Buenos Aires, Prometeo, 430 p.
- VON HERRMANN, F.-W. 1981. *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 400 p.
- VON HERRMANN, F.-W. 1990. *Wege und Methode: Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 420 p.
- VON HERRMANN, F.-W. 2000. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 450 p.

Submetido em 28 de maio de 2025.

Aceito em 16 junho de 2025.