
Dossier "Heidegger y la pregunta por lo humano"

Trascendencia e inmanencia en Ser y tiempo: del fondo del alma eckhartiano hacia el Dasein heideggeriano

TÁBANO

Transcendence and Immanence in Being and Time. From the ground of the soul in Eckhart to Heideggerian Dasein

 Matías Flores Geber

Universidad de Buenos Aires, Argentina
meisterheidegger1789@gmail.com

Tábano

núm. 27, 10, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 22 abril 2025

Aprobación: 18 julio 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285519010/>

Resumen: En el presente trabajo se tratará de hacer un análisis genético del Dasein, en torno a los planos inmanencia-trascendencia que recorren el período de Ser y tiempo desde su sentido teológico como epistemológico. Para ello, se establecerá un diálogo entre Heidegger y Meister Eckhart, pues es de este que Heidegger toma las nociones más fundamentales para elaborar el concepto de Dasein. Aunque el primer Heidegger ha mencionado pocas veces a Meister Eckhart, este trabajo sostiene que, de no haber mediado la filosofía mística, Heidegger no hubiese podido llegar a la analítica existencial del modo en que lo hizo.

Palabras clave: Trascendencia, mística, Dasein, inmanencia.

Abstract: This paper will aim to carry out a genetic analysis of Dasein, focusing on the immanence-transcendence planes that run through the period of Being and Time, from both a theological and epistemological perspective. To do this, a dialogue will be established between Heidegger and Meister Eckhart, as it is from Eckhart that Heidegger takes the most fundamental notions to develop the concept of Dasein. Although Heidegger mentioned Meister Eckhart only a few times in his early writings, this paper argues that without the mediation of mystical philosophy, Heidegger would not have been able to reach the existential analysis in the way he did.

Keywords: Transcendence, mysticism, Dasein, immanence.

Notas de autor

Sobre el autor Matías Flores Geber es estudiante de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, está adscripto a la cátedra de Metafísica de FFYL-UBA a cargo de Mónica Cragnolini. Su director de adscripción es el profesor Mario Martín Gómez Pedrido. Investiga el diálogo que establece Heidegger con la mística de Meister Eckhart.

1. Introducción

En el Heidegger previo a *Ser y tiempo* no parece haber una definición clara de los planos de inmanencia y trascendencia. No es hasta *Principios metafísicos de la lógica* (1928) donde hay un tratamiento concreto sobre estas nociones puestas en oposición. El objetivo general del presente trabajo es demostrar que estos planos cumplen un rol fundamental en las reflexiones del primer Heidegger hacia la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

La tesis que se defenderá en el presente artículo será que para hallar la génesis de la cuestión de la inmanencia y la trascendencia del Dasein en Heidegger es necesario remitirse a la mística de Meister Eckhart. De modo que, siguiendo los estudios de Caputo (1995), Capelle Dumont (1996), Castañeda Vargas (2009; 2011) y la tesis doctoral de María Luisa Brantt Gómez (2017), será propicio demostrar que, tanto en su primer como segundo inicio, Heidegger ha sido un arduo lector de la obra mística de Meister Eckhart. De esta lectura, se sigue la influencia del pensamiento eckhartiano en Heidegger, y en específico cierta concepción de trascendencia-inmanencia en su estancia en Marburgo.

Entonces, el objetivo específico del presente trabajo es mostrar que en la génesis de la analítica del Dasein los planos de la inmanencia y la trascendencia toman un rol fundamental, y que en su lectura de la obra mística de Meister Eckhart se encuentra el origen de la síntesis que Heidegger logra llevar a cabo sobre la contradicción entre el pensamiento de que el hombre tiene un fin trascendente y el que afirma al hombre como un fin trascendente en sí mismo. Mientras que en la tradición gnoseológica moderna se tiende a tematizar al hombre como fin en sí mismo, en la escolástica medieval el hombre es usualmente tematizado desde su capacidad de alcanzar un bien supremo fuera de sí. En ambos casos, lo característico y esencial del hombre es su racionalidad. Mientras que en el primer caso el conocimiento racional del hombre es fundante de su acción, en el segundo caso su racionalidad es el medio por el cual alcanza la trascendencia. En tanto que el rol del sujeto racional sigue siendo el mismo, el de fundamentar la acción del hombre, lo que cambia entre perspectivas es la definición de trascendencia. Por esto sostenemos que la noción fundamental que Heidegger retoma hacia una analítica existencial y que resuelve la contradicción entre las dos formas tradicionales de pensar al existente humano, es la de la trascendencia y no la de sujeto. En última instancia, se puede pensar al problema de la subjetividad como derivado del problema de la trascendencia. El verdadero problema no es entonces qué es el hombre, sino cuál es el sentido de la trascendencia, por el cual se define de una u otra manera, en una u otra tradición, bajo la contradicción entre fin en sí mismo y fin por fuera. Llevado al caso de la perspectiva moderna, la analítica del Dasein responde a la pregunta sobre cómo puede ser posible que aun siendo el hombre posibilidad de ser, tenga en él su posibilidad de llegar a ser. En la historia de la gnoseología moderna usualmente se opone la posibilidad del hombre en su acción a la de la condición de posibilidad de la acción. Mientras que el hombre es sujeto empírico de acción, el yo pienso ejerce en la filosofía moderna, y en específico en Kant, el carácter de una forma lógica. Aparece en este autor una clara distinción entre “yo empírico” y “yo trascendental”, para la cual no hay una unidad primigenia de acción, sino que el hombre es concebido desde su acción y el sujeto, como tal, desde su carácter fundamental. De aquí que es un tanto más complejo para esta tradición determinar de qué modo un mismo sujeto puede ser sujeto de acción, es decir, estar arrojado a diversos fines que lo trascienden, y a la vez condición de posibilidad del sujeto de acción, es decir, para la cual el hombre es íntegramente sujeto. Esta distinción entre estructura formal y agenciamiento empírico es precisamente el contenido a superar a través de la ontología de ser-en-el-mundo y la analítica del

Dasein. Como da a entender Heidegger en los últimos párrafos de *Kant y el problema de la metafísica*, el Dasein, no siendo siempre una unidad de la estructura subjetiva formal y al curso de acción del hombre, es anterior a toda acción y posibilidad de esta en tanto que encuentra en sí mismo su posibilidad. El Dasein unifica y sintetiza en el siguiente sentido: “El ser-en-el-mundo no es apenas la relación entre sujeto y objeto, sino lo que antes posibilita una tal relación, en tanto que la trascendencia realiza el proyecto del ser del ente” (Heidegger, 2013, p. 187).

Por ello es que Heidegger determina sobre la analítica existencial una línea antes, que esta no es una mera interpretación de la acción del hombre en su unidad, sino que es una explicitación de lo que está a la base de toda acción, sin perder en el camino su carácter de arrojado, es decir, la trascendencia del Dasein como ente que es en el mundo: “La analítica existencial [*existenzial*] de la cotidianidad no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo trato con el ente —para el cual sólo parece haber entes— tiene ya como base la trascendencia del Dasein, el ser-en-el-mundo [*in-der-Welt-sein*]” (Heidegger, 2013, p.186).

Esta problemática acarrea diversas concepciones sobre el problema de la subjetividad, tematizadas tanto en las escuelas neokantianas de Marburgo como por el propio Heidegger en el texto sobre Kant antes mencionado. Asimismo, este trabajo no se centrará en la noción específica de sujeto, que será también objeto de deconstrucción en la filosofía heideggeriana, sino en el cambio de perspectiva sobre la noción de trascendencia, un tanto menos comprendida por la tradición consecuente, pero con valor similar a la hora de determinar una analítica del Dasein. La tesis del presente trabajo opta por centrarse en la cuestión de la trascendencia, pues a lo que precisamente apunta es a que toda deconstrucción de la noción de sujeto desde una analítica del Dasein, obtiene su posibilidad a partir de una reformulación de la noción de trascendencia. Y precisamente en la noción de trascendencia es que Heidegger ve en Eckhart un nuevo horizonte de comprensión hacia la superación del dualismo entre el hombre en su curso de acción y el hombre como posibilidad de toda acción. En última instancia, la propuesta que está a la base del presente trabajo es la de rearmar la génesis de la analítica del Dasein a partir de la noción de trascendencia que Heidegger toma de Eckhart. Suponiendo que es a partir de esta por la cual Heidegger se libera del problema del sujeto y probando que de no haber mediado la filosofía de Meister Eckhart, Heidegger no hubiese podido llegar a la analítica existencial del modo en que lo hizo.

El problema de comprender a cabalidad la experiencia vital íntima en Eckhart radicaría, entonces, en la incompreensión de su discurso místico, al quedarnos sólo con el movimiento de poner ante sí (*vor-stellen*) lo mencionado en su pensamiento, encasillados en la dualidad sujeto-objeto. Para llegar a él es necesario romper con ese modo de conocimiento dualizante y esto es precisamente lo que nos ha iluminado la filosofía del joven Heidegger (Brantt Gómez, 2017, p. 198)

Además, la analítica existencial contiene en sí la posibilidad de llevar por fuera de la intimidad del Dasein la propia intimidad del Dasein. Lo íntimo en él no es sino estar fuera de sí, entonces la experiencia vital no solo puede, sino que debe ser comprendida por fuera de la lógica sujeto-objeto. De este modo se revela en primer lugar que en Eckhart está contenida la posibilidad de una analítica existencial, en tanto que considera que una vez presente en la propia intimidad, la experiencia vital íntima se nos pone en igualdad con la trascendencia (o lo que es lo mismo, nace ella en nosotros), y en segundo lugar que la vivencia mística de Eckhart es solo realmente comprendida del modo que lo hace la analítica existencial. Entonces, no es posible abrir la comprensión hacia una vivencia originaria sino a la luz de una analítica existencial. Asimismo, solo a partir de la vivencia originaria es que toma sentido la comprensión originaria o la separación. Entonces, “la filosofía separada de la vida es vana: pero también la mística, si es entendida del mismo modo como una experiencia vivida privada de racionalidad, es privada de objetivo y sentido” (Savarino, 2017, p. 102).

La experiencia de Dios no se pone simplemente ante nosotros y determina nuestro curso de acción, sino que en tanto que siendo una experiencia vital, es que, ya antes de la comprensión, es explicada por el modo del trato de nulidad con la creatura. La analítica del Dasein determina, antes que el curso de acción y la forma lógica de acción, de qué modo el trato con el ente es desde un arrojamiento originario y hacia un destino igualmente originario. A partir de una noción eckhartiana, a saber, la del alma como lugar de realización de Dios, es que Heidegger es capaz de desviar la cuestión del sujeto hacia la analítica del Dasein. Puesto que el hombre es el lugar de realización de lo trascendente, como parece intuir Meister Eckhart, es que conviven en el Dasein tanto la noción de integridad, para la cual el Dasein no pierde la capacidad de ser en sí mismo, como la de trascendencia, para la cual el Dasein está arrojado a diversos fines. Esta síntesis que logra Heidegger, la lleva a cabo discutiendo en primer lugar con la tradición gnoseológica-epistemológica que piensa al conocimiento como una relación sujeto-objeto. Bajo esta perspectiva, queda explicada la posibilidad de la acción del hombre, sin atender necesariamente bajo el mismo plano de análisis a la cuestión sobre el hombre como posibilidad de acción. A la conclusión de la tradición moderna, la subjetividad empírica, es decir, la que entabla relación con el objeto, no es la misma que pone las condiciones formales del conocimiento, la subjetividad trascendental. De este modo, si bien se explica de qué modo es posible que el hombre curse en su acción o de qué modo el hombre es trascendente, no se explica bajo los mismos términos que el hombre sea una posibilidad para sí mismo, es decir, que el hombre sea. El hombre no es hasta que comienza a conocer, por el contrario, para Heidegger el existente humano ya es antes de empezar a conocer porque ya es en el mundo ante los entes que le hacen frente. El Dasein es especial para una interpretación del ser en general, no por una interpretación inmediatamente ontológica, ni mucho menos por su carácter óntico, sino por la posibilidad de la comprensión en la interpretación de su existencia.¹ Por ello, “el Dasein es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser” (Heidegger, 2013, p. 28). La comprensión del ser del Dasein no es directamente un conocimiento que el Dasein tiene del mundo, sino precomprensión de su ser en la comprensión de la interpretación que tiene de este. Y esto significa: no hay un empezar a conocer de sí para el Dasein, sino que el Dasein es ya comprendido en el mundo.² El Dasein no toma de una subjetividad trascendental sus posibles cursos de acción, sino que no hay tal distinción entre el Dasein y su curso de acción.³

En segundo lugar, Heidegger discute con una tradición por la cual el hombre tiene la posibilidad de un ‘fin trascendente’. En este sentido, Heidegger se separa de la escolástica medieval, que mantiene la necesidad de un fin más allá de todo. Dice Capelle Dumont:

Sin embargo y pese a la reafirmación —visiblemente forzada— de los principios de la escolástica, Heidegger entra en una ruptura objetiva con ésta: porque, al subordinar la realidad sensible de la vida a la necesidad de un fin trascendente, esa tradición no supo cumplir a fondo con la relatividad fundamental de la trascendencia y la inmanencia (Capelle Dumont, 1996, p. 81)

Discutiendo con la tradición gnoseológica moderna, Heidegger es capaz de formular que el ser del Dasein es ser-en-el-mundo, escapando de la interpretación epistemológica del mundo del sujeto y el objeto: “No es que el hombre ‘sea’, y que también tenga una relación de ser con el ‘mundo’ ocasionalmente adquirida. El Dasein no es jamás ‘primeramente’ un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una ‘relación’ con el mundo” (Heidegger, 1995, p. 66). De aquí que, como se intentará demostrar en este trabajo, Heidegger hace uso del ‘inmanentismo’ eckhartiano solo directamente cuando las nociones de inmanencia y trascendencia tienen un significado filoteológico que separa irremediamente dos planos de la realidad, y no en su perspectiva sobre el problema epistemológico del conocimiento subjetivo y el mundo. Aunque la relatividad de los planos trascendente-inmanente está

presente en su formulación de ser-en-el-mundo, esta es en un sentido inverso al de Meister Eckhart. Eckhart desarrolla un inmanentismo por el cual lo aparentemente trascendente se encuentra contenido y relegado a la pura inmanencia. Mientras tanto Heidegger tiende a cierto tipo de trascendentalismo por el cual lo aparentemente interior se encuentra en realidad arrojado a un mundo: “Dirigiéndose hacia [...] y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’, junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez” (Heidegger, 1995, p. 71). Por ende, se pueden empezar a pensar por separado la noción de trascendencia que usa Heidegger para referirse al ser trascendente del Dasein siempre que es en el mundo, de la noción de trascendencia que se puede suponer cuando se habla del ser, y que menciona Capelle Dumont (1996) en relación con la inmanencia. Mientras que la primera significa trascendencia en sentido heideggeriano, la segunda significa íntegra trascendencia. Por lo cual, se abre una polisemia en torno a la noción de trascendencia: no es lo mismo ser trascendente que trascender, y ninguna es privativa de la otra. Bajo este bagaje conceptual es que postulamos que Heidegger, a través de Eckhart, resuelve el problema de la subjetividad en la escolástica medieval y la gnoseología moderna; no directamente tematizando la cuestión del sujeto, sino a través de una nueva concepción de trascendencia inspirada en la mística eckhartiana, desplazando el problema hacia una analítica existencial. Pero para seguir ahondando en la polisemia fundamental de la noción de trascendencia, es necesario llevar a cabo algunas aclaraciones terminológicas.

2. Aclaraciones terminológicas

Mientras que en Meister Eckhart el contenido conceptual del plano trascendente está puesto en Dios y el del plano inmanente en el alma, en Heidegger ocupan estos mismos puestos el ser y el Dasein. Puesto que no se pueden comparar de manera directa los conceptos de ser-Dasein en Heidegger y Dios-alma en Eckhart, Caputo (1995) configura una analogía relacional para comprender de qué modo la relación entre Dios y el fondo del alma se corresponde con la relación entre el ser y el Dasein: Dios es al alma lo que el ser es al Dasein. Se tematizan dos planos que en un principio son respectivos a las nociones de trascendencia e inmanencia, pero que luego, con el desarrollo de ambas filosofías, se desvanecen. Mientras que en Heidegger la relatividad de los planos es el fin al que se acerca constantemente su tarea filosófica, en Eckhart es el principio por el cual se desarrolla su mística. Es decir, si para Heidegger la analítica existencial debe explicitar que el Dasein es en cada caso la relación consigo mismo, Eckhart parte de la relación que tiene el alma consigo mismo para llegar a explicar de qué modo se da el encuentro entre Dios y el alma. Esto es solo posible porque, mientras que para Eckhart trascendencia es desde un inicio el fondo del alma, es decir, pura inmanencia, para Heidegger trascendencia es ser trascendente en un mundo. La analítica existencial parte de un ser-en o un estar-en, y este es exactamente el camino inverso al que toma Eckhart. Si para Heidegger, lidiando con el problema de la subjetividad que hereda de la tradición moderna y el neokantismo, el Dasein está arrojado a un mundo, y en ese sentido es trascendente, para Eckhart el alma debe separarse del contenido de ese mundo en el que se encuentra para trascender. Heidegger desplaza la inmanencia hacia la trascendencia: el Dasein es ser-en-el-mundo. En cambio, Eckhart trae la trascendencia a la inmanencia: “no siendo el fondo de Dios y el fondo del alma sino un solo y mismo fondo” (Eckhart, 2013, p. 389). Lo que se tematiza como trascendente, Dios, es en realidad lo más plenamente inmanente. Y en Heidegger lo trascendente es lo que siempre ya es el Dasein, y de allí que lo propio del Dasein es entablar una relación de significación consigo mismo. Esto no requiere necesariamente acudir a una aparente contradicción entre Meister Eckhart y Heidegger, sino pensar ambas filosofías como dos caminos distintos que necesitan explicar —y también discutir— problemas diferentes. Y aquí es donde aparece principalmente la figura de Eckhart. En última instancia, la conceptualización fundamental de la noción de trascendencia, y no así su explicitación literal y desarrollo argumental, es la

misma en Heidegger que en Eckhart. Si el fondo de Dios es en el fondo del alma, el Dasein es el ente a cuyo ser le va su ser. Para dar paso a la mística del fondo del alma, Eckhart tematiza directamente cuáles son las consecuencias de la unidad esencial entre trascendencia e inmanencia. En cambio, Heidegger, intentando dar respuesta a los problemas que aparecen en la gnoseología moderna, centra su estudio en cómo se da esa unidad esencial desde el existente humano. Es decir, mientras que Eckhart no da cuenta del problema de la subjetividad, que es en última instancia la pregunta por cómo se da la experiencia en el hombre, Heidegger refiere su análisis directamente a una crítica contra el marco epistemológico del problema del sujeto. Para Eckhart no había lugar a pensar el carácter creatural del hombre como fin en sí mismo, separado de la forma lógica que pone las condiciones para su acción. Sino que el fondo de su alma mantiene una unidad esencial con lo trascendente, siendo lo trascendente lo que pone las condiciones de su acción. Y ese fondo es en última instancia todo menos el contenido del hombre como fin. El hombre debe precisamente dejar de ser su propio fin para así dejar que Dios sea en él: “Si el alma está plenamente desasida de su propia voluntad y se ha entregado a la de Dios, entonces, dice Eckhart, ‘vive sin por qué’” (Caputo, 1995, p. 116). De ello no se sigue que el hombre deba reducirse en torno a una conceptualización de Dios, pues incluso el concepto de Dios es para el hombre —y en ese sentido tiene por qué—, ni mucho menos que debiera estar a la espera de la muerte. Entonces “Eckhart no quiere decir que se debería llegar a estar físicamente apartado de las cosas físicas mediante el ingreso a un monasterio (Q, 59), ni que se debería esperar anhelantemente la muerte” (Caputo, 1995, p. 114), sino que recibir en el alma a Dios implica una cierta “tarea del ‘corazón’” (Caputo, 1995, p. 114). En ese sentido, Eckhart considera, a través del fondo del alma, un tipo de conocimiento mayor al de la sensibilidad, e incluso mayor al de la razón. La separación (*Abgeschiedenheit*) implica estar desasido de todo deseo y toda actividad con respecto a la creatura. Y en ese sentido, implica también estar separado de Dios mismo como concepto. El fondo del alma no es una mera facultad del alma, sino que es una cierta apertura, una espacialidad en la cual Dios se da. El fondo del alma es receptivo y pasivo ante el nacimiento del hijo en ella. En el sentido por el cual el fondo del alma no es una facultad, es que podría unirse la filosofía eckhartiana a la analítica del Dasein. Aun así, en el sentido por el cual la apertura tiene el sentido de un acontecimiento, y no es una mera horizontalidad, es que se puede armar un puente entre Meister Eckhart y la búsqueda del sentido del ser en general.

Hay entonces por lo menos dos sentidos por los cuales se da la relativización de los planos inmanencia-trascendencia: uno por el cual el Dasein es esencialmente *in-der-welt-sein*, y otro por el cual el Dasein es lugar de realización de lo trascendente. Mientras que el primero se encuadra en la discusión sobre la subjetividad y la gnoseología moderna, el segundo se refiere directamente a la discusión entre Eckhart y la escolástica. En ambos casos hay una relativización de los planos trascendencia-inmanencia y en ambos casos se da en un mismo sentido y con un mismo horizonte: el Dasein es en relación consigo mismo ya siendo en un mundo en tanto que “el Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío” (Heidegger, 1995, p. 119). De aquí que la cura, su ser, sea pre-ser-se ya en un mundo ante los entes ser-cabe. El proyecto, la facticidad como yección y la caída son el ser del Dasein. De este modo, el Dasein puede trascender sin dejar de ser ya trascendente. Puesto que el Dasein aparece como lugar de realización de la trascendencia, en analogía al fondo del alma eckhartiano como lugar de realización de Dios, es que se mantiene la unidad originaria del Dasein. Mientras que Eckhart parte de la posibilidad del hombre de dejar lugar al advenimiento del Hijo, Heidegger intenta explicitar de qué modo dejar lugar a la realización de lo trascendente es en el Dasein su propio ser. La misma lógica que Eckhart utiliza para debatir con la escolástica que diferencia absolutamente al hombre de Dios, y acude a una facultad del hombre para explicar su relación con Dios, es la que Heidegger utilizará para debatir con el problema moderno del sujeto: no hay una doble realidad partida entre el



existente humano y su facticidad, ni mucho menos hay una facultad especial por la cual el existente humano, de un momento al otro, accede al mundo. Pero, a riesgo de caer en cierto estatismo que no explique el curso de acción del ser humano, y por ende no resuelva realmente el problema de la subjetividad, para Heidegger el Dasein no agota su esencia en su facticidad, sino que es también proyecto. Por eso Heidegger afirma: “el proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar” (Heidegger, 1995, p. 148)

Más allá de los diversos sentidos que pueden aparecer en la conceptualización de los planos de inmanencia y trascendencia en los autores, es necesario tener una concepción clara de lo que significan según el contexto en el que se los utiliza generalmente. En un sentido coloquial, lo inmanente es aquello que está “por dentro de”, mientras que lo trascendente es aquello que está más allá de eso que tiene a aquello que está por dentro. El Dasein es justamente eso que está en el entre de la inmanencia y la trascendencia. Es decir, el Dasein no es mero estar en el mundo, sino que es en el mundo en donde se proyecta. El Dasein no es mero *factum* yecto, sino también proyecto. Sostenemos que el Dasein es “lo que está entre la inmanencia y la trascendencia” en el mismo sentido que es proyecto yecto. Aquí se juegan los dos sentidos de trascendencia antes mencionados, uno para el cual el Dasein es trascendente en tanto que ya es en el mundo y otro por el cual el Dasein es proyecto de realizarse en íntima relación con su propio ser. En la fenomenología de Husserl, lo trascendente es el mundo y lo inmanente es la conciencia. Heidegger precisamente discute con esta concepción de mundo para el cual hay siempre ya una conciencia que intenciona. El Dasein no está intencionalmente arrojado al ser, sino que el Dasein es ya ser-en-el-mundo: el arrojamiento del Dasein es previo a toda determinación del propio. Mientras que la conciencia es inmanente, pues se extiende intencionalmente a los objetos del mundo, el Dasein no efectúa una acción mediante la cual llega al mundo, el Dasein *es* en el mundo: “Esta constitución de ser no surge porque, fuera del ente con carácter de Dasein, haya también otro ente que esté-ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede ‘encontrarse con’ el Dasein sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un mundo” (Heidegger, 1995, p. 66).

3. Inmanencia y trascendencia en la génesis del Dasein

Aun sin retomar directamente a Eckhart, Heidegger ya debate con las nociones de inmanencia y trascendencia que heredaba de la tradición fenomenológica. El Dasein no pertenece a un plano inmanente ni nada dentro de sí es plenamente inmanente, puesto que está arrojado a un mundo. Y en ese sentido: “el Dasein comprende su ser más propio como un cierto ‘estar-ahí de hecho’” (Heidegger, 1995). De aquí que se pueda interpretar que el Dasein es en el mundo en un sentido distinto al de los entes, pues este es en primera instancia trascendente. Pero no por eso deja de ‘estar-ahí de hecho’, y de hecho de ese modo comprende su ser más propio.

Pero el fin del presente trabajo es mostrar que Heidegger, paralelamente, y de manera menos explícita, toma de la mística de Eckhart ciertas nociones para las cuales no solo hay una posibilidad de trascender, sino que esto es solo posible retornando hacia sí. Y es en este sentido que el Dasein es íntegramente trascendente, pues tiene dentro de sus posibilidades la posibilidad de trascender, y que hace posible que el Dasein pueda ser referido por Caputo (1995) como un lugar de realización de lo trascendente.

Por lo tanto, hay ahora tres vías por las cuales se deben pensar las nociones de trascendencia e inmanencia en Heidegger. Una por la cual, Heidegger debate directamente con la tradición gnoseológica moderna a través de la estructura de ser-en-el-mundo: el Dasein ya está siempre fuera de sí.⁴ Bajo esta concepción solo se puede establecer una relación lógica-argumental entre Heidegger y Eckhart, precisamente aquella por la cual el ser es al Dasein lo que Dios es al alma. El Dasein está fuera de sí del mismo modo que el alma debe salir de sí para encontrarse en su más propio fondo de inmanencia radical. Aquí hay dos sentidos para la expresión “salir

de sí". En primer lugar, "salir de sí" puede referirse al desapego radical que logra el alma al encontrarse con Dios.⁵ Y en ese sentido, el alma encuentra su verdadero fondo o radical inmanencia. Pero también, "salir de sí", puede significar "estar en otro".⁶ Este segundo sentido, más propio de una antropología medieval, para la cual el fin del hombre se encuentra en otro —Dios—, es enfrentado directamente por Heidegger.⁷ Por lo cual sostenemos que esta primera estructura de la trascendencia en Heidegger solo puede entenderse en relación con Eckhart por medio de una analogía en la lógica del argumento. En primer lugar, porque Dios-alma y ser-Dasein no son equivalentes. Esto significa que aún el rol en la relación entre el uno y el otro sean analogables, el rol para sí de cada elemento es radicalmente distinto en un autor y en otro. En segundo lugar, porque mientras que la pretensión de Eckhart es la conformación de una unidad onto-teológica,⁸ Heidegger refiere esta lógica a una estructura ontológica existencial y temporal. Es por esta impronta ontoteológica por la cual es más difícil determinar en Meister Eckhart el sentido del desapego, o llevado al caso de una ontología heideggeriana, el sentido de la estructura del "estar fuera de sí". Mientras que en Heidegger es claro que el "estar fuera de sí" del Dasein no refiere inmediatamente a un fin trascendente, la figura de Dios en Meister Eckhart podría dar a entender un fin por fuera del existente humano, aun siendo contenido en él.

Otra segunda vía por la cual entender la relatividad de los planos de inmanencia y trascendencia, es argumentalmente derivada de esta y es por la cual el Dasein es *íntegramente* trascendente. Esta es: el Dasein se sale de lo que ya es, hacia sus posibilidades. Esta segunda vía es la otra cara de la primera, pues es de la forma lógica contenida en la primera que se puede comprender la segunda: el Dasein es proyecto, pues se comprende a sí mismo, y este comprenderse a sí mismo es comprender su estar fuera de sí. Que el Dasein esté fuera de sí indica que al Dasein le toca en cada caso comprenderse hacia sus posibilidades, estando fuera de sí.⁹ Una última vía, conceptualmente derivada de la segunda, refiere al Dasein como lugar de realización de la trascendencia.

Según la *primera vía*, el Dasein es en el mundo y, por tanto, es ya siempre trascendente. De aquí que Heidegger postule lo siguiente:

El Dasein no es jamás 'primeramente' un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una 'relación' con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino porque el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es como es. (Heidegger, 1995, p. 66)

La *segunda vía* retoma la trascendencia del Dasein, considerada por la primera vía, pero ya no en oposición a un plano de inmanencia, pues este ahora carece de sentido. Mientras que el Dasein es en un mundo, no puede el Dasein tener nada en sí sino siendo ya fuera de sí. Por ende, no cabe hablar ya de un absoluto "dentro del" Dasein. Por eso el Dasein no es un receptáculo en cuya inmanencia fluyen sus representaciones. En este sentido, Heidegger discute con Descartes y el representacionalismo moderno: "Descartes interpreta entonces el ser del 'Dasein', cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la res extensa, esto es, como sustancia" (Heidegger, 1995, p. 104). Pero en la comprensión del Dasein, la intimidad del Dasein no es una mera región interna a él, sino el modo en que el Dasein se comprende y proyecta sus posibilidades. El ser del Dasein, aquello que es propiamente íntimo en él, no es sustancial en el Dasein, pues no es algo dentro de él. Sino que el ser del Dasein es la propia comprensión de su poder-ser. Lo íntimo del Dasein no es lo contrario a su trascendencia, sino lo propio de su poder-ser. Aunque el ser del Dasein es ser trascendente, hay algo en el Dasein que es íntimo de él, y es su propio estar fuera de sí. Entonces el Dasein no carece simplemente de inmanencia ni se define solo por el contagio del otro, sino que su poder-ser propio consiste precisamente en estar consigo mismo fuera de sí. La posibilidad más propia del Dasein, por la cual el Dasein es proyecto, es la de apropiarse existencialmente de su apertura. Y esto no tiene por qué

contradecir a la primera vía, siempre y cuando se piense a la trascendencia del Dasein desde su ser-en-el-mundo y a su posibilidad como un salirse de lo que ya es estando consigo mismo fuera de sí. Esto quiere decir: el estado de yecto no contradice al Dasein como proyecto, sino más bien lo habilita. En este sentido, el Dasein es trascendente y trasciende. Cuando el Dasein “es trascendente”, significa que este está fuera de sí, pero cuando “trasciende”, significa que puede, a partir de lo que ya es, orientarse a sus posibilidades. Esto quiere decir que el Dasein es en el mundo primero siendo yecto, pero ya siempre proyectando su poder-ser.

Hacia una *tercera vía* para pensar el sentido de la trascendencia del Dasein, el Dasein no es primero trascendente y luego trasciende —ya que en el fondo nunca siguió un orden lineal—, sino que el Dasein, como lugar de realización de lo trascendente, es en el mundo a la vez que se proyecta a sus posibilidades.¹⁰ Aunque de esto se pudiese inferir que entonces el Dasein, por medio de sus posibilidades, tiene la capacidad de trascender el mundo, este razonamiento se encuentra en las antípodas del pensamiento heideggeriano. Es entonces que, bajo esta tercera vía, se encuentra en el análisis la unidad esencial de los sentidos de la trascendencia. El Dasein no es primero trascendente y luego proyecto, ni viceversa, sino que la unidad del Dasein significa la cooriginariedad de sus estructuras existenciales.¹¹ La expresión “lugar de realización de la trascendencia” revisada bajo la primera vía, que entiende la trascendencia del Dasein como su estar fuera de sí, y considerada bajo la segunda vía, que comprende el salirse de sí del Dasein hacia sus posibilidades, indica la coexistencia y precomprensión del ser del Dasein. Aunque, como ya explicitamos previamente el fondo del alma eckhartiano es análogo al estar fuera de sí del Dasein, no es sino mediante la segunda y tercera vía que Meister Eckhart jugará un rol fundamental en Heidegger.

4. Heidegger en diálogo con Meister Eckhart sobre los planos inmanencia-trascendencia.

Ahora bien, con el fin de sintetizar las 3 vías hacia un diálogo con Meister Eckhart, se puede afirmar que Heidegger halla en él un cierto tipo de existencia cuya trascendencia se mantiene siempre ya de manera íntegra. Tanto en el Dasein como en el fondo del alma no hay una acción inmanente que permita el salir de sí, sino que tanto para Eckhart como para Heidegger el existente humano está fuera de sí sin dejar de salir de sí hacia sus posibles.

Retomando la vía heideggeriana para pensar la trascendencia, se puede sintetizar lo siguiente: el Dasein como tal no se pierde en su camino a la trascendencia del ser, porque no existe tal camino. Pensar al Dasein como mera posibilidad contingente de ser significaría no menos que una ontificación de la existencia. El Dasein no es como una semilla que, dadas las condiciones, deviene árbol, sino que el Dasein se comprende a sí mismo precomprendiendo su ser. Entonces, el Dasein es trascendente, y no contingente, porque está siempre llegando a ser a medida que ya es. No hay un camino entre el Dasein y la trascendencia, pues si se pensase en un Dasein como mero poder llegar a ser, no se tendría en cuenta que el Dasein ya es. Asimismo, el Dasein no es ya sido, ni mera facticidad en completitud de hecho. La trascendencia del Dasein no refiere a un cierto tipo de contingencia, ni mucho menos a su completitud existencial, sino que el Dasein es posibilidad trascendente. Entonces, el Dasein es trascendente en tanto que es posibilidad de ser trascendente. La trascendencia del Dasein, revisada a través de una relativización de la oposición entre los planos inmanencia y trascendencia, es lo opuesto a la contingencia. El Dasein no es mera contingencia, sino que su posibilidad de ser está dada por su ser. Es decir, en tanto que el ser del Dasein es poder-ser, es que el Dasein no es mera contingencia fáctica. El poder-ser del Dasein no es el de la semilla pudiendo ser un árbol, pues la posibilidad de la semilla es contingente, mientras que el poder-ser del Dasein es poder-ser en cuanto tal Dasein. El Dasein es en el mundo, y por tanto es ya trascendente, está ya arrojado a sus posibles, y de ellos el que lo pone frente a sí saliéndose de sí es el de la pregunta por su ser.

Lo que parece surgir en Heidegger es la necesidad de un camino inverso que acompañe al ya propuesto por Eckhart —a saber, el de una existencia cuyo fondo de inmanencia se vea habitado y definido por la mayor de las trascendencias—. Mientras que en Eckhart se describe una trascendencia dentro de la inmanencia —la de Dios en el fondo del alma—, en Heidegger aquello que le es aparentemente inmanente al Dasein está en realidad arrojado hacia la trascendencia. Por lo tanto, lo que Meister Eckhart dona a Heidegger es la posibilidad de una existencia íntegra, cuya existencialidad queda comprendida en su ser. El fondo del alma es similar al Dasein en el mismo sentido, porque tanto el uno como el otro existen gracias a que tienen un fundamento de existencia trascendente. El alma existe separada de su querer, su desear y su acción porque tiene un fondo trascendente, que es en realidad el propio Dios. Y en Heidegger el Dasein existe a pesar de su facticidad, en el sentido de que algo existe constantemente a pesar de ya ser algo más, porque su ser es tanto facticidad como existencialidad. El poder-ser del Dasein no está narrado desde un fin trascendente que lo componga en su existencia, y en ese sentido no es una existencia mística, pero sí está comprendido desde la posibilidad de precomprender su ser, y en ese sentido se acerca aún más a Eckhart. Asimismo, lo que Heidegger confiere a la posibilidad del ser del Dasein no es un mero volver por detrás, es decir, un retorno hacia los fundamentos de su facticidad. Sino más bien, que en su facticidad se encuentra un modo de comprender su ser. En cambio, Eckhart, a medida que confiere a la trascendencia del fondo del alma la figura de Dios, pareciera buscar retornar a un modo más originario de ser que la propia facticidad del individuo. ¿Qué es lo que distancia entonces a Heidegger del fondo del alma eckhartiano? ¿Qué es lo que hace caer a Meister Eckhart en la historia de la metafísica?

4.1 Hacia una existencia íntegra

Heidegger encuentra en Meister Eckhart, a la opinión de Caputo (1995) y Capelle Dumont (1996), una noción fundamental: la intimidad radical de los planos trascendente-inmanente: “se trata de abandonar toda exterioridad para destacar, en el seno del mundo de la vida y de Dios, la correlatividad primera de lo que históricamente fue separado: la inmanencia y la trascendencia” (Capelle Dumont, 1996). Siguiendo esta línea, podemos rastrear en Eckhart que en tanto que “no siendo el fondo de Dios y el fondo del alma sino un solo y mismo fondo” (Eckhart, 2013), se da una cierta relatividad de la oposición de los planos de trascendencia e inmanencia. Entonces puede sostenerse que Heidegger indica con el Dasein un ente en cuyo ser le va su propio ser, de modo análogo a como Eckhart propone una existencia íntimamente relacionada con Dios. El ser del Dasein —su trascendencia— se reduce a su facticidad como un mero estar-ahí, sino que se expresa en su apertura originaria al ser, en la pregunta por el ser y en la comprensión previa del ser del ente que siempre ya lo constituye. Esto es solo posible porque el Dasein es el ahí del ser. En esta primera reflexión se hace patente cómo Heidegger relativiza la cuestión de la trascendencia y la inmanencia, y por ello se logra afirmar que aquello que aparentemente trasciende al Dasein, el ser, está en realidad en su propia existencia. Es por ello que “aquello dentro de lo cual el Dasein existente se comprende, ‘ex’-siste con la existencia fáctica del Dasein. El ‘dentro de lo cual’ de la comprensión primaria de sí mismo tiene el modo de ser del Dasein. El Dasein, existiendo, es su mundo” (Heidegger, 1995, p. 352). De este modo, Heidegger comprende una existencia cuya pregunta por su ser lo vierte hacia una existencia íntegra. Es decir, la pregunta por el ser mantiene al Dasein en su existencia, de modo tal que el ser de este se viene a la presencia en la comprensión por medio de ella. En un segundo momento, Heidegger devuelve las nociones de inmanencia y trascendencia a aquel lugar de donde se habían fugado: el Dasein. Esto se hace patente en la comprensión de la muerte como su posibilidad más propia. Mientras que en la estructura de ser-en-el-mundo el Dasein está abierto a toda posibilidad, se da lugar tanto a la caída como a su existencia propia. Y en su posibilidad más propia, la muerte, el Dasein está hacia un fin que le pertenece. Esto quiere decir que mientras que la estructura de ser-en-el-



mundo trae a la patencia el plano trascendente del Dasein, por el cual el Dasein está ya siempre arrojado a su posibilidad, el ser-para-la-muerte demuestra el plano propio del Dasein, por el cual el Dasein está dirigido hacia su apropiación. Pero este modo de comenzar a tratar la horizontalidad del Dasein tiene que ver con un elemento que Meister Eckhart no consideraba a la hora de trazar sus lineamientos místicos sobre el fondo del alma, la temporalidad originario-extático-horizontal. De este modo, Heidegger devuelve al Dasein la posibilidad de dirigirse hacia la reapropiación de su existencia. Puesto que tanto Meister Eckhart como Heidegger desplazan la oposición de lo trascendente y lo inmanente, necesitan ambos tematizar la cuestión del tiempo para explicar la horizontalidad del existente humano. Es decir, cuando se afirma que el existente humano es trascendente, se debe explicitar de qué modo lo es para sí. Y el modo más preciso de exponer la relación del existente consigo mismo es, por lo menos en el Heidegger de *Ser y tiempo*, el de una temporalidad originario-extático-horizontal. En Eckhart, Dios es acercado al alma, de modo tal que el fondo de Dios y el fondo del alma son uno y el mismo fondo, entonces debe de haber una manera de intimar radicalmente con aquello que está en el fondo. Este modo que encuentra Eckhart de comprender la íntima relación con Dios es la de “Abgeschiedenheit” (traducido usualmente como separación). En tanto que para reapropiarse de su propia existencia el alma debe separarse de su acción, su deseo y su posesión, es que la temporalidad tematizada por Meister Eckhart no va a tener que ver con la relación del alma para sí, sino para otro: “el alma plenamente resignada es un recipiente vacío y puro en el que puede ser recibido Dios. Como un buen recipiente, está cerrado por la base —a las creaturas— y abierto por arriba —a Dios” (Caputo, 1996, p. 116). En este sentido se diferencia del Heidegger de *Ser y tiempo* y, en algún sentido, preanuncia un nuevo modo de pensar la temporalidad más tardío en la filosofía heideggeriana. La “temporalidad” en la que se da la íntima relación entre Dios y el alma no es la del tiempo de la sucesión, sino la de la eternidad. El alma debe deshacerse de toda propiedad, en un sentido general, para dejar aparecer en ella a Dios. De un modo radicalmente diferente, en el Heidegger de *Ser y tiempo*, el ser del Dasein es una posibilidad temporal. No en el sentido de la sucesión, es decir, que el Dasein pueda causar o actuar a fin de una reapropiación de sí, sino que en tanto que actúa por mor de una reapropiación de sí, el sentido de la cura es la temporalidad en la cual el Dasein se apropia de sí. No ya “curándose de sí”, sino haciéndose cargo de su posibilidad más propia y curándose de la “expropiación” de su propio ser.

De modo tal que el sentido del ser del Dasein explicita el horizonte por el cual el Dasein se reapropia de sí, es que el Dasein existe íntegramente y no en un mero arrojamiento fáctico. En un sentido general, Heidegger podría haberse inspirado en el fondo del alma eckharteano para explicitar que el Dasein tiene una relación con su ser. Pero en un sentido más específico y detallado, Heidegger en *Ser y tiempo* contradice la tesis del fondo del alma eckharteano como región de unión con Dios, al concebir al Dasein en la relación con su ser que se da por mor de sí mismo y no hacia un fin trascendente divino.

4.2 Hacia una existencia trascendente

En tanto que Heidegger tematiza de modo distinto al de Meister Eckhart la horizontalidad del existente humano, no sólo hace explícita la integridad del Dasein —para la cual se puede establecer un diálogo más directo entre los autores—, sino que también avanza en un sentido inverso: el Dasein es ya siempre trascendente.

En cambio, el análisis de la existencia humana para Heidegger arranca del mundo circundante en el que el hombre se encuentra con los otros y con las cosas, involucrado, inmerso en la totalidad de la significatividad. Este mundo cotidiano no es otro más que el mundo público, donde el hombre vive de forma impropia, aprehendiendo el mundo en un estar-ahí-delante [*Vorhandenheit*]. (Brantt Gómez, 2017, p. 183)

Por este camino se explica la impropiedad: puesto que estoy arrojado a mis posibles, estoy arrojado a posibilidades que no me son propias. De modo análogo, en Eckhart el campo de la impropiedad se explica de un modo similar: “existe un problema en la naturaleza creatural humana [*creaturen*] que no le permite al individuo conectarse con la divinidad [*Gotttheit*] o el origen [*Ursprung*], refiriéndose con ello al ocultamiento [*eigenschaft*] de la verdadera naturaleza humana” (Brantt Gómez, 2017). En la caída (*Verfallen*) el Dasein se arroja hacia la impropiedad: su horizonte se dirige a lo impersonal y la unidad. Pero ya que “somos uno con Dios, somos en Dios, somos en el mundo” (Brantt Gómez, 2017), es en el mismo mundo que puedo volver de él hacia el origen por medio de la separación. La filosofía, como contramovilidad, se ubica como esa acción de reclusión ante la caída. Y es por ello por lo que a pesar de que el Dasein es en el mundo, puede ser más allá del mundo de la facticidad y la caída. O llevado a la cuestión del presente trabajo, a pesar de su trascendencia, tiene dentro de sus posibilidades la posibilidad de precursar su ser, y así sostenerse en su integridad. Y, además, en tanto que el Dasein es trascendente es que puede existir íntegramente. Este “a pesar de” las estructuras de la facticidad, es también “en tanto que” la facticidad como estructura existencial del Dasein.

4.3 Dasein: un lugar de realización de lo trascendente

Heidegger también explicita cómo el Dasein pasa a ser, del mismo modo que en Eckhart, el lugar de realización de lo trascendente. Y en sentido heideggeriano, el lugar de realización del ser. Caputo postula lo siguiente: “En Eckhart, los idealistas y Heidegger, se encuentra una estructura similar: una realidad trascendente se manifiesta en el hombre, y el hombre es concebido no ‘antropológicamente’, sino ontológicamente como el lugar de realización de lo trascendente” (Caputo, 1995).

Heidegger ha logrado con *Ser y tiempo*, por un lado, debatir con las nociones inmanentistas y, por el otro, desmembrar la tradición moderna para la cual hay una especie de encuentro intencional entre ambos planos. Puesto que Heidegger halla dentro de las posibilidades del Dasein la posibilidad que tiene el Dasein de reapropiarse de su ser saliéndose de sí, el Dasein puede empezar a ser comprendido en *Ser y tiempo* como un lugar de realización de lo trascendente. Si bien el Dasein suele existir de manera impropia, también tiene dentro de sus posibilidades la de existir propiamente. Y es en su obra posterior a *Ser y tiempo* donde Heidegger intensifica la búsqueda sobre un nuevo modo de habitar el mundo, más allá de la oposición entre la propiedad y la impropiedad. El existente humano se ubica hacia el segundo inicio como custodio del ser en su acontecimiento. Esto no significa una contradicción con *Ser y tiempo*, sino lo contrario: un avance en la tematización sobre la trascendencia. El existente humano no es trascendencia y luego posibilidad, sino que su poder-ser es trascendente. Tampoco puede interpretarse que a causa de su poder-ser el Dasein trasciende, sino que su trascendencia es posibilidad. El Dasein es trascendente porque es en un mundo, es decir, que está fuera de sí. Asimismo, el Dasein es trascendente porque sale fuera de sí hacia sus posibilidades. Estar y salir de sí son para el Dasein una misma cosa. Esto se debe a que el Dasein es ya en relación consigo mismo y no llega de un momento al otro a ser Dasein. Esta tesis, ya contenida en *Ser y tiempo*, se explicita de mejor modo a través de una filosofía del acontecimiento. Para la cual, la temporalidad no es una mera relación del Dasein consigo mismo, que deja entrever cierta centralidad en algún aspecto de la sucesión —aunque desplazada hacia su origen—, sino que el tiempo es comprendido como el sentido del ser en general.

Entonces, a modo de resumen, se puede afirmar que, siguiendo la primera vía para comprender la relatividad de los planos de inmanencia y trascendencia en Heidegger, el Dasein está fuera de sí. Luego, siguiendo la segunda vía, el Dasein sale fuera de sí. Ahora bien, hay una noción que va más allá de la oposición entre la impropiedad y la propiedad, que es la noción que trae Caputo (1995): el Dasein como lugar de realización de lo trascendente. Mientras que en las primeras dos vías aún persiste una contradicción entre los planos trascendente e inmanente —en donde, según la primera vía, lo trascendente es el Dasein como ser-en-

el-mundo y, según la segunda vía, lo trascendente es el poder-ser propio del Dasein—, en la tercera vía hay una completa relativización de los planos. La intimidad radical entre el plano trascendente y el plano inmanente lleva a pensar en un Heidegger para el cual ya no hay una distinción clara entre dos planos de realidad. Y da lugar a la prueba de que la intimidad radical entre el fondo del alma y Dios en Meister Eckhart fue de gran influencia para constituir la analítica existencial y luego llevarla a sus últimas consecuencias, hacia una filosofía del acontecimiento.

5. Conclusiones

Tanto en Meister Eckhart como en Heidegger hay una resignificación de la noción de trascendencia. El “estar fuera de sí” del Dasein y la separación eckhartiana inciden en la constitución de un sujeto derivado de un momento más originario de la subjetividad: la trascendencia. En el modo en el que Heidegger habla de los autores que lo anteceden en su ontología fundamental como precursores de la precomprensión del ser del ente, puede entenderse a Meister Eckhart en un atisbo de comprensión existencial. En ese sentido, tras una revisión de los términos utilizados por cada autor para determinar el valor semántico del plano trascendente y el plano inmanente, se puede afirmar que la analítica existencial solo pudo llegar a ser tal y como es gracias a la gran influencia que Meister Eckhart tiene en la tradición filosófica alemana, y con ello en Heidegger. Tras un primer diagnóstico al problema de la trascendencia en ambos autores, que trae consigo un primer reflejo del diálogo entre ellos, era necesario dar lugar a un momento de clarificación semántica. Con ello un mejor modo de comprender algunas de las diferencias que distancian a Meister Eckhart de la analítica existencial tal y como la concibe Heidegger. Esta distinción no pudo ser vislumbrada sino a la luz de la influencia que Eckhart tiene en Heidegger a través de cierta tradición del pensamiento alemán. Por ello, el camino a seguir hubo de ser el de una radicalización del planteo eckhartiano hacia el Dasein heideggeriano. En la génesis de la analítica existencial, tal y como se la presenta en *Ser y tiempo*, es que el Dasein halla su origen en el fondo del alma eckhartiano. En tanto que el Dasein es proyecto yecto, es que el Dasein queda entre los planos de la inmanencia y la trascendencia, pero en tanto que del mismo modo que el fondo del alma, el ser del Dasein no es contener representaciones, ni mucho menos conceptualizarlas, es que los planos de inmanencia y trascendencia no representan en el Dasein una doble realidad. El Dasein no es habitante de dos mundos, sino que por lo menos dos modos de interpretar el mundo derivan de la comprensión de su propia posibilidad. El Dasein no comprende al ente sino directamente a partir de que precomprende su ser. De este modo, el fondo del alma no puede, ni debe, ni debe querer, llenar el espacio de nihilidad que se encuentra en ella con conceptos, objetos, deseos y conocimientos de la creatura, sino dejando lugar al nacimiento del Hijo en ella, y con ello a la reunión del alma con Dios. Del mismo modo, la resolución: la recuperación del sí mismo del Dasein que está fuera de sí. Este recuperarse del Dasein no es una libertad que clausura la posibilidad del Dasein, sino que la posibilita ontológicamente, asumiendo su poder-ser más propio. Mediante tres vías, clarificadas terminológicamente a través de una nueva semántica del problema, es que se puede entender el problema de la trascendencia en ambos autores. La primera, comprendiendo el ser trascendente del Dasein directamente desde su estructura de *In-der-Welt-Sein*, sugiere un originario estar fuera de sí del Dasein. En ese sentido se da primariamente la analogía de Caputo, para la cual el ser es al Dasein lo que Dios es al alma en Meister Eckhart. Este estar fuera de sí no puede sino suponer una separación original de la creatura, un momento de originaria intimidad con Dios, y un momento de originaria trascendencia del Dasein. Esta vía queda tematizada en el ítem 4.2 del presente trabajo. La segunda vía comprende el “salir fuera de sí” del Dasein hacia su propio poder-ser. En este sentido de la trascendencia se puede contemplar directamente el modo de la separación en Eckhart, el sentido de la separación como *Abgeschiedenheit* es el de dejar venir al alma el nacimiento del Hijo. Desde la lectura eckhartiana es que se puede comenzar a vislumbrar el ser del

Dasein como lugar de realización de la trascendencia, bordeando los límites de la analítica existencial hacia una filosofía del acontecimiento. Esta vía queda tematizada tanto en el ítem 4.1 como en el 4.3 del presente trabajo. El camino hacia el carácter acontecimental de la ontología heideggeriana queda en algún sentido anticipado en *Ser y tiempo* y tematizado en este trabajo, específicamente en el ítem 4.3. La explícita búsqueda del sentido del ser en general llevará a Heidegger a radicalizar la propuesta eckhartiana del fondo del alma hacia un nuevo modo de entender el tiempo —con algunas similitudes al que tiene el propio Meister Eckhart— más allá de la analítica existencial, sin dejar de hacer de ella un mejor fundamento para entender la existencia humana como tal. Ante el representacionalismo moderno y el determinismo teológico, existe a la base del problema de la trascendencia un nuevo y más originario modo de pensar el problema, mediante la resolución del Dasein y la separación eckhartiana. El Dasein y el fondo del alma no son sino un mismo modo de comprender el fenómeno de la trascendencia desde su origen, y hacia un nuevo modo de explicitar el problema de la filosofía, el tiempo y el ser.

Bibliografía

- Brantt Gómez, M. L. (2017). *El pensamiento místico del Maestro Eckhart y su posterior reinterpretación en el meditar del joven Heidegger* [Tesis doctoral]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Capelle Dumont, P. (1996). Heidegger y Meister Eckhart. En C. Ruta (comp.), *El Maestro Eckhart en Diálogo: entre sombra de ser* (pp. 77-89). UNSAM edita.
- Caputo, J. D. (1995). Meister Eckhart y el último Heidegger. En R. Schürmann & J. D. Caputo, *Heidegger y la mística* (pp. 91-159). Ediciones Librería Paideia.
- Castañeda Vargas, J. (2009). Ser y Don. Eckhart y Heidegger: querer nada, saber nada, ser nada. *Polisemia*, 5(7), 61-72. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.5.7.2009.61-72>
- Castañeda Vargas, J. (2011). Dios y Ser: una aproximación desde Eckhart y Heidegger. *Teología y Sociedad*, (9), 107-127.
- Eckhart, M. (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Siruela.
- Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*. Las Cuarenta.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y Tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Principios metafísicos de la lógica* (J.J. García Norro, Trad.). Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica* (G. Ibscher Roth, Trad.; G. Leyva, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Pérez, E. (2015). Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. *Veritas*, (32), 95-110. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000100005>
- Savarino, L. (2017). *Heidegger y el cristianismo*. Prometeo Libros.

NOTAS

- ¹ Esto se encuentra explícito en todo el párrafo 5 de *Ser y tiempo*, y en especial cuando Heidegger afirma que “la primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser —entendida en el sentido de la estructura ‘categorial’ que le es propia. El Dasein es para sí mismo ónticamente ‘cercanísimo’, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, 2013, pp. 26-27).
- ² Por eso, unas líneas antes Heidegger explica: “sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano. Ciertamente a su modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo” (Heidegger, 2013, p. 26).
- ³ Heidegger explicita esto al comienzo del párrafo 13 de *Ser y tiempo*: “Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óntica. Un total encubrimiento sería incomprensible, puesto que el Dasein

dispone de una comprensión de ser acerca de sí mismo, por muy indeterminada que ella sea. Pero cuando el ‘fenómeno’ mismo del ‘conocimiento del mundo’ empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación ‘externa’ y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una ‘relación entre sujeto y objeto’, modo de entender que encierra tanto de ‘verdad’ como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo” (Heidegger, 1995, pp. 68-69).

- ⁴ Así dice Heidegger en la tercera nota al pie del párrafo 28: “El Dasein existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera. Salir y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia” (Heidegger, 2013, p. 137).
- ⁵ Así explica Eckhart en el *tratado del ser separado*: “estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios” (Eckhart, 2008, p. 171).
- ⁶ En este sentido Eckhart en el *grano de mostaza* versa: “¡Oh alma mía, sal fuera, Dios entra!” (Eckhart, 2008, p. 186).
- ⁷ Por ejemplo, en el párrafo 39 de *Ser y tiempo* Heidegger explicita que “siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser” (Heidegger, 2013, p. 183), enfrentando directamente la interpretación del estar fuera de sí como estando en otro.
- ⁸ Elemento que hace explícito en el sermón titulado *El anillo del ser*: “Rogamos a Dios, Nuestro Señor amado, para que nos ayude a pasar de una vida dividida a una vida unificada” (Eckhart, 2008, p. 89).
- ⁹ Esto queda explicitado en *Ser y tiempo* hacia el párrafo 31: “El proyecto concierne siempre a la plena aperturidad del estar-en-el-mundo; en cuanto poder-ser, también el comprender mismo tiene posibilidades, que quedan bosquejadas por el ámbito de todo lo que puede ser esencialmente abierto en él. El comprender puede establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo” (Heidegger, 2013, p. 149).
- ¹⁰ Así se explica en *Ser y tiempo* hacia el párrafo 28: “Por consiguiente, cuando preguntamos temáticamente por el estar-en, no pretendemos en modo alguno acabar con la originariedad de este fenómeno derivándolo de otros, es decir, sometiéndolo a una forma inadecuada de análisis, a un análisis que lo resolvería en sus elementos. Pero lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres, serán existencialmente cooriginarios” (Heidegger, 2013, p. 136).
- ¹¹ Y en ese sentido el Dasein significa un corte en la tradición filosófica, la cual busca primeros principios elementales de las cosas: “El fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental” (Heidegger, 2013, p. 136).



AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285519010/8285519010.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Matías Flores Geber

Trascendencia e immanencia en Ser y tiempo: del fondo del alma eckhartiano hacia el Dasein heideggeriano

Transcendence and Immanence in Being and Time. From the ground of the soul in Eckhart to Heideggerian Dasein

Tabano

núm. 27, 10, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X