

# Hacia una poética del *kehren* en Meister Eckhart

por Carlos Rafael Ruta (Buenos Aires)

*"Wir müssen erst da-hin zurückkehren, wo wir  
uns eigentlich schon aufhalten. Die verweilen-  
de Rückkehr da-hin, wo wir schon sind, ist un-  
endlich schwerer als die eiligen Fahrten dorthin,  
wo wir noch nicht sind und nie sein werden..."*

M. Heidegger.

*"Dâ sprichet ir in daz ewigen wort daz leben."*

Meister Eckhart.

## 1. Retorno a la *poiesis*

*Ethos* comprende aquella *manera* que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres<sup>1</sup>. La lengua y su *poiesis* conforman esa *alma mater* desde donde brota la posibilidad de todo *ethos* en su múltiple profundidad. La Obra de Eckhart, más allá de todo rótulo, inmersa en la desolación de toda *minima moralia* urge en su lengua el topos de una posibilidad definitiva para cualquier *ethos*, como pertenencia de sí, como lugar propio para una honda serenidad. Por esto nos atañe decididamente.

Aproximarse a un autor y a una Obra de caracteres tan complejos, requiere asomarse a la singularidad del significado que allí se gesta, y del continente topológico de su habla. No se trata de una argucia para escapar libertinamente a la red insidiosa de cuestiones historiográficas, sino ante todo de afrontar la gesta de un pensar que, en su análisis, revela una profunda sinapsis con el lenguaje que nos conforma, otorgando así alimento al pensamiento que, asimilándolo, aclara su propia trama.

<sup>1</sup> Giorgio Agamben [1996] pág. 22.

Abordamos una Obra cuya textura choca con el gusto habituado de nuestro fluir discursivo. Singularidad compartida, que lo entronca a una larga Tradición que desborda las fronteras de occidente<sup>2</sup>. En el caso puntual que nos ocupa, veremos también transitar por su trazo huellas que lo ligan, por partida doble, a la historia del dolor, enmarcable ésta a su vez, en una historia global de la sensibilidad<sup>3</sup>. Hacia el siglo XIV el occidente medieval había avanzado ya progresivamente en una valoración nueva del sufrimiento, que arrastrará naturalmente sus formas de expresión hacia una piedad más centrada en el hombre, más dispuesta a volverse decididamente a rechazar a aquel "con todas las fuerzas y por todos los medios"<sup>4</sup>. El texto al que ingresamos puede ser visto sin duda como testimonio de ese tránsito valorativo. De todas formas lo que aquí interesa, en último análisis, apunta a trascender ese enclave sociohistórico para acercarnos a su magnitud semántica, la cual parece abrirse a la vista tras sus resortes interpretativos. La clave de aquella lectura se descubre al avistar el carácter doble que el dolor aquí asume. El dolor de la pérdida desdobra su figura y muestra el rostro transfigurado de un "padecer" que sufre ahora por la ausencia del Otro. Ambas figuras del dolor entrelazan sus perfiles en una imagen mayor que dibuja la dinámica del deseo. El Otro organiza y habita el texto, no se ubica en su exterior, por esto lo fundamental está aquí unido a lo "insignificante"<sup>5</sup> como detalle y como confín de saturación. Es así que aparece en la figura del límite<sup>6</sup>, en una Ausencia que despierta el deseo de la Presencia. La escritura juega así un papel preponderante. Al estilo de Paolo y Francesca en la Obra de Dante, el texto habitado por el deseo despierta su propia mimesis. La palabra del 'otro' despierta el deseo, es su mediación inevitable<sup>7</sup>. Por esta vía el lector es invitado a ingresar en la dinámica que el texto agita, el cual estampa en su letra las señales seductoras del Sermo mysticus<sup>8</sup>. Si la Mística ha sido asociada a la fábula humana<sup>9</sup> como testimonio de la palabra relegada al límite, su traza media el deseo. En las ansias de búsqueda, la "fábula

<sup>2</sup> Josef Sudbrack [1992].

<sup>3</sup> Georges Duby [1991] pág. 177.

<sup>4</sup> Ibidem pág. 182.

<sup>5</sup> Michel de Certau [1987] pág. 19.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus [1989] 6.44; 6.45; 6.522. Ver: Wilhelm Baum [1988].

<sup>7</sup> René Girard [1984] pág. 20.

<sup>8</sup> Kurt Ruh [1985] pág. 194.

<sup>9</sup> Michel de Certau [1987] pág. 22.

mística" circunscribe la marca que autoriza salir a un más allá, dando señas de su necesidad absoluta para una vida propiamente humana. Es que el poder se encuentra agazapado, inscripto en el lenguaje. Esta es la razón de su ubicuidad. Hablar es ante todo sujetar, obligar a decir, tal como lúcidamente lo ha señalado Roland Barthes<sup>10</sup>. La libertad supone así, salir fuera del lenguaje, aún cuando éste no tenga exterior. La palabra mística paga con sus trazas el precio de lo Imposible y nos transita al reino de la nada, allí donde en definitiva se alberga en germen la verdad.

La inquietud que aborda a Meister Eckhart tarde o temprano deberá afrontar el dilema que penetra su obra en tanto perpetuada y recogida por la posteridad filosófica y a su vez marcada por una tensión punzante hacia, lo que algún autor ha llamado, la dimensión mística del ser<sup>11</sup>. Si a esto se suma la cuestión de las intenciones<sup>12</sup> que presidieron su empeño, como así también los rasgos literarios que su discurso asume<sup>13</sup> (27), no cabe duda que pueda abrirse paso al interrogante que inhiere sobre la forma total que tal obra plasma en sí misma. De todas formas, sin abordar aquí las discusiones que la historiografía<sup>14</sup> contemporánea recoge y agita, interesa destacar en el horizonte el sino interpretativo que la *Theología Mystica*<sup>15</sup> ofrece, como potencia noética y experiencia vital, para ingresar a las claves que componen el pensar de Meister Eckhart. Ciertamente la precariedad de los rótulos que

<sup>10</sup> Roland Barthes [1991<sup>9</sup>] pág. 118ss.

<sup>11</sup> Cfr.: Stanislas Breton [1976] pág. 161-182. Giuseppe Faggin. [1953] pág. 85ss., 232. Heimsoeth [1974] pág. 13ss.

<sup>12</sup> *In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum...Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter - 'qui habet aures audiendi' - in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. Interdum etiam ponuntur expositiones aliquae morales;* Maitre Eckhart, Expositio s. Evangelii secundum Joannem n°2, LW III 4:04-17. Ver: Kurt Flasch. [1974] pág. 292-318.

<sup>13</sup> Ver: Alois M. Haas [1979/2] pág. 28.

<sup>14</sup> Kurt Flasch op. cit. Ver también: Kurt Flasch [1988]. Alois M. Haas [1986] pág. 2. Burkhard Mojsisch [1983] pág. 11.

<sup>15</sup> Ver: Alois M. Haas [1986] pág. 319-341; el mismo texto se encuentra recogido en Haas [1989/2] pág. 23-44. [1979/2] pág. 145. Kurt Ruh [1984] pág. 343.

enciende la polémica, tiene que ver con la debilidad de las oposiciones y más aun con la irresolución del esquema general que relaciona y define los diversos "sistemas de significación"<sup>16</sup> en tanto "forman un lenguaje poliarticulado de reinos de anti-lenguaje (...)"<sup>17</sup>. Así la obra de Meister Eckhart apresura la búsqueda de aquellos contornos que imponen las relaciones entre filosofía y mística. En esta misma línea importa destacar que la indagación sobre ambas vetas de la obra, requiere siempre en algún momento demorarse en la penosa urdimbre en que la lengua teje la trama y su estilo, lugar preciso donde abren su presencia significado y sentido<sup>18</sup>.

Entre otros, el carácter trópico del estilo propio del lenguaje místico llama la atención por su capacidad indicativa del nudo semántico que tal sistema significante arrastra desde el fondo de su verdad. La metáfora probablemente ocupe aquí gran parte de la escena. En tal sentido sigue siendo sugerente recorrer esas hebras de metáfora que encarnan el enigma de relaciones que vela y devela una obra como la de Eckhart. Indagar la *poiesis* de la *Kehre* hinca su mordiente aquí mismo.

Sin duda las relaciones entre mística y metáfora desbordan los soportes establecidos en la reflexión iniciada por Aristóteles respecto al sentido y función de las expresiones metafóricas; sin embargo el paso por su obra deja rastros hermenéuticos ineludibles. En él la metáfora ocupa la doble dimensión abierta por Retórica y Poética<sup>19</sup>. Ambas tan válidas como sugestivas. Sin embargo a los efectos de incursionar en esa génesis del lenguaje que articula estilo y fondo, es preciso aproximarse a esa *poiesis* de la lengua que refleja la metáfora tanto en su función heurística como catártica<sup>20</sup>. Ya Aristóteles reseñaba que el tríptico: *poiesis*, *mimesis* y *catarsis* signaba toda poética, incluida una poética de la metáfora. Más aún, la Poética misma, en su carácter operatorio, es perfilada como 'el arte de hacer metáforas', de metaforizar. Prolongando las sugerencias, no es difícil percibir que el estudio

<sup>16</sup> Edgardo Albizu, "Pensar después de Heidegger", *Rev. de Filosofía UIA*, XXII, 66 (1989) 375-387.

<sup>17</sup> Edgardo Albizu, *ibid.*

<sup>18</sup> Ver: Edgardo Albizu [1990] pág. 121-131. Stanislas Breton [1979] pág. 372-396.

<sup>19</sup> Poética 1457 b 6-9; Retórica 1405 a. Ver Paul Ricoeur [1975] pág. 18 ss.

<sup>20</sup> Para la función heurística ver: Retórica III, 10, 1410 b 13; para la función catártica ver: Poética 1448 a 17-18. Ver: Paul Ricoeur op. cit. pág. 18, 57ss.

debería avanzar sobre el carácter *creativo* que la obra del lenguaje estampa en las dimensiones del significante y del significado. La Metáfora refleja esa *poiesis*, por una parte en el orden nuevo que inicia en el discurso y, por otra, en el aporte informativo que alumbraba. Y lo que más asombra: ambos aspectos tejidos por la fuerza de una Negación<sup>21</sup> que entrelaza su expresión en el engarce del Enigma y la Paradoja.

Ingresar en los dominios abiertos por la *poiesis* que el lenguaje genera en su amplitud exigirá recorrer tales caminos, en la búsqueda de las claves constituyentes de las figuras de sentido que cruzan y conforman el pensamiento de Meister Eckhart. Sólo así será posible transparentar ese fondo semántico originante, al que sólo se accede aclarando el espacio significante que lo acoge y efectuando el "tránsito hermenéutico"<sup>22</sup> hacia el límite in-significante de su sentido último.

## 2. Arquitectónica y Motivo

El ensamble comprensivo que revierte la masa inerte de significado y significante en la total envergadura de una obra oculta su tino por entre el amplio suceso que recorre y gesta trama y urdimbre. Las dimensiones generantes de esto mismo se multiplican en estratos diversos. De todas formas, siempre ingresa determinante esa honda capa que impregna el humus que conforma la base semántica de todo texto otorgándole el 'lugar' propio dentro del nexo de los diversos 'sistemas de significación'<sup>23</sup>. Por esto, todo avance hermenéutico recorre, en esta línea, una senda que tarde o temprano se enfrenta a la tarea perentoria de asomarse a la arquitectónica inherente a cada obra en su mismidad y en la complejidad de sus nervaduras.

Aquella búsqueda exige ese internarse en los intersticios de la trama y buscar allí el "motivo" que hace que los temas históricamente decantados se inserten en un virtual sistema textual y lógico que trasparenta siempre, aunque en grado diverso, traslaciones semánticas que afectan al contenido y uso de aquéllos<sup>24</sup>. La historia del arte

<sup>21</sup> Paul Ricoeur op.cit pág. 32, 58, 61.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur. op.cit pág. 32, 58, 61.

<sup>23</sup> Ver: Edgardo Albizu op. cit. y "San Juan de la Cruz y la autoconciencia moderna". *Philosophia*, Mendoza [1992], pág. 9-30.

<sup>24</sup> Donald F. Duclow [1983] pág. 585. Bardo Weiss [1965] pág. 56.

arquitectónico<sup>25</sup> ha debido habérselas con tales movimientos de acumulación y metamorfosis; en su intento de asimilarlos comprensivamente pensó la idea de *motivo* como eje decisivo de la novedad de un sistema emergente. Su sentido tiene que ver con aquella forma que cobra una fuerza singular con respecto al conjunto de los temas que se acumulan en el sistema pertinente. Esa fuerza peculiar se percibe en tanto aquella forma se constituye en principio de inspiración para todo el nuevo sistema. Tal fuerza e inspiración verifica su influencia transformadora en dos aspectos determinantes: a) Tamiza y atrae diversos temas para entrar en relación con el motivo ahora dominante; b) Incumbe su presencia a un cambio en la jerarquía de valores del conjunto de aquéllos. Las líneas que siguen acopian material y reflexiones que apuntan a la emergencia de la arquitectura de Uno de los "Deutsche Traktate" de Meister Eckhart: *Daz buoch der götliche troestunge*<sup>26</sup>. El tratado que centra nuestra atención (BgT)<sup>27</sup> pertenece, junto a *Von dem edeln menschen*, al llamado *Liber Benedictus*, según rezan las actas del proceso en referencia al texto de 2 Cor.1:3 que preside su propia escritura<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Sedlmayr [1965] pág. 11. Cfr.: Georges Duby. Problemas y Métodos de la historia cultural, en: Duby [1991] pág. 139.

<sup>26</sup> Meister Eckhart, Die deutschen Werke (DW) 5: Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Daz buoch der götlichen troestunge (BgT) pág. 1-105. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1963.

<sup>27</sup> Ver: Kurt Ruh [1985] pág. 115ss.

<sup>28</sup> El texto -según sostiene la historiografía contemporánea- fue dirigido a la reina Agnes de Hungría hija de la reina (viuda) Elisabeth (1313) y esposa del rey Andreas III asesinado en 1301, e hija del rey Albrecht I, asesinado el 1 de mayo de 1308. La reina a pesar de estar ligada, como toda su familia, a la orden franciscana, sin embargo recibe un escrito de consuelo de un fraile dominico. Esto mismo sugiere el lugar privilegiado que supo ganarse el Maestro como hombre "de espíritu". Si los dominicos no estaban en discusión y menos aún Eckhart, -para comprender tal hecho- no hay que olvidar que este último tras su segundo magisterio en París era el más elevado erudito de Alemania. Por otra parte era vicario del general de la orden en Teutonia y como tal muy allegado a la corte. Seguramente Agnes escuchó de Eckhart por su hijastra Elisabeth, y probablemente Eckhart pudo haber sido impulsado por el obispo de Konstanz o Strassburg a escribirle.

El texto no deja traslucir en sus líneas indicaciones o alusiones precisas acerca de su destinatario. A su vez, los motivos del consuelo atienden no a un revés especial o a una muerte sino sencillamente al Leid. Por tanto parece inútil al respecto una indagación sobre la particularidad del Leid a la que el

Arquitectónica y motivo estrechan su presencia en la composición textual. Aproximarse a su semblante requiere el análisis de los movimientos que allí se verifican y que atañen a las transformaciones semánticas observadas. De esta forma puede llegarse a percibir la vigencia de un lema que en esa extensa plataforma de conexiones que lo sostiene, da razón de aquellas mutaciones. Se trata de pensar en su ascendiente semántico lo nombrado en "*kêre*". Su disposición interna, su extensión lematológica y su topología textual hablan del valor intrínseco que carga y expande desde el núcleo donde se piensa lo desplegado en la obra que nos ocupa.

### 3. Trama y Movimiento: un esbozo de su estructura

"On ne lit pas de la poésie en pensant à autre chose"<sup>29</sup>. Toda imagen poética surge de algún modo, como un nuevo ser del lenguaje, se instala así en ruptura con sus antecedentes, deviene conquista positiva de la palabra que refleja un candor original. Quizá por ello toda lectura está llena de sorpresas en tanto su fuente abreve en los orígenes mismos de la "*parole*". Abordar a Meister Eckhart e incursionar en BgT no parece ahorrarnos el asombro<sup>30</sup>. Cada instante que nos transporta del letargo a la admiración puede ser percibido como punto de una urdimbre más honda que teje "lo significado" en el texto. Entre aquéllos no puede

inútil al respecto una indagación sobre la particularidad del Leid a la que el discurso apunta.

Respecto a la datación del texto puede ser oportuno atender a las indicaciones de Kurt Ruh quien coloca la aparición del Liber Benedictus durante los años de Strasburg de Eckhart. De todos modos él mismo asegura que la Cronología es hasta hoy insegura. Habitualmente se hace depender la fecha con la cronología de los padecimientos de Agnes de 1308 a 1313/14. La historiografía contemporánea coincide en que la doctrina expuesta en el texto (se tratan aquí puntos de la doctrina del Opus Tripartitum como la Analogía y la Univocidad) corresponde al segundo magisterio de Eckhart.

En lo que hace a su género propio, si bien no deben olvidarse las tradiciones medievales, de todos modos BgT no deja fácilmente ordenarse entre los libros de la literatura medieval del consuelo, aunque tampoco pueda colocarlo fuera de la misma, como muchas veces se ha creído en el deber de hacerlo. (Cfr.: L.L. Hammerich (1931); H. Roos (1932); M. Bindschedler (1963); K. Ruh (1985); W. Wackernagel (1991); E. Zum Brunn (1994); M. Vannier (1996).

<sup>29</sup> G. Bachelard [1984] pág. 3.

<sup>30</sup> Cfr.: Alois M. Haas [1979] pág. 186.

escapar a los intereses de nuestra mirada el movimiento lúdico del "leit" que configura sin cesar variaciones sobre un mismo tema donde la dinámica del juego incluye siempre nuevos elementos. No es al acaso la emergencia puntual del "leit" y su juego en esta instancia del trabajo. Si la obra de Eckhart (BgT) arranca fontalmente de una cita de San Pablo<sup>31</sup> que gravita en torno "al Padre de las misericordias...Dios de todo consuelo", y si el centro de sus intenciones radica en la promesa del *Trost*, no es menos cierto que la trama, articulando sus giros en base al binomio *leit-tröst*, descarga el acento sobre la andadura lematizada del *leit*: allí su presencia se verifica en 224 ocurrencias, el *tröst* en 79, dos de las cuales corresponden semánticamente al *leit*. El mismo sugiere su presencia como clave de apertura a un complejo sistema de valencias en cuyo seno se muestran trasmutaciones de inmediata incidencia (*leit*) aunque de amplio espectro, dada la extensión de los elementos en juego<sup>32</sup>.

Saussure<sup>33</sup> en la búsqueda de las unidades lingüísticas anotaba que el lazo entre dos empleos de la misma palabra no se basa ni en la identidad material ni en la exacta semejanza de los sentidos sino en elementos que requerían ser investigados. La cuestión de la "identidad sincrónica" es lo que allí se agitaba. En virtud de ella declaramos que dos frases contienen el mismo elemento, aunque no siempre esté comprometida la correspondencia de los trozos fónicos y de los conceptos. Sin embargo se pone en evidencia una vez más que el problema de las identidades es ubicuo puesto que, en definitiva, "el mecanismo lingüístico gira todo él sobre identidades y diferencias". El abordaje del "leit" y su juego nos acerca a las mismas dificultades denotando incluso complicaciones que la apelación a Saussure no bastará para dirimir. La ocurrencia del *leit* en toda su extensión plantea cierta identidad sincrónica que no implica (siempre) correspondencia absoluta e idéntica entre significante y significado. Se patentiza esto en ciertos sucesos sintagmáticos que elaboran en su interior diversas "identificacio-

<sup>31</sup> BgT. DW5 pág. 8:5-11.

<sup>32</sup> "...así como el juego de ajedrez está todo entero en la combinación de las diferentes piezas, también la lengua tiene el carácter de un sistema basado completamente en la oposición de sus unidades concretas. No podemos ni dispensarnos de conocerlas ni dar un paso sin recurrir a ellas." Ferdinand de Saussure [1975<sup>14</sup>] pág. 184.

<sup>33</sup> Ver: Saussure op. cit. pág. 185ss.

nes"<sup>34</sup> que en sí mismas y en la articulación total de las piezas provoca aquel asombro del que hablábamos. El mismo acompaña el recorrido de la lectura con creciente intensidad y desborda las expectativas normales cuando Eckhart en uno de los "Kernsätze" del texto afirma sin vacilar: "...*min leit got ist*"<sup>35</sup>. A partir de aquí tal vez nos sintamos tentados a retrotraer la lectura y rastrear las distintas "identificaciones" que sufre el "leit" buscando tras ellas uno de los núcleos de lo que entonces es pensado.

Si el "leit" es considerado como una "hebra de textura" que recorre el tejido interno de la obra en toda su extensión, no sólo desde ella puede de algún modo leerse la totalidad de la misma, sino que aún es factible señalar en su trayecto "momentos" decisivos en el dibujo semántico que su diacronía perfila. A tales fines se avienen las mentadas "identificaciones". Su topografía textual podría diseñarse de la forma siguiente:

- |   |  |
|---|--|
| A | 1) 8:08 <i>leit</i> = <i>betruenisse</i> .           |
| B | 2) 14:06 <i>leit</i> = <i>daz got niht enist</i> .   |
|   | 3) 39:18 <i>leit</i> = <i>selicheit</i> .            |
|   | 4) 44:18 <i>leit</i> = <i>leben, wesen, wurken</i> . |
| C | 5) 51:14 <i>leit</i> = <i>tröst</i> .                |
|   | 6) 54:03 <i>leit</i> = <i>got</i> .                  |
|   | 7) 54:08 <i>leit</i> = <i>nutze</i> .                |

Si efectuamos un análisis somero de los datos consignados en el esquema, algunos hechos se destacan:

1. La distinción de los grupos A-B-C refleja tres sectores semánticos del "leit" establecidos bajo la efectiva influencia de las identificaciones pertinentes, que funcionan a modo de verificación puntual del sector y de jalón de la dinámica general de lo significado.

2. Los grupos A-B-C representan tres *momentos* coordinados entre sí por relaciones que pasando de la identidad a la contraposición instalan sus términos en sendas posiciones de valencias. En un *primer momento* y en la apertura misma de la obra el *leit* aparece casi como objeto de "conjuro", identificado a toda "*betruenisse*" sobre la cual se

<sup>34</sup> Las mismas acercan al *Leid* diversas connotaciones, perfilando así su contenido sémico.

<sup>35</sup> BgT. DW5 54:3. Ver: Donald F. Duclow [1983].

despliega la obra consoladora del Padre<sup>36</sup>. El *leit* es resumen "significante" de cuanto afecta al hombre (*daz den menschen rueret und drenget in disem ellende*<sup>37</sup>) hiriéndolo en sus bienes (*an den schadem uzerliches guotes*) en sus familiares y amigos (*an sinem magen und an sinem vrinden*) o en sí mismo "*libes und...herzen*". El *leit* es así -identificado a *betruenpnisse- negatividad* respecto al hombre que sufre, que lo padece; negatividad que se extiende frente a Dios y ante la cual se define (ponderando el binomio *leit-tröst*) como "*got alles trostes*"<sup>38</sup>. El *segundo momento* aproxima el "*leit*" a los orígenes de su negatividad extrema a través de la negación, en el interior de aquél, de su contrario que aparece entonces supuesto y reafirmado como raíz y fundamento de todo consuelo<sup>39</sup>. Una apertura de sentidos se ocasiona desde el salto realizado a partir del *tercer momento*. Tal instancia denuncia una complejidad de relaciones que se ubica como índice del nudo semántico que el texto elabora y piensa. Cabe puntualizar lo siguiente: a) El grupo C (3-7) se descubre ahora signado por el rasgo de la "*positividad*" en tanto afirma al hombre en su ser, (*als vere guote enist*) al sostenerlo en los atributos que le son propios: *saelicheit, leben, tröst, nutze*, y fundarlo en su piedra basal: *got*. No es el caso de momento el demorarnos en *leit*. Pero sí se requiere hacer constar que los flujos y reflujos interiores al *Leid* denotan por un lado una serie de metamorfosis semánticas y por otro una continua transfiguración de las unidades significadas a las que los lemas se refieren. b) El grupo C descubre, como en los anteriores, identidades internas que a su vez conforman aquí el término total (y parcial) de una serie de relaciones con términos signados bajo las notas de los anteriores grupos y cuyo sentido es la oposición. c) De todos modos, a pesar que los términos relativos se hallan opuestos a modos de contrarios, el *leit* en tanto significante lematizado se ubica en ambos polos de la relación. Mientras en A.2 "*leit*" es : "*daz got niht enist*", en C.6 se afirma: "*min*

<sup>36</sup> 2 Cor 1:3. DW5 8:1. Si la lectura se efectúa de adelante hacia atrás el recorrido confirma el significado de la Identificación.

<sup>37</sup> BgT. DW5 8:5.

<sup>38</sup> La identificación de *Leid* = *Betruenpnisse*, lleva inicialmente a Eckhart negar la existencia en Dios del *Leid*. ver BgT. DW.5 12:6ss.

<sup>39</sup> "Daz dritte wort, daz man wizen mac und sol, ist, daz in natürllicher wârheit ein einiger brunne und âder aller güete, wesender wârheit und tröstes ist got alcine, und allez, daz got niht enist, daz hât von im selber natürlliche bitterkeit und untröst und leit und enleget nihtes niht zuo der güete, diu von gote und got ist, sunder si minnert und bedecket und verbirget süezicheit, wunne und tröst, den got gibet". BgT. DW5 14:3-8.

*leit ist got*". Los textos (B.2 y C.6) significan tan sólo el paradigma, que alcanzando casi el paroxismo de la paradoja, señala un arduo juego en que la piezas se cargan, a través de un movimiento por momentos difícil de seguir, de valencias opuestas y por instantes superpuestas.

No en vano despierta el asombro. Lo interesante en tal sentido será intentar desarticular los momentos en sí y entre sí, para bucear sus corrientes y urgar la lógica que los unifica y la raíz del sabor que nos provoca. A tales propósitos corresponde un examen que emprenda el intento de justificar posición y funciones de las expuestas identificaciones, urgando su significado en el movimiento de la "*parole*", del idiolecto de la obra.

Tales identificaciones<sup>40</sup> son el reverso diacrónico de los diversos "interpretantes" de "*leit*" que jalonan la marcha de la trama textual. Por lo mismo se logra un acercamiento a la configuración del sentido que circula por entre los juegos del "*leit*", destacando una vez más su mismo carácter lúdico en tanto (al menos en una primera aproximación) movimiento de una sola pieza (*leit*) con repercusiones en la totalidad del sistema. Las identificaciones gravitan segmentos de "equilibrio" semántico que deben ser registrados para una proyección global de lo significado en el *Leid*. Semejantes equilibrios culminan procesos trasmutativos internos y testimonian polos contrapuestos de la estructura semántica total del *Leid*, que conforman algo así como campos de fuerza de diversa valencia.

Si se permite hablar entonces de movimientos (a) y metamorfosis (b) es para señalar el hallazgo de ciertos corrimientos o traslaciones semánticas (a), cuyo común denominador, en tanto aquí importa, apunta hacia el *Leid* como pieza fundamental sobre la cual se descargan los cambios (b), ubicándose a su vez como clave y síntoma de una modificación general del sistema. Cada cambio establece segmentos de equilibrio que por momentos representan campos de valencia diversa (+/-) aunque el significante en juego sea el mismo. De todos modos, a

<sup>40</sup> La noción (interpretada, malinterpretada y discutida) de interpretante se remonta a la obra de Peirce y no deja de ser sugerente. Permite entre otras cosas alcanzar el significado de un significante considerándolo en su naturaleza de unidad cultural y demostrar así su independencia del primer significante. Por tales caminos es posible circunscribir, aunque de manera asintótica, el objeto del mensaje, en este caso, lo significado por la obra. La serie secuencial de interpretantes revive entonces el lesema y lo hace practicable permitiendo a su vez que el sistema semiótico en juego dé cuenta de sí mismo con sus propios medios.

pesar de los interrogantes que puedan surgir, queda por decir que desde el inicio mismo del análisis de las identificaciones, entendidas como interpretantes del *Leid*, se asomaba al horizonte la conformación de campos de diversas fuerzas. Toda la secuencia de los interpretantes reposa en la connotación como posibilidad de lo evocable. El enlace de las diversas connotaciones establece cadenas connotativas que conforman de algún modo la disposición básica del campo. Sin embargo, la unidad semántica que hace presente el *Leid*, como la estructura que lo posibilita, sólo se individualiza en tanto se dispone de un eje de oposiciones. No basta entonces la fuga de interpretantes, es requisito que se defina como lugar en un sistema de otras unidades que se le oponen y la circunscriben. A tales efectos incursiona necesariamente el texto en la dialéctica *Leid-Trost*. Campos y cadenas tienen que ver con los vínculos que surgen de aquellos polos contrapuestos pero suponen la contigüidad de ejes de oposición diversos que la connotación reúne. Finalmente se observa que los versátiles meandros del binomio *Leid-Trost* convergen en el perfil de una estructura semántica que aglutina y da sentido como sistema de oposiciones. La misma descubre en el interior de sus polos una conformación peculiar que recoge y da sentido a la duplicación de posicionamiento del *Leid*. La estructura revela de este modo una oposición especular que desdobra el *Leid-Trost* en cada campo del eje. Los campos así ubicados en torno al eje *Leid-Trost* enlazando la cadena de connotaciones, asumen marcas terminales opuestas, que hemos caracterizado con valencia positiva o negativa. A pesar de todo, la dinámica de traslado sigue siendo lo más interesante. El proceso por el cual es posible recorrer las coordenadas de los polos marca en su factura el esfuerzo por delimitar el sentido que se elabora y piensa. Culmen de dicho empeño quiere ser el "*leit sunder leit*"<sup>41</sup>; sintagma que recoge en su estructura el artificio por el cual se apunta, en un más allá, al sentido que se intuye.

+	/	-
LEID - TROST		TROST - LEID
Danken		Klagen
Freue		Traurigkeit
Gleich		Vrende

<sup>41</sup> DW5 pág. 22:11. "*Lidet sunder liden...*" DW5.22:14. También puede verse: 22:14, 51:13, 54:2.

Si observamos el camino recorrido hasta el momento quizá pueda descubrirse el intento de desmontar la construcción de trama y movimiento,<sup>42</sup> instancias por entre las cuales el texto instaura el camino hacia el sentido. Los resultados, parciales y fragmentarios bastan de momento. Sin embargo todo ello tan sólo servirá de Introito para acceder al Topos apropiado en que el enigma (al que la obra nos convoca) pueda ser planteado y comprendido en su hondura. Y así habremos llevado nuestra inquietud hasta donde Eckhart mismo quiso llevarla.

#### 4. Interioridad y Exterioridad

En la obra de Eckhart<sup>43</sup>, la clásica tipología del *Innerlichkeit-Ausserlichkeit* desempeña un rol decisivo que permea todos los temas y los refleja en su dinámica constituyente. Más allá incluso de las referencias antropológicas, el binomio elabora la división general de lo significado, el cual, queda así inscripto en una intrincada red de conexiones.

Ante la estructura desmontada en el punto anterior cabría cuestionarse si algún lesema era capaz de dar cuenta de la totalidad de los campos, encerrando en sí los aspectos abiertos por la cadena de connotaciones, y que a su vez él mismo concierna a las oposiciones y pasajes entre ambos polos, es decir a su complementariedad. La tipología del *Innerlichkeit-Ausserlichkeit* puede sernos aquí el referente apropiado. Ambos términos conforman un díptico en cuyo pliegue y despliegue se significa la dinámica de las unidades señaladas. Siendo así ese mismo carácter dinámico de los conceptos lo que más interesa. De este modo, por encima de las marcas terminales (+/-) que adjuntáramos a cada uno de los campos como su hiperconnotación, el díptico *Inner-Ausser* permite ubicar los ejes descubiertos bajo categorías que en la concepción de Eckhart dan cuenta de su posibilidad de ser pensados. De algún modo lo que la palabra (la obra) elabora y piensa se significa así en el idiolecto del autor tras aquellos lemas. Ellos asumen no tan sólo los rasgos de negatividad y positividad que asignáramos a la totalidad de cada uno de los campos, sino que también apuntan a componer las claves de lectura y construcción. Se establecen así en un punto culminante del pensar y en paso obligado hacia el cambio de dimensiones que, aglutinando los elementos, conforma el sentido que, frente a la obra del *Leid*, parece contar entre los significados últimos a los que toda la

<sup>42</sup> Ver: Eduardo Briancesco [1988] pág. 62.

<sup>43</sup> Ver: Alois M. Haas [1979/1] pág. 41ss.

obra se ve tensionada. Por esto es que cada campo puede enrolarse bajo la tipología del *innerer Mensch* o del *äusserer Mensch*, sin que esto signifique su agotamiento en el mero nivel antropológico.

La divisoria de aguas entre los polos y campos implica ciertamente una conjunción de ambos, en tanto la oposición es aquí el hilo que las sutura. La contraposición de ambos polos señala asintóticamente el núcleo de lo que permite resolver el nudo que Eckhart intenta pensar. Observemos ahora la división que producen los ejes encabezados por aquel díptico. Los rasgos del modelo ofrecen sin duda flancos para soportar la acusación de Dualismo<sup>44</sup>. Según ésta, ambos aspectos en tanto representan un rol constitutivo de la concepción del hombre allí expuesta, podrían ser identificados como particiones diferenciadas del sujeto humano. La Tipología remonta su línea ancestral al platonismo<sup>45</sup> e incluso recorre la tradición cristiana a partir del mismo San Pablo<sup>46</sup>. Aún cuando su tratamiento adquiera muchas veces tan sólo visos "formales" que apuntan a una interpretación del Modelo como "*Integrationsprinzip*"<sup>47</sup>, la sospecha no deja de hacer sentir su sombra. La extensión del modelo que hace transitar en su alcance la totalidad de lo significado parecería debilitar aún más la resistencia frente a los cargos. Sin embargo, la estructura y el juego de significantes que hemos ido rescatando pueden ayudarnos a precisar dos observaciones pertinentes:

a) En primer lugar se sugiere pensar aquí el sentido de las duplicaciones del binomio *Leid - Trost* en cada polo de los ejes. El efecto de este juego apunta a desarticular la tentación del dualismo, dando luz sobre el sentido del modelo Interioridad-Exterioridad. A su vez emerge aquí el *Topos* propio donde el texto quiere ubicar el problema. Por esto que, más allá de las marcas terminales de los dos campos, la calificación de los mismos bajo los rótulos Interioridad-Exterioridad responde justamente al intento de hacer emerger por contraste la dimensión en que es necesario ubicar lo que el texto quiere pensar. Para Eckhart sólo en tal dimensión es factible resolver los enigmas de la cuestión del *Leid*.

b) De algún modo los campos en su totalidad se comportan entre sí como dos grandes placas que en su interrelación producen la emergencia del eslabón que no sólo las conecta sino que las resuelve en su dialéctica (la *Kehre*). Esto mismo confirma lo anterior y nos acerca al núcleo del problema que nos ocupa.

<sup>44</sup> Op. cit. pág. 41.

<sup>45</sup> Ver: Polit. IX, 589a; Plotino Enn. V 1,10.

<sup>46</sup> Ver: Rom 7:22; 2Cor 4:16; Ef 3:16.

<sup>47</sup> Ver Alois M. Haas op. cit. pág. 116 nota 2.

Ante los dos ámbitos que hemos visto abrirse frente a nosotros surge, inevitable, el interrogante sobre cuál sería el punto de inflexión entre los mismos. Todo lo cual nos llevará necesariamente a internarnos en el análisis de lo que parece ser su significante lematíco: la "*kêren*".

## 5. *Kêren* y BgT

El recorrido textual del "*kêren*" en BgT ofrece sin duda una corta frecuencia<sup>48</sup>. En todo el recorrido de lectura prevalece la modalidad verbal del contenido sémico. Su ubicación en la trama de la obra se concentra en la primera y segunda de las secciones establecidas por el mismo autor y sus apariciones conforman como cuatro núcleos de condensación de los lemas<sup>49</sup>. La raigambre del término conecta a través de la tradición agustiniana con temas del pensamiento judeo-cristiano<sup>50</sup>.

### A) *La estructura condicional: albergue del kêren*

La orientación del análisis de *kêren* debe trascender los límites puntuales del lema para ubicarse en las coordenadas de los conjuntos significantes. Todo esto tiene que ver sin duda con el carácter metafórico de la expresión y su uso, conectando así con el tránsito de una semántica del término a una semántica de la frase<sup>51</sup> (4). Encaminados en tal perspectiva se insinúa, inicialmente, como "condicional" el contexto que alberga cada una de las expresiones en que emerge el *kêren*. Tal vez sea

<sup>48</sup> En todo el texto el lema "*kehren*" aparece tan sólo nueve veces, sin embargo su utilización no queda restringida en Eckhart tan sólo a BgT. Para esto puede verse DW 5 pág. 585 col.2 "*kêren*". Las 9 apariciones del *kehren* en BgT son: 12:3, 12:5, 14:14, 14:15, 16:2, 16:5, 28:8, 28:8.

<sup>49</sup> La conformación de cuatro núcleos textuales, que concentran la aparición lematíca del *kêren*, puede establecerse topográficamente de la siguiente forma: A) 12:3 - 12:5. B) 14:14 - 14:15. C) 16:2 - 16:5. D) 28:8.

<sup>50</sup> La ingerencia de la tradición agustiniana en el uso del "*kêren*" es evidente ya en el marco donde surge la cita de 12:3ss, sin embargo es necesario remitirse ante todo, en BgT, a 28:8 en donde Eckhart transcribe directamente en lengua alemana un texto de Agustín: En. 2 in Ps 30 Sermo 3 n. 11 (PL 16,254) "*Disce non diligere; avertere ut convertaris; funde, ut implearis*". Ver: *Metanoia*. Lexikon für Theologie und Kirche. B. 7. pág. 356. col.2 ss.; *Metamélomai*. Kittel. pág. 630; *Bekehrung*. TRE. pág. 439-486.

<sup>51</sup> Ver: Paul Ricoeur [1975]. En especial estudios tercero y cuarto: pág. 171.

de utilidad presentar un esquema de la estructura formal de las mismas<sup>52</sup>

12:3 =  $K_d \rightarrow -L$ . [14]...*sô halt dich und kêre dich lûterliche ze gote aleine.*

12:15 =  $\{-K_d \cdot K_{d1}\} \rightarrow L$ ...*allez leit kumet dâ von, daz dû dich niht enkêrest ingot noch ze gote aleine.*

14:14-15 =  $\{K_{m1} \rightarrow -T\} \cdot \{K_d \rightarrow T\}$ . *Ich kêre mich gegen der créature, dannen untrôst vonnatûre kumet, und kêre mich von gote, von aller trôstuvzliuzet.*

16:2 =  $K_{s1} \rightarrow \{L \cdot -T\}$ . *Wie môhte der getroestet sin und âne leit, der sich kêret ze dem schadem...*

16:5 =  $\{K_s \cdot -K_1\} \rightarrow T$ . *Waere aber, daz er sich kêrte ûf die sehzi mark, die er noch hât und den rûcke kêrte den vierzigen...*

28:8 =  $K \rightarrow K_2$ . *Kêre dich abe, daz dû zuo gekêret werdest.*

De la observación de los textos referidos y su estructura podemos inferir algunas conclusiones relevantes para lo que nos ocupa:

a) El *kêren* en tanto significante de movimiento orienta la dirección del mismo, según sea el caso, hacia diversos objetos<sup>53</sup>. Ellos toman posición a los lados del eje axial que estructura los campos en que se inscriben los mensajes que hemos desarticulado en el anterior recorrido de lectura<sup>54</sup>. De este modo los mismos objetos direccionales acentúan la inserción del *kêren* en el núcleo del eje y, de alguna forma, en una posición equidistante de los polos (+/-). Esto último puede ser válido en tanto existe un nivel sémico de *kêren* que refleja tan sólo la *dinámica base* del movimiento, del giro. Sobre ella se acumularán los demás sentidos activos que habrá que estudiar.

b) Algunas notas ya se destacan en lo que concierne a la estructura interna de la acción significada: b.1) Los objetos direccionales dan cuenta de los dos movimientos posibles del *kêren* dentro de la estructura elaborada por los campos. Movimientos que delimitan su

<sup>52</sup> Algunas anotaciones para la lectura del esquema de formalizaciones: K = kêren. Kd = k.dich. Km = k.mich. K1 = k. + diversos objetos de dirección. K2 = k. en pasivo. Ks = k. sich. T = trôst L = leit.

<sup>53</sup> *Got/der créature/dem schadem/die sehzi mark, die er noch hât/den vierzigen.*

<sup>54</sup> + \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ -  
gote                      créature schadem  
sehzi mark              vierzigen

significado contraponiendo la duplicación de su sentido<sup>55</sup>. b.2) El carácter reflexivo de la acción está siempre presente; más aún tal carácter parece acentuarse progresivamente en lo que hace a su sentido, en tanto afirma y reafirma el sujeto-objeto del *kêren*. Así 16:5 y 28:8 confirman tal aserción a través de la reduplicación metafórica.

c) La estructura condicional en que descubrimos el *kêren* presenta modificaciones en los antecedentes y consecuentes. Reducidas las mismas puede llegarse a precisar dos estructuras mínimas: a)  $[K \rightarrow T/-T]$ ; b)  $[K \rightarrow K]$ <sup>56</sup>. El centro de gravitación del condicional se ubica siempre en el *kêren*; sin embargo las consecuencias se agrupan en siete oportunidades en torno al *trôst*; en la última frecuencia, transcribiendo a Agustín, el *kêren* antecede al *kêren* desviando la atención del consecuente que transita ahora del *trôst* al mismo *kêren*, concentrando allí toda su fuerza. Lo significado por esta torsión de sentidos pueda que encierre una densidad a vislumbrar.

## B) La dinámica del *kêren*

b.1) Se impone un primer nivel de análisis a partir de lo visto. Habrá que detenerse a considerar en detalle las diversas aristas de la acción significada por *kêren*. Se trata de pensar mínimamente la idea de una "dinámica-base" ínsita en tal lesema. El atrevimiento de esta denominación puede justificarse como ensamble de dos trazas que surgen al urgar el fondo sémico sobre el que se instaura el *kêren* y a cuyo contraste revela su secreto. De una parte, *giro* y *torsión* que denotan y connotan toda una *dinámica* de traslado; más allá del lema se avisoran *acciones*, *movimientos* diversos que se instalan sobre aquella *dinámica* que, a modo de *base*, los alberga y en cuya "acumulación" encuentra el despliegue de su sentido.

Por encima de los movimientos ya implícitos en toda *torsión*, nos interesa destacar aquello que los textos parecen querer subrayar. El *kêren* encierra y significa en la unidad de su acción, una dualidad de movimientos que no deja de ser recalcada una y otra vez por los

<sup>55</sup> Esto queda gráficamente representado en 16:5 "...waere aber, daz er sich kêrte ûf die sehzi mark, die er noch hât und den rûcke kêrte den vierzigen..."

<sup>56</sup> La primera estructura agrupa: 12:3, 12:5, 14:14, 14:15, 16:2, 16:5. La segunda: 28:8.

textos<sup>57</sup>. Distancia y Acercamiento parecen ser sus primeras notas sémicas pero ya pueden percibirse el Cuidado, la Consideración, el Hacer Cuenta, como compendiados en aquéllas. Cada uno de estos últimos se duplica negativamente en el interior del *kêren* y hace presente así el revés y envés de un mismo gesto<sup>58</sup>. La concentración que se provoca al hacer desembocar ambos movimientos en la unidad lesemática del *kêren* intenta dar cuenta de otra unidad, ubicada ahora al nivel de la dinámica que se cierne entre los campos de sentido, dinámica que incluso alcanza las fronteras mismas de lo mistagógico. Por así decir, negación y afirmación se condensan e implican en el "uno" del gesto que la torsión significa. Pero aún resta por describir las posibles direcciones que ambos movimientos son capaces de sufrir. Ya alertábamos más arriba de la función que le compete aquí a los *objetos direccionales*. De este modo movimiento y dirección, duplicándose en la cuadrícula de relaciones que les da vida, hacen emerger al compás de su juego las valencias de las que *kêren* se carga.

El sentido de los movimientos y direcciones, estableciéndose como determinantes mutuos, apunta a significar un condensado de significados que podría desarticularse en algunos ítems:

1) Si ubicamos a *kêren* dentro de los campos analizados se hace más clara quizá la dinámica instaurada entre los mismos al aparecer aquél justamente como *nexo de transferencia* único. De todos modos, para precisar la densidad de los campos e incluso comprender sus relaciones, hará falta pensar seriamente lo ínsito en el mismo giro.

2) El topos del *kêren* dentro de la estructura abierta por los campos nos lo descubre como *clave* productora del *Trost*. La misma estructura condicional en que lo encontráramos anteriormente nos habla al respecto. El giro es la condición que abre las puertas a la dimensión donde es posible hacer experiencia del *auténtico* consuelo.

3) El *kêren* y la metáfora que más de cerca lo interpreta<sup>59</sup> dan señas de la *radicalidad* del gesto que se impone. Las exigencias vienen dadas por aquella temática a la que siempre Eckhart parece querer

<sup>57</sup> Dirección de: textos: 14:15, 16:2, 16:5.

Dirección hacia: textos = 12:3, 12:5, 14:14.

<sup>58</sup> La metáfora del *dar la espalda* (DW 5 16:5) es significativa y paradigmática al respecto. La metáfora del rostro funciona también como designación trópica de segundo grado para reflejar en una sola imagen ambos movimientos requeridos, ver RdU (Die rede der unterscheidung) DW V pág. 24:4: el *abkêren* y el *zukêren* en la penitencia.

<sup>59</sup> DW 5 16:5.

retornar: "...*die Einheit des Menschen mit Gott*". Sólo es posible inaugurar la instancia que hace presente al *Trost* a costas de dar "por entero" la espalda a la realidad discreta en tanto objeto de la *Begierde*<sup>60</sup>. *Kêren*, rezuma así la exigencia y totalidad del acontecimiento al que su significado apunta; en tal sentido vale recordar otro lesema de no menor importancia, que de algún modo ingresa en el circuito lematético de aquél, y refiere los mismos rasgos: el *Durchbrechen*<sup>61</sup>. De este modo el hombre que quisiera alcanzar la cima de la paz "... *muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können*"<sup>62</sup>.

4) Si indagáramos los sentidos que sobre el mismo *kêren* se reflejan al momento en que éste se pone en juego en 28:8 probablemente nos enfrentaríamos a una encrucijada de semas que requiere ser resuelta en un plano donde todas las instancias tengan parte. Eckhart transcribía a Agustín y ponía en boca de su obra el: "...*kêre dich abe, daz dû zuo gekêrest werdest*..."<sup>63</sup>. Las partículas preposicionales señalan indicios indeclinables para una posible hermenéutica, que se inscribiría en la línea de los movimientos internos a *kêren*, ubicados ahora en la dimensión *gratuita* del Giro, como *cumplimiento* acabado del mismo. El obrar de Dios y el obrar del hombre se distribuyen así, casi artificialmente, para señalar no ya la misma distribución, sino el acento negativo que definiendo de algún modo al *kêren* subraya el vacío al que el hombre debe consagrar sus esfuerzos<sup>64</sup>. Sin embargo la unidad de la acción significada justifica la pregunta que aborda los por qué de un *Giro* y *Sobre-Giro*. La respuesta o se revierte cuestionando aquella unidad, o vislumbra los gérmenes de un sentido que se proyecta sobre la estructura y dinámica de la misma Interioridad como acto-talante resignificante, y dimensión de la emergencia de significados. Desde aquí será quizá interesante pensar las sugerencias que despiertan textos como BgT 12:5 "...*allez leit kumet dâ von, daz dû dich niht enkêrest in got noch ze gote aleine*". La torsión hacia Dios que incursiona e inaugura la dimensión de la interioridad semeja revelarse un *Giro Continuo* que recoge en torno a su centro lo esparcido del mundo. No por nada delatan

<sup>60</sup> Sobre el "Begierde" ver Bardo Weiss [1965] pág. 31,40.

<sup>61</sup> Ver: Alois M. Haas [1979/1] pág. 18ss.

<sup>62</sup> Ver: DW5 207: 1-9.

<sup>63</sup> Ver: BgT.DW 5 28:08.

<sup>64</sup> Todo el sector gira en torno a las ideas de vacío y vaciarse. Ver para esto, en una interpretación aristotélica el texto de B. Welte [1965] pág. 206-208.

al hombre-externo la discreta atención al "hier und da" de las creaturas. Aquí el significado se pierde en su plano más dicente y adquiere valencias que se re-vuelven sobre el hombre que, construyendo el trazado que los hace posible, destruye la unidad que a sí mismo lo conforma. Por esto *kêren*, en tanto Giro Continuo, recoge todo aquello que del hombre ha quedado disperso fuera de su centro. Si así fuese, tal vez pudiera pensarse al *kêren* como acceso y colmo de la Interioridad. De este modo, la fatiga, la pena, el sufrimiento hincan su mordiente en el hombre que divaga perdido de su eje, mientras por el contrario todo se revierte en tanto el hombre acepta ingresar a la dinámica circular del *kêren*. Por otra parte, este rasgo dinámico como impronta constituyente de la interioridad, no es ajeno al lenguaje propio del pensamiento místico tal como emerge en otros momentos de su historia en occidente. Es interesante observar en un autor como San Juan de Avila<sup>65</sup>, distante en el tiempo y el espacio, -aunque seguramente bebiendo de corrientes profundas comunes- cómo elaboraba, en el contexto de circunstancias semejantes, una imagen analógica capaz de destacar esa particularidad de la vida interior, como requisito ligado *sine qua non* a todo *introito* hacia la paz profunda de un espíritu, que sufre aquejado por los infortunios de las circunstancias: "Porque no hay cosa más flaca que quien tatea su vida por su parecer, ni más fuerte que quien, no curando del suyo, se somete al de Dios. El uno a cada paso se queja; el otro nunca. El uno a cada paso ve que temer y que le descontente, porque lleva sus ojos abiertos mirando acá y acullá; el otro, como no tiene ojos, no se espanta, mas muele muy buena harina andando alderredor de su centro, Dios,..."<sup>66</sup>. Pero, ¿en qué consiste ese giro continuo? Todo indicaría que chocamos aquí con los límites de la metáfora, del carácter trópico de todo lenguaje. En cierto modo habrá que avanzar sobre nuevos interpretantes para lograr desplegar sentidos ocultos y elaborar así aquel otro círculo según el cual intentamos una y otra vez describir asintóticamente el significado que siempre parece escurrirse.

b.2) Aún podemos acercarnos nuevos elementos a este intento de describir más de cerca el contenido de la torsión significada en *kêren*. Ya anunciábamos en líneas anteriores el despliegue dado, de significados de movimiento, a través de la "acumulación" de diversos sentidos por mediación de las acciones que allí se adjuntan. Importa aquí rescatar algunas formas verbales que vienen a unirse significativamente a los

<sup>65</sup> Ver: Juan de Avila [1970] pág. 475.

<sup>66</sup> Para el tema del Circulus mysticus ver: Alois M. Haas [1979/2] pág. 315.

textos que trabajamos. Eckhart denotaba sorpresa (16:2) ante la pretensión de quienes pensaban hallar consuelo a pesar de seguir 'orientados', 'vuelos', hacia el objeto de su desdicha. No podía ser de otro modo. Una vana ilusión les envolvía; y al desmontarla Eckhart nos ofrece un precioso análisis de los aspectos que conforman el talante interno de *kêren*. Allí se agolpan cuatro verbos de singular interés, tanto más, cuanto que se distribuyen entre las piezas capitales del pensamiento de Eckhart. *Kêren* se devela en los planos del *bilden*, *sihen*, *kôsen* y *sprechen*<sup>67</sup>. Cada uno de ellos califica la relación establecida en cada acercamiento (significada por el *kêren*) a los dos diversos polos ubicados en la estructura de los campos articulados por el *leit*. El *trôst* sólo tiene cabida entonces, a condición de un Giro que dé la "espalda" a todo aquello que nos *impresiona*, a lo que nos *in-forma* de un modo especial, determinante, a aquello que *llama nuestra atención*, que requiere nuestra *plática* e incluso parece dirigimos su *palabra*, pero que en definitiva termina revelándose como Nada. Inversamente, la torsión que nos ingresa en la dimensión de significados que construye la Interioridad, descubre que a través de los mismos acentos (*bilden* - *kôsen* - *sihen* - *sprechen*) el *leit* se transfigura en *sicherliche trôst*. Sólo que ahora el punto hacia el cual la Torsión ha orientado su "rostro" (*von antlitze ze*

<sup>67</sup> Aunque el texto brinda de por sí escaso material al respecto, sería interesante desarrollar en esta línea un análisis de las relaciones entre los lemas *ûfheben* y *kêren*. Todo indicaría que el *ûfheben* "interpreta" ese gesto interno, y su expansión, que el *kêren* representa: lo más interesante es que su aparición en BgT se produce en la traducción alemana del texto de Mat. 16:24 "Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me": "... sol sîn criuze *ûfheben*, ..." A su vez Meister Eckhart dedica, a continuación, unas líneas a explicar la carga de significado que la expresión adquiere en el contexto del discurso: "...daz ist: er sol abelegen und abetuon allez, daz criuze und leit ist. Wan sicher: swer sîn selbes verzigen haete und waere ganze sîn selbes *ûzgegangen*, dem enmöhle niht criuze wesen noch leit noch liden; ez waere im allez ein wunne, ein vröude, ein herzeliep, und der kaeme und volgete waerliche gote" (BgT 45:15-19). En tal sentido el *ûfheben* señalaría (tras los condicionales que lo antecedan: "*sîn selbes verzigen haete und waere ganze sîn selbes ûzgegangen*") esa transformación interna y metamorfosis objetal, que el *kêren* destaca, insertas ambas, ahora, en un movimiento que comprende, de algún modo, tres momentos: recoger -abolir - exaltar. Cfr.: DW2: Pr.54a pág. 548:1,5, pág. 550:3, pág. 553:2; Pr.30 pág. 107:4, pág. 108:4; Pr.34 pág. 164:6; Pr.31 pág. 123:2; DW1: Pr.11 pág. 79:6; Pr.23 pág. 394:9.

*antlitze*) se muestra singularmente diverso: "Daz iht ist und guot ist, daz mac troesten; daz aber niht enist noch guot enist, daz min niht enist und verlorn ist, daz muoz von nôt untrôst geben und leit und betrüepnisse" (16:8-11).

b.3) El repaso de los contextos en que se sitúan las ocurrencias del *kêren* descubren connotaciones supuestas que pueden ayudar a recomponer otros elementos diseminados del significado subyacente. Sería importante rescatar, al menos, algunos indicios de la carga semántica que culmina desembocando en el terreno sobre el cual los lemas que nos ocupan construyen sus figuras metafóricas.

Si el *leit* no puede dejar de ser visto como peso y atadura, el gesto que lo trasciende y transfigura irá apareciendo junto a los mismos trazos que dibujan al hombre en su condición de "*ledic*" *werden*<sup>68</sup>. Esta suerte de descarga, soltura, "libertad" o "*liberación*", parece inscrita en el *kêren* como un efecto terminal de su intención primaria. Junto a éste, más aún, en su propia raíz, *kêren* adquiere los rasgos de una honda y oculta *natividad* que, entre otras cosas, tal vez intente revelar el centro de gravedad hacia donde todos los planos se inclinan, y en el cual el *Leid* mismo adquiere su figura última<sup>69</sup>. Por esto mismo, las categorías espaciales (distancia - acercamiento) en las cuales puede verse inscripto el juego de movimientos que describe el *kêren*, se entrecruzan, en búsqueda de su origen, con las proposiciones que dibujan el *Gottesgeburt*<sup>70</sup>. Todos los rasgos hasta ahora descubiertos parecen, además, preñados con un matiz de *exclusividad* que no admite jalones intermedios en el logro final de lo propuesto. El semblante trópico del *kêren* y las metáforas de segundo grado que lo duplican testimonian semejante exigencia. La exigencia misma de un "viaje" que, en la parábola de su trayecto, no parece admitir más escalas que sus puntos terminales.

Si, a vueltas de todo lo dicho, los acentos parecen destacar la "diferencia" que instauran los "objetos" (*got - leit - trôst - creature*) la dinámica del *kêren* nos empuja a pensar tanto en una metamorfosis del sujeto como en una final transfiguración de los objetos. La duplicación del binomio *leit-trôst* a los lados del eje axial da cuenta y aclara dicho suceso. La torsión restituye al hombre su dimensión más propia (*Innerlichkeit*) y recupera finalmente lo múltiple en la unidad de aquélla;

<sup>68</sup> BgT 12:03.

<sup>69</sup> BgT 12:05.

<sup>70</sup> BgT 12:19ss. "...wan, allez, daz geschaffen ist, daz ist verre under im als verre als under gote und enhât keinen indruk noch invluz in den gerehten noch gebirt sich niht in in, des vater got aleine ist".

allí el movimiento de transfiguración no sólo precipita el dolor que, por su origen, pierde sustento, sino que además despierta en el *leit* el deseo de su doble en tanto éste se revela, aquí y ahora, con las valencias opuestas del *trôst*.

## 6. La inserción del *kêren* en la arquitectónica de BgT: desde el horizonte semántico

Si la inquietud que orienta la investigación sobre el *kêren* apunta a esclarecer aspectos de la arquitectónica de BgT es oportuno sacar a luz el terreno sobre el que se asientan los contenidos desmenuzados en los puntos anteriores. Si *kêren* tiene que ver con la estructura fundamental de BgT ello se debe en cierta medida al trasfondo semántico sobre el cual se yergue y al cual señala. Ya destacábamos como, sin duda, el recurso a la interioridad define uno de los rasgos del *gote mensche*, a más de instaurar, por esto mismo, la división de los significados. *Innerlichkeit-Äusserlichkeit*, ante todo, se presentan entonces como ámbitos opuestos que conforman sendas *dimensiones* en que lo significado se carga de valencias diversas. La secuencia de sentido que analizábamos ponía al descubierto la Torsión exigida al hombre como condición de ingreso a esa nueva dimensión. Siendo esto así, urge comprender, al menos someramente, el horizonte sobre el que resalta la temática de la interioridad a la cual el *kêren* da acceso. Esto mismo nos permitirá precisar aspectos de aquella Torsión. Sin que esto signifique ni siquiera intentar presentar las diversas conexiones de orden teológico o metafísico que allí se suponen<sup>71</sup>, parece inevitable abordar un sector textual que desde todos los puntos se visualizó como "clave hermenéutica" del recorte semántico que nos ocupa. Allí es posible hallar razones a esa torsión fundamental y descubrir los porqué del ámbito que inaugura. Un breve repaso del mismo nos brindará elementos para entender los aspectos sobre los que se impostan los materiales que el *kêren* trae decantados históricamente. El sector comprendido entre 9:04 y 11:19 aborda sin duda la problemática de las *perfectiones generales* o *termini spirituales*<sup>72</sup>, aunque su sentido definitivo apunte a lo que Alois Haas ha dado en llamar una *Transzendenzerfahrung*<sup>73</sup>. El texto inicialmente se descubre conformado por cuatro dípticos que

<sup>71</sup> Ver: Alois M. Haas [1979/2] pág. 186: *Transzendenzerfahrung nach dem "Buch der göttlichen Tröstung"*.

<sup>72</sup> Ver: DW.5 pág. 62 nota 2.

<sup>73</sup> Alois M. Haas [1979/2] pág. 190.

introducen finalmente a pensar esa paradójal y dinámica relación entre *guote* y *güete* en tanto Identidad y Diferencia. "Seinsdynamik": donde se conjugan al unísono los tonos graves de una fontal dependencia con las notas que tejen la dinámica de la Unidad<sup>74</sup>. El perfil ensayado de la dependencia pasa leumáticamente a través de la descripción que el "nimen" elabora y encierra. En tal sentido la apertura de significados incluida en la doble modalidad de origen desarrollada por el *nimen* (...von der *güete*...in der *güete*.) no carece de interés. A través de ella se presiente el ritmo de aquella misma *Seinsdynamik*. Tenuemente parece advertirse un movimiento de traslado, un paso sémico que transita del *nimen* al *dâ*. Casi insensiblemente la trama nos lleva, de pensar el origen dinámico, a pensar el Topos en que se instaura la relación y se genera la dimensión que el *kêren* supone, a la que da acceso y, en última instancia, de la que arranca su sentido. De este modo se cierra el círculo que incorpora -lemáticamente- Diferencia e Identidad. No se requieren más preámbulos para percibir tras el rumor del *dâ* las connotaciones implícitas de la Interioridad: "...der *guote nimet allez sîn wesen, wîzzen, minnen und wûrken von dem herzen und innigsten der güete und von ir aleine*" (9:11- 12). Sólo que ahora el punto de inserción se desplaza hacia la intimidad de la vida divina donde tiene lugar el *Sohnesgeburt* del hombre testimoniado en su misma "*innere Werk*"<sup>75</sup>. Por una parte el *dâ* parece indicar, inicialmente, la exigencia de un éxodo de sí en tanto ingreso a la intimidad divina; el hombre debe salir de sí, debe buscar en el *dâ* de lo íntimo de la Bondad el ser, la vida y el obrar del "*guote mensche*". De este modo se realiza allí, por otra parte, su más propia identidad, descubriéndose nuevamente la unidad e identificación de los dos momentos de la torsión<sup>76</sup>. Allí mismo se conforma la interioridad del hombre. Y en definitiva, ésta se revela en el juego inter-configurador de *dos interioridades: antlitze ze antlitze* (16:5)<sup>77</sup>.

Por este lado es que confluyen aquí los diversos aspectos del *kêren* y se comprende la razón de los movimientos y direcciones que lo articulan. A su vez, se observa también, cómo toda la dinámica del *kêren* se orienta en Eckhart hacia el descubrimiento de la dimensión más profunda de la Interioridad como recurso inexcusable de la unidad en Dios<sup>78</sup>. En tal sentido, éste parece ser uno de los sesgos propios que

<sup>74</sup> Idem ant. pág. 195.

<sup>75</sup> Cfr.: 41:1-21. Ver: Idem ant. pág. 204.

<sup>76</sup> Alois M. Haas [1979/1] pág. 74.

<sup>77</sup> Idem ant. pág. 93.

<sup>78</sup> Emile Zum Brunn [1980] pág. 660. Alois M. Haas [1979/1] pág. 47.

Eckhart supo imprimir a los temas que la tradición había decantado en la semántica del *kêren*<sup>79</sup>.

### 7. Inserción del *kêren* en la arquitectónica de BgT: desde la dinámica lexemática.

Los movimientos del *leit*, como las variaciones de *kêren*, necrean su tornadizo talante a la apariencia caprichosa de la figura lúdica. Ciertamente no se trata tan sólo de semejanza fónica y diferencia de sentido (y grafía) como en los juegos de palabras que la retórica clasifica<sup>80</sup>. Si en éstos el efecto del juego nace de la presencia simultánea de dos paradigmas sin adaptación de orden gráfico, semántico o contextual; en nuestro caso, mas bien lo que deja entreverse apunta a la mutua penetración de dos conjuntos paradigmáticos y su inter -intra-transformación, al menos en lo que hace a la superficie lexemática de la obra. Lo cierto es que el lenguaje místico del texto despliega ante nosotros variaciones que despiertan el asombro propio de cánones de la lengua dislocados del "sentido común" de la razón. Las grietas abiertas en el suelo de la lengua ponen a descubierto el nudo de cuestiones que el pensamiento especulativo habrá de enfrentar; y esto mismo explica el carácter de los rasgos del discurso de fractura festivo que la mística propone. "*Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert*"<sup>81</sup>. El lenguaje juega. Y su juego se duplica (significante - significado). Si a primera vista los movimientos lúdicos del lenguaje parecieran insinuar la filtración<sup>82</sup> del sinsentido por entre sus recodos, una consideración más atenta de sus rasgos insinúa, mas bien, pistas que marchan en otra dirección. Aquella filtración puede ser vista a su vez desde la perspectiva de un movimiento que se desliza a contrapelo de aquél. De este modo filtración del sinsentido sugiere, a contrapartida, evasión del sentido. Ambos cursos contrarios, en la intersección de sus encajes, descubren una línea vertebral que se sitúa ante ellos a modo de "Punto de Arranque". Se trata de la línea que dibuja un "lenguaje controlado", "obediente" y en cuyo horizonte se reflejan y contrastan las sombras de otro lenguaje, el mismo que, a despecho de aquél intenta su propio juego. Si esto se agotara aquí, no parece que hayamos avanzado

<sup>79</sup> Alois M. Haas. op. cit. pág. 2 n° 6.

<sup>80</sup> Ver: "Jeu de mots" en Georges Mounin [1974] pág. 188.

<sup>81</sup> Ludwig Wittgenstein [1988] pág. 56.

<sup>82</sup> Ver: Lewis Carroll [1988<sup>9</sup>]. Prestar atención a la Introducción de Alfredo Deaño.

algo siquiera. Tal jugar redundaría, tan sólo, en lo exhausto de su esfuerzo como indicio de sus límites. Pero quizá la evasión se torne búsqueda, y el sinsentido desconcierto de una razón que sólo en el "juego que desorienta" encuentra el rumbo que vislumbra lo que estando más allá de todo Nombre, perfila a su vez el contorno de todo nombre. Aquí entonces el juego no "precisa" significado sino que libera sentido. Siendo esto así, el "juego" recobra su identidad<sup>83</sup> permitiendo asistir, al menos de lejos, a la presencia de lo que acontece en el habla del texto, que articula inevitablemente lo que la mística experimenta. Ella misma tiene que ver con una experiencia del habla<sup>84</sup>, que recorre de este modo sus límites y se sumerge hacia la epifanía de un Proto-Lenguaje enraizado en una oscuridad, origen de toda luz. El juego de significantes se perfila sin dudas en la superficie de su "apariencia" en tanto movimiento (*hin und her*) re-doblado, que en la cadena espiral de su torsión, recoge el resto de significantes dispersos. La espiral emergente en su búsqueda de aprehensión corre re-doblada tras lo que escapa, resbala, se escurre a sus pretensiones y así, se alza y envuelve el vacío que denuncia lo inaprensible y, por lo mismo, en un movimiento reflejo, la vanidad de sus esfuerzos. El texto estampa lo que la experiencia presiente y así el juego del lenguaje espejando la acción que manipula el sentido, escapa al dominio posesivo del entendimiento. En el juego, el sujeto se descubre encantado por lo mismo en que desfallece como soberano<sup>85</sup>. Donde aquél intenta inmiscuir su "seriedad", el lenguaje de la mística prorrumpe en "fiesta" e instaura una más honda gravedad, "*ein heiliger Ernst*"<sup>86</sup>. El rigor no se ausenta, más aún esa fiesta de significantes a la que hemos asistido corresponde a "...un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia"<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Para la noción de juego puede ser de interés consultar: Morton D. Davis [1986<sup>4</sup>]. Johan Huizinga [1951]. Roger Caillois [1958]. Han-George Gadamer [1960] pág. 97-127.

<sup>84</sup> Ver: Alois M. Haas, *Mystische Erfahrung und Sprache*. En: [1979/2] pág. 19 ss. *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung*, op.cit. pág. 136-167.

<sup>85</sup> Ver: George-Hans Gadamer op.cit. pág. 102: "*Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, dass das Spiel über den Spielenden Herr wird.*"

<sup>86</sup> Op.cit. pág. 97.

<sup>87</sup> Martin Heidegger [1990<sup>9</sup>] pág. 121.

Si la mística se descubre en el entramado de arte y religión<sup>88</sup>, los juegos del habla que se perciben reseñan de algún modo la emergencia de estos planos en la obra de Eckhart. La dinámica que entrelaza significantes y significados pareciera avanzar hacia su identificación. Por esto los juegos de significantes configuran el movimiento a través del cual es posible despejar un horizonte de sentido. De este modo el concierto de desplazamientos apunta hacia un núcleo de sentido que allora, para ser pensado, a consecuencia del nuevo orden que impone aquel juego, tras sembrar el desconcierto por la fractura del orden establecido de una razón imperada por la praxis<sup>89</sup>. Así lo lúdico, desplazando los intereses inmediatos, anuncia una marcha por entre el laberinto del habla en búsqueda de lo que aún no puede ser nombrado; "...¿Cómo puede el que busca dar nombre a lo que busca todavía?"<sup>90</sup>. Negatividad parece ser entonces el único rasgo adecuado, la única señal posible, la sola huella de lo buscado; como así también la única clave que abre el camino de su búsqueda<sup>91</sup>. Casi como si el impacto de la experiencia hubiera estampado una luz a cuyo perfil todo se muestra como "no siendo aquella". Luz que, en su plano trascendental, adquiere los visos de una densa oscuridad. Pero hay más, en la medida en que se abre así la relación especular entre lo finito e infinito, entre el todo y la

<sup>88</sup> Para la noción de mística aquí sobreentendida: Edgardo Albizu, *Pensar después de Heidegger y San Juan de la Cruz y la autoconciencia moderna*.

<sup>89</sup> Por otra parte sería posible ubicar el pensar de Eckhart en aquel proceso por el cual Husserl veía a la historia toda de la filosofía como "la razón en el movimiento constante de su autoesclarecimiento" ("... *die ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung...*") [1962] pág. 273 n° 73. Cfr. Meister Eckhart, *Expositio S. Evangelii S. Joannem. Proemium LW III*. Sobre este texto puede consultarse: Kurt Ruh [1985] pág. 74. Kurt Flasch [1974] pág. 292-318.

<sup>90</sup> Martin Heidegger. op. cit. pág. 110.

<sup>91</sup> "...todo significativo es susceptible de ser pensado según los juegos de negación a los que pertenece." Si bien esto mismo afirma la "evidencia generativa" de la negación en tanto certeza absoluta, la marcha, tal como lo muestra el trabajo de Albizu respecto a la noción de negatividad en Hegel, debe orientarse al pensar de la "nada" como fundamento de la negación. Podría ser interesante al respecto repensar los rasgos de la teología negativa en Ek a partir de su *análogon*, la ciencia negativa en Hegel. Han servido de soporte a estas ideas el texto mecanográfico -gentilmente cedido por el autor- y la discusión sobre una obra en prensa del Profesor Edgardo Albizu, *Alienación: Historia de la idea y estructura de una época*, n° 30 Negatividad.

parte, relación no de subsunción sino de mutua inherencia configuradora. Hay una expresión en Eckhart que entre otras, rezuma admirablemente este sendero lúdico de la "nada": se trata del repetido "*ohne warum*". Si bien la expresión se anuncia tenuemente en BgT, los indicios vistos ubican lo que en ella es pensado entre los contenidos nucleares del texto. En uno de los sermones alemanes Eckhart insistía: "*...A quien interrogara a la vida durante mil años: por qué vives tú?, si ella pudiese responder, no le diría otra cosa que esto: 'yo vivo porque yo vivo'. Es porque la vida vive de su propio fondo y brota de su ser propio; he aquí por qué ella vive sin porqué, puesto que vive por ella misma*"<sup>92</sup>. Ausencia de fines que se emparenta así con los rasgos constitutivos del juego que la expresa. Jugar es no pedir a la vida que sea otra cosa que lo que es ni que tenga otra finalidad más que ella misma. Ese juego de significantes inscribe justamente su búsqueda en la ruptura de fines, de razones. Por esto mismo tiene que ver con la circularidad de lo que se piensa. La cadena del "porqué" se perfila en lo lineal. El "sin-por-qué" (*ohne warum*) implica la vuelta sobre sí mismo para buscar en su propio fondo lo que no puede aparecer fuera. La linealidad del por qué remite, ata, somete a lo que aparece exterior al discurso. Si la finalidad sugiere alteridad, el juego por el contrario mismidad. Así el juego podría ser presentado en su estructura íntima bajo los perfiles del Círculo. De allí mismo su repitencia como carácter formal. El círculo lúdico acerca los "dobles" a su sola comprensión posible, los inscribe en el ámbito en que siendo dobles se pliegan en la unidad. De algún modo tal círculo conforma la matriz del pensar en su modalidad propia, el Idio-Logos de Eckhart, o aquello que se dice en él.

La emergencia de verdad y sentido en el texto, y la ruptura de fines que vislumbra aquel fondo fundante de la mismidad y en ella de la alteridad convocada, se configuran circularmente en el pensamiento que las rastrea, y empujan su marcha hacia lo que parece ser el centro de gravedad de lo pensado, el circuito originario de su dinámica. El problema de la fuente de la verdad que emerge cuando el ser finito es puesto en su nada<sup>93</sup> desemboca en el tema del tiempo místico. Los

<sup>92</sup> Meister Eckhart: Deutsche Prädigen n° 5b DW 1 91:10 - 92:3; "*...Swer daz leben vrägete tūsent jār: war umbe lebest dū? solte ez antwūrten, ez spraeche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dā von, wan leben lebet ūzer sinem eigenem grunde und quillet ūzer sinem eigen; dar umbe lebet āne warumbe in dem, daz es sich selber lebet.*"

<sup>93</sup> Ver: Edgardo Albizu, San Juan de la Cruz y la autoconciencia moderna pág. 10.

trabajos de Albizu al respecto, nos ponen en la pista del problema y del carácter circular de su estructura formal<sup>94</sup>. De este modo se dibuja ante nosotros un triple juego circular que une especularmente lo pensado y el pensar, espejando en el lenguaje y su experiencia los rasgos circulares de su fondo. Aún siendo cierta la sensación de haber alcanzado tan sólo las arenas de una playa desolada del pensar y enfrentados a los abismos que el mar deja esconder, nada impide que retornemos con la mirada al punto en que nuestra atención se hallaba convocada. Reubicados en la problemática abierta por el *kêren* y asentados ante la perspectiva de un Giro Continuo es posible describir la doble órbita a la que BgT nos enfrenta. En su lado exterior y circundante, el círculo de significantes, el *Umfließen* que despeja, en su lado interno, esa órbita nuclear que el *kêren* dibuja en su marcha descentrante y centrante hacia el centro del hombre. En algún momento habrá que incursionar en la intrincada relación que se establece entre juego y centro. Por lo pronto el texto místico en tanto como experiencia lúdica persigue, por entre las ráfagas de traslación semántica, asentar al hombre en la serena profundidad de su centro, no sin antes descentrarlo de la superficie dispersante que lo ngita.

## Bibliografía

### I.

**MEISTER ECKHART.** Die deutschen und lateinischen Werke (DW-I.W). Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1936ss.

**MAITRE ECKHART.** L'oeuvre Latine (OLME). Texte Latin, Introduction, traduction et notes par: Fernand Brunner, Alain de Libera, Eduard Weber, Emile Zum Brunn. Les Editions du Cerf. Vol. 1: Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues (1984). Vol. 6: Commentaire sur le Prologue de Jean (1989).

<sup>94</sup> E. Albizu. op.cit. pág. 11.

## II

**AGAMBEN Giorgo.** La comunidad que viene. Valencia 1996.

**ALBIZU Edgardo.** "Pensar después de Heidegger", Rev de Filosofía Universidad Iberoamericana de México. XXII, 66, (1989). 375-387.

- Estética de Trama y Estética de Urdimbre. Homenaje a Diego Pró. Universidad de Cuyo. Mendoza 1990.

- San Juan de la Cruz y la autoconciencia moderna, Philosophia, Mendoza 1992, 9-30.

- Alienación: Historia de la idea y estructura de una época, n°30 Negatividad (en prensa).

**BACHELARD Gaston.** La poetique de la reverie. PUF. Paris 1984<sup>8</sup>.

**BARTHES Roland.** Lección inaugural. Siglo XXI editores. México 1991<sup>9</sup>.

**BAUM Wilhelm.** Ludwig Wittgenstein. Alianza Editorial. Madrid 1988.

**BINDSCHEDLER Maria.** Die Trostgründe Meister Eckharts für die Königin Agnes von Ungarn, en: Märchen, Mythos, Dichtung, FS. Friedrich von der Leyens, Beck, München 1963.

**BRETON Stanislas.** Métaphysique et Mystique chez Maître Eckhart. RSR 64/2 (1976).

- Les Métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart. RSR 67/3 (1979) 372-396.

**BRIANCESCO Eduardo.** ¿Cómo leer textos medievales hoy? Patristica et Mediaevalia IX (1988).

**CAILLOIS Roger.** Les jeux et les hommes. Gallimard, 1958.

**CARROLL Lewis.** El Juego de la Lógica. Alianza Editorial. Madrid 1988<sup>9</sup>.

**CERTAU Michel de.** La fable mystique. Gallimard. Paris, 1987.

**DAVY M.** L'expérience spirituelle des Rhénans. La Vie Spirituelle Nov-Dic 1982, 62<sup>o</sup> año, n°652, tomo 136 pág. 750-759.

**DUBY Georges.** El amor en la Edad Media y otros ensayos. Alianza Universidad. Buenos Aires 1991.

**DUCLOW Donald F.** My suffering is god: Meister Eckhart Book of divine consolation. Theological Studies 44 (1983).

**FAGGIN Giuseppe.** Meister Eckhart. Ed Sudamericana, BsAs 1953.

**FLASCH Kurt** Die Intention Meister Eckharts, en H. Röttge u.a.(Hrsg), Sprache und Begriff. Meisenheim am Glam 1974, pág. 292-318.

- Meister Eckhart-Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, en: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Peter Koslowski. Artemis. Zürich-München 1988.

**GADAMER Hans-George.** Wahrheit und Methode. J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.

**GIRARD René.** Literatura, mimesis y antropología. Gedisa, Barcelona, 1984.

**HAAS Alois M.** Meister Eckhart als Normative Gestalt geistlichen Lebens. Johannes Verlag Einsiedeln. 1979/1.

- Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1979/2.

- Geistliches Mittelalter. Dokimion 8. Freiburg Schweiz 1984.

- Meister Eckhart: Einführung. en Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hrsg: Kurt Ruh. Stuttgart. Metzler 1986.

- Was ist Mystik? en Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hrsg: Kurt Ruh. Stuttgart. Metzler 1986, pág. 319-341; el mismo texto se encuentra recogido en Gott Leiden Gott Lieben. Insel Verlag. Frankfurt am Main 1989/1.

- Gottleiden Gottlieben. Insel Verlag 1989/2, pág. 153-171.

**HAMMERICH L.L.** Das Trostbuch Meister Eckeharts, ZfdPh 56 (1931) 69-98.

**HEIDEGGER Martin.** Unterwegs zur Sprache. Neske Pfullingen 1990<sup>9</sup>.  
- Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957.

**HEIMSOETH, Heinz** Los seis grandes problemas de la metafísica occidental. Alianza. Madrid 1974.

**HUIZINGA Johan.** Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu. Gallimard, Paris, 1951.

**HUSSERL Edmund.** Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Nijhoff 1962.

**JUAN de Avila.** Obras completas. t.V. Epistolario. B.A.C. Madrid 1970.

**KERN Udo.** Eckhart Meister. Theologische Realenzyklopädie. 258 - 262.

**KOCH Josef.** Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart, Archivum Fratrum Praedicatorum 29 (1959) pág. 5-51 [I], 30 (1960), pág. 5-52 [II], también puede encontrárselo en J. Koch, Kleine Schriften Bd.II (Storia e letteratura 127/128), Roma 1972.

**LABOUBETTE M.** Les mystiques rhéno-flamands. La Vie Spirituelle Nov-Dic 1982, 62º año, nº652, tomo 136.pág. 644-651.

**MOJSISCH Burkhard.** Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit. Felix Meiner. Hamburg 1983.

**MORTON D. Davis.** Introducción a la teoría de los juegos. Alianza Editorial, Madrid 1986<sup>4</sup>.

**MOUNIN, G.** Dictionnaire de la linguistique. PUF. Paris 1974.

**PEIRCE Charles Sanders.** Collected Papers. Harvard Un. Press. Cambridge (1931-1935). Castellano: "Charles S. Peirce. El hombre, un signo. (El pragmatismo de Peirce)". Ed. Crítica. 1988 Barcelona.

**RICOEUR Paul.** La métaphore vive. Du Seuil. Paris 1975.

**ROOS Heinrich.** Zur Datierung von Meister Eckharts Trostbuch, ZfdPh 57 (1932) 224-233.

**RUH Kurt** Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter; en Kleine Schriften II de Gruyter 1984/1, Berlin - New York. pág. 337-363.

- Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker. Beck. München 1985.

- Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984. Hrsg: Kurt Ruh. Stuttgart. Metzler 1986.

- Geschichte der abendländischen Mystik, Verlag C.H. Beck München 1990. Band I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.

**SAUSSURE Ferdinand de.** Curso de Lingüística General. Losada. BsAs. 1975<sup>(14)</sup>.

**SEDLMAYR.** Epocas y Obras artísticas. Rialp. Madrid 1965. 2 vol.

**SUDBRACK Josef.** Mystik im Dialog. Christliche Tradition, Ostasiatische Tradition, Vergessene Traditionen. Echter. Würzburg 1992.

**WACKERZAPP H.** Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolas von Kues, Münster W. 1962.

**VANNIER Marie-Anne.** l'Homme noble, figure de l'ouvre d'Eckhart à Strasbourg, Revue des sciences religieuses 70 n.1 (1996) 73-89.

**WEBER Richard K.** The search for Identity and Community. The Thomist Vol.42. Abril 1978 Nº2 (volumen dedicado a M. Eckhart) .

**WEISS Bardo.** Die Heilgeschichte bei Meister Eckhart. Matthias Grünewald Verlag. Mainz 1965.

**WELTE B.** Meister Eckhart als Aristoteliker, in: Auf Spur des Ewigen, Philosophischen Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und Theologie, Freiburg /Basel /Wien 1965, pág. 206-208.

**WITTGENSTEIN Ludwig.** Philosophische Untersuchungen 38. Editorial Crítica (ed. bilingüe) pág. 56. Barcelona 1988.

- Tractatus logico-philosophicus. Alianza Universidad (Ed. bilingüe) Madrid 1989.

**ZUM BRUNN Emile.** Maître Eckhart et le nom inconnu de l'ame. Archives de Philosophie 43, 1980.

- Voici Maître Eckhart, Textes et Études réunis par Emilie Zum Brunn, Paris 1994.