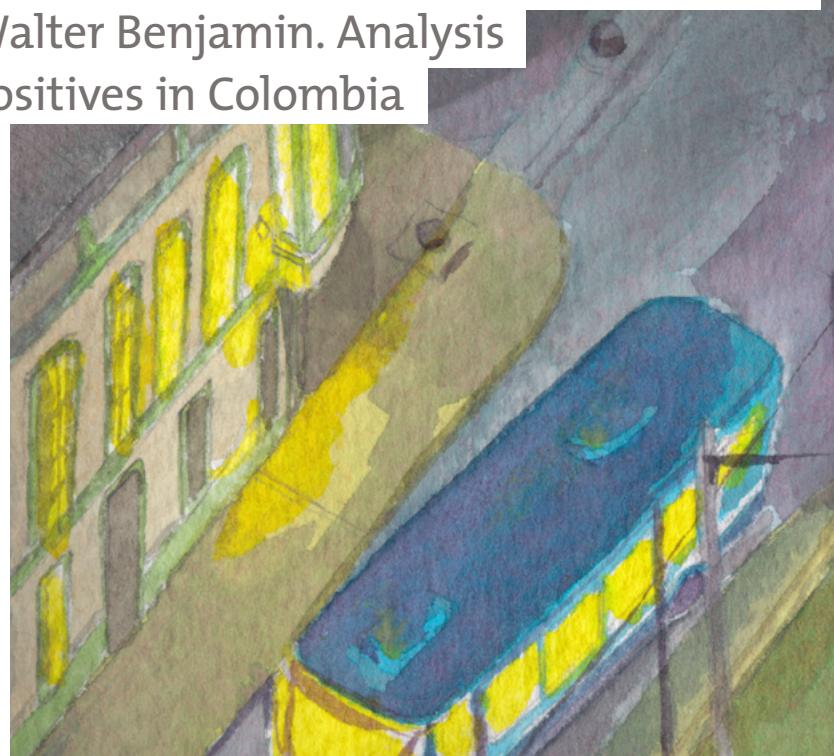




Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart

Memory and redemption in Walter Benjamin. Analysis
of the phenomenon of false positives in Colombia



Cómo citar este artículo:

MLA: Moreno Rojas, J. "Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). ##-##.

APA: Moreno Rojas, J. (2023). *Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (42), ##-##.

CHICAGO: Jimmy Moreno Rojas. "Misterio y conocimiento. El pensamiento del otro desde Meister Eckhart". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 42 (2023). ##-##.

Resumen

Este escrito intenta explorar el pensamiento de Meister Eckhart, específicamente su visión sobre el Otro y la alteridad, de acuerdo con los debates del siglo XX al respecto. Para esto, el texto se divide en los siguientes puntos: a) entender la alteridad fuera del pensamiento teórico, según el trabajo de Emmanuel Levinas; b) explorar el silencio y el pensamiento en la consideración sobre el Otro en Meister Eckhart; c) considerar los planteamientos de Eckhart y Derrida a propósito de la alteridad en y desde la racionalidad. Finalmente, el texto argumenta que, si bien Eckhart y Derrida están de acuerdo con las objeciones de Levinas en contra del pensamiento teórico y la reducción de la persona a un lenguaje categorial, no rechazan el aspecto lógico-racional que puede explorar nuevas formas de pensar al Otro dentro del yo racional.

Palabras clave

Eckhart, Alteridad, Conocimiento, Misticismo, Otro.



Vista central #3. Manuel Arellano | Descripción: Se trata de una vista central de la ciudad de Bogotá. Es una composición de acuarela sobre papel. La composición muestra el cruce de cuatro direcciones en el barrio Las Nieves. Es un paisaje nocturno.

Keywords

Eckhart, Alterity, Knowledge, Mysticism, Other.

Abstract

This paper tries to explore Meister Eckhart's thinking and specifically his vision about the Other and the alterity, according to the debates in 20th century about it. To achieve this, the text aims to do the following: a) to understand the alterity of theoretical thinking according to Emmanuel Levinas' work; b) to explore silence and thinking in Meister Eckhart's consideration about the Other; c) to consider Eckhart's and Derrida's thinking about alterity in and from rationality. Finally, the text argues that, even if Eckhart and Derrida agree with Levinas' objections against the theoretical thinking and reduction of a person in a categorial language, they do not refuse the rational-logical aspect that can explore new ways of thinking the Other inside the rational self.

1. Introducción: ¿El otro soy yo o no soy yo? Pensar la alteridad desde el misterio

Una característica fundamental de la segunda mitad del siglo XX es la crisis del paradigma tradicional de la racionalidad que permea la filosofía desde la cultura griega. Uno de los intentos por modular una alternativa a esta forma condicionada de la tradición occidental, señala Martina Roesner, es el de Martin Heidegger en el descubrimiento de la escritura y cultura japonesa, que trata de recuperar un significado *pre-teórico* de las cosas en un mundo tecnológico ya realizado¹. Otro es el intento de Emmanuel Levinas, quien rescata la primacía ética de la cultura judía en contra de la filosofía griega para explorar otro tipo de pensamiento radical frente a dicha tradición.

Ambas propuestas se contemplan en el intento de abandonar el pensamiento teórico, para así encontrar el fundamento fuera de categorías, correspondencias o juicios; en otras palabras, encontrar otra forma de pensamiento que no se limite a la teorización. Estos intentos transitan distintos caminos, pues mientras Heidegger trata de comprender el ser sin que se le confunda con lo óntico (al ser mera nada), Levinas se concentra en comprender la trascendencia de la persona desde una ética radical. Esto es, sostiene que la objetivación de la persona debe eliminarse de este paradigma, pues pensar al Otro no debe ser por mera simetría o comparación, sino desde un punto de vista en el que no puedo llegar a agotar o categorizar la trascendencia de la persona, o sea, no se la vea como un mero objeto con categorías. Pensar al Otro es pensarlo más allá de

1. Respecto del debate sobre el pensamiento, y en su intento de pensar el ser más allá de las condiciones onto-teológicas, Heidegger imparte algunas conferencias en las que trata de rescatar qué era el pensar para algunas culturas asiáticas antiguas, la china, la hindú y la japonesa. Eso sí, con la advertencia de desprenderse del modo de pensar occidental, condicionado por lo óntico, para así dar una verdadera escucha al modo de pensamiento de estas culturas. Respecto a este debate, se recomienda "Del diálogo acerca del habla" de Heidegger.

la categorización de corte teórico, tal como Levinas cree que es propio del gesto de la filosofía griega y su descendencia en la cultura occidental.

Este tipo de críticas, contrario a lo que cree Levinas, parecían hallarse ya en la tradición misma. Una muestra es Meister Echkhart y su comprensión del ego que deja de limitarse a la categorización del intelecto. Pero, a diferencia de Levinas y su intento por salirse radicalmente de esta tradición, Echkhart intenta, más bien, entender esta resistencia categorial como una manifestación del mismo ego divino o de la propia racionalidad. Este mismo gesto, que es más gramatical más que teológico (se verá más adelante dicha distinción), lo sigue de cerca Jacques Derrida en su debate con Levinas respecto de cómo pensar al Otro en su alteridad, en su no categorización, pues su intento es encontrar que dicha alteridad es algo *co-origenaria* a la racionalidad —manifestado en el silencio de recogimiento del ego. De esta manera, en dicho debate, se trata de entender este recogimiento en el conocimiento como un espacio de no categorización u objetivación hacia el Otro (dejar de verlo como algo ajeno), sin por ello salir propiamente de la racionalidad que sigue dichos gestos. Esto, con sus matices, es lo que se aborda a continuación.

2. Pensar la alteridad radical: Levinas en contra del pensamiento teórico

De acuerdo con la postura y crítica de Levinas frente a la racionalidad de origen griego, el ambiente de este debate se desarrolla en una recepción por parte de Levinas mismo respecto de la intersubjetividad formulada por Edmund Husserl y su postura sobre cómo entender la alteridad (o lo ajeno al ego racional). A partir de esto, Levinas desarrolla una crítica a la intersubjetividad o al *alter-ego* husseriano, pues la insuficiencia en dicho término no se da por la mera relación entre un yo individual y el Otro a la distancia intencional, sino que su postura se centra en implicaciones éticas más allá de la condición individual y subjetiva del yo. Esto se sigue, porque la noción de *alter-ego* trata de atestiguar un intento de apropiar la alteridad del Otro en la inmanencia *omniabarcante* del yo. ¿Qué quiere decir esta "*inmanencia omniabarcante* del yo"? Que el mismo ego trata de estudiar y entender al Otro bajo el marco de la racionalidad, esto es, mediante juicios y categorías que terminan modulando un *alter* que posee las mismas capacidades y propiedades, pero que es ajeno al yo. Esto se debe a que el *alter* no es un indicador

de exterioridad independiente, sino mera alteración, privación y modificación accidental de la sustancia indivisible del yo trascendental que es intencional ante su conocimiento de las cosas, según las condiciones de la intersubjetividad husseriana. Dice Levinas respecto de este “yo trascendental”:

La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo. (2002 60)

Con esto, el intento de Husserl, señala Levinas, no solo trata de reducir la Otredad a la *epifenomeidad* en la esfera de los objetos naturales (lo secundario a las intenciones primarias del yo intencional), sino que también trata de inscribir el *alter-ego* en un contexto de universalidad racional que permita un fundamento fenoménico confiable y trascendental. Con esto, Levinas ve este gesto como muestra de *neutralidad ética* y está en contra de esta actitud teórica que reduce la trascendencia del Otro a una mera espacialidad exterior. Esto se debe a que el interés de Husserl, en estas condiciones, no es preocuparse por esa corporeidad extranjera o ajena a la intencionalidad, sino encontrar las semejanzas y condiciones necesarias que, en esa relación entre el propio “ego” y el “ego del Otro”, coincidan y sean universales para establecer la intencionalidad como fundamento *pre-teórico*.

Frente a este acto violento, Levinas propone un acercamiento y primacía cualitativa del rostro, frente a otros miembros del cuerpo, pues pretende remediar de alguna manera la reducción ontológica presente en la fenomenología corporal de Husserl, en particular, y la metafísica clásica, en general. Esto debido a que el rostro presenta lo no objetivable, la presentación original de una alteridad que trasciende a categorías empíricas, para obstaculizar cualquier racionalidad en términos de asimilación; porque a la “cara” no puede hablarse en condiciones de una distancia intencional teórica, sino que se aborda su gesto directamente desde una diferencia radical que no es cuantificable:

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad

del objeto que precisamente llega a ser contenido (Levinas 2002 207).

Así, Levinas asigna esta diferencia entre el rostro y cualquier objeto natural (óntico) al rasgo de la desnudez, pues “conocer” el rostro va más allá de la mera intencionalidad subjetiva, o, para Levinas, verdaderamente trasciende el misterio. El Otro consiste así en plantear un límite *negativo* y las fronteras de presunciones desplegadas por la ontología tradicional, pero no en una dialéctica que trate de conciliar dos opuestos en una síntesis conceptual y positiva (Hegel), sino en un espacio donde dicho tratamiento rompe sus límites y realmente *trasciende*. En consecuencia, Levinas, en su idea de no-asimilación, rescata la relación intersubjetiva como esencialmente ética porque debe dirigirse al Otro en su vulnerabilidad (desnudez) y escapar a la actitud teórica de asimilación concomitante del yo trascendental husseriano.

Por eso, en *Totalidad e Infinito*, Levinas señala que el “rostro” no asegura así un medio sincrónico de presencia categorial, ya que muestra una ruptura ontológica en el sentido en que algo no está *ya dado*, pues la alteridad radical no se experimenta respecto a lo que *ya* existe, sino con un *surgimiento original del ser* que aún está por-venir. Un ejemplo para entender mejor esta explicación postula que las personas con las que se encuentra un *ego* a diario son percibidas como Otros, porque forman parte de su horizonte experiencial actual (el aquí y el ahora), pero en una relación padre-hijo este fenómeno se radicaliza porque el engendrar un niño “previamente” inexistente ya marca esa *des-posición* co-original, esto es, una ruptura del propio *ego* consigo mismo al no poder categorizar al Otro en su posición. Esto pasa con el padre, quien no puede saber qué hará su hijo en una estructura sincrónica, sino más bien diacrónica al no poder contemplar la totalidad de experiencias que tendrá su hijo. Muestra así la estructura diacrónica de la propia intersubjetividad quien se rinde ante su imposibilidad de condicionar al Otro.

Por eso, este sujeto que enfrenta a la alteridad radical se desprende de sí y se aleja fuera de los límites de su propia subjetividad, porque, si bien el hijo no existe sin el padre, encarna una intencionalidad que está en un futuro que trasciende radicalmente el *ego* intencional del padre, o sea, su propiedad, asimilación y categorización sobre el hijo. Así, al contrario de la mera reflexión y *egoidad* del yo intencional, Levinas muestra que el *ego* husseriano no es sino una mera

actualización de un yo trascendental en su propia relación. El intento de Levinas, de esta manera, es mostrar una verdadera experiencia de la alteridad, de la heterogeneidad, más allá de la *episteme* griega que no contempla el horizonte ético del Otro —como sí lo hace la tradición judía, según su argumento—.

Pese a esta crítica fundamentalmente ética que propone Levinas respecto de la alteridad en contra del pensamiento teórico griego, Roesner encuentra en dicha argumentación algunos puntos que no terminan de ser del todo claros en la propuesta de Levinas. Estos son:

a) Levinas presenta la intersubjetividad husserliana y la alteridad radical del Otro como algo excluyente y sin relación alguna, lo que es problemático porque indica que ambos lenguajes, el teórico-objetivo intencional husserliano y el ético de la alteridad, son radicalmente opuestos.

b) Levinas da por sentado que la tradición filosófica es un compendio *homogéneo* dominado por categorías objetivantes y naturalistas de raíz griega, pero esto es cuestionable porque precisamente sigue el mismo gesto de asimilación y homogeneización que critica en la *egoidad* husserliana (particular) y en la ontología tradicional (general).

c) Por esto, ambos puntos se inscriben en un cuestionamiento respecto de un gesto tributario de la misma lógica que pretenden denunciar. Precisamente lo que muestra Roesner, con ejemplos particulares en esta tradición griega que critica Levinas, es que no todo el pensamiento filosófico occidental se determina bajo este gesto objetivante y omniabarcante del *logos* griego.

De esta manera, a partir de estos puntos sin aclarar en la propuesta de Levinas respecto de la alteridad, se trata de traer a Meister Eckhart al debate respecto de la alteridad y el Otro. Este intento logra mostrar que estas denuncias de Levinas parecen ya estar presentes en el misticismo medieval, pero, en lugar de oponerse a las tradiciones “paganas”, el intento del dominico alemán (Eckhart) consiste en contemplar un análisis del *alter* despojado de propiedades naturalistas (en el contexto medieval) o categorías objetivantes propias de la denuncia de Levinas, sin renunciar a la racionalidad. Mantener la racionalidad, más que rechazarla, podría explicar el tránsito de la cultura griega a la actualidad, para así comprender sus aciertos, sus errores, y, sobre todo, cómo el misterio y el silencio hacen parte de la racionalidad sin que ella misma lo sepa. Esto se verá más a fondo en la propuesta de Eckhart.

3. El silencio como actitud en el conocimiento de Dios

Eckhart, a diferencia de la concepción ética de Levinas, no trata de expresar su inconformismo a partir de una crítica o rechazo místico a una tradición teórica, sino que su análisis tiene sus raíces en el *ego* o la concepción metafísica del intelecto de corte aristotélico, como indica Roesner. Esta concepción se nutre de un trato particular de los textos bíblicos, pues, al contrario de la escolástica que busca un sentido bíblico-histórico de acuerdo con ciertos principios filosóficos, Eckhart opina que la Sagrada Escritura y la filosofía aristotélica enseñan los mismos contenidos, aunque de maneras distintas.

Esta complejidad predicativa del sistema aristotélico de categorías lleva a Eckhart a afirmar que el *yo intelectual*, que conoce y aprehende la naturaleza de esos conceptos fundamentales, es una “sustancia pura”, o sea, es sustancia en sentido absoluto: porque si las cosas tienen esencia, es porque un intelecto indivisible es capaz de aprehenderlas y unificarlas. Y, al ir más allá, no se considera el intelecto como una facultad humana cualquiera, sino que Eckhart la asemeja a la esfera de lo increado o el intelecto divino mismo, pues la importancia del *unum* (uno) y del *verum* (verdad) relega el *ens* (ser) y el *bonum* (bien) al nivel de los seres creados, o sea, sobre el ser. Esto es contrario a la reconciliación entre fe y razón en la escolástica, pues en dicho pensamiento el ser y el bien son más fundamentales en la esfera de lo creado y en la racionalidad propiamente; contrario a Eckhart, quien trata de dar importancia al Uno en esa unificación con lo increado que sería Dios. Sobre dicha relación e importancia, comenta Eckhart:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual que a sí mismo. 'El verbo estaba junto a Dios, y Dios era el verbo' [Juan 1,1]: era lo mismo [que Dios] en la misma naturaleza. Todavía digo algo más: él lo ha engendrado en mi alma. [...] El Padre engendra a su Hijo sin cesar y todavía digo más: me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo; todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que su Hijo, sino que me engendra en tanto que él mismo y él se engendra en cuanto a mí y a mí en cuanto su ser y su naturaleza [...]. (2008:54)

Al estimar el sentido de la Verdad Divina, Eckhart señala que el alma del ser humano sobrepasa toda velocidad terrenal al encontrar la altura máxima y la cercanía con ese bien supremo que es Dios: tiene en sí

dicha posibilidad. Sin embargo, ese acercamiento con la divinidad no se limita a ser *impasible y simple*, como mera quietud, pues se guarda en esta relación con Dios una *intimidad suprema*. Es en este vínculo, logrado en un *desierto silencioso* o un *recogimiento íntimo* sin juicios por parte del *ego*, que es posible lograr una relación co-originaria entre el ser humano y Dios; por lo que más allá de una simple interacción o sensación inmediata, se logra esta *intimidad*. Este fondo silencioso, casi imperceptible, lo muestra Eckhart para sumergirse en una *desnudez pausada*, o sea, un momento fuera de la objetivación de las cosas, dentro de una calma que sería aquella que permite comprender la armonía y el sentido de todas las cosas creadas. El hallazgo de Dios, según esto, está más allá de la simple percepción, la concreta enunciación o la palabra como determinación (bajo el sistema de categorías).

Así, entre más despojado y vacío de sí esté el ser humano de su mortalidad, entre más guarde un reposo silencioso en un mutismo, más se acercará a Dios al ir más allá de las categorías objetivantes que estarían en el nivel de la mortalidad y la no trascendencia; en el rechazo, aislamiento, distanciamiento de las demás criaturas, se encuentra el reposo y el hogar de Dios bajo un lenguaje que no se limita, ni a la estructura sujeto-predicado, ni a la simple enunciación categorial. Este punto lo resalta Oliver Davies, quien comenta que el silencio juega un papel fundamental en la noción de Ser en Eckhart, ya que le permite estar en oposición con un lenguaje de Uno como categoría indivisible que siempre trasciende a la categoría “Ser” de las cosas creadas. En otras palabras, es necesario modular el lenguaje para encontrar esta armonía *inmanente* entre Dios y el ser creado, así como su dinamismo en lo terrenal. De aquí la importancia de lo Uno.

En la búsqueda de este lenguaje sepulcral, se encuentra que la creación no solo consiste en la acción creadora de fabricación exterior que subsista independiente de su origen o del Creador, sino que en la dinámica de la Creación la esfera *extra-divina* de la naturaleza hace parte de la mortalidad: así Dios engendra a su Otro desde la eternidad, pues sin la generación del Hijo (del Verbo, la palabra eterna de Dios en su creación) no existiría el mundo natural. Esto se debe a que Dios sería ese yo intelectual en su máxima pureza, que se dirige al intelecto humano para ser reconocido como tal; es así la única categoría que se aplica a la sustancia pura que es el *ego*, bien sea en su expresión divina o en la humana.

Esto se concentra en el comentario de Eckhart, señala Roesner, sobre el versículo del *Éxodo* (3:14) en el que Yahvé le dice a Moisés “Yo soy quien soy” (*Ego sum qui sum*). Más allá de la estructura sujeto-predicado aristotélica, Eckhart apunta a reinterpretar dicho fragmento parte por parte: a) el pronombre “*ego*” no reemplaza simplemente al sujeto, sino que se manifiesta en la *energía* que habla (no es mero sustrato aislado); b) “*ego*” representa la absoluta sencillez y presenta el principio supremo de identidad subjetiva, por lo que es suficientemente rico para renunciar a mecanismos de autoconservación como la duda (Descartes); c) así, el *ego sum qui sum* abre un espacio de verdadero encuentro intersubjetivo, por lo que, más que ser mera tautología, sería *autoengendramiento* divino porque no hay diferencia ontológica que permita la relación sujeto-predicado, sino que hay dos configuraciones distintas de un absoluto que se reconoce como tal. Por eso el *alter-ego* engendrado por el *ego* no es una adición o residuo accidental, sino la forma de alteridad radical que es co-original con el *ego*. Esto implica un reajuste de la jerarquía trinitaria bajo la condición causa-efecto, pues el Padre depende del Hijo para ser tal (no puede serlo sin ser Hijo), ya que el Hijo es causa del ser del Padre y el Padre no podría manifestar su potencialidad sin el Hijo. Dice Eckhart respecto de esta relación:

No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida. [...] Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios (2008:55).

De esta manera, para Eckhart, no hay un yo verdadero además del *ego* divino, e incluso las relaciones humanas deben obedecer a este esquema trinitario co-original, pues si se considera a las otras personas según cualidades, propiedades o habilidades, se las somete a la lógica de la sustancia-accidente aristotélica; pero si se pone en paréntesis “este o aquél” bajo el aspecto del Otro y se le considera como *ego*, se ve un punto de vista de amor verdadero y desinteresado o el origen primordial y fundamentalmente trascendental en cualquier experiencia del mundo natural. Eso sí, en contraposición con Levinas, Eckhart no rechaza este enfoque intelectual por su acto violento, sino

que muestra una relación mutua en la que la *egoidad* accede a sí desde la distancia y alteridad infundadas co-originares al mismo *ego*: por eso, se considera al Otro desde una ausencia fenoménica, o sea, como algo que sale de la simple categorización del yo intelectual.

Incluso el intelecto del *ego* no podría apropiarse del Otro en una especie de fusión mística; por eso, comprender el *alter-ego* es considerarlo desde una perspectiva según la cual somos el uno para el otro, al mismo tiempo “Padre” y “hijo” porque no hay así dominación, sino que se reconoce como reflejo co-original en la vida del *ego* divino. Este modelo de intersubjetividad, si bien tiene presupuestos en el paradigma de la luz y el conocimiento intelectual, no por ello tiene una pretensión de apropiar al Otro bajo una empiricidad motivada, esto es, estudiarlo como mero fenómeno categorial. En esta pobreza, el ser humano encuentra el Ser eterno que *ha sido* y que *ha de ser* eternamente. Porque el ser humano, allí en su creación, es la causa de sí mismo, es su nacimiento eterno y permanecerá eternamente al volver a aquel estado con Dios. Por esto, en la pobreza de no querer o desear, el ser humano vuelve en aquel punto en el que *no era*, y de manera negativa, en vez de decir que Dios (por ejemplo) es un Ser dotado de entendimiento, se dice que Dios, ni es un Ser, ni está dotado de inteligencia, ni conoce esto o aquello porque Dios es libre de cualquier cosa, ya que Él es todas las cosas.

Con la explicación de la pobreza, Eckhart termina por afirmar que “Yo soy la causa de que Dios sea Dios” (1983:692), porque si yo no fuera, Dios tampoco: porque si el ser humano es *creación*, Dios es *creador*. Y en la apertura al mundo se recibe el don de que Dios y el ser humano son *Uno*, por lo que Dios no encuentra su lugar en el ser humano, sino que Dios es *uno* con el espíritu y solo en la suprema pobreza puede hallarse esta armonía *inmanente* que resiste a todo conocimiento humano que pretenda agotarla (o mortalizarla).

Teniendo esto claro, en la última sección del texto se trata de esbozar las raíces eckhartianas en la crítica a la alteridad de Levinas por parte de Derrida, para así contemplar la falla detrás de esta. Y al tener esto claro, se verá cómo el misterio y el silencio dentro del paradigma de la racionalidad, tanto para Eckhart como para Derrida, son una alternativa para pensar al Otro del *ego* sin por ello violentarlo. Así, Derrida no retoma tanto el trasfondo teológico propiamente trinitario, sino esa *util* gramática que permite un encuentro entre el *ego* y el *alter-ego*.

4. Eckhart y Derrida: silencio y metafísica

En el ensayo *Violencia y metafísica*, Derrida trata de evaluar los supuestos fundamentales en la crítica de Levinas a la ontología clásica de origen griego. Así, su gesto es doble: por un lado, en el caso de Heidegger, consiste en mostrar que el “dejar de ser” (*Gelassenheit*) no es sinónimo de indiferencia, sino más bien una apertura fundamental del *Dasein* en la condición de posibilidad de recibir cualquier fenómeno; por otro lado, en el caso de Husserl, muestra que el *alter-ego* no es una mera tautología que asimila al Otro en la mismidad, sino que en realidad muestra una exterioridad co-original al *ego*. Como señala Roesner, parece que la influencia de Eckhart está vigente en ambas argumentaciones, especialmente en el apartado de Heidegger en el que se ven raíces de la teología negativa, pero se concentra la argumentación del *ego* eckhartiano fundamentalmente en las condiciones del *alter-ego*. Esto debido a que, si bien no hay mención directa en el apartado de Husserl, Derrida parece basarse en el supuesto trascendental de la egología de Eckhart respecto de la alteridad.

Con esto, Derrida está interesado especialmente en la idea del místico medieval de introducir la diferencia primordial de Dios mismo, o sea, así como todo ser humano tiene que renunciar a su apego “de esto o aquello” en la pobreza fundamental, Dios tendría que renunciar a la individualidad de las personas trinitarias y aceptar el desierto silencioso que es la “deidad”, para así asumir su Otro en el Verbo, según la interpretación de Eckhart. Por eso, al contrario de entender que el *desierto silencioso* sería el equivalente divino de la pobreza humana, Derrida va más allá y comenta que este silencio es la simple negación del discurso onto-teológico tradicional. Esto es, no una apertura fenoménica potencialmente asimilable, sino el sinónimo de un misterio oculto que no puede revelarse al pensamiento racional, pues es bordado por medio de la fe y es co-origenaria al *logos* mismo, o sea, hace parte de la racionalidad misma.

Así, la desnudez y la nada que caracterizan la noción de lo divino en Eckhart no son solo el resultado de un proceso privativo propio de la teología, sino también la realidad *supra-categórica* del yo que es literalmente “nada”, al ser pura realidad energética que está constantemente desarrollándose y cambiando. Cerca de esta argumentación, Derrida intenta explicar que la sintaxis de “*alter*” no podría interpretarse ni como una lógica predicativa ordinaria, ni su simple negación, sino que, más bien,

esta estructura co-originaria del *ego* implica una distancia (no espacial) de una carencia discontinua que denota el adjetivo determinante “alter”. Con esto, si bien Derrida reconoce la legitimidad fundamental de la crítica de Levinas a la ontología y metafísica de totalidad clásica, sin embargo, no lo sigue en que la expresión *alter-ego* haga parte de esta lógica restrictiva y asimilable del *yo* inmanente. Lo anterior ocurre gracias a argumentaciones como las de Eckhart.

Esto denota, al contrario de Levinas, pero en cercanía con Eckhart, la relación di-simétrica entre el *ego* y el *alter-ego*; eso sí, no es que el Otro sea un reflejo de *mi* propia corriente de conciencia con mis contenidos intencionales o recuerdos individuales, sino que hay reflexión en “forma”, a saber, que ambos tienen universalmente un *egoísmo* incondicionado. Porque el Otro refleja la ausencia fenoménica co-originaria que se experimenta en la fuente íntima de mi conciencia, que no “es *mía*”, sino que está desplazada en un nivel *pre-egoico* o *pre-posesivo* siempre carente, porque antes del “*yo*” hay un punto de ruptura *desencajado* que impide una asimilación completa por parte de la mismidad. Así, el *alter-ego*, para Derrida, no es un derivado inmanente del *yo*, sino una reminiscencia externa y explícita en la encarnación de lo que *ya* en sí mismo es distinto que el “*yo*”: un dislocamiento co-originario. Dice Derrida:

[...] Husserl se muestra cuidadoso en respetar en su significación la alteridad del otro. Para él, se trata de describir cómo el otro en *tanto que otro*, en su alteridad irreducible, se me presenta a mí. Se me presenta a mí, lo veremos más adelante, como *no-presencia* originaria. Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del *ego*: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreducible para el *ego* como *ego* en general (*el eidos del ego*). (2012:165).

Eckhart critica la insuficiencia de las categorías aristotélicas y la lógica sujeto-predicado de acuerdo con la subjetividad humana en su relación con Dios, al igual que Levinas en el caso del *alter-ego*. Pese a ello, no solo basta un lenguaje discursivo bajo un silencio *sobrecedido* frente al Otro, esto es, renunciar a la egoidad tajantemente, sino, más bien, se debe elaborar una forma lingüística distinta y más apropiada en el lenguaje (la sintaxis y la gramática trascendente). Derrida, en *Violencia y Metafísica*, sigue dicha estrategia no solo para entender mejor la experiencia subjetiva, sino también para no delimitar las condiciones del sujeto a la lógica

predicativa o categorial-empírica. No limitarse al lenguaje objetivante que habla de las personas como si fueran meros objetos (categorías) hace posible dar paso a otro paradigma lingüístico distinto en el que las palabras no son meras monedas desgastadas, sino que permiten generar un misterio hacia el Otro en una diferencia *ex-tática* del intelecto al momento de hablar.

De esta manera, Eckhart y Derrida comparten que el espacio específico de la ética y la justicia no es simplemente un silencio desértico frente al Otro, sino que debe ser una forma coherente de mediación lingüística y discurso racional, sin limitar la subjetividad al ámbito intencional o categórico. Pese a ello, Eckhart toma sus raíces de esta diferencia indefinible y sin accidentes en Dios mismo, mientras que Derrida solo toma el fundamento del *alter-ego* de Husserl y sigue a Eckhart en su estamento egológico (más que el teológico). Sin embargo, como señala Roesner, sus cercanías en dicho debate parecen similares y casi hermanadas en el misterio de la subjetividad frente a ese Otro co-originario a toda racionalidad.

5. Conclusiones

Este análisis y rescate del pensamiento de Eckhart ha tratado de conjugar un intento por pensar la alteridad e importancia del Otro, sin tener que renunciar tajantemente al espacio de la racionalidad y su intento en pensar las cosas de manera objetivante o categorial. Pues, si bien sigue de cerca la crítica de Levinas a la ontología tradicional griega en el ámbito de asimilación de la Otredad bajo la subjetividad concomitante, Eckhart muestra este encuentro ético con el Otro como una correlación originaria y fundamental, ya que el Otro de cada *ego* individual no es *otro ego* sino el absoluto Otro: el *ego* divino. Por eso no habría pérdida de la egoidad o racionalidad, sino un reajuste a la comprensión y entendimiento bajo el esquema trinitario que propone Eckhart en su interpretación egológica del *Éxodo*. En otras palabras, se mantiene el respeto por la trascendencia, la alteridad del Otro, sin renunciar a la racionalidad o el espacio de pensamiento propio del *ego*.

En cercanía de esta gramática, más allá de la estructura sujeto-predicado, Derrida sigue este gesto en su comprensión del *alter-ego* husseriano, para así tratar de no unilateralizar la racionalidad propia de la teoría intencional husseriana y la ética con el Otro bajo la no categorización propuesta por Levinas. Esto dado que, en vez de expresar una exclusión, se trata de ver en la egoidad misma un dislocamiento co-

originario que impide la asimilación y categorización absoluta del *ego* racional. Esto lo sigue de cerca, bajo la egología eckhartiana, el filósofo francés.

Por esto, Derrida comparte con Eckhart la postura de acuerdo con la cual una relación simétrica entre *ego* y *alter-ego* no equivale a una concepción solipsista o subjetivista de asimilación, sino que expresa una apertura fundamental del “yo” a su “Otro”. Y bajo estas reflexiones, la identidad del ser humano como *ego* racional no muestra sino una diferencia co-originaria que está presente en cada conciencia *egoica* y que no se limita a la mera categorización de la mismidad. Muestra, más bien, una orientación hacia Otro intelectual que trasciende la empiricidad y que en el silencio *quizá* pueda comprenderse que la absoluta alteridad es, en definitiva, a la vez identidad.

Bibliografía

Davies, O. “Beyond the language of being: A comparative study of Meister Eckhart and Emmanuel Levinas.” *Eckhart Review*, 9.1, (2015): 32-40.

Derrida, J. “Violencia y metafísica”. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. 2012. 107-210.

Eckhart, M. “El sentido de la verdad divina”. *Vida eterna y conocimiento divino*. Buenos Aires: Devas. 2002. 179-188.

Eckhart, M. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Ediciones Siruela. 2008.

Eckhart, M. *Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas por Ilse M. Brugger. Barcelona, 1983.

Heidegger, M. “De un diálogo acerca del habla”. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard, 1987.

Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2002.

Roesner, M. “The nudity of the ego. An eckhartian perspective on the Levinas/Derrida debate on alterity”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47.1, (2016): 33-55.