

Diálogos interhistóricos: el Meister Eckhart de Michel Henry



Sofía Castello

Universidad de Buenos Aires, Argentina - Universidad de Colonia, Alemania
ORCID: 0000-0002-8137-7736

Recibido: 28 de marzo de 2023, aceptado: 30 de mayo de 2023

Resumen

Michel Henry ofrece un análisis de la propuesta metafísica de Meister Eckhart en los párrafos §§39, 40 y 49 de su *La esencia de la manifestación*. Partiendo de los temas propuestos por M. Henry, el presente trabajo tiene como objetivo ampliar las consideraciones sobre estos al interior de la obra misma de Meister Eckhart. De esta forma, se puede apreciar el movimiento de recepción que el autor francés realizó: la construcción de una imagen de Eckhart que, aunque no se aleja demasiado de los puntos centrales de su teoría, con todo presenta ciertas omisiones que pueden hacer perder el carácter histórico del pensador alemán. Observar aquellos aspectos teóricos que Michel Henry decidió recuperar y los que decidió evitar es útil, a nivel de los diálogos interhistóricos, para observar qué elementos del neoplatonismo cristiano de Eckhart consideró aptos para incorporar a su sistema y cuáles, por el contrario, no encajaban en él.

PALABRAS CLAVE: NEOPLATONISMO, FENOMENOLOGÍA FRANCESA, INTENCIONALIDAD, DEIFICACIÓN, CRISTOLOGÍA

Interhistorical dialogues: The Meister Eckhart of Michel Henry

Abstract

Michel Henry analyzes Meister Eckhart's metaphysical proposal in paragraphs §§39, 40, and 49 of his *The Essence of Manifestation*. Starting from M. Henry's views, this work explores Meister Eckhart's direct approach to these issues. In this way, the mechanism behind this reception comes to light. It stresses the construction of Eckhart's image in line indeed with some primary aspects of his theory but based on certain omissions that may cause the historical character of the German thinker to be lost. Observing what M. Henry decided not to comment on Eckhart's system highlights what he chose to retrieve and what to avoid. In that sense, from the point of view

of interhistorical dialogues, it is also helpful to observe what elements of Eckhart's Christian Neoplatonism Henry accounted as valuable and which did not fit his system.

KEYWORDS: NEOPLATONISM, FRENCH PHENOMENOLOGY, INTENTIONALITY, DEIFICATION, CHRISTOLOGY

Introducción

Elegir cómo desarrollar el análisis de un proceso de recepción es siempre un desafío. En tanto no todas las variables conceptuales y metodológicas pueden ser analizadas a la vez, necesariamente cierto recorte debe ser realizado. En nuestro caso, creemos que puede ser útil detenernos en los conocidos pasajes de *La esencia de la manifestación* donde Michel Henry ofrece su interpretación sobre ciertos núcleos doctrinales de Meister Eckhart. Con este texto como base, nuestro objetivo principal es explorar si la imagen que construye el autor francés del dominico es consistente con el marco teórico principal de este último y, en esta línea, si se acerca a lo que se discute al interior de los estudios eckhartianos.

Esta propuesta se encuentra motivada por dos razones primordiales. La primera, porque generalmente los estudios que trabajan el modo de recepción de Michel Henry discurren sobre la inclusión de ciertas notas eckhartianas en su propia disquisición. En efecto, estos análisis tienen un valor en sí mismo pues dan cuenta del uso efectivo que el pensador francés hizo de Eckhart. Sin embargo, debido a que el interés radica primariamente en investigar el uso que se le da a la fuente, no se tiende a problematizar la interpretación misma. ¿Qué significa esto? Se suele aceptar la *imagen* que construye M. Henry de Meister Eckhart y, así, no hay un movimiento hacia la obra misma del alemán para realizar un cotejo de las fuentes.

La segunda, porque adentrarse en un estudio de este estilo, es decir, aquel que vuelve hacia las propias obras eckhartianas para realizar un análisis comparado entre el texto fuente y la presentación que M. Henry hace de este, permite subrayar tanto los aspectos que el francés resalta de Eckhart así como los que elude. Y esto tiene particular valor: identificar qué no repone de las obras que trabaja de Eckhart es útil para entender la direccionalidad que buscó darle a su propia propuesta, entendiendo qué núcleos temáticos coincidían y cuáles no con aquello que, en *La esencia de la manifestación*, le interesaba presentar.

En ese sentido, como consideración preliminar podemos señalar que el análisis que M. Henry realiza de la obra alemana eckhartiana muestra una sensibilidad acertada para dar cuenta de los pilares de su pensamiento. Descubre, centralmente, dos puntos nucleares. El primero, la temática neoplatónica tradicional de la reunión de la trascendencia y la inmanencia en el alma humana. Como expone al comienzo mismo del párrafo 39 de *La esencia de la manifestación*, M. Henry explicita que le interesa de Eckhart su tematización sobre la manifestación divina que conduce a una unión esencial entre el hombre y Dios, la cual es posible debido al “fondo de unidad ontológica” entre estos dos. En ese sentido, M. Henry refuerza en varias oportunidades en estos párrafos que su interés descansa en la “identidad afirmada entre la esencia del alma y la operación de Dios en su significación radical” (Henry, 2015: 303-304).

El segundo, el particular énfasis que Eckhart otorga a la necesidad de la superación de las estructuras racionales para alcanzar lo absoluto, temática a la cual le dedica M. Henry un apartado completo, el §49. Aquí el francés encuentra una doctrina que hace eco, haciendo uso de su propia terminología, de la necesidad de superación de la estructura intencional sujeto-objeto y, en su lugar, la postulación de la inmanencia radical.

Por ello le interesa especialmente dar cuenta de la crítica eckhartiana a la *entificación* de Dios y, en ese sentido, a su llamamiento a la superación del concepto:

En su desarrollo positivo, el conocimiento realiza, a cada vez, la obra de ocultar. Nada de lo que produce –ni las objetividades que libera, ni el medio ideal en que se mueven las múltiples determinaciones del ser trascendente– compone una aproximación a lo esencial; nada constituye, en el grado que sea, ni aun bajo la forma de una «mera apariencia», una manifestación de lo absoluto. (Henry, 2015: 408-409)

En este sentido, se puede sostener en líneas generales que todo el movimiento interpretativo de M. Henry es hermenéuticamente consistente, pues refleja la *base central* de la propuesta eckhartiana: la superación de los polos de alteridad para alcanzar verdaderamente la identidad ontológica con Dios. Henry identifica incluso de forma adecuada un posicionamiento que era bastante radical para un teólogo del s. XIV:

la crítica que dirige al concepto de Dios [...] de este modo se explica la crítica que Eckhart dirige contra la creencia y la fe consideradas como modos de conocimiento: como la representación, en el medio de este y por la mediación de la distancia que lo constituye, de un Dios lejano. (Henry, 2015: 413)

Eckhart efectivamente discute la eficacia de los rituales religiosos pues señala que, en última instancia, estos no pueden alcanzar la *unio dei* debido a que parten de la premisa de una distancia insalvable entre Dios, como causa adorada, y la creatura, como causado adorador.

De esta manera, como dijimos, aceptamos que el francés dio cuenta de forma acertada del *espíritu general* de la propuesta eckhartiana. Sin embargo, si nos movemos “en dirección opuesta” y nos situamos desde Meister Eckhart hacia Michel Henry, podemos apreciar que hay ciertos núcleos conceptuales que el último no retoma. Y, aunque estas omisiones no conducen a una lectura inconsistente de Eckhart, con todo, estos recortes temáticos son lo suficientemente relevantes para que no se dejen ver ciertas notas sustanciales del pensamiento eckhartiano.

Un posible contraargumento a lo recién planteado sería sostener que, en rigor, M. Henry no presenta ni le interesa presentar un ensayo acerca del pensamiento eckhartiano. Se dedica a hacer uso de ciertos desarrollos que, entiende, se pueden incluir positivamente en su teoría. Si este es el caso, entonces las omisiones son la consecuencia lógica del recorte intencional que M. Henry está realizando: su interés no descansa más que en los núcleos temáticos útiles a su sistema y, por tanto, no habría motivo alguno para explayarse sobre otros. Si este argumento se presentara, habría que responder que es, en efecto, totalmente correcto en sí mismo.

No obstante, esto genera que aquellos que solo acceden a Eckhart a través de la lectura de Henry puedan construirse una imagen un tanto distorsionada de su pensamiento: sobre todo, da paso a una cierta *ahistoricidad* donde Eckhart aparece como un pensador de la trascendencia que no está anclado en su contexto histórico, el cristianismo escolástico. Por tanto, el objetivo de la presente contribución es ofrecer un análisis un tanto más amplio de esos mismos puntos que trata M. Henry a partir de las propias exposiciones eckhartianas en diversos espacios de su obra.

Dicho esto, el núcleo de separación teórica más importante –que será señalado en lo que sigue– es el siguiente: en *La esencia de la manifestación*, Henry no presenta ciertos aspectos de la obra eckhartiana que llevarían a reconocer ciertas distinciones respecto al modo mismo de entender el fenómeno de la manifestación por parte de ambos autores.

Henry explicita en varias oportunidades que su interés radica en discutir “las estructuras ontológicas últimas que constituyen la esencia de la realidad” (Henry, 2015: 303). Aquí hace aparición la *categoría* de “Vida”.¹ Se trata, así, de una búsqueda que tiene como objeto dar cuenta de los fenómenos que pueden descubrirla, esto es, manifestarla: en qué condiciones esta se presenta/se da ella misma a los vivientes y cómo estos habitan en ella. Por su parte, Eckhart trabaja este tema de manera sistemática con el tándem “acción/pasión”: Dios, como unidad de sentido que abarca todo lo que existe, actúa en un movimiento continuo, donándose a sí mismo a las creaturas, las cuales se disponen a recibir, a *sufrir* esta unidad absoluta que todo lo incluye en sí.²

Sin embargo, hay un dato fundamental de orden metodológico (que responde a una estructura ontológica) que modifica cómo entiende el pensador medieval la manifestación. En primer lugar, esta no reviste un carácter *únicamente* metafísico. En el caso de M. Henry, la manifestación de la Vida se da en instantes *efímeros* e inmediatos, cuando se logra superar todo tipo de estructura objetual/intencional y el fin de esta mostración es el reconocimiento mismo del orden último de la realidad toda. Así, la Vida se muestra tal como es, que consiste en una suerte de fundamento subyacente en donde todo viviente se mueve, pero que, en este sentido, no está asociada con algún tipo de *contenido*.

Al contrario, el fenómeno de la *visión* de la esencia divina en Eckhart presenta un íntimo carácter *moral*. Así, de lo que se trata es de alcanzar una genuina *disposición vital sostenida* para todo aquel que puede, como Eckhart lo llama, devenir “un ser humano noble”. En ese sentido, la manifestación divina permite una real reformulación esencial en el alma de aquellos que han alcanzado la divinización. Por tanto, cualquier análisis metafísico no puede nunca ser escindido de las consideraciones en clave moral en el universo del pensador dominico.

Esta estructura se reúne con un punto que se deja fácilmente entrever: las profundas notas cristianas en el pensamiento eckhartiano junto con una determinación inquebrantable por alcanzar la Unidad. Así, a diferencia de otros pensadores de su época, Eckhart señala al comienzo de su *Comentario al Evangelio de Juan* la absoluta unión del ámbito teológico y filosófico:³

Intentio est auctoris, 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 inuuntur luculenter in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur. (*In Ioh.*, nn. 2-3, LW III: 4)

La intención del autor es exponer a través de argumentos filosóficos aquello que afirman la santa fe cristiana y la Escritura en sus dos Testamentos ... Mostrar de qué modo las verdades de los principios, de las conclusiones y de las propiedades naturales se manifiestan con

1 De entre los muchos *loci* posibles para su caracterización, véase por ejemplo la exposición en *Fenomenología de la Vida* (Henry, 1991: 84-100). Para un análisis de estos pasajes, véase Inverso, 2016: 233-268.

2 Meister Eckhart, *In Ioh.*, n. 397, LW III: 338: “homo quilibet divinus et sanctus ut sic pure passive se habet et super nudo suspicit omne donum dei”; y *Sermo XI*, 1, n. 112, LW IV: 105: “beatitudo siquidem consistit in receptione, sicut omne inferius se habet passive ad superius. Ratio: primo intellectus plus et plus potest recipere, quin immo quanto maius, tanto facilius. Propter quod etiam infiniti est capax”, entre tantos otros pasajes. Para bibliografía al respecto, véase Bara Bancel, 2022; Casteigt, 2006.

3 Entre los varios ejemplos posibles, se puede observar en la q. 1, a. 1 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino la búsqueda explícita de demarcación entre la ciencia teológica, como revelación, y la filosofía, como ciencia argumental. Al contrario, Eckhart defiende un método “de unidad”, donde todas las disciplinas se reúnen al ritmo del pasaje bíblico comentado. En ese sentido, argumentos de filosofía natural dialogan con antropológicos, éticos y teológicos. A su vez, el dominico defiende particularmente la identidad entre “ética” y “teología”, lo que deja entrever que su concepción de qué eran y cómo debían tratarse los asuntos éticos era ciertamente distinta a la corriente de la recepción de la ética aristotélica de la época. Para ver discusiones sobre el método eckhartiano, véase Aertsen, 1999; Largier, 1998; Langer, 2007; Speer, 1998; Speer, 2011.

claridad en las palabras mismas de la Sagrada escritura que se interpretan a través de las cosas naturales. (*In Ioh.*, nn. 2-3)

Esta misma línea la refuerza en un artículo B. Mojsisch (1996: 19) cuando, al discutir la concepción del “yo” en Eckhart, señala que esta propuesta exegética considera que la teología del Evangelio, la Metafísica y la Ética son ciencias idénticas, para las cuales la filosofía de la naturaleza debe servir como ilustración.

Así, si aceptamos que en la consideración eckhartiana hay una tendencia marcada a reunir los ámbitos moral y metafísico y atendemos al dato evidente de que el pensamiento eckhartiano se encuentra íntimamente inscrito en el universo de sentido del cristianismo, entonces se descubre la otra gran nota de la manifestación en términos eckhartianos –que, en rigor, es típicamente cristiana–: esta es posible a través de la presencia del Hijo “en el fondo del alma”, como lo expresa Eckhart. Esto es, la condición de posibilidad misma de la manifestación se da en el engendramiento del Hijo por parte del Padre en el alma.

En lo que sigue, ofreceremos material textual para ampliar estas dos consideraciones centrales: la reunión de los universos metafísico y moral, por un lado, y las notas cristianas, por otro, que, a nuestro parecer, desencadenan en matices atendibles respecto a cómo trabajan la manifestación uno y otro autor.

El mensaje moral de la manifestación

En el desarrollo de su apartado §39, Henry presenta una problemática. Luego habrá de encontrarle una solución, pero lo interesante es el planteamiento del problema mismo que parte de supuestos basados en un universo de sentido que no es el eckhartiano. Henry se encuentra con varios pasajes en los sermones alemanes donde Eckhart plantea que la unión con Dios se da “bajo ciertas condiciones”, siendo estas “la pobreza y la humildad”. Y, sin embargo, se pregunta Henry:

la identidad ontológica entre el alma y Dios ... ¿puede siquiera mantenerse si, lejos de realizarse de manera necesaria y de ser efectiva *a priori*, la unión del hombre con Dios, por el contrario, no se cumple más que al término de un progreso y bajo ciertas condiciones que se muestran contingentes y, como tales, *ajenas a la estructura de la esencia*? (Henry, 2005: 305)

M. Henry sostiene que ninguna de estas características es propia e *intrínseca* a la esencia humana, sino que son *determinaciones* que pueden o no ser actualizadas, dependiendo en gran medida de elementos contingentes. En ese sentido, se pregunta, ¿se puede llegar a través de ellas a la unión con Dios?

Si se lo analiza en términos medievales, presenta aquí el autor francés una lectura bastante semejante a como se entendían las virtudes cardinales. Estas eran propiedades humanas accidentales que podían o no ser llevadas al acto y que, de ser actualizadas, llevaban a la construcción del *habitus* virtuoso. Con todo, en tanto cualidades accidentales, reportaban cierta distancia con la esencia humana y, sobre todo, no eran elementos *necesarios* de su naturaleza. En este esquema, señala Henry: ¿cómo se puede *depender* de algo contingente para alcanzar algo necesario?

Finalmente, M. Henry termina dando su resolución en dos pasos. En primer lugar, señala que la identidad ontológica puede darse no en tanto estas determinaciones son la esencia misma del ser humano, sino en tanto eliminan todo aquello que no lo es. Sus palabras son las siguientes:

porque cumplen el retirarse de todo lo que no es la esencia, humildad y pobreza ponen al descubierto la estructura de esta ... la estructura interna de lo absoluto la piensa Eckhart a partir de la exclusión fuera de ella de la alteridad. (Henry, 2005: 308)

Pero, entonces, en consonancia con este movimiento, en segundo lugar, se termina descubriendo que, en verdad, hay una “identidad ontológica entre la esencia y las determinaciones en las que se cumple su manifestación”. Tal que, así, estas cualidades son aquellas que acompañan el movimiento anímico hacia la unión con Dios.

En ese sentido, M. Henry alcanza la conclusión de la propuesta eckhartiana de un modo acertado. Sin embargo, el movimiento metodológico que debió realizar hubiera sido redundante si hubiera partido del esquema que Eckhart propone. ¿Por qué? Porque este despliega un método axiomático⁴ donde la humildad y la pobreza son presentadas explícitamente como perfecciones espirituales trascendentales, razón por la cual el problema tal como está presentado por M. Henry se cancela a sí mismo si se parte de estas premisas. Así, como señalamos, el francés parte de una comprensión más tradicional respecto al carácter de las virtudes, sin atender a que Eckhart les da un *status* ontológico equiparable a aquel de la forma sustancial. En efecto, para el dominico, estas pertenecen *de manera esencial* al ser humano, lo que constituye un núcleo doctrinal particular.

Además, algo evidente en Eckhart, pero desprovistas de su fuerte sentido en M. Henry, todas estas propiedades que pertenecen a la esencia no son más que las propias del Dios cristiano. Eckhart es explícito al respecto en su obra latina. Y lo desarrolla tanto en términos existenciales como esenciales.⁵ Por demás conocido es el comienzo del *Prólogo a la obra de las proposiciones*, donde presenta al comienzo el axioma que reza “*Esse est Deus*”. Siguiendo aquí un típico esquema neoplatónico de participación de Dios sobre no otro que sí mismo,⁶ el *esse* es Dios “ebullido de sí mismo”.⁷ En virtud de esto mismo, la estructura existencial de toda creatura es tal que *es, es una, es verdadera y es buena*.⁸ Ya ha sido notado, en especial por J. Aersten, que Eckhart realiza una reconversión en clave metafísica de estas propiedades que, en la tradición escolástica, eran usualmente entendidas como categorías gnoseológicas del *ens in quantum ens* como concepto.⁹ En su propio uso, Eckhart sostiene que son propiedades constitutivas del ser de la creatura por el puro hecho de ser-efecto del Creador.

En otra obra, el *Comentario al Evangelio de Juan*, Eckhart realiza otra vez este movimiento de transposición metafísica, ahora, del universo moral. Pues, dando cuenta de

4 Este punto se relaciona con la nota anterior. A su vez, podemos reforzar que este “método de unidad” no era un método usual de la época escolástica, dato que ya ha sido señalado en varias oportunidades. Véase, por ejemplo, Aersten, 2012 y Speer, 2013. Esto se ve en la estructura que Eckhart mismo propone en su *Prólogo general a la obra tripartita*, donde señalaba que daría cuenta de “mil proposiciones y más” que operarían como teoremas a partir de los cuales todo el contenido de las subsiguientes *quaestiones* y comentarios sería derivado lógicamente. Cf. LW I.2, *Prol. gen.*, n. 2. Así, por ejemplo, en Eckhart no se encuentra ningún argumento semejante a las cinco vías para la prueba de la existencia de Dios tomista, sino el principio que reza: “*esse est Deus*”. Basado en este esquema axiomático, Eckhart apela al recurso de la *reductio ad absurdum* para señalar la imposibilidad de escindir los conceptos de “Dios” y “ser”. Véase Castello, 2023.

5 Podría realizarse un análisis particular respecto a si Eckhart despliega alguna distinción temática entre los trascendentales en clave existencial, por un lado; y las perfecciones espirituales en clave esencial, por otra. Sin embargo, para lo que aquí nos interesa, es útil presentarlos en clave semejante pues, en última instancia, efectivamente ambos son dados por Dios en un mismo instante y bajo la misma operación.

6 Sin embargo, vale aclarar que Eckhart defiende un típico modelo creacionista inmediato, donde no hay ninguna instancia de mediación metafísica entre Dios y sus efectos. Véase, por ejemplo, el núcleo argumental de *In Gen. I.*, nn. 10-12, donde Eckhart defiende explícitamente cómo “desde lo uno simple, Dios, pueden, inmediatamente, ser o ser producidas muchas cosas distintas y diversas” [ab uno simplici, puta deo, possint immediate esse sive produci plura distincta et diversa], LW I.2: 69. Al respecto, véase más adelante el apartado “¿Qué significa para Eckhart la identidad ontológica?”, donde el carácter verticalista-creacionista de Eckhart es subrayado.

7 La exposición eckhartiana más explícitamente neoplatónica al respecto se da en *In Exod.*, n. 16, LW II: 21-22.

8 Meister Eckhart, LW I.2, *Prol. Prop.*, n. 4: 43: “quod solus Deus proprie est ens, unum, verum et bonum”.

9 Véase, centralmente, estas dos obras: Aersten, 2012a y 2012b.

la *forma virtus*, que engloba conceptualmente a todas las virtudes tradicionales, señala que también ellas mismas son *ontológicamente* constitutivas de cada creatura, pues son donadas en el mismo acto en el que Dios da tanto el ser como la forma sustancial a la creatura humana, lo que vimos antes con la identificación de la humildad y la pobreza como notas esenciales de la naturaleza humana. Citando a Avicena, sostiene que: “Avicena afirma que las virtudes provienen del dador de formas, así como las formas sustanciales de las cosas, y las coloca en igualdad”.¹⁰ Y también: “el mundo todo no podría demostrarme que el hábito de la ciencia y de la virtud se encuentran en mí si no se encontraran ya en mí esta ciencia y virtudes, si no las tuviera ya en mí”.¹¹

Eckhart sostiene que tanto la dación del *esse* (con los trascendentales) como de la *essentia* (con todas las virtudes morales) suceden de manera inmediata y simultánea, pues la forma es la causa intrínseca de las cosas creadas y la existencia es dada junto con esta forma sustancial (*In Gen.*, I., n. 24, LW I.2: 79 y *In Exod.*, n. 52: 55-56). Por tanto, únicamente se puede distinguir este proceso en clave lógica –y allí podemos establecer cierta prioridad del *esse*, pues lógicamente se debe primero ser, para luego poder ser-algo (*Prolog. prop.*, LW I.2: 41-57).

Sin embargo, a partir de las citas precedentes –que incluyen los modos de dación divina como la tendencia a la unidad de las ciencias antes señalada– podemos constatar que hay una tendencia a reunir todo tipo de *datum* de la realidad en una única unidad metafísica: Dios. Así, Dios se participa él mismo a todas sus criaturas y él mismo *ya es*, en este caso, las perfecciones espirituales que son la Humildad y la Pobreza, tal como la Justicia, la Sabiduría, etc. Si precisamente se trata de descubrir en el alma humana, en la inmanencia, la propia trascendencia divina, se trata entonces de descubrir que el ser humano es metafísicamente todas esas propiedades. No es *a través* del ejercicio de las virtudes que se llega a devenir virtuoso en términos accidentales, sino que estas se descubren como la propia esencia humana que debe ser despojada de todo lo que es contingente.

A partir de esto, entonces, ¿qué semejanzas y diferencias podemos señalar hasta aquí entre los modos de entender la manifestación entre uno y otro autor? Podemos comenzar con las semejanzas. Como señalamos al comienzo, M. Henry interpreta de manera correcta la crítica eckhartiana al carácter *limitante* del concepto de Dios. Si, en efecto, Eckhart presenta este esquema de tinte neoplatónico de la trascendencia divina que opera con su movimiento en el todo de la realidad, la crítica a la concepción de Dios únicamente en su faceta de causa es intuitiva. Si se quiere apresar la absoluta esencia de Dios, no se le puede dar de ningún modo el *status* de objeto, incluso aunque se prediquen de Dios propiedades tales como “ser-infinito”, “ser-inclasificable”, “ser-innombrable” (*In Exod.*, nn. 52-60, LW II: 55-66). Pues, en cierto sentido, se lo sigue objetualizando, esto es, utilizando categorías que operan en el universo de las cosas finitas. Dios, en su absolutez, recorre todo aspecto de la realidad.

Todas estas caracterizaciones son, de hecho, las que Henry toma de Eckhart en sus pasajes de *La esencia de la manifestación* y son coincidentes con sus propias exposiciones sobre la Vida. Sostiene que la Vida da cuenta de sí, se hace ella misma manifiesta, en situaciones límites donde se suspenden todo tipo de categorías de mediación y la Vida se hace presente ella misma en todo lo que es, inmediatamente. Eckhart también defiende, en efecto, que es a través de la eliminación de la mediación racional que Dios se hace presente en toda su absolutez.

10 Meister Eckhart, LW III, *In Ioh.*, n. 150: 124: “Avicenna ponit virtutes esse a datore formarum sicut formas rerum substantiales, adaequans has illis”.

11 Meister Eckhart, LW III, *In Ioh.*, n. 435: 372: “Habitum scientiae et virtutis esse in me totus mundus non probaret mihi, nisi ipsa scientia et virtutes in me essent et ipsas in me haberem”.

No obstante, la estructura ontológico-moral que Eckhart presenta traza también distancias. Pues, si prestamos atención a los matices, observamos que el alemán no da cuenta de ninguna situación límite, pues el *reconocimiento* de Dios en nosotros (en el alma humana) es un movimiento intelectual que dispone al ser humano a una nueva *actitud vital*. ¿Por qué? Porque, como señalamos antes, el descubrimiento de la estructura ontológica última de identidad entre la esencia divina y la esencia humana tiene un *contenido* moral: el ser humano existencial y esencialmente comparte las propiedades morales del Dios cristiano. Esa es la divinización del ser humano para Eckhart, acceder al reino de la Verdad, la Bondad, la Justicia, todo lo que hace al reino de las perfecciones espirituales.

Es importante señalar, como aclaración pertinente, que esto no significa sostener que en M. Henry no puedan encontrarse desarrollos prácticos. En efecto, los planteos de *La barbarie* presentan una suma de corolarios sobre la crisis de la cultura en el s. XX que se desprenden de lo que considera un momento de “negación de la vida”.¹² Y, en respuesta, “la apertura a la vida” queda asociada con una comprensión de sus rasgos a partir de la inminencia. Sin embargo, estas disquisiciones operan como derivas posibles a partir del marco metafísico de la Vida, como argumentos de índole práctica para ampliar el sistema. Pero, como ya lo hemos marcado, en Eckhart esta distinción de ámbitos metodológicos no se encuentra presente, pues el *punto* de unidad entre Dios y las creaturas, entre la Vida y los vivientes, es el carácter metafísico-moral de su propia naturaleza.

Por tanto, la primera gran diferencia es que, aunque Henry de forma correcta dio cuenta de los juegos de trascendencia e inmanencia eckhartianos y de la discusión sobre la superación del concepto para *abrirse* a la manifestación divina, es distinto, en rigor, qué es lo que consideran como la estructura última de la realidad. Para Henry es la Vida misma, en tanto tal, como *movimiento* que se mueve sobre sí mismo. Eckhart coincide con esa idea de Dios como *operación* que se vuelca sobre sí, pero esta operación no puede separarse de la típica estructura de valores morales cristianos, lo que hace que, en última instancia, este movimiento no sea una *abstracción* en sí misma, sino que la Vida misma es esencialmente también *contenido* moral.

En ese sentido, en Eckhart la manifestación de Dios pasa a ser una variable *constante* que modifica de manera profunda la disposición en la vida, no se da en instantes o situaciones puntuales, sino que constituye una actitud subyacente que ordena nuestra comprensión de todo aquello que nos rodea. Nos hace vivir *virtuosamente*. Eckhart señala esto en el *Comentario a Juan*, donde da cuenta de la vida “antes de” y “después de” alcanzar la virtud (que es alcanzarse a sí mismo). *Antequam sit virtuosus*, dice, no la conocemos realmente, y todo lo que escuchamos de ella nos es un testimonio ajeno y lejano. Al contrario, *postquam vero est virtuosus*, conocemos ya la virtud por lo que ella es desde sí misma, por su propio ser. Y, así, “la conocemos cara a cara”. De esta manera, el conocimiento es verdadero y perfecto: porque la conocemos en su causa, y eso es conocerla en nuestro foro interno, donde el testimonio ya no es ajeno, sino propio (*In Ioh.*, n. 405, LW III: 343-344). Se observa así cómo se repite la temática de la necesidad de un conocimiento al interior de nosotros mismos y no “del testimonio ajeno”.

Como conclusión preliminar, podemos entonces señalar que el primer recorte que realiza Henry refiere al carácter esencialmente moral que toda disquisición sobre la manifestación de lo absoluto posee en Eckhart. En su sistema, el *peso simbólico-teórico* del Dios cristiano es bastante más *fuerte* que el que Henry le otorga, donde referencias a conceptos como “pobreza” y “humildad” se encuentran casi desesemantizados. Pero Eckhart reúne indefectiblemente los desarrollos metafísicos con los morales.

¹² Véase Inverso, 2023.

En ese sentido, la estrategia de recepción en estos pasajes de *La esencia de la manifestación* es tal que opera una cierta “descristianización”, algo por demás interesante si notamos que –como señalaremos al cierre–, para el final de su producción, Henry realizó un movimiento de retorno a esta clave de sentido.

Ahora bien, como introducción al segundo apartado, podemos enfatizar lo recién subrayado: Eckhart habla en varias oportunidades de “conocer por testimonio propio a las virtudes” que, como se vio, significa conocer nuestra propia naturaleza. Así, si observamos en detalle, aunque la crítica al conocimiento oposicional se sostiene –no es conocer *verdaderamente* conocer “de forma exterior”–, también es cierto que se puede observar un vocabulario que sigue girando en torno al universo gnoseológico. Ser virtuoso es, a fin de cuentas, un *conocer* “de forma interior”. Como se vio en *In Ioh.*, n. 435, “el hábito de las *ciencias* y las virtudes” se encuentran reunidas en un mismo plano de sentido.

En efecto, Eckhart no propone abandonar la estructura gnoseológica, sino realizar el pasaje del “conocimiento exterior” al “conocimiento interior”. Mientras el primer tipo de conocimiento responde a un conocimiento “ajeno” y “lejano”, el segundo reporta un carácter intuitivo y verdadero. Ahora bien, ¿por qué se sigue Eckhart moviendo en el terreno de lo cognoscitivo? Pues este conocimiento interno de sí se reúne con un fenómeno específico: conocerse a sí mismo significa dar cuenta del nacimiento del Hijo en el alma humana. De entre todas las creaturas, es el ser humano quien posee la naturaleza acorde para poder dar cuenta de la unidad divina, en el carácter de hijos por adopción, imagen del Hijo. Citando al sermón alemán 14, uno de los artículos condenados en la bula *In agro dominico* señala que “el hombre noble es el hijo unigénito de Dios, al que Dios Padre eternamente engendró” (*In agro dom.*, a. 21, LW V: 599).¹³

En lo que sigue, entonces, observamos cómo la inmediatez de la manifestación, en Eckhart, no elimina el uso de categorías gnoseológicas, sino que las redirecciona a un conocimiento interior.

Ser Hijo

Una de las figuras más conocidas y problemáticas de Eckhart es aquella que da cuenta del “nacimiento del Hijo en el alma”. Eckhart sostiene que la *manifestación* se da en el momento en que el ser humano logra descubrir que el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad, está *siempre naciendo* en el alma. Por ello Eckhart refiere en varias partes de su obra a que “hay en el alma cierto carácter increado e increable” (por ejemplo, en el sermón alemán 13, citado, como era de esperar, en la condena *In agro dom.*, a. 27), que responde a esa suerte de *pizca* de eternidad donde el Hijo se engendra.¹⁴

Luego, ¿qué encuentra el hombre noble cuando elimina las barreras del concepto? Henry de modo acertado observó que descubre a la Vida. Pero la Vida, en rigor, no es otra que el Hijo. En ese sentido, quien realiza el camino intelectual que consiste en “eliminar la alteridad”, el traspasar la mediación sujeto-objeto, alcanza inmediatamente el Principio de todo lo que es. ¿Y qué es esto que *conoce* de forma inmediata? Descubre que el Principio está siempre *operando* en un *espacio* de su propia alma, donde el Hijo es eternamente engendrado por el Padre. La asociación entre la Vida y lo increado se observa, por ejemplo, aquí:

¹³ Varias proposiciones semejantes, esto es, que tratan sobre la identidad entre el Hijo y los hijos por adopción, fueron condenadas. Cf. LW V, *In agro dom.*, a. 11, a. 12, a. 13, el citado a. 21 y a. 22: 598-599.

¹⁴ Este desarrollo es coincidente con su propia interpretación de la creación, pasajes que también fueron condenados, donde Eckhart sostiene que Dios está siempre creando en la eternidad. En ese sentido, la idea de “eternidad” como “un siempre presente” es particularmente fuerte en Eckhart (*In agro dom.*, aa. 1-3, LW, V: 597-598).

Recte ergo bona sunt quae viva sunt et benedicta sunt. Propter quod Act. 17, postquam dictum est: 'in ipso', deo scilicet, 'vivimus', sequitur: 'ipsius genus sumus'. Ubi notandum quod vivum in ratione vivi increatum est et increabile. Hinc est quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliquod praeter vivere, increatum est. (*In Gen.*, n. 112, LW I.2: 151)

En esta línea, las cosas buenas son aquellas que están vivas y que están bendecidas. Esto es lo que se dice en Hechos 17:28: “en Él”, esto es, en Dios, “vivimos”, y se sigue: “su mismo género somos”. Así, hay que notar aquí que lo vivo, en razón de lo vivo, es increado e increable. Entonces, donde sea que se encuentre el puro y simple vivir, así, en tanto no sea otro excepto el vivir, allí [la vida] es increada. (*In Gen.*, n. 112)

¿Cómo se alcanza a descubrir este engendramiento? Consiste en dos grandes notas que ya fueron mencionadas: la primera, la superación de la mediación objetual; la segunda, el dinamismo de la actividad y la recepción. Lo que es importante señalar es el universo de sentido en donde Eckhart usa estas categorías, que es aquel de la cognición. Lo que el autor dominico plantea es que el conocimiento humano, si lo que busca es alcanzar a Dios, no puede utilizar las mismas estrategias racionales que suele utilizar para la captación de todo lo creado. Identifica a la razón, algo usual en la tradición, como un polo de actividad que se encarga de generar conceptos, relacionarlos entre sí, trazar identidades y diferencias, etc. Por tanto, establece que la superación de la actividad racional para dar paso a la actividad intelectual como estadio superior dentro de la cognición requiere el movimiento contrario a la actividad: la pura pasividad receptiva. ¿Por qué? Porque solo así se puede recibir directa e inmediatamente el conocimiento divino. Dice en el sermón latino XI,¹⁵ que el intelecto es capaz del infinito, que es lo mismo que decir que el intelecto es *capax Dei* (sermón latino XXII). Así, la receptividad y la inmediatez se enmarcan en el universo del movimiento intelectual.

Ahora bien, estas figuras, “recibir el infinito”, que “la operación de Dios sea la propia”, son coincidentes con el engendramiento del Hijo en el alma. En efecto, el Hijo, siguiendo una lectura cristiana muy tradicional, responde al Logos, allí donde las *ideas* de todo lo creado se encuentran virtualmente. Por tanto, descubrir el nacimiento del Hijo es atender a la íntima unidad que todo lo creado reporta al interior del intelecto divino. A su vez, significa descubrir que la Trinidad misma opera en cierta *parte* de nuestra propia estructura ontológica, lo que refuerza absolutamente el carácter de unidad entre causa y creatura que le interesa a Eckhart.¹⁵

¿Qué significa esto? Para Eckhart, enfrentarse (recibir) a la manifestación divina significa generar una reconversión en el modo de entender la existencia, y pasar a poseer una perspectiva *sub specie aeternitatis*: como si pudiéramos captar todo lo que nos rodea desde la perspectiva de Dios, todo, en un instante, sin diferencias, aprehendiendo la absoluta unidad metafísica que se encuentra a la base de todo lo creatural (pues toda creatura ha recibido su ser de Dios, y ese ser no es otro que Dios) y, en este sentido, entendiendo también las coordenadas que ocupan la multiplicidad y la contingencia en el movimiento de la realidad.

Entonces, se puede sostener que la manifestación es para Eckhart, en última instancia, una *disposición intelectual*: lograr unirse con el intelecto divino, esto es, con la figura del Hijo, para lograr concebir todo lo que nos rodea como lo hace el intelecto divino, esto es, como una pura unidad indiferenciada. Esta es en sí misma una propuesta ético-metafísica potente y fuerte, pues busca reconfigurar cómo es que

¹⁵ “Cierta *parte*” pues, precisamente en su condena, cuando le fue señalado que planteaba el carácter eterno de la naturaleza humana, Eckhart se defendió sosteniendo que eso era un error, y que no podría nunca plantear algo semejante (*Prol. Col.* I., nn. 137-8, LW V: 298-299).

entendemos absolutamente todo lo que nos rodea, al atender a nuestra naturaleza como imágenes del Hijo.

Luego, ¿cómo entender estos desarrollos en diálogo con M. Henry? Como venimos señalando, la diferencia central descansa en esta idea de *camino intelectual* que Eckhart presenta, que se acerca muchísimo más a los típicos esquemas neoplatónicos cristianos de la procesión y el retorno a través de la figura de Cristo. En Henry, la estrategia fundamental es negar el esquema sujeto-objeto y con ello la intencionalidad entendida a la manera de la fenomenología husserliana. Este esquema está sustituido por un primado de la inmanencia que tiene como modo fundamental la afección y no la intelección. En ese sentido, Eckhart le provee elementos para caracterizar la vida, pero necesita innovar en la explicación de cómo se da cuenta de ella, pues el esquema eckhartiano, anclado en su época, no puede entenderse sin la metafísica cristiana.

Eckhart da cuenta del movimiento cognitivo que el ser humano debe realizar para devenir *uno con Dios*. Este proceso refiere al entendimiento intelectual de nuestra propia naturaleza donde nos descubrimos virtuosos por la identidad que nuestro ser reporta con el ser divino. Pero es, así, un proceso cognoscitivo que llama a realizar un movimiento desde el plano del conocimiento exterior (donde la razón capta objetualidades externas) al conocimiento interior (donde el intelecto se vuelca sobre sí mismo, reconoce al Hijo siendo eternamente engendrado en sí y, con ello, accede a la captación de todo sin distinción alguna).¹⁶ En términos de Henry, efectivamente se debe abandonar la estructura de la intencionalidad, pero en su lugar no aparece la pura receptividad afectiva sino una receptividad intelectual. En términos de A. De Libera (1994), se descubre el carácter noético de la unión mística.

Así, la gran nota faltante en el análisis de M. Henry en *La esencia de la manifestación* es, en efecto, la figura del Hijo, que incluye en sí este universo cognitivo-eidético antes mencionado. La deificación se da a través de la mediación de Cristo. En efecto, este movimiento es por demás usual en la tradición cristiana: podemos retornar a lo divino porque fuimos hechos a imagen y semejanza del Hijo.

Para M. Henry, la Vida se hace presente en los vivientes en aquellas situaciones donde se elimina toda mediación, pero este abandono de la multiplicidad circundante, esto es, la recepción de la Vida suele darse envuelto en situaciones de excepción, donde la Vida se hace presente de forma tal que se disuelve todo otro factor existente. La superación de la mediación racional, en este caso, se da por la imposibilidad de *sentir* la Vida de otra forma que no sea en una absoluta inmediatez que no permite ningún tipo de reflexión y distancia al respecto. La Vida, de hecho, ni siquiera es percibida, pues eso significaría construir los polos del percipiente y lo percibido, sino que es inmediatamente sentida. Hay, así, un movimiento que se acerca más al éxtasis místico. Los por demás conocidos ejemplos que M. Henry ofrece son tales como la tortura o el fenómeno erótico.

Ahora bien, en el caso de Eckhart, la manifestación divina consiste en un supra-conocer que se va edificando a través de una disposición teórico-práctica sostenida. La búsqueda de Dios reporta un cambio de actitud ante la vida, la construcción de un *habitus* virtuoso que es guiado entendiendo el plexo de sentidos de la realidad toda. Eckhart enfatiza el hecho de que “la ruptura de la intencionalidad”, en términos de Henry, solo puede darse reformulando la atención cognoscitiva desde el plano exterior al plano interior. Pero, así, el vocabulario del plano de la intelección nunca

¹⁶ Para un análisis detallado del pasaje del conocimiento exterior al conocimiento interior, véase Casteigt, 2006: 151-163 y Goris, 1997: 345-359.

desaparece, sino que se lo redirecciona a lo *verdaderamente verdadero*, y se lo reúne indefectiblemente con el universo de lo moral.

Vale, con todo, traer las palabras de J. Counet (2012). Hace algunos años, aunque no refutó esta línea de interpretación, llamó a tener, sin embargo, cierta cautela. Sostuvo que, según él, no se debe caer en la tentación de otorgar un puro carácter *intelectualista* a la propuesta de Eckhart pues sus análisis sobre el *sufrimiento* no responden únicamente a una lectura de la receptividad en términos cognitivos, sino que también está allí el carácter de un sufrimiento afectivo, esto es, de un real *sentir* a Dios.

Esta apreciación no puede, en efecto, ser desestimada. A fin de cuentas, la idea de la recepción como sufrimiento se mueve en un claro universo de sentido de la tradición cristiana, donde el sufrir remonta a la pasión de Cristo. Pero, técnicamente, no hay contradicción alguna entre estas líneas de lectura, sino que se trata de entender la íntima unidad que Eckhart está planteando entre todos estos datos. *Sufrir* a Dios conlleva, como señala J. Casteigt (2006), un *cambio esencial* en el ser humano pues, como presentamos, significa quitar el propio velo que oculta nuestra propia esencia y descubrir la identidad ontológica con Dios. En ese sentido, vale señalar que no es un mero juego eidético, sino que, precisamente porque hay una genuina disposición moral, el cambio de actitud intelectual reporta un cambio también a nivel vital, donde, al modificarse cómo entendemos al mundo, también lo hace cómo lo vivenciamos. En efecto, la figura del Hijo reúne en sí ambos aspectos.

Sin embargo, en vistas del confronto con M. Henry, consideramos que este carácter intelectual, este claro movimiento que Eckhart presenta en el pasaje del conocimiento exterior al interior, no puede desestimarse. Para el autor alemán, la inmanencia contiene en sí caracteres tanto morales y afectivos como intelectivos.

¿Qué implica para Eckhart la identidad ontológica?

Hemos señalado en el párrafo anterior que, para Eckhart, la deificación significa una reformulación de la atención en clave gnoseológica que genera, a su vez, una determinada actitud moral ante la existencia.

A su vez, en la primera sección señalamos la coincidencia entre Eckhart y Henry respecto a la identificación de Dios como un puro Absoluto. Aunque esto se sostiene, como último punto podemos mínimamente señalar, de todas formas, los matices que pueden encontrarse en Eckhart. Si hemos enfatizado en lo anterior el carácter cristiano del autor alemán, sería cuanto menos extraño plantear que abandona las reglas mínimas de la causalidad metafísica cristiana.

En este sentido, Eckhart puede realizar la reunión de planos de sentido metafísico, gnoseológico y moral porque, aunque es explícito que su propuesta descansa en iluminar la unidad que reúne todo aspecto de la realidad, también es claro que coloca los límites pertinentes a la estructura del mundo tal cual es. Esto es, Eckhart establece que todos y cada uno de los análisis que realiza de las estructuras existenciales del ser humano deben entenderse *en su justa medida*. En el *Prólogo a la obra de las proposiciones*, cuando Eckhart señala que “el *hoc* y el *hoc* nada agregan al *esse*” (*Prol.*, n. 15, LW I.2: 49), en cierto punto está también diciendo que necesariamente están las determinaciones allí en virtud del ser-creaturas. Estas no pueden no estar y, en ese sentido, la identidad ontológica con Dios es *en tanto* ser, pero no *en tanto* ser-esto.

Precisamente esto es lo que le permite reforzar el aspecto intelectual-moral: la manifestación divina es un proceso intelectual que le permite advertir al ser humano noble

que ha llevado adelante este camino el *carácter divino* que tiene en sí en virtud no solo de ser creatura, sino de ser creatura a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, en tanto la estructura de creatura-determinada no se modifica, de lo que se trata es de recomodar la disposición ante la existencia priorizando este *datum* por sobre el de la multiplicidad y cualquier tipo de determinación particular.

Por ende, cuando Eckhart plantea, por ejemplo, el “vivir sin por qué”, la *presencia* de Dios en el alma apunta a *experimentar* esta condición ontológica en toda su plenitud. Cuanto mayor es la atención a la identidad ontológica que se tiene con Dios, mayor es la posibilidad de vivir *virtuosamente*. ¿Por qué? Porque se puede observar el universo que nos rodea en clave divina: atendiendo a aquello que importa en términos metafísicos, lo que tiende hacia la unidad y no a la multiplicidad contingente.

Esto es importante para llevarnos a nuestro último punto, que tiene que ver con, podría llamarse, cierto carácter *atemporal* de la recepción que M. Henry realiza de Eckhart en *La esencia de la manifestación*: cómo elimina el carácter cristiano que hace tanto a la estructura causal verticalista de la realidad como a las propiedades morales típicamente asociadas con Dios. En ese sentido, aunque Eckhart busca profundizar la identidad entre Dios y sus creaturas –sobre todo, la creatura humana, eso no significa en absoluto la desaparición de la típica estructura causal cristiana. Por esta misma puede dar cuenta de la figura de la mediación del Hijo que engloba tanto a las ideas virtualmente contenidas en la mente divina como al aparato moral cristiano.

En este sentido, podemos observar que M. Henry refuerza, en términos de Heidegger, la crítica a la onto-teología que Eckhart realiza. Lo vimos en la cita del comienzo y, de hecho, le dedica todo el párrafo §49 a elevar la crítica a la entificación de Dios como concepto. Este movimiento puede muy bien ser resaltado, pero no puede ser presentado sin atender a los matices. La teoría gnoseológica eckhartiana combina ambos *aspectos* de Dios: Dios supera su ser-*causa*, y por ello el ser humano debe buscar dar cuenta de esta *presencia* en sentido fuerte, la trascendencia en la inmanencia, como señala Henry; sin embargo, a la vez, Dios también se relaciona con las creaturas en su carácter de ser-*causa*, la identidad ontológica no elimina la causalidad verticalista y, por ello, todo lo creado es tanto Dios (*ens*) como no es Dios (*ens hoc*).

Aquí es donde se observa que, a fin de cuentas, *el Dios eckhartiano no puede ser la Vida henryana*. El carácter de trascendencia-horizontal que alcanza la Vida en Henry tiene sus límites en Eckhart. El dominico tiene una lectura de la donación divina más cercana a claves neoplatónicas respecto a cómo reposa el ser creado en las creaturas. Sostiene, en efecto, que Dios está siempre prestando el ser, pero este no pertenece nunca realmente a las creaturas (*In Ecc.*, nn. 52-53, LW II: 281-282). De allí su conocida sentencia: “por fuera del ser las cosas son pura nada, también las cosas hechas” (*Prol. opus propositionum*, n. 22, LW I.2: 53), que también le valió una condena (*In agro dom.*, LW V, a. 26: 599). Y, sin embargo, es también un férreo defensor de la causalidad cristiana, lo que significa que nunca niega la diferencia ontológica que hay entre causa y causado, algo que remarca constantemente cuando señala que, en última instancia, lo creado no puede jamás alejarse de su carácter determinado. Por ello, por ejemplo, J. Casteigt señala que alcanzar la unión de quien conoce y lo conocido entre la creatura y Dios significa una preparación *in via* para lo que luego será la verdadera unión *in patria*, pues el ser humano no puede más que experimentar una cierta modificación esencial, que responde, más bien, a descubrir una naturaleza ya existente.

A cualquier análisis que acepta e incluye a Eckhart en el horizonte de autores cristianos estas aclaraciones pueden parecer un tanto redundantes por lo evidentes. Sin embargo, si partimos del análisis que M. Henry realiza en *La esencia de la manifestación* estas son

necesarias, pues observamos una tendencia a enfatizar únicamente los argumentos acerca de la identidad ontológica, pero no aquellos acerca de la diferencia ontológica que hay, inevitablemente, entre creador y creatura.

En síntesis, Eckhart apunta a enfatizar el carácter de mediación del Hijo de Dios como condición de posibilidad para la captación intelectual de nuestra constitución divina. En este sentido, este es un proceso en donde la superación del concepto lleva a un supra-conocer que reúne al ser humano *noble* con aquello que él mismo es, su propia naturaleza. Ahora bien, eso que el ser humano es, es la Justicia, la Bondad, la Verdad que son las propiedades del Dios que aúna todo. Y esto, en última instancia, es ser el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad. Allí entonces, el plano gnoseológico, metafísico y moral están indisolublemente reunidos.

Conclusión

Si tuviéramos que adivinar los motivos que llevaron a que M. Henry interprete a Eckhart como lo hizo, podríamos señalar que hay dos razones por demás sencillas: la primera, los textos con los que trabaja el autor francés. La segunda, su intención misma.

En primer lugar, Henry solo atiende a la obra alemana eckhartiana. Se observa un análisis detenido de la misma, pero no puede recurrir a la estructura argumental de la obra latina donde ciertos aspectos están sistematizados de forma más clara. La razón por la que esto es así es bastante evidente en Eckhart: la obra alemana consiste en sermones predicados al pueblo y, como tal, no había necesidad de alcanzar justificaciones teóricas precisas. ¿Por qué M. Henry decidió no atender a la obra latina? Probablemente por cuestiones de tradición y accesibilidad. A mediados del s. XX la edición crítica de Eckhart se encontraba en pleno desarrollo, pero todavía estaba bastante incompleta y, en ese sentido, había todavía una marcada direccionalidad a entender a Eckhart únicamente en función de sus sermones (como habían hecho, por ejemplo, tanto Heidegger como incluso Hegel tiempo atrás).

En segundo lugar, también tiene que ver, como señalamos al comienzo, con la propia recepción que Henry hace de Eckhart, en donde lo que se presenta en sus sermones alemanes es más que suficiente para el análisis que él está interesado en realizar, así como por qué le es mucho más conveniente reforzar la identidad ontológica antes que un modelo creacionista más tradicionalmente cristiano.

Comenzamos observando que lo que Eckhart expone y desarrolla es que las mismas *propiedades* del Dios cristiano se encuentran en la estructura existencial-esencial del ser humano. ¿Cuáles son estos? Los trascendentales que Eckhart mismo se encarga de listar en su *Prólogo a la obra de las proposiciones*: ser uno, ser justo, ser verdadero, ser bueno dan cuenta de aquello que acompaña a la dación del ser; mientras que la Justicia, la Pobreza, la Humildad, etc. son aquellas que se donan en el mismo proceso de la dación de la forma sustancial.

A este respecto, no hay en los estudios eckhartianos un acuerdo absoluto respecto a cómo *evaluar* su *discurso* moral, centralmente sus sermones alemanes. Muchos discuten si puede o no ser considerada una teoría ética, en tanto hay un *mensaje* reunido con estructuras metafísicas que presenta una suerte de gran *disposición* hacia la existencia, pero no representa guía genuina práctica para atravesar situaciones precisas y concretas.

Sin embargo, en esta línea suele haber acuerdo en el hecho de que presenta “un nuevo camino de estructuración de la experiencia” (Dobie, 2003) que se acerca a una *actitud* a tener, una disposición subyacente lógicamente anterior a cualquier decisión que se pueda tomar. El desacuerdo descansa en discutir si esto constituye o no una teoría ética, sobre todo si se atiende a sus contemporáneos. Con todo, quedándonos en lo que nos interesa, es suficiente señalar que esta reestructuración de la experiencia sí está presente y, tal vez, es algo que se pierde en la direccionalidad del análisis que M. Henry ofrece. El objetivo del Eckhart predicador del cual toma esos análisis no es únicamente dar cuenta de la estructura metafísica de la realidad y la relación que se construye entre la trascendencia divina y cada particular, sino descubrir un profundo mensaje *ánimico* en ese movimiento.

Como cierre, señalamos que, para Eckhart, la identidad de trascendencia e inmanencia se da allí, en el alma humana, pues “somos nosotros también hijos de Dios”. La mediación del Hijo es un dato clave en Eckhart, como para cualquier autor cristiano. Y, en ese sentido, la carga conceptual pero también histórica que acompaña al Dios eckhartiano está bastante alejada del carácter *impersonal* de la Vida henryana. No es menor el dato de que, para desarrollar su teoría, Eckhart hace uso –como pocos autores escolásticos– de todo el abanico de las Escrituras y muchas veces esta posee mayor peso en la argumentación que otras fuentes. En ese sentido, si uno lo piensa en perspectiva, es prácticamente imposible suponer que Eckhart podría haber planteado un fundamento ontológico alejado de todo lo que comprende el concepto del Dios cristiano.

Como señalamos antes, M. Henry trabajó los aspectos prácticos que se pueden desprender de su comprensión de la Vida en otras obras, centralmente en *La barbarie* e, incluso, es por demás conocido que, al cierre de su vida, por ejemplo, en *Esta es mi verdad*, incluyó a la encarnación dentro de sus análisis. Esto abre el camino para seguir explorando la posibilidad de hacer análisis más exhaustivos para observar la posibilidad de la puesta en diálogo entre estos autores.¹⁷

Sin embargo, como también ya ha sido notado (Laoureux, 2001), no se puede negar que Henry cita de manera directa a Eckhart solo en *La esencia de la manifestación*, en párrafos que tienen como objeto centralmente la superación de la intencionalidad. En ese sentido, todo otro análisis que quiera, por ejemplo, observar el alcance de la teoría moral eckhartiana en desarrollos más cercanos a la inter-subjetividad en Henry, o discutir hasta qué punto la presencia teórica de Eckhart se puede vislumbrar en *Esta es mi verdad*, debe realizar varios análisis preliminares para dar cuenta del amplio abanico de diferencias históricas y universos de sentidos diversos en los que se mueve el francés para trabajar esos temas.

Por tanto, este análisis se centró únicamente en la recepción directa que Michel Henry realizó de ciertos pasajes de los sermones alemanes eckhartianos en *La esencia de la manifestación* para apreciar la imagen que el francés construyó de Meister Eckhart. Este movimiento interpretativo, además de brindar un pequeño panorama de las obras mismas del pensador alemán, es útil para observar la propia estrategia henryana. Al percatarnos de los recortes que realizó, se desprende la intención de aquello que él mismo quiso enfatizar en su propia propuesta: la Vida misma, que circunda y constituye todo lo que es, solo puede ser sentida en una plena inmediatez ajena a toda estructura intencional.

¹⁷ Un análisis de este tipo fue realizado por J. Reaidy, donde pone en diálogo los sermones alemanes eckhartianos con los pasajes de *Esta es mi verdad* de M. Henry, allí donde la figura de Cristo sí está resaltada: Reaidy, 2006.

Bibliografía

Fuentes

- » Meister Eckhart (2015). *Lateinische Werke*, Band 1.2, *Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis*, Ed. Sturlese, L., Stuttgart: Köhlhammer.
- » Meister Eckhart (2006). *Lateinische Werke*, Band V, *In agro dominico*, Ed. Zimmermann, A. y Sturlese, L., Stuttgart: Köhlhammer.
- » Meister Eckhart (1994). *Lateinische Werke*, Band 3, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Ed. Christ, K et al., Stuttgart: Köhlhammer.
- » Michel Henry (2015). "Eckhart". En: *La esencia de la manifestación*. Trad. García-Baró, M. y Huarte, M. Salamanca: Ediciones Sígueme, 303-319.
- » Michel Henry (2015). "El presupuesto ontológico fundamental del pensamiento de Eckhart y la esencia original del *Logos*". En: *La esencia de la manifestación*. Trad. García-Baró, M. y Huarte, M. Salamanca: Ediciones Sígueme, 319-327.
- » Michel Henry (2015). "La significación ontológica de la crítica del conocimiento en Eckhart". En *La esencia de la manifestación*. Trad. García-Baró, M. y Huarte, M. Salamanca: Ediciones Sígueme, 407-419.

Bibliografía complementaria

- » Aersten, J (1999). "Meister Eckhart. Eine außerordentliche Metaphysik", *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales* 66.1, 1-20.
- » Aersten, J. (2012a). "Meister Eckhart: *Deus communis est*". En: Aersten, J. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden - Boston: Brill, 330-370.
- » Aersten, J. (2012b). "La doctrine des transcendants de Maître Eckhart". En: Casteigt, J. *Maître Eckhart*. París: CERF, 21-40.
- » Bara Bancel, S. (2022). "'Saggase incréée' et 'sagesse participée' selon Maître Eckhart", *Estudios eclesíasticos* 97.380, 107-144. DOI: 10.14422/ee.v97.i380.y2022.004.
- » Casteigt, J. (2006). *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*. París: Vrin.
- » Castello, S. (2023). "Meister Eckhart. La naturaleza divina a través de la prueba de la *reductio ad absurdum*", *Scripta mediaevalia* 16.1, 139-168.
- » Counet, J. M. (2012). "La morale d'Eckhart". En: Casteigt, J., *Maître Eckhart*. París: CERF, 163-184.
- » De Libera, A. (1996). "L'Un ou la Trinité? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne", *Revue des Sciences Religieuses* 70.1, 31-47.
- » De Libera, A. (1994). *Introduction à la Mystique rhénane*. París: Éditions du Seuil.
- » Dobie, R. (2003). "Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 67.3, 409-438.
- » Goris, W. (1997). *Einheit als Prinzip und Ziel*. Leiden - Nueva York - Colonia: Brill.

- » Inverso, H. (2023). "Echoes of the *Krisis* in Contemporary French Phenomenology". En: Inverso, H. y Schnell, A. (eds.). *Crisis and Lifeworld: New Phenomenological Perspectives*. Würzburg: H. Alber.
- » Inverso, H. (2016). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo, 233-268.
- » Langer, O. (2007). "Meister Eckharts Begründung einer neuen Theologie", *Meister Eckhart Jahrbuch* 1, 1-25.
- » Largier, N. (1998). Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart. En: Aertsen, J. y Speer, A. (eds). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlín: De Gruyter, 704-711. (Miscellanea Mediaevalia 26).
- » Laoureux, S. (2001). "De 'L'essence de la manifestation' à 'C'est moi la vérité'. La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry", *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série 99.2, 220-253.
- » Mieth, D. (1980). "Gottesschau und Gottesgeburt", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27, 204-223.
- » Mojsisch, B. (1996). "'Ce moi' : la conception du moi de maître Eckhart. Une contribution aux 'Lumières' du Moyen-Age", *Revue des Sciences Religieuses* 70.1, 18-30. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1996.3344>.
- » Reaidy, J. (2006). "Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l'âme par Michel Henry". En: Vannier, M. A. (ed.). *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*. París: CERF, 159-182.
- » Speer, A. (1998). "*Ethica sive theologia*. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Eckhart". En: Aertsen, J. y Speer, A. (eds). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlín: De Gruyter, 683-693. (Miscellanea Mediaevalia 26).
- » Speer, A. (2011). "The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Aquinas and Eckhart". En: Emery, K., Friedman, R. y Speer, A. (eds). *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 91-117.
- » Speer, A. (2013). "Are there One or Two Theologies?", *Medieval Mystical Theology* 22.2, 139-154. DOI: 10.1179/2046572613Z.00000000010.
- » Szeftel, M. (2017). "Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie Michel Henrys", *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16, 141-160.
- » Zahavi, D. (1999). "Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible", *Continental Philosophy Review* 32.3, 223-240.

