



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

EL DECIR MÍSTICO. ACCIÓN Y RELACIÓN DE PODER EN EL PENSAMIENTO DE
MEISTER ECKHART

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
EFRÉN MARAT OCAMPO GUTIÉRREZ DE VELASCO

TUTORA
ZENIA YÉBENES ESCARDÓ
UAM-CUAJIMALPA

Ciudad de México MAYO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Hardt and Negri claim with authority that the battles against Empire are won by refusal, by desertion, by deliberately embracing exodus, mobility, and nomadism. We resist the networked systems of regulation of power by desertion, which means that we do nothing more than deliberately abandon the places of power”

Boris Gunjevic *God in Pain: Inversions of the Apocalypse*

“The word “God” is rarely spoken, of course because God is dead or irrelevant or unspeakable. But the cavernous hole resulting from the silence rings every small noise with theological echoes”

Wesley J. Wildman *Religious Philosophy as a Multidisciplinary Comparative Inquiry*

“Cualquiera que hable de Dios se arriesga a los efectos, detestables, de la sacralización del discurso”

Jean-Luc Nancy *Los lugares divinos*

“Coraje, hay que decir lo extraño, o quedar bloqueado aquí”

Gerard Granel *Lejos de la sustancia ¿Hasta dónde?*

Índice

Introducción	4
Sobre el problema de la enunciación negativa, performatividad y comunidad.....	12
El contexto político de una enunciación apofática.....	32
Eckhart y la apofasis como técnica	39
Cierta cronotopía de la técnica eckhartiana	53
Eckhart, comunicación, cotidianidad y comunidad	68
Eckhart, la vida como sustrato	77
Pensamientos tardíos, deudas y lo que ya no se puede decir	83
Bibliografía.....	92

Introducción

Al escribir un texto sobre Meister Eckhart y la técnica apofática, habría que intentar no hacer una interpretación, sino más bien una traducción¹. La pregunta con la que abre este texto es ¿Cuáles son las posibilidades contemporáneas del discurso apofático? Esto se relacionaría con la apropiación de discursos de resistencia. Es decir, como ciertas estrategias de resistencia disputan la estabilidad del discurso y su definición encontrándose con instituciones y prácticas de ideologías que funcionan apropiando y ordenando discursos, buscando hacerlos funcionar de forma estable y determinada. Así, buscan darle incluso a los discursos y prácticas de resistencia lugares y formas determinadas. De esta forma, diversas prácticas de resistencia se ven insertas en prácticas ordenadas por el discurso de las instituciones. La pregunta por la apofasis, en su negatividad radical, sería por cómo busca resistir a la apropiación del discurso.

Los sermones alemanes de Meister Eckhart son ejercicios discursivos complejos con un léxico teológico que disputa con la religiosidad institucionalizada. Los sermones son un retórica en que estructuras tradicionales son desplazadas, proponiendo un desequilibrio problemático. Eckhart se encuentra en esta complejidad en su vida y lo refleja en su escritura. Por una parte, el reconocimiento dado por cargos eclesiásticos y responsabilidades en la Iglesia Católica en su tiempo es contrastable

¹ Cuando pensamos en el acto de traducción, nos referimos a una maniobra entre textos y lengua que no responde a las necesidades de comprensión científica o especificación institucional. Se trata de un acto incompleto, que más que decodificar de un lenguaje a otro un texto, produce una acción sobre la práctica del lenguaje. En el caso de la traducción de la Biblia del latín al alemán se trata como los hablantes hacen la lengua. Se trata de un movimiento de apropiación comunitaria, “Este paso gigantesco en la unificación de la Babel de los pueblos no se da gracias al traductor individual, sino que es un fruto que la vida de los pueblos maduró” (Rosenzweig, 2007, 351). Pero, no es una determinación histórica, sino una transformación del lenguaje/los lenguajes en que se vive. Se trata de la construcción de un espacio que faculta escribir y pensar. Para Jaques Derrida la traducción se trata de una inauguración, “La improvisación de alguna inauguralidad es sin duda lo imposible mismo. La reapropiación siempre se produce. Como sigue siendo inevitable, la aporía induce entonces un lenguaje imposible, ilegible, inadmisibile. Una traducción intraducible, este nuevo idioma *hace llegar*, esta signatura hace su llegada” (Derrida, 1996, 107).

² Un cronotopo es un lugar articulado temporalmente. Para Michael Bajtin “el cronotopo artístico literario tiene lugar en la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se

con la bula papal *In Agro dominico* que condenó de herejía algunas de sus tesis y lo ha mantenido distanciado del seno de pensadores doctrinarios de esa iglesia. También, su pensamiento resuena como antecedente de diferentes movimientos en conflicto con la Iglesia Católica Romana: con el Protestantismo por su consideración de lo religioso, por la forma en que su crítica sobre las instituciones y la lectura de los textos. Con la modernidad por su tendencia a preguntar por el problema de la subjetividad y la comunidad, junto con los del pensamiento y la voluntad. Con el nihilismo por su insistencia en la falta de una base determinada y las referencias a lo abismal. Pero, cada una de estas, aparecen de forma paradójica, sin buscar ser una doctrina sustitutiva. También, se puede observar la complejidad de su discurso por su uso del Alto Alemán Medio. Sus experimentos con la lengua vernácula producen un campo de inestabilidad: el lenguaje de Eckhart, al ser un lenguaje que se está inventando, al utilizar por primera vez para hablar de cuestiones teológicas el vernáculo, no responde a regularidades de uso. Lo que dice Eckhart, siempre tiene que ser tomado como acción, en su enunciación. De esta forma, Eckhart es visto como un pensador en dinámicas de cambio que no pueden fijarlo ni a la iglesia, ni a su heterodoxia, es un pensador de umbral.

El objetivo de este texto es mostrar un movimiento desde la apertura de la apofasis como un tipo de discursividad compleja, hacia la traducción de ella en una técnica de vida. Esta técnica abrirá un tipo de cronotopo² que servirá para desplazar el problema político del don divino a lo antropológico.

² Un cronotopo es un lugar articulado temporalmente. Para Michael Bajtin “el cronotopo artístico literario tiene lugar en la unión de los elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y concreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible” (Bajtin, 1989, 237-238). Se trata de una forma en que cierta temporalidad se expresa. El pensamiento como lo abordamos aquí, se trata de la apertura de un umbral, la amplificación de la consideración espacial del tiempo de la eternidad. Pero, esta visión no tiene que tomarse como una temporalidad extendida de forma indefinida, sino de otra temporalidad. Para Bajtin, se trata de mostrar el tiempo y de medir el espacio por el tiempo. Se trata de un tiempo que cada vez es diferente. Cuando se habla en este texto sobre un cronotopo es tensión de un tiempo del espacio de lo cotidiano y de un espacio-tiempo eterno sin medida o atributo. Para la física, en las revisiones de la mecánica newtoniana, que independizaba espacio y tiempo, la espacio-temporalidad no puede ser separada. Para Einstein, sin profundizar en este tema, el tiempo y espacio son indisolubles porque, en eventos simultáneos, la óptica del observador no permite absolutizar las coordenadas temporales, o más bien, se tiene que pensar que los datos temporales no son absolutos. Para no adentrar más en este tema de la *teoría de la relatividad especial* de Einstein, señalemos solo que el tiempo y el espacio no pueden pensarse absolutamente, sino que pertenecen a una conexión. En el caso de

Pero, al mismo tiempo desplazará lo divino de lugar. Esta técnica es a la vez un problema espacial que tendrá que confrontarse con cierta problemática de la transformación de lo humano. De esta forma, tendrá que verse como esto 'humano' se pregunta por algo que es cotidiano, común y que se piensa en la acción. Pero, que al mismo tiempo se relaciona con el problema de la experiencia. En última instancia la técnica apofática de Eckhart se confronta con la pregunta ¿por qué la técnica no es determinación? y, articulándose como pensamiento de lo común llega hasta la problemática de la comunidad. Cómo una noción de unidad tiene que ser pensada, no como una determinación, sino como una operación de la técnica a la práctica de las relaciones y de comunidad.

En última instancia, el problema para Eckhart es una interposición de la vida y lo abismal. Las prácticas de comunicación y comunidad logran tener efectos performativos y producen una unidad, no sustancial, sino pragmática. Se trata de una técnica que no requiere un origen esencial, sino de producción o creación. Se hace una exigencia porque la maniobra apofática, no conduzca al silencio, sino a la acción a partir del abismo.

En este texto, el primer capítulo intenta funcionar como un panorama sobre la técnica negativa de la teología. Con esto nos referimos a una transformación del lenguaje y las prácticas vinculadas con lo divino. En primera instancia se abordará como la teología se desplaza a ser un pensamiento sobre lo humano a partir de la vinculación entre lo teológico y lo político. El desplazamiento de Dios a lo humano, se realiza a partir de lo político. Y, la teología negativa ejerce esta práctica en su modo particular de negar atributos. Es un pensamiento que busca los problemas de vinculación entre lo humano y lo divino. Para pensar esto, la apofasis produce una espacialidad que se contrapone a una definición de lo divino o a su silencio. Este espacio es coyuntural de lo temporal, lo corporal y lo múltiple. Y, a partir de ahí atrae lo teológico a lo antropológico.

esta revisión cronotópica se trataría de una disputa por la posición entre lo común y lo eterno, como una conexión espacio-temporal sin determinación. Se trataría de un ejercicio literario que tendría que pensar en la producción de un espacio particular, intermedio, para la revisión de un tiempo que no se puede determinar más que por la apertura del umbral a partir de la escritura.

El espacio que construye la negatividad se explica como la consideración de una inestabilidad que propulsa la enunciación. Realiza este proceso a partir de antagonizar prácticas que pretender dejar asentadas configuraciones estables. De esta forma, se contrapone a los atributos, la esencia e, incluso, mediante su técnica, algún tipo de hiperesencia resistente al lenguaje sugerida el silencio de una negación finita o infinita. Pero, la apofasis es una técnica continuada que busca la resistencia de lo vacío, no una producción de un objeto estable.

La técnica es la relación del vacío en tanto que es algo común, en el lenguaje en tanto práctica tecnificada. Lo que realiza este tipo de pensamiento es una transferencia de lo divino como algo que define la existencia a la vida cotidiana. Es una forma en que se exhorta la performatividad de lo cotidiano, en lugar de buscar sacralizarlo. Esta es una manera como el lenguaje afecta la acción. Pero, no como lo performativo basado en una normatividad predeterminada, una forma de realizar un acto 'feliz', sino en tanto que produce sus condiciones de posibilidad en la acción. Es una política de la enunciación a partir del lenguaje como acción. Y, esto tiene que pensarse, no como una práctica aislada, sino como una afección de la experiencia, una forma de habitar el mundo.

Esta forma de habitar el mundo se encuentra en el contexto de finales del Siglo XIII y principio del XIV. Esta es la época de las disputa entre Friedrich I *Barbarossa* y el papado que, incluso, lleva a los Papas a Avignon. La Iglesia Católica se encuentra en una disputa por su lugar entre los reinos europeos y su posición con respecto a lo divino se resquebraja. Su capacidad de representación de lo divino es puesto en cuestión y deja de ser el *corpus verum* de Dios en la Tierra y por ello, busca apropiarse del lugar del *corpus mysticum* a partir del encierro de sus miembros, sus leyes y su búsqueda por dominar más institucionalmente el dogma se insertan en una problemática discursiva. Se especifican los roles de los miembros de la Iglesia y se considera como deben actuar y se determinan formas específicas de las prácticas y fortalecimiento de un núcleo dogmático, por ejemplo, con el establecimiento de los Doctores de la Iglesia. Y, así, el mundo articulado por la comunidad cristiana dirigida por la iglesia se va desplazando al mundo secularizado.

A partir de este contexto político, Eckhart desarrolla una técnica que desplaza lenguaje, dios, hombre y vacío hacia la acción. Ésta es una forma en que estos son poco a poco desplazados de funcionamientos de precisión y se convierten en parte del cuestionamiento de un estado constante y de relaciones que operan de manera consistente. El uso de lo divino, se convierte a partir de esta aproximación una pregunta por la comunidad. Las relaciones y los términos en desplazamiento, llevan a la pregunta por como se hace una articulación comunitaria fuera de los términos dogmatizados.

Se convierte en una pregunta sobre el ejercicio de vaciamiento que al quedarse sin nada parece tener que hacer una elección entre un silencio hiperesencial o regresar a la afirmación que volvería todo su esfuerzo, inútil; pero, pensar que la apofasis busca continuarse se convierte en una pregunta por la técnica de tensión entre esos términos. Esto es un vaciamiento de la esencia, evitando dirigirse a dos caminos entre los que elegir. A partir de esta dificultad es que la técnica de Eckhart se convierte en una disputa por evitar estos términos y, más allá de los juicios que buscan sentenciarlo como uno u otro, tendría que pensarse a partir del desplazamiento lateral o pivoteo hacia otro espacio de enunciación.

Eckhart desarrolla una técnica de enunciación particular. A partir de una práctica apofática radicaliza el margen del vacío más allá del silencio. Es entonces, una perspectiva técnica que es una forma de enunciar no precisa, opuesta a una racionalización dogmática o legalista. Dice, rompiendo ataduras y con cada articulación de su técnica, en sus textos, deshace enunciados que se esperaba aclararan un concepto. La apofasis no busca aclarar y, por eso, en distintas ocasiones utiliza metáforas como 'lo oscuro' o 'tinieblas luminosas'. La técnica de Eckhart provee una aproximación de repliegue de la construcción dogmática.

El cruce de la perspectiva técnica se encuentra donde el vaciamiento identifica al hombre y dios. Se trata de la producción de un movimiento continuo en el que se enuncia una falta de base, que corresponde a una diferencia tan radical que ya no puede determinar una diferencia y solo puede resolverse en la acción. A su vez, esto se convierte en una inestabilidad que tiene que ser decidida por sus efectos performativos a partir de las relaciones que produce en el tiempo, el cuerpo y lo múltiple.

Éste es un movimiento que ataca tanto las certidumbres como las instituciones. Porque si tanto el hombre, como dios, se encuentran en un estado vacío y en abandono, no hay una conformación que los defina.

Esta problemática del hombre y dios en vaciamiento se confrontan en la integración de la técnica de Eckhart como cronotopía. El vaciamiento se expande en este ejercicio para pensarse como técnica. En este caso es una densidad de la técnica apofática a partir del tiempo, el cuerpo y la multiplicidad. El objetivo de pensar estos términos en Eckhart es tratar la pregunta ¿cómo llegar a la condición de enunciación? Para Eckhart, este es problema de vaciar para enunciar. No hay una eliminación de lo material, sino una redistribución.

Después de esto, su pregunta será por cómo habitar el cronotopo. Lo que se produce a partir del vaciamiento es una oscuridad irreclamable. La acción de Eckhart se produce como una habitación nomádica. El desplazamiento de tiempo, cuerpo y multiplicidad tiende a pensar esta forma de habitación. El tiempo es desplazado de una duración a la consideración de la habitación del ahora. El cuerpo es considerado como una técnica de sí que posibilita una ética o una política. Y, la multiplicidad es pensada como la simultaneidad del problema del fondo antropológico y teológico. No se trata más que de una exigencia por que el vaciamiento en tanto que no es estático pueda encontrar formas de hablar y actuar.

Esta forma de pensar el vaciamiento es lo que se considera como performativo. El acto de enunciación se radicaliza en tanto que es el espacio, las condiciones de posibilidad y la provisionalidad de la acción. Esta es la forma en que lo performativo se aproxima al problema de la acción de la creación. Esta acción tiene que ser pensada a través de la metáfora de la *creatio ex nihilo* y la existencia de Cristo, como atributos que no pueden ser esencializados sino que tienen que ser performados a partir de un vacío abismal con el que tiene que lidiarse en un cronotopo que disputa lo temporal, corporal y múltiple. Es un desplazamiento al problema de *como se dice* la habitación en cuanto es un cronotopo de enunciación.

Pero, esta configuración no intenta ser una recuperación de la narración como una determinación ontológica, sino en cuanto que el pensamiento del vacío es una relación con la comunidad. Se haría que lo político y lo religioso no son problemas en sí, sino parte del problema de lo común. Se tendría que pensar la dinámica del vaciamiento como dejar la construcción por la excavación. Es una exploración de la comunidad que ya está ahí.

La falta de bases en el vaciamiento es vista como parte de la coincidencia de lo divino y lo común. El vacío de ambos no puede diferenciarse. Se ve entonces, lo común del hombre y lo finito como lugar de creación. Ésta se mueve en términos de una comunicación. Buscar un decir como hacer cosas con palabras, habitando el lenguaje y relacionando en su acción. Es el lugar en que las dualidades se rompen como práctica, no se tiene que ni resolver la oposición, ni decirse por ninguna, sino actuar.

Y, cuando se piensa en la acción y el decir en la comunidad se piensa en un problema de un deseo vacío que no busca apropiarse. Ésta, es la acción que pasa por el umbral como entrar y salir, modificando sus posiciones de relación reconociendo que no existe un fondo, o una posición privilegiada, pero no se paraliza. Se convierte en un tipo de discurso sobre el encuentro, de sus problemas de mediación y ausencia sin que se convierta en una nivelación jerarquizada. Así, la relación de lo común y la comunicación se vuelven comunidad. Al hacer del querer un llamado y deseo vacío es puesto en lo que no pertenece, convirtiéndose en una habitación intensificada de la acción.

Toda la construcción de la técnica del abandono supone habitar la acción, está encaminada al problema de relacionarse con un sustrato en el que se realiza. Éste, será el desplazamiento de las certidumbres a la acción en el abismo o el fondo sin fondo. Es la tensión entre las tendencias a construir bases y el pensamiento de desbasamiento. Para Eckhart, este proceso responde a la vida que no tiene un porque, que solo hace referencia a sí misma. La vida no se estructura a partir de una determinación, ni está sujeta a una teleología que la vida misma.

Anular entonces tendría que pensarse como esa separación entre las formas precisas y determinadas por límites y el hacer que la vida viva. Este sería un cambio en que la estrategia es

desplazada por un movimiento vectorial en que la dirección deja de pensar la diferenciación por determinaciones por un abandono que pregunta por cómo vivir sin un porque. La técnica de la apofasis sería entonces el repliegue al abandono para sostenerse como vida. Sería un mecanismo retórico y performativo que apunta a la posibilidad de una comunidad que no se unifica por condiciones determinadas sino por el proceso de repliegue que hace la comunicación y la traducción del discurso con el que se encuentra, replegándose en cuanto que es vida.

De esta forma, la aproximación a los textos de Eckhart se realizará como pensar su técnica. No se busca compendiar su perspectiva de interpretación, sino insistir en los desplazamientos a partir del vaciamiento que rearticulan la enunciación de sermones, ofreciendo una perspectiva sobre una estrategia de resistencia que enfatiza el carácter de un movimiento que evita la apropiación y que se resiste a lugares determinados. La tesis de este texto sería que, la estrategia de Meister Eckhart provee una aproximación a la pregunta por la comunidad y sus prácticas, en tanto que esta no es una determinación o una modalidad de pertenencia definida, sino un vivir en la comunidad. Y, que pensar técnicamente en ella permite evitar, en cierto grado, especificarla, ofreciendo una forma de proyectarla a las modalidades político culturales de las posibilidades del discurso apofático.

Sobre el problema de la enunciación negativa, performatividad y comunidad

“Traducir es servir a dos señores. Por lo tanto, nadie puede hacerlo. Por lo tanto, es como lo que en teoría nadie puede hacer, pero todo el mundo hace en la práctica. Todos deben traducir y todos lo hacen. Quien habla, traduce su pensamiento a eso que espera ser comprendido por otro, y por cierto no un otro genérico y virtual, sino ese otro bien definido, el que tiene ante sí y cuyos ojos se abrirán o cerrarán según el caso. Quien oye, traduce palabras que resuenan en su oído, en su intelecto, o dicho concretamente: en el lenguaje de su boca.”

Franz Rosenzweig *La Biblia y Lutero*

La enunciación negativa es una articulación política. Pero, más que ser un discurso político con una finalidad ideológica, es una performatividad de resistencia. Esta performatividad, entendida como hacer cosas con palabras³, modifica las condiciones de enunciación sin determinar condiciones sustitutivas. Se convierte así en un desplazamiento sobre las condiciones políticas y comunitarias a partir del espacio y tiempo de sus discursos y la forma en que se producen. Esta modificación, a su vez,

³ Para Austin, hacer cosas con palabras se diferencia directamente con hacer enunciados declarativos susceptibles de ser verificados como falsos o verdaderos por lo que se enuncia. Estos enunciados son considerados por Austin como constatativos. Los enunciados performativos se diferencian porque no describen la acción, sino que su enunciación produce una diferencia en el mundo concreto. Austin señala “in ordinary cases, for example running, it is the fact that he is running which makes the statement that he is running true; or again, that the truth of the constative utterance 'he is running' depends on his being running. Whereas in our case it is the happiness of the performative 'I apologize' which makes it the fact that I am apologizing” (Austin, 1962, 47). Las enunciaciones performativas dependen de la efectividad del enunciado y sus condiciones para realizar el efecto deseado. Cuando discutimos hacer cosas con palabras pensamos en como se dispone un discurso para lograr tener estos efectos y no solo describir una serie de condiciones.

altera las prácticas de la comunidad. Los límites políticos de dicha articulación serían como estos discursos y estas prácticas se entrelazan.

Para realizar esta operación se ha considerado analizar prácticas negativas que tuvieron un impacto performativo sobre la práctica religiosa en el siglo XIV. En particular, nos referimos a los sermones alemanes del Meister Eckhart como parte de lo que se llama teología negativa. Esto, con el objetivo de analizar su práctica retórica como una estrategia performativa en la que las técnicas negativas desplazan lo divino y el problema ontológico a la comunidad. De cierta forma, y podríamos decir, a partir de Eckhart, el pensamiento teológico moderno es sobre el hombre y no sobre Dios. Un desplazamiento que pertenece a una transformación de las prácticas ascéticas, el silencio y la enunciación de Dios.

De cierta forma, pensar en Dios, se comenzó a convertir en una pregunta por el hombre. El problema parte de las diferencias entre la existencia garantizada por una entidad divina y el mundo ordenado por las leyes de los hombres que perdían sus relaciones. La pregunta por la permanencia de una estructura política se volvía coyuntural a las relaciones sustanciales del mundo. La representación divina de las instituciones o los gobernantes cada vez resultaba más conflictiva. Aquellos que se daban cuenta, visualizaban un vínculo roto y la inauguración de nuevas formas de organización y conocimiento, se volvían una tarea impostergable. Cuando la iglesia no sirve como representación de lo divino, cuando los textos sagrados se separan de la experiencia del mundo, el hombre configura formas en que su existencia sirve para responder las preguntas sobre la configuración de la comunidad.

El pensamiento teológico moderno desplaza la preocupación ontológica a una política. No se trata que la teología no fuera política antes, lo ha sido, pero su énfasis en el mundo de los hombres, acentúa la relación política de lo teológico. El pensamiento de Eckhart pertenece a ese desplazamiento. Cuando se lee hoy en día a Eckhart se le codifica como cierta teología heterodoxa en tanto que tiene el problema que Mark Lilla señala “Politics cannot redeem us” (Lilla, 2008, 303), no hay un diseño

teológico de lo político y, por lo tanto, la relación entre política y teología es negativa. No se encuentra un escrito político en Eckhart, sino un ejercicio político entramado en lo teológico. Pero, de la misma forma que los pensadores de lo teológico y lo político disputan las posibilidades de lo político, se tiene que mantener en mente que aunque

No se trata de, evidentemente de reducir lo político a lo religioso o lo religioso a lo político, sino de comprobar que, a pesar de todos los esfuerzos teóricos para proceder a sus separación, en las variadísimas peripecias de la vida cotidiana de los individuos y grupos humanos, siempre, de una manera u otra, los dos ámbitos se hallan íntimamente coimplicados (Duch, 2014, 113)

Lo que se hará entonces, a partir de la técnica apofática de Eckhart será una reproducción de la coyuntura entre el problema teológico y lo político. Esto partirá del desplazamiento lingüístico hacia audiencias excluidas de las discusiones teológicas, por medio de la lengua vernácula, foranzo los límites del discurso teológico para hablar de lo político. El pensamiento de Eckhart, más que ser ortodoxo o heterodoxo, es la búsqueda de la transformación del deseo y de las relaciones políticas. Traducir el trabajo de Eckhart como un trabajo político, es romper la estabilidad de un texto teológico-ontológico. El vacío de Dios es el término de la negatividad para el desplazamiento de la institución y la determinación como un problema teológico-político. La construcción de su desdecir es un discurso de repliegue sobre el lenguaje, necesario para romper la consistencia del pensamiento teológico.

En el pensamiento cristiano, la teología negativa y las prácticas apofáticas son una respuesta a la búsqueda de encontrar la naturaleza de dios. Cuando la teología intenta describir a Dios, comienza a darles atributos, que en la crítica positiva, no alcanzan o no son suficientes. Se le confieren atributos como inteligencia y voluntad que, en una primera crítica son dirigidos a super-atributos o formas en que Dios posee la base de estos atributos. De esta forma, dios no solo es bueno o la idea de lo bueno, sino que está más allá de la idea del bien. Este camino llega a un punto en que se encuentra con una crítica negativa, dios no puede ser ninguno o la suma de esos atributos o super-atributos. Así, se piensa que dios no se puede enunciar y parece volverse una hiper-esencia, más allá de cualquier forma de

decir y se encuentra con el problema del silencio de Dios. Esta ruptura lleva entonces al problema de ¿cómo hablar de mundo después de esta configuración? O ¿de qué hablamos al hablar de dios?

Pensar el problema de dios como un problema humano es desplazar lo divino de la atribución de un agente a pensar esto como un problema de las acciones humanas. De cierta forma, podríamos pensar que las enunciaciones negativas se encargan de esto en tanto que

the most religiously significant aspects of reality are not expressed in propositional speech but rather are conjured indirectly— as that which is manifest in an in spite of human decisions and behaviour, as that which appears in the shortcomings and breakdowns of human reason, and as that which peeks through the interstices and unseen corners of human social organization (Wildman, 2011, 81)

La teología negativa es un mecanismo que se encuentra con los intersticios humanos como aspectos de una sensación de insuficiencia, apostando por la experiencia. Tendría que ponerse este límite teológico como una aproximación problemática que siempre está a punto de caer en la atribución de un ser hiperesencial, pero también, puede servir como una forma de pensar al hombre a partir de la proyección de su insuficiencia en lo común, mientras no se resuelva en un discurso sedimentado.

La práctica discursiva de la negatividad en occidente proviene de una serie de transiciones en el uso y posibilidades de una enunciación que niega. “In its original employment, “apophasis” is simply the Greek word for “negation”. It is used by Plato and Aristotle to mean a negative proposition, a denial” (Franke, 2014, 1). La apofasis, funciona como una señal de que algo no es, en lugar de hacer una definición. Pero, este desplazamiento no se queda como una negación que busca silenciar las afirmaciones y detenerse, sino que se transforma en una técnica para desdecir. Para Franke, el desarrollo de la negatividad y esto incluye a la teología negativa hace que “Language must unsay or annul itself in order to let this unsayable something, which is nothing, no *thing* at any rate, somehow register in its very evasion of all attempts to say it” (Franke, 2014, 2). De esta forma, es un problema más allá de lo dicho y el silencio, el problema de una insuficiencia en la enunciación que se vuelve

discurso. La negatividad tendría que pensarse como desdecir en cuanto que es una técnica retórica de separación, tanto de las determinaciones como del silencio.

El problema es ¿qué resulta de este nuevo espacio que no responde a una afirmación o al silencio? Esta función lingüística hace que “the dilemma is accepted as a genuine *aporia*, that is, as unresolvable; but this acceptance, instead of leading to silence, leads to a new mode of discourse” (Sells, 1994, 2). La apofasis, como técnica de la teología, proviene de una tradición en disputa con los nombres divinos, señalando que buscar la naturaleza divina definiéndola se encuentra con una parcialidad incompatible con lo divino. Lo que trata hacer la teología negativa es oponerse a la adecuación de cualquier atributo. Pero, no se detiene al silenciar los atributos, haciendo del problema solo un cierre, sino que enfatiza el carácter activo de lo apofático como una técnica⁴. El decir tendría que resolver una contradicción entre un decir que no es silencio, pero que tampoco pertenece al campo de las determinaciones positivas. Esta nueva modalidad discursiva recae en la modificación de las condiciones de enunciación del lenguaje.

La teología negativa tendría que ser entendida como un ejercicio performativo. Para Michael Sells, el discurso más que contraponerse a un simple decir, pondría énfasis en la función en que “Any saying (even a negative saying) demands a correcting proposition, an unsaying” (Sells, 1994, 3). Esta

⁴ Sin intentar hacer un análisis exhaustivo de las diferencias etimológicas entre la afirmación y la negación, nos interesaría apuntar algo sobre el carácter de apertura de la negación. La palabra griega καταφατικός se utiliza como afirmación, mientras que, ἀποφατικός con negación. De acuerdo al diccionario etimológico, las raíces griegas ἀπο y κατα son polisémicas y sirven como base para un gran número de palabras. κατα se asocia con movimientos como bajar o hacer entero algo. Lo catafático tendría la consideración de ser un llamado a terminar, aterrizar o cerrar. Palabras procedentes de la raíz κατα como catálogo nos permite pensar en la estructura establecida que ordena los términos provistos. De forma muy distinta, ἀπο es más bien un proceso de apartar o alejar. Lo negativo se piensa como estrategias de separación o distanciamiento. Se trata de lo que no está acabado, ἀπο está relacionado con la apertura. Aunque la catafasis, pareciera relacionarse con una modalidad de posibilidad, corresponde más a un modelo de lo acabado. Con esta partícula se escriben palabras griegas como enterramiento, derribamiento y devorar. Mientras que la apofasis, en su carácter de separación está relacionada con palabras como rechazar, brotar o exprimir. No son términos que se opongan de manera contraria, sino que son rutas distintas. La negación no es borrar algo. La apofasis no produce una barrera infranqueable, sino que, por el contrario, es aquello que todavía tiene que ser explorado y produce otras cosas, lo no estabilizado. Un término importante en esta discusión sería la palabra aporía, con la raíz ἀπο, que se le reconoce como un camino cerrado o la dificultad de paso, pero, al mismo tiempo, es la posibilidad de bifurcación y dispersión a otros caminos.

demanda por un desdecir (unsaying), más que la producción de un enunciado o no-decir, se convierte en un acto continuado que no busca sustituir un argumento por otro. Hace que el discurso sea el acto de decir, en lugar de ofrecer argumentos unitarios o limite colecciones de argumentos. Para Sells, desdecir es producir una serie que busca tener efectos sobre el lenguaje.

La modalidad lingüística de la práctica negativa tiene que ser considerada, en primera instancia, como contraposición a lo determinado. Para Sells “Apophasis is a relative term. A purely apophatic language would be an abstract and mechanical turning back on each reference as it is posed” (Sells, 1994, 3). La apofasis como técnica correspondería a un ciclo regresivo contra enunciados particulares que, a la vez, mantiene en tensión al entramado de enunciados. Tendría que pensarse que la relatividad de la negatividad corresponde a que esta técnica extrapola el campo del decir a un mecanismo de separación. De esta forma, la propiedad del desdecir tendría que expandirse fuera los límites de estabilidad enunciativa.

Pensar la apofasis y la falta de estabilidad enunciativa, se convierte en un involucrarse con el decir, separándose de un significado esperado. Cuando Pseudo Dionisio Areopagita señala en la *Jerarquía celestial* “Si ciertamente las negaciones son verdaderas respecto de lo divino y las afirmaciones son inadecuadas para la ocultez de lo inexpresable, es mucho más apropiada, respecto de lo invisible, la revelación mediante disímiles plasmaciones” (Pseudo Dionisio, 2008, 126). La operación del enunciado no revela algo preciso, sino que se aleja, mediante confrontación de términos a una insolubilidad del enunciado. En este caso, la revelación está asociada con ‘disímiles plasmaciones’, alejándose de una definición a un acto de lectura de la enunciación. De cierta forma va al ¿Qué está diciendo? Pero, ¿no sería este tipo de enunciado entonces un mecanismo de confusión o búsqueda por posponer una aseveración? Tendría que pensarse que estos enunciados, de forma particular podrían ser vistos así, pero recaerían en su propia aseveración. Estos mismos tienen que ser des-dichos. Es decir, al hablar de apofasis, se pierde, la estabilidad desde que el enunciado no basta como técnica de aproximación a lo que se piensa. Los enunciados, aún en sus límites contradictorios, puede buscarse

fijarlos a partir de estructuras y límites institucionales. Son los textos y sus límites difusos y complejos, los que permiten abrir, ya no como colección de enunciados, sino como técnica discursiva la posibilidad del discurso como negación. Se trata, no de un problema de extensión, sino de las estrategias para producir el distanciamiento de decir. Tiene entonces que llevarse al texto y los enunciados a la topología en que se dicen y tienen que confrontarse con los otros. Y, entonces, en ese espacio inestable, el enunciado puede ser pensado como parte de la técnica.

Podría entenderse que esta técnica va que en contra de una aseveración positiva. No solo trata de negar atributos, sino que también antagoniza con los residuos de una garantía implícita. Un argumento ‘por-encima-de-todo’, no corresponde a la estrategia de la enunciación negativa. Cuando Pseudo-Dionisio señala “¿por qué, dices, tras establecer desde Lo-primerísimo las divinas aseveraciones, comenzamos desde lo último la divina supresión? Porque estableciendo Lo-por-encima-de-toda-aseveración, era preciso establecer la afirmación básica a partir de lo más congénere a Ello y, a cambio, suprimir Lo-por-encima-de-toda-supresión suprimiendo a partir de lo más distante de Ello” (Pseudo Dionisio, 2008, 366). Estos sintagmas no corresponden a términos simplificables, sino que son herramientas retóricas que tienen efectos en tanto se dicen. Eliminan la proximidad, sin afirmar un sustituto. Términos como ‘suprimir Lo-por-encima-de-toda-supresión suprimiendo’ es un mecanismo que no intenta ser un enunciado, sino una ruptura, sobre el funcionamiento del lenguaje que se retira hacia un páramo que no puede definirse ni determinarse, la propia acción de supresión es puesta en juego en sus contradicciones.

La disputa contra los enunciados particulares abre una forma distinta de analizar el lenguaje. Para Sells “Apophysis is a discourse in which any single proposition is acknowledged as falsifying, as reifying. It is a discourse of double propositions, in which meaning is generated through the tension between saying and unsaying” (Sells, 1994, 12). Los enunciados serían una descripción de atributos que no pueden ser verificados. Cada vez, tendrían que ser desdichos. Insistir en la insuficiencia de la afirmación. La enunciación apofática sería la tensión que sostiene la producción a partir del

antagonismo. Y, de esta forma, la negación no funciona como producción de hiper-atributos, sino como distanciamiento con sedimentaciones discursivas. La apofasis se desplaza entre decir y desdecir, formando un campo de inestabilidad.

De esta forma, Sells observa como rasgo de la performatividad una intensidad performativa. La intensidad performativa corresponde a la frecuencia y seriedad con la cual el lenguaje se confronta consigo mismo. En sus límites sería un ejercicio continuado en que ninguna atribución puede pasar más que como una provisión. El proceso performativo encuentra este límite cuando la negatividad produce “distinctive paradoxes that include within themselves a large number of radical transformations, particularly in the area of temporal and spatial relationships” (Sells, 1994, 3). Los efectos de una negatividad performativa radicalizada suponen una relativización que modifica tiempo y espacio. El desplazamiento de la técnica discursiva de la negatividad transforma la retórica en cuanto que “As I attempt to state the aporia of transcendence, I am caught in a linguistic regress” (Sells, 1994, 2). La regresión lingüística sería el lugar en que el riesgo de una hiperesencialidad que no se dice es traído de vuelta a un lenguaje, entramada en el acto de enunciación. De esta forma, decir produce las condiciones de la enunciación, sobre los enunciados descriptivos que determinan objetos y sobre el desdecir que los rechaza. Se trata de cierto funcionamiento que acentúa la relacionalidad productiva del acto de enunciación.

Esta modificación del lenguaje es un desplazamiento hacia una resistencia continuada contra alguna búsqueda por que el lenguaje sea un tipo de determinación. De esta forma, la performatividad negativa se confronta con la trascendencia. Para Sells “Performative apophasis results from a particular intuition into the dilemma of transcendence and a particular response to it” (Sells, 1994, 5-6). La apofasis, se encuentra en la tensión entre determinación y ausencia. Y, no puede ser resuelto solo por hiper o meta atributos. La teología negativa es una crítica de la teología vista como un relato de la trascendencia. Y dicho dilema tendría que ser pensado como una problemática de la relativización de espacio y tiempo con relación a lo divino. Decir dios de una forma que no pueda nunca más ser un

origen determinado externo o hiperesencial. La relativización sería una forma de escribir el problema del origen a partir de las relaciones espaciales y temporales. Éstas cuando no son pensadas como determinaciones de una entidad esencial, se convierten en enunciaciones relativas a la enunciación, pensamiento en el lugar y tiempo que se dicen.

La técnica apofática abre un tipo de espacialidad que permite que la experiencia se dirija de términos dogmáticos a prácticas performativas que entran lo cotidiano con la sensación de vacío y ausencia performada por la apofasis como comunidad. La apofasis va negando los términos que configurarían las condiciones de una entidad trascendente. Para pensar de que forma sucede esto tendríamos que pensar tres momentos: Una apertura de cierto espacio por la técnica apofática que enfatiza la relación entre vacío y práctica. En esta se posibilita el segundo momento en que el vacío se vincula con lo cotidiano y común. En tercer lugar, es cuando este vínculo se vuelve una práctica y articulación de comunidad. El primer apartado sería la forma en que lo negativo se retrae de definir atributos para convertirse un espacio de enunciación y una técnica. La segunda, sería una forma en que al no poder referirse a partir de consideraciones abstractas, se empieza a buscar en cierta materialidad un despliegue de lo divino. Y, a partir de esto, facultar no una reificación de objetos sino un énfasis en que la performatividad y peculiaridad temporal posibiliten la experiencia de la comunidad. No se trata, ni de un movimiento dialéctico, ni de una estructura dual opuesta, se trata de una dinámica problemática de lo indefinido e inapropiable.

Tendría que pensarse que estos movimientos corresponden a una batalla histórica contra un tipo de relación entre la búsqueda de apropiación institucional de la Iglesia Católica y la experiencia de la comunidad. Certeau señala que tanto la mística del siglo XVI y XVII como las disputas de Eckhart, Marguerite Porete y las beguinas se encuentran en coyunturas en las que “The Churches and the Scriptures were considered equally corrupt. Sullied by time, they obscure the Word whose presence they should be. Of course, they still mark its place, but only in the form of “ruins”—a word which haunted the writings of reformists” (Certeau, 1986, 86). Esto se podría pensar como una incapacidad de

lo determinado e instituciones de ser el cuerpo de lo divino. El desplazamiento a lo cotidiano como comunidad es una pérdida de la presencia, sin sustituirla. Y, la pérdida, como la llama Certeau, irá más lejos, ninguna configuración de la teología y de las prácticas religiosas podrá restablecer una divinidad estable, atribuible y determinable. Lo que se considera entonces, son ruinas que muestran un paisaje de abandono y de fragilidad de presencia puesta como pérdida. Lo que trasmuta en una comunidad no será más que parte de un movimiento que tiende a ser a partir de su acto, a partir de una técnica apofática que busca un desplazamiento sobre ruinas de un mundo divino.

La apofasis nunca sería una *hiper* definición, sino una disputa de la identidad entre la acción y sus estabilizaciones. Este desplazamiento sería que “Apophasis moves toward the transferential. It cannot dispense with reference, but through the constant turning back upon its own referential delimitations, it seeks momentary liberation from such delimitations” (Sells, 1994, 8-9). El desplazamiento sería de lo trascendente a lo transferencial. Con esto se habla que en lugar de buscar una determinación estable, se trataría de mecanismos que trasladan y heredan posibilidades de un lugar a otro. La experiencia cotidiana se encuentra como una disputa contra los propios límites que parecerían establecerse. Lo transferencial es una maniobra espacio-tiempo que no constituye un dominio particular y cerrado, sino que opera en los límites que sucede. Éstas serían las condiciones performativas que producirían una comunidad: la transferencia de lo divino de procesos de institucionalización a prácticas de lo cotidiano. Y lo que sería transferido sería dios, desplazado de la estabilidad discursiva. La palabra no es una sustitución o afirmación, sino una renuncia.

Cuando pensamos en esta dirección hacia lo común o lo cotidiano, nos referimos a cómo el lenguaje en su performatividad contrapone una deriva de significados a la imposición de alguno. Certeau piensa que “Mysticism is the anti-babel, It is the search for a common language, after language has been shattered” (Certeau, 1986, 88). Se trata así de la posibilidad de que el lenguaje no busque sustituir enunciados por enunciados, verdades por verdades, sino, que en su enunciación se insista en el encuentro y en su provisión de la búsqueda de comunidad. Lo que se ha tratado con anterioridad y

vuelve a surgir aquí es que la técnica de desdecimiento tiene que ser vista como el lenguaje que tiende a la comunidad. Las enunciaciones negativas y, en particular de Eckhart, no corresponden a búsquedas de alienación contra la práctica institucional, sino formas de traducir lo que ya no puede solidificarse como una verdad determinada en lo institucional en prácticas que sean realizadas en la comunidad. La contraposición contra la fijación institucional o la interpretación dogmática se establece como posibilidad de una comunidad apofática, una que siempre está en desplazamiento por un espacio en que se realiza una técnica de traducción, de insuficiencia de dominios de comunicación.

La noción de cotidianidad o comunidad en las prácticas negativas se tendría que pensar como desplazamiento del problema Dios. Al hacer un movimiento de negación sobre Dios, tanto de la opción de darle atributos divinos o de volverlo un silencio que lo garantizaría hiperesencial e inefablemente como anterior a todo, pero como un sustento definido, es contrapuesta con la técnica de repetición en que cada vez se desplaza lo propuesto, en tanto que “The apophatic language of disontology, is continually moving toward a removal of the “what” (a removal that is never achieved, always in progress)” (Sells, 1994, 11). La performatividad de la enunciación negativa se encuentra en la acción contra cualquier configuración que dota atributos, aún cuando estos parecieran enmascararse en el silencio. El problema de Dios es desplazado de esta forma a una pregunta en el establecimiento de un qué tiene que ser retirado, por una búsqueda de cómo volverlo comunidad.

Los escritos negativos son un llamado a la comunidad a partir de un distanciamiento con su esencialización. Para Michel de Certeau, “these writings display a passion for what *is*, for the world as it “exists,” for the thing itself (Das Ding)—in other words, a passion for what is its own authority and depends on no outside guarantee” (Certeau, 1986, 81). Pero, no se trata ni de un movimiento fenomenológico, ni una búsqueda de un ser-en-sí, sino del deseo por lo que existe como existe, en cuanto vida. Esto implica que el espacio que se abre como una configuración entre lo negativo y la comunidad, pertenece al problema que ésta debe practicar sus propias formas de construir, sin depender de unos preceptos que la determinen. La pérdida de la garantía externa se traslada a la disputa por un

cuerpo y un deseo que no se pueden trasladar desde una configuración preestablecida, sino que se produce cuando la comunidad, en su pérdida, a partir del cuerpo y deseo, explora la vida. La apofasis es un mecanismo de contraposiciones que hacen, borrándose. Las experiencias no tendrán otro lugar que la confrontación a partir de cierta materialidad cotidiana y relaciones indeterminadas que se establecen a partir de éstas.

Así, la apofasis cristiana es la invención de una técnica contra una configuración institucional. No se trata de un mecanismo retórico que puede ser asentado como parte de una argumentación teórica. Este lenguaje no puede ser pensado como una ciencia estructurada, sino más bien, al mismo tiempo, como una técnica y una crítica. Es una aproximación que

confronted with hidden truths, opaque authorities, and divided or ailing institutions, did not basically set out to pioneer new systems of knowledge, topographies, or complementary or substitutive powers; rather, they defined a different *treatment* of the christian tradition (Certeau, 1986, 81)

Esta separación con respecto a la legibilidad determinada del texto bíblico y la estabilidad de la institución de la iglesia cristiana son una forma distinta de manipular la configuración del mundo. Pero, por la pérdida del sustento, no creen que pueda reivindicarse otra configuración.

La performatividad negativa como alejamiento y suspensión de lo dicho busca liberarse de la constricción de tener que precisar significados y configuraciones. Podría seguirse esto cuando Certeau señala que “the act of *utterance* becomes separated from the objective organization of statements” (Certeau, 1986, 89). Este alejamiento es una expectativa sintáctica de la predicación. Para Sells, tendría que ser pensado en tanto que “Meaning event indicates that moment when the meaning has become identical or fused with the act of predication” (Sells, 1994, 9). La predicación sería la pregunta por la experiencia y el evento cotidiano de “hacer el mundo” sin necesitar o fundar una base. La experiencia tendría que ser considerada en su dimensión performativa como esa cotidianidad/comunidad que ha desplazado a la institución y a la predictibilidad de una organización. No bastan los límites de los

enunciados para significar el acto de enunciación, sino que tiene que ser puesto en su cambio de espacio y tiempo.

La acción se convierte en un momento independiente de la argumentación. Podría en esta instancia señalarse como relativización espacio temporal de la experiencia. Ésta tendría que ser observada en tanto que “language displaces the grammatical object, affirms a moment of immediacy, and affirms a moment of ontological pre-construction” (Sells, 1994, 10). Sells contrapone la acción a lo que Eckhart llamará *Eigenschaft*, que se puede traducir por atributos, cualidad, calidad, propiedades o capacidades⁵. El objeto gramatical es eliminado, en tanto que es un llamado a una relación. No hay un sujeto u objeto que cumplan una función atribuible en cierto enunciado. El evento se dará en el espacio-tiempo que no puede ser garantizado y determinado, sino solamente a partir de la experiencia. Haciendo, a partir de ello eso que llama una “preconstrucción ontológica” que tendrá como límite la afección performativa, tendiendo que disponerse de nuevo a los límites de su acción.

Pero, la performatividad de esta negatividad no se puede confundir con una reafirmación teológica de condiciones divinas. Sino que “reinterpratation of the tradition is characterized by a set of procedures allowing a new treatment of language—of all contemporary language, not only the area delimited by theological knowledge” (Certeau, 1986, 81). Los alcances de esta forma de decir son un desplazamiento sobre el lenguaje que sale del campo teológico para cambiar la práctica del lenguaje. La negatividad, antes que consideración teológica u ontológica es una practica sobre Dios como lenguaje apelando a los límites en que no se puede dejar de acentuar como una política. Se vuelve así un decir que como experiencia y lenguaje produce y elimina las condiciones. Esa es la forma performativa de la resistencia. Es un repliegue que no pretende ocupar un lugar de determinación como poder. Su estrategia es el repliegue que renuncia a una topología precisa.

⁵ significado en diccionario Pons
«http://de.pons.com/%C3%BCbersetzung?q=Eigenschaft&l=deen&in=ac_de&lf=de»

Entonces, la performatividad de la negatividad es un problema para los límites de la noción de performatividad. Certeau apunta que “Mystics are engaged in a politics of utterance—they are comparable to lawyers who make the most complete list possible of the situations and addresses apt to lead to a “felicitous” conclusion” (Certeau, 1986, 91). Esta referencia problematiza lo que Austin pensó como condición de un acto performativo para ser “feliz”: tiene que existir un procedimiento convencional en que los individuos involucrados tienen que ser apropiados, que tiene que ser realizado correcta y completa y que la conducta tiene que adecuarse a ella (cf. Austin, 1962, 14-15). La diferencia que problematiza la enunciación negativa es que el acto apofático performa sus condiciones. Para Certeau, los textos místicos estarían disputando en el acto esas condiciones. La pregunta por la modalidad performativa estaría en juego en la enunciación y la técnica para evitar su sedimentación. No se trata solo de algo implícito, sino de una fuerza por volver explícito ese problema. No podría convertirse en una regla estable y repetible, sino que, en su propia acción tendría que posibilitar que las palabras hagan cosas sin una garantía exterior. Sería un performativo que se da como posibilidad de hacer y ser sin condiciones previas y estabilizar funcionamientos que den una conclusión “feliz”.

Esta radicalización de la enunciación negativa sería lo que para Certeau llama la enunciación mística. El decir que se apunta tiene que verse como que “An approaching strangeness arrives, with an inevitability it founds and names at the same time; there is nothing outside it (not even meaning, for it comes from beyond) to confirm or authorize it” (Certeau, 1986, 97). Se abriría un acto que tiene que referirse como una topología separada de su producción. La negatividad sería el rasgo más radical de este acto místico en cuanto que sus propios límites serían siempre puestos en que no tiene una autorización o confirmación, es una pérdida de exterioridad e interioridad. La radicalidad de la relativización exigiría una perspectiva en que decir expandiría un espacio-temporal que no basta ni en términos de lo instantáneo, ni de lo narrativo, sino en cuanto hacer.

La técnica negativa tendría que ser vista como el límite en que los actos de enunciación performarán las condiciones para que las palabras afecten el mundo. Pero ¿cómo se realiza esta acción?

Si se piensa, en la espacialidad que se abre en la comunidad, permitiendo al lenguaje retraerse, se trata de cómo “it *reconstructs*, where the *ontological* relation between words and things has come undone, *loci of social communication*” (Certeau, 1986, 91). La función estaría, en donde el lenguaje sin relaciones definidas, opta por la necesidad de decir como un acto de traducción, un movimiento pragmático de intercambio para hacer comunidad. Tendría que pensarse que la comunidad se vuelve este evento cronotopológico en que el lenguaje realiza sus condiciones. La política que corresponde a la mística y a la negatividad cambiaría como lo teológico desplaza funcionamientos ideológicos junto con un sistema de escritura, residual y en continuo repliegue que en lugar de solidificar usos institucionales, acentúa la ejecución de la enunciación. Pero, esta técnica, está en la traslación y retrotracción de la pérdida de una ontología definida que se vuelve un tipo de performatividad crítica.

La pregunta por como comprender el pensamiento negativo parecería articularse a partir de la apertura de esta cronotopía, que afectará la experiencia y llevará el problema de lo inefable a una práctica performativa. Esta doble problemática está vinculada con el límite en que parecería que la técnica de eliminación de atributos revela un silencio pero, más bien, el discurso se convierte en la expresión continuada del problema del silencio, teniendo efectos distintos a nombrar o silenciar. Se trata entonces de una pregunta por efectos performativos. Pero, que no pueden ser resueltos bajo una normatividad establecida. Tienen que resolverse en la dinámica de su enunciación. La cronotopía tendría entonces que poder amplificarse a partir de mecanismos retóricos que muestran la apertura.

Pero, esa amplificación de mecanismos retóricos, que muestran una ausencia de normatividad externa, sea ontológica, lógica o epistémica producen un campo particular de acción: la experiencia. Esta amplitud tendría que observarse a partir de una pregunta por qué noción de experiencia rodea la técnica mística. No se trata de favorecer una “experiencia mística”, sino por el contrario, un desplazamiento de la práctica ascética a técnicas efectuales que reconsideren la comunidad en tanto cotidianidad como cronotopía y experiencia. Sin ser una modalidad específica. No se trata de reorientar la apofosis a volverse experiencia ascética o mística, sino pensar si la técnica es la experiencia.

Cómo hablar de la experiencia se vuelve un punto crítico de esta perspectiva. Tendríamos que pensar que la experiencia de la que se habla, no es un apartado de una “experiencia religiosa” o mística, sino ““Experience,” we might say, is at the nodal point of the intersection between public language and private subjectivity, between expressible commonalities and the inefability of the individual interior” (Jay, 2005, 6-7). Aunque no deje de ser problemático. En estos términos, se encuentra una noción de experiencia que vincularía algo público y una reserva. ¿qué queda por reservar en el vaciamiento? El término que usa Jay es “cierta inefabilidad individual” e interior, pero aquí nos separamos de este término prefiriendo hablar de lo “inapropiable” o “indeterminado”. Esto se hace porque realizar una consideración de una reserva individualizada haría del movimiento apofático una producción de cierta subjetividad a partir de la pérdida de Dios, pero, de la misma forma que se habla de la experiencia en tanto se vacía a Dios, también se vacía al que sería sujeto de experiencia. No hay un sujeto que particularizar. No hay un interior que quede protegido. La noción de cierta chispa en Eckhart no es una individualidad interior, sino que se trata de una acción que sucede en la comunidad. Esto tendría que ser pensado como una posición confrontada con lo que Jay ubica en el siglo XIX como el movimiento que, al favorecer el concepto de experiencia como una cuestión del debate empirista o idealista, modalizó la experiencia religiosa junto con la estética como cotos separados de experiencia, experiencias particulares separadas del resto. La apofasis no podría ser pensada como un modo de experiencia, sino que tendría que ser abordada como cierta afección sobre la experiencia sin compartimientos a partir de la comunidad.

Pensando en la práctica religiosa, no habría que separarla más que como práctica de vida. Lo que separaba a unos grupos de otros serían más bien *reglas*; que un modo pertenecían a una experiencia particular. “Although there were certainly medieval movements that implicitly valued experience over following rules, such as the communal order of Franciscans who imitated Jesus’s life of poverty and humility, they were still relatively isolated occurrences, often losing out in the struggle against dogmatic church authority” (Jay, 2005, 19). Lo que si podríamos discutir a partir de esto es como la

negatividad encontraba la forma en que se tendría que disputar entre la experiencia y la regla. No haciendo una experiencia religiosa particular, sino contraponiéndose a mecanismos legales regulados, experiencias y prácticas que, en algunos casos parecerían tender más a la configuración de un código que a la búsqueda de prácticas comunes.

La distancia entre las reglas y las prácticas configura los límites de experiencias posibles sometidas a la ley y la institución o que configuran una técnica de sí o forma de vida. Para Giorgio Agamben se trata de la disputa por la forma en que la regla y la vida se entretejieron para apuntar hacia los límites de la regulación de la vida. Esto se configura en la revisión de los límites de la comunidad, que a partir de una regla en la aparición de los grupos como los franciscanos y los dominicos buscaba desarrollar una noción de vida común, *koine bios*. No es una ruptura entre las actividades físicas comunes y las actividades religiosas, sino el desarrollo de un modelo de vida que permitía poner en el tiempo a lo sagrado. Para Agamben (Agamben, 2013, 18-21) se trata del ordenamiento del tiempo en términos de tareas, que, sin embargo, no llevan a una regla solo por la regla. No es un tipo de sometimiento, sino de la búsqueda de vivir con lo sagrado. Se trata de la invención de una técnica o arte de vida que tiene que ser pensada como “a sort of juridical duty in the form of a virtue or *habitus*” (Agamben, 2013, 57). Lo que se inaugura a partir de la regla es una búsqueda de formas de vivir lo religioso en lugar de depender de los ritos de la liturgia.

La problemática yace así entre la regla como adscripción y la acción. En cierta perspectiva “The very term *magister*, which designates the one who speaks in the text, is likely meant to refer to the master of an *ars*. It could not be more clearly said that the precepts that the monk must observe are to be assimilated to the rules of an art rather than to a legal apparatus (Agamben, 2013, 32). Esto señalaría que el pensamiento sobre la conformación de la institución a partir de la regla se desplazaría hacia un *ars* en cuanto técnica. Tendría que pensarse que los límites institucionales con los que se confronta la enunciación negativa es en tanto que “The vow is an institution that, like the oath, most likely belongs to that more archaic sphere in which it is impossible to distinguish between law and religion”

(Agamben, 2013, 37). La disputa que se abre entonces tiene que ver con un equilibrio entre regla, ley, religión, forma de vida que juegan en la noción de *magister* y en la posibilidad de configurar esa vida común que buscan los grupos regulares.

Pero, la negatividad busca una experiencia que resulta vacía, que no puede quedar determinada por el ordenamiento de reglas, sino de cómo vivir sin un porque, sin una razón especificable y con una comunidad no delimitada, que podríamos entender como la topología negativa de lo sagrado. Para pensar el lugar del rompimiento con la regla, Eckhart señalaba la preferencia por ser un Maestro de vida (*Lebemeister*) que un Maestro de lecciones (*Lessemeister*). Esta sería una ampliación sobre la consideración de Agamben, porque separaría a los maestros que privilegiarían la modalidad del arte de vida en cuanto una tarea de *lectio y meditatio* de textos y su interpretación, como una práctica iniciática, por otras formas que buscarían practicar una vida religiosa que no los escindiría de lo secular. Para Agamben “Christian aceticism inscribes the theme of the flight of the world within a peculiar perspective, in which renunciation and ascetism are linked closely to the exercise of the priesthood, that is to a public practice” (Agamben, 2013, 49). La práctica de la construcción de una nueva comunidad tendría que ser apuntada a la configuración de una práctica pública y profesional que tendría que elegir entre una institucionalidad religiosa a partir de la regla o una práctica participativa en la comunidad. La diferencia que producirá la teología negativa de Eckhart con respecto a la regla es que no haría falta tal constructo, sino que los límites se encontrarían en como la comunidad en su acción y forma de vida estarían articuladas a partir de las prácticas cotidianas en el mundo secular.

La construcción de la negatividad tendría que ver con un movimiento sobre la comunidad y su forma de vida. Bernard McGinn señala que en el comienzo del siglo XIII habría un movimiento de ruptura con la noción de un “retiro del mundo” para unirse a una élite espiritual. Esto se convertiría en una democratización y secularización en tanto que

By democratization, I mean a conviction that it was practically and not just theoretically possible for all Christians, not just the *religiosi*, to enjoy immediate consciousness of God’s presence. By secularization,

I mean that flight from the world was not a necessary precondition for attaining such divine grace—God could be found in the secular realm and in the midst of everyday experience (McGinn, 1996, 198)

Esto se sumaría a lo que Agamben habría considerado sobre la forma de una regla en tanto que dirige a ser un arte de vida. Entonces, a partir de este movimiento, la forma de vida se vería dirigida no a la conservación de un coto cerrado para producir una comunidad, sino en un movimiento más allá de los límites de los edificios religiosos, volviendo la regla una modalidad institucional. Esto se vería atacado por la apofasis en tanto que “Meister Eckhart repeatedly insisted that God could be found, directly and decisively, anywhere by anyone” (McGinn, 1996, 198). No habría una experiencia particular que permitiera tener acceso a lo divino y, por lo tanto, la comunidad no sería otra que la comunidad secular y sus prácticas comunes. No se trata de una anulación de ascetismo, sino de una proyección de las prácticas cotidianas más allá una comunidad reservada.

Esto tendría que pensarse como una radicalización del problema de la experiencia en la apofasis. Denys Turner comparte la opinión de Bernard McGinn en la que incluso la noción de experiencia sería problemática porque tendría que asociarse con una modalidad. Lo místico no es referido por muchos autores a partir de la experiencia, sino de una posibilidad de ella y sus efectos. La mística y la apofasis son consideradas a partir de las prácticas como formas de vida. Para Denys Turner se tiene que pensar que lo que provee la apofasis es una aproximación que “as it were, *schemata* for a possible experience but that they are not themselves experiences” (Turner, 1995, 178). No se trataría de una experiencia, sino sería un tipo de no-experiencia en que las prácticas tendrían un efecto sobre como se realiza el mundo, como se realiza la experiencia. Lo que estaría realizándose sería a partir del desapego, “not so much the names of experiences as *practices for the transformation of experience*; or, we can say, they are the critical practices of an apophatic theology in their application of human desire. ‘Deattachment’, in short, is the acetical practices of the apophatic” (Turner, 1995, 179). Estas prácticas de vaciamiento buscarían anular la modalización de la experiencia, en tanto que configurarían una apertura para que la experiencia cotidiana sucediera en términos de búsqueda de la comunidad. Lo

apofático se referiría a un campo vacío de la experiencia en tanto que “for McGinn what characterizes the apophatic tradition is precisely the importance it attaches to the experience of the absence of God. McGinn concludes that it is not helpful to define 'mysticism' by reference to any kind of experience at all” (Turner, 1995, 262). Parecería, una vez más que la referencia a la experiencia y su relación con la regla tendrían que ver con una reconsideración de cómo se piensan las posibilidades de experimentar.

La retórica radical establece una relación de carencia y vacío, de cierta forma, “una experiencia de la no experiencia” que está relacionada con el rompimiento de los límites de la comunidad separada, por los de una comunidad que se desborda a partir de sus acciones cotidianas y la asimilación de prácticas ascéticas, así como el rompimiento del lenguaje, que tiene que ser pensado como experiencia en los términos amplios de una vida común, del ejercicio de una traducción, sin que esta configure un código preciso y siempre reproducible o dependa de una experiencia particularizada o una modalidad de culto. Se trata de una serie de efectos sobre una posibilidad de experimentar que siempre se repliega a su posición de posibilidad y de la imposibilidad de responder a un orden de servidumbre o apropiación.

El contexto político de una enunciación apofática

Meister Eckhart es un pensador del final del siglo XIII y principios del XIV. Para pensar sus textos y su acción hay múltiples elementos relevantes. Pero, el interés para plantear la problemática de su enunciación negativa y política, se remite principalmente a un cambio en la Iglesia Romana Cristiana que había perdido su capacidad de representación de lo divino. La búsqueda de organización de estructuras de poder junto con las disputas políticas correspondientes, que incluso habían desplazado la sede de los Papas a Avignon, los volvían cada vez más parecidos a los poderes seculares y ajenos a alguna consideración de lo divino. Por otra parte, esta es una época de transformación en que los usos y funciones de las lenguas vernáculas serán usadas en la disputa contra el latín. Habría que pensar que esto es relevante a la técnica de enunciación de Eckhart, porque responde a movimientos que transformaron la forma de pensar y de enunciar un discurso que estaba relacionado con la composición del mundo— tanto en sentido ontológico como político.

La importancia de pensar el problema de la reconfiguración del lenguaje proviene del cambio político que implicó dejar de predicar en latín. De acuerdo a Berry en siglo XIII el latín se estandarizó, ejerciendo una capacidad de unificación para la Iglesia Romana inversamente proporcional a las diferencias provocadas por las variaciones de griego *koine* en la Iglesia Griega. Esta se fragmentó produciendo micro-divisiones internas de la Iglesia Ortodoxa. El latín fue uno de los factores de cohesión de la Iglesia Romana. Pero, para el inicio del siglo XIV, el cambio provocado por el uso de los lenguajes vernáculos modificó las relaciones de poder en Europa. Para Berry, el empoderamiento de las lenguas vernáculas apuntaló la división por reinos, afectando incluso, las disputas políticas que llevaron al Papado a Avignon en 1305. Los cambios lingüísticos condujeron a una diferenciación de la estructura institucional y dogmática cristiana.

La Iglesia Católica del siglo XIII y XIV estaba marcada por una gran pérdida de capacidad de representación de lo divino. Desde el siglo XIII las disputas y diferencias entre los Papas y Friedrich I

Barbarossa sobre territorios italianos habían desatado problemas entre los gobiernos seculares y el Papado. Incluso Hildegard Von Bingen⁶ había escrito cartas tanto a Barbarossa como a Eugenio I en las que había mostrado como la problemática de lo secular absorbía a la Iglesia. A *Barbarossa* le decía “Yo te veo, en efecto, en una visión mística padeciendo toda suerte de problemas y contrariedades ante los ojos de tus contemporáneos; pese a todo, tendrás lo que conviene para resolver asuntos terrenales. Cuida pues que el Rey Soberano no te eche a tierra a causa de la ceguera de tus ojos, que no ven correctamente mientras sostienes en tu mano el cetro” (Bingen, 2003, 77). Por otra parte, a Eugenio le decía “Los subordinados ya no se disciplinan por miedo, la locura los manda a lo alto de las montañas a calumniar a sus superiores. Están demasiado ciegos para ver el error y desprecian lo que hacen los prelados” (Bingen, 2003, 80). Estas cartas hablan de una modificación a las condiciones de las relaciones políticas. El peso político del papado era desplazado por el poder de los reyes. En esta época, los obispos de las regiones de la actual Alemania fueron destituidos y Anti-Papas fueron proclamados por Friedrich I. La disputa del mundo secular por los reyes, obligaba a una reconfiguración de la Iglesia Católica. Hildegard, en su posición de visionaria y profetiza, era sancionada para hablar con papas y reyes sobre la situación, siempre haciendo énfasis de la corrupción de la iglesia y su disposición a lo terreno y de la intromisión de los reyes en la ética de la construcción del mundo europeo. Aunque, la forma en que Hildegard se aproximaba a la institución de la Iglesia Católica, mostraba también cierta separación entre la institución, sus pensadores y la noción de lo divino en el mundo. Haciendo cada vez más borrosos los límites entre la Iglesia Católica y el mundo secular. Y, mostrando la ausencia de representación de Dios.

Los límites que se borraban entre la Iglesia y el mundo secular son parte de la pérdida de la representación de Dios. Para Michel de Certeau este problema se especifica como las transformaciones

⁶ Hildegard von Bingen es una pensadora visionaria del siglo XII. Anterior a Eckhart, condujo una serie de trabajos políticos en la Renania, teniendo a su cargo conventos, predicando y escribiendo textos de carácter profético. Su rol como antecedente de los desarrollos de la zona, la convierten en un antecedente importante de la situación política de la zona en la que un siglo después, vivirá Eckhart.

del “*corpus mysticum*”. Certeau señala que “Después de la mitad del siglo XII, la expresión ya no designa a la eucaristía, como lo hacía anteriormente, sino a la Iglesia. Recíprocamente, “*corpus verum*” ya no califica a la Iglesia, sino a la eucaristía” (Certeau, 1993, 100). Esta inversión indica un movimiento en que el cuerpo representacional se desplaza de la comunidad de la Iglesia convertida en institución a las prácticas que se convierten en lo propiamente religioso. De manera recíproca, el cuerpo místico, aquello por lo que se tiene sensación de pérdida, “Es “místico” el tercero *ausente que une dos términos separados*; tercero el que exige la construcción de una serie temporal” (Certeau, 1993, 101), se intenta mover de las prácticas eucarísticas a la Iglesia. Aunque es un movimiento que no se puede realizar solamente como una acción formal e institucional. Lo que está perdido a partir de los movimientos políticos es la capacidad de representación de la Iglesia de la comunidad, “*Se convierte en “místico” lo que deja de tener la “transparencia” del signo (comunitario)*”(Certeau, 1993, 104). Dándole a las prácticas un lugar central para la representación de lo divino. De esta forma, el movimiento que describe Eckhart es una búsqueda de la comunidad a partir de las prácticas, como una búsqueda de la unidad.

Esto tendría que ser visto como un problema en que la Religión Católica, vertida a los problemas de los hombres tenía que lidiar con la transformación de sus prácticas. Para Certeau, “la historia de los siglos XIII a XV podría tener como indicador general la tecnificación de las élites y la marginalización de una mayoría de la población en relación con los códigos de un mundo que ha vivido hasta entonces como un sistema de relaciones. Esos hechos tornan opaca a la sociedad” (Certeau, 1993,103). La forma en que se separaba el mundo, tenía que ver con un tipo de élites recluidas en sistemas de integración de los reinos, las monarquías y los ejércitos y, de la misma forma, ordenes religiosas y una Iglesia que tenían una integración rigidizada sobre códigos cerrados. A partir de esto es que la comunidad, funcionaba como un espacio que reclamaba el problema del *corpus mysticum*.

La radicalización de las normas de la Iglesia Católica se encuentra en el *Liber Sextus* que en 1298 establecía múltiples modificaciones a la estructura de la Iglesia y a su organización. Entre las

regulaciones hay dos que llaman la atención: una que reguló los cuerpos de las mujeres y otro, que empezó a especificar los criterios de los Doctores de la Iglesia. Estos movimientos condujeron al distanciamiento de esta iglesia con la comunidad, mientras las leyes buscaban salvaguardar una organización política.

El capítulo encargado de fortalecer el control de la vida de las mujeres enclaustradas era llamado *Periculoso*, “In 1298 Boniface VIII (1294-1303) published a decree that transformed pious counsels of nuns —women bound by solemn profession of the three vows of poverty, chastity and obedience, and living under and accepted monastic rule—into universal church law” (Makowski, 1997, 1). En éste la Iglesia, “began by announcing that thenceforth all nuns, no matter what rule they observed and no matter where their monasteries were located, were to be perpetually cloistered”(Makowski, 1997, 2). Por una parte, se acentuaba un régimen de control sobre los cuerpos femeninos y sus discursos, que disponían de una nueva forma de configurar a la iglesia. Se buscaba a partir de esta reclusión, separar del mundo secular no solo a las mujeres sino también una modalidad de pureza de los cuerpos regidos por la iglesia. No podían salir a él y se regulaba quien podía tener contacto con el mundo que se establecía como interior de la Iglesia Católica.

Por otra parte, en otro de los capítulos del *Liber Sextus* se ‘autorizaba’ a un grupo de pensadores como Doctores de la Iglesia. Este capítulo conocido como *Gloriosus (Liber Sextus III, 22)* buscaba ordenar las veneraciones y las reliquias. En este proceso se reguló celebrar las fiestas de los primeros cuatro Doctores de la Iglesia: Ambrosio, Gregorio, Agustín y Jerónimo. Esto empezaba a estructurar una dogmática y de forma indirecta separaba a un grupo de pensadores como base ortodoxa de la interpretación y reflexión dentro de la iglesia. Era una determinación de un núcleo que volvía a otras interpretaciones y formas de pensar, marginales. El sentido de la estructura dogmática de la Iglesia Católica llegaba a un punto de orden precisable, pero también vinculado con múltiples prácticas que buscarían su relación con lo divino más allá de los límites que las maniobras que establecían un centro

dogmático permitían, estableciendo incentivos para el pensamiento heterodoxo. De cierta forma, estos cierres, habilitaban un cuestionamiento para buscar otras formas de pensar el mundo.

Junto con la estandarización del latín, el encierro de las mujeres religiosas y el establecimiento de un núcleo dogmático y legal de la Iglesia, se multiplicaron las prácticas privadas marginales. “Los clérigos, los *litterati*, comienzan a utilizar la lengua “vulgar” y producen una literatura que procura diversificarse según los medios sociales a los que se destina” (Certeau, 1993, 104). A partir de esto, es una separación de prácticas que corresponden a la búsqueda de la comunidad de la que han sido apartados por la lengua y las reglas. El mundo vernáculo es el mundo que fuera de los límites de la determinación como institucionalización, un espacio que separa su práctica de la ley como comunidad.

Para Eckhart el cambio de audiencia fue sustantivo, porque implicaba un cambio en la forma de pensar. Para la Iglesia Católica esto significaba que “sermons in the vernacular by some friars delivered to unlearned people “which easily could lead his audience into error”” (Hackett, 2012, 46), pero ese error permitía pensar con quienes ni siquiera habían sido interpelados. Esto significa que la preocupación sobre el pensamiento de Eckhart, no se refiere a una problemática conceptual, sino con una relación del error y su enunciación ante un grupo que no pertenece a una tradición. El tiempo de Eckhart es un momento en que la oposición a la configuración de una institución diferenciada de lo divino, exigía prácticas que buscaban restablecer este vínculo, antes garantizado por la representación de la Iglesia y la eucaristía.

Cuando Meister Eckhart comienza a predicar utilizando la lengua vulgar, se convierte en parte del movimiento de oposición. Esto sucede en dos sentidos: estableciendo innovaciones a partir del uso de una nueva lengua, de la que recuperaba elementos que le permitían hacer y pensar cosas que el latín no podía y traer de vuelta del latín cosas que la lengua vernácula no tenía aún previstas y, por otra parte, se relacionó con grupos que habían sido excluidos y tenían prácticas religiosas distintas a la que el entorno de la Universidad de Paris o los claustros —donde Eckhart pasó parte de su vida— permitían. Su trabajo de predicación, era también un aprendizaje. Eckhart, más que ser un ejecutor del

dogma de la institución, desarrolla relaciones con las lenguas que se fortalecen en su tiempo y otros grupos que tienen experiencias distintas.

Al participar en grupos que usan el vernáculo comienza un movimiento de transformación de la práctica religiosa y del lenguaje para Eckhart. Se ha señalado que “Endowing Middle High German with novel conceptual aptitudes for abstraction and synthesis adapted from Latin, he has been deemed the architect of German as a language of learning and culture, thereby laying crucial foundation stones for the German nation. In this respect, he has been accorded a position parallel to that of Dante, his contemporary, in Italy” (Franke, 2014, 285). La transformación de una lengua a partir de Eckhart será parte del registro genealógico del alemán de Lutero. La mezcla de las lenguas vulgares con el latín implicaban una transformación de las posibilidades del lenguaje. Eckhart tenía la oportunidad de operar en un contexto de gran ductilidad y experimentación. El mismo idioma que utilizaban para las tareas comunes, servía también, entonces para hablar de Dios. De esta forma, se producía la conexión entre lo común y lo divino a partir del vínculo facultado por estas relaciones entre lenguas.

Por otra parte, no solo era una conexión de lenguajes y temáticas, sino también de formas de hablar e interlocutores, un cambio en la experiencia de comunidad. Hablar en lengua vulgar lo vinculaba con grupos que estaban excluidos de las discusiones teológicas. Eckhart se relaciono con estos grupos, en muchos casos grupos de mujeres, cambiando el uso de metáforas sobre las mujeres y sobre los cuerpos femeninos en sus textos. De esta forma, “en los sermones alemanes del Maestro Eckhart se introduce la lengua de las beguinas en lugar del profesor, quien la aprende de ellas para responderles” (Certeau, 1993, 143). Al usar un lenguaje que no le pertenece, tiene que aceptar que está traduciéndolo. En este cambio de interlocutores distintos a los del mundo escolástico, “Eckhart made his intellectual revolution fully experiential in all the dimensions of human existence. Negative theology is not just metaphysical speculation but is lived out in the diverse spheres of intellection, connation, emotion and sensation” (Franke, 2014, 28). Ya no se trataba, al cambiar de interlocutores, de una tarea

teológica como la realizada por Tomás de Aquino o por John Dons Scotus, contemporáneo de Eckhart. La práctica se extendió a prácticas de la vida más allá de las lecciones.

La estrategia de Eckhart es un apartado separado de otros pensadores escolásticos. Su alcance es transformado al sustituir en varios de sus sermones el latín por al alemán. Esta interacción también transforma la tarea de interpretación de los textos a una orientación a prácticas. No es hacer un trabajo interpretativo particular, sino una transformación en la vida. Mientras que el *Liber Sextus* opera como una ley que establece reglas de inclusión y busca estabilizar interpretaciones a partir de mecanismos legales, Eckhart se mueve en el sentido contrario. Él, busca propulsar más que una lectura, la tendencia a prácticas para las que los límites institucionales del pensamiento de lo divino no sirven. Su pensamiento teológico, de esta manera, sería un pensamiento sobre la comunidad y en ella, en la que la legalización de la religiosidad es neutralizada por el vacío y la búsqueda de prácticas no institucionalizables.

Eckhart y la apofasis como técnica

“Y puesto que el disfrutar de atributos presupone una cierta deleitación en su realidad, es lícito prever que alguno, que ni para sí mismo tiene sentido la realidad, le llegue un día en que tenga que reconocerse hombre sin atributos”

Robert Musil *El hombre sin atributos*

El ejercicio performativo, técnico y orientado a la comunidad se explicita en los sermones alemanes de Meister Eckhart. Su producción discursiva disputa contra ciertas prácticas de la religiosidad cristiana en el siglo XIV, pero más allá de eso, se convierte en una forma en que la enunciación negativa se tecnifica. Su discurso aborda una pregunta por la acción de la negatividad. Esta acción tiene que disputar la problemática de cierto esencialismo que persigue al discurso negativo, como si fuera a regresar a la determinación de Dios y, por otra parte, repliega lo divino a lo cotidiano y hacia la comunidad. Esta es una disputa por un vacío de esencia, redirigido al mundo cotidiano. La pregunta por cómo el pensamiento sin base o desfondado articula la experiencia, es por como la práctica y técnica se convierten en un llamado a la performatividad del discurso orientando la reflexión sobre la apofasis en Eckhart.

La técnica en términos de la apofasis es una pregunta por cómo produce. En una primera instancia, el problema de la técnica está inscrito, siguiendo a Heidegger, entre una definición instrumental sobre los fines y una búsqueda por el carácter del hacer del hombre. Esta visión pondría a la técnica como una pregunta por “an alternate philosophical tradition that views *techne* as technique, art, habitus, ethos, or lived practice” (Galloway, 2012, 16). Pero, no puede reducirse a ser abastecimiento de aparatos de producción sino que dirige a la transformación de los medios. Parafraseando a Benjamin (Benjamin, 2004, 38) tiene que pensarse como la búsqueda de condiciones

que permiten cierta posibilidad técnica. La técnica posibilita las condiciones de poiesis o producción. Ésta, plantea orientaciones que posibilitan efectos más allá de una tendencia específica o fines concretos. Pero, no puede ser reducida a un problema de esencialismo, como han señalado Simondon o Laruelle, sino que tendría que ser vista por sus efectos materiales. Tiene que insistir en la materialidad del hacer. Para Bernard Stigler se trataría de sistemas en tanto que "un sistema se constituye como estabilización de la evolución técnica en torno a adquisiciones anteriores y a tendencias estructurantes determinadas por un juego de interdependencias, de invenciones que se completan, en relación con las otras dimensiones que caracterizan el periodo histórico concernido" (Stigler, 2002, 51). Se trata de una consideración de cierto tiempo que tiene que ser respondido por prácticas que transforman el hacer. Para Stiegler estas llegan al punto en que "La técnica no es un hecho, sino un resultado" (Stiegler, 2002, 53). La técnica tiene que ser pensada de forma efectiva.

Pero, para pensarlo en términos de las prácticas humanas habría que llevar la discusión a las técnicas que afectan a las personas. La perspectiva de Michel Foucault de las *tecnologías de sí* puede extrapolarse en estos términos para pensar la técnica apofática. Esta sería una forma de producción de sí que podría ser pensada a partir de la visión en que "analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser" (Foucault, 2009, 9). Serían entonces, las prácticas de la apofasis una forma de reconocerse ante la producción de sí y del mundo en términos de vaciamiento. La apofasis sería la técnica que buscaría realizar la acción de transformación de estas condiciones de producción. La apofasis tendría que ser pensada como técnica, siguiendo a Foucault, como "un ejercicio filosófico (y material): en el que se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo" (Foucault, 2009, 12). Se trata de una apertura a pensar de formas que no se habían pensado con anterioridad y dejar de pensar como se hacía. No solo como una regulación, sino que tendría que ser pensada en como esto

conduce no solo a un ejercicio de reflexión sino a una efectualidad en tanto que por ellas hay que entender "las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida su obra" (Foucault, 2009, 14). De una forma en la que se produce su propia vida.

La apofasis sería de esta forma una técnica de producción que a partir del vaciamiento busca efectos que transformen las formas de pensar en Dios y lo humano. La técnica apofática es una aproximación a condiciones de posibilidad de producción, sin que sea un modelo definido. Se trata de una serie de condiciones históricas que en esa búsqueda por no permitir que las cosas se piensen como se pensaban, como entidades definidas esencialmente, ponen un cambio en la discursividad. Se trata de cambios a partir de la forma en la que se vive y en la que se produce una posibilidad de producción que no sería posible sino mediante la técnica, no como un acto llano, sino como las condiciones performativas para producir ciertos efectos.

Eckhart tiene que ser pensado como un predicador radical y que enfatiza la técnica de su enunciación. Su radicalidad se encuentra tanto en elementos retóricos como en su reconsideración de los elementos teóricos pensados a partir de una noción técnica de su discurso. Pero, los rasgos que lo distinguen son como su predicación es dirigida a grupos no ortodoxos y, en general, al público no familiarizado con el latín, haciendo uso de la lengua 'vulgar' y utilizando una retórica compleja del vacío y el vaciamiento, apuntando a la relación de lo divino con cierto modo de acción cotidiana. Esta articulación modifica las condiciones de decir, en su acción. Más allá, de la interpretación ortodoxa o heterodoxa de sus sermones y tratados, la pregunta que vale la pena plantear al respecto del pensamiento de Eckhart es por cómo la estructura discursiva se vuelve una topología del problema de la experiencia y de la performatividad de la comunidad.

Cuando se hace una aproximación al pensamiento y la escritura para Eckhart, se encuentra una posición en que sus diversos interlocutores se encuentran sin un marco definido ante la escritura y el pensamiento de lo divino

Dice San Agustín: al principio, la Escritura le sonríe a la gente menuda y atrae al niño; pero, al final, cuando uno quiere ahondar en ella, se burla de los sabios: y nadie tiene la mentalidad tan simple, que no encuentre en ella lo adecuado para  el, y, por otra parte, nadie es tan sabio que, cuando quiere ahondar en ella, no la halle [cada vez] más profunda y con más cosas [ocultas] (Eckhart, 2013, 643)

Eckhart utiliza a Agustín como medio para pensar el lugar de la Escritura como una superficie que no responde a una interpretación especializada. Ésta es una confrontación con un discurso que se resiste a una apropiación por parte de las élites. Hablar con una comunidad no estructurada es pensar en una estrategia que no es de profundización y de apropiación, sino de atracción y de encuentro. La práctica que comienza a dibujar Eckhart es problematizar pensar lo divino sin grados de apropiación.

En general, se considera que Eckhart pertenece a la tradición de la teología negativa⁷. La teología negativa en el cristianismo es una forma específica de discurso crítico a las modalidades descriptivas de la teología que busca caracterizar la naturaleza de Dios. Esto quiere decir que un grupo de pensadores en lugar de buscar determinar la naturaleza divina, la niegan, argumentando su inefabilidad, incongnocibilidad o indeterminación. Lo que intentan disputar los pensadores apof ticos es que “What really is in stake in metaphysical discourse is something that eludes all modes of representation” (Franke, 2014, 12). Este tipo de tradición no busca, al negar un enunciado o atributo validar lo contrario, sino enfatizar como este problema del discurso metaf sico lidia con un problema de

⁷ La tradición de la teología negativa cristiana se remonta a ciertos usos de la apofasis. Mientras que la apofasis podría rastrearse como una modalidad de los usos de la negación de Aristóteles y, sobre todo, a ciertos discursos neoplatónicos, en específico el de Plotino, lo más preciso es poner los antecedentes de la teología negativa en los escritos de Pseudo Dionisio Areopagita y San Agustín. Estos dos plantearon el problema de establecer atributos que buscan definir a Dios. Preguntándose por cual es el límite y el modo en que estos atributos pertenecen a lo divino. La tradición continuaría con escritores como Escoto Eriguena, Marguerite Porete hasta llegar a Eckhart. Más tarde, Nicolás de Cusa e incluso San Juan de la Cruz serán herederos de esta tradición. También, hay cruces con las prácticas negativas de otras religiones. Por ejemplo, en el Islam, el discurso de Ibn’ Arabi, Avicena o Suhrawardi; o en el juda simo esta práctica relacionada con la imposibilidad del nombre Dios se encuentra desde textos como el Cantar de Salomón o los escritos de Maimodenes. Sin que puedan vincularse como una tradición homogénea. Podrían encontrarse estrategias de vaciamiento y negación incluso en en el budismo Zen o en autores como Nagarjuna. La tradición es amplia y las modalidades múltiples. La gran disputa qué podría generalizarse es la pregunta por qué persiste después de negar cualquier atribución de esencial o superesencial.

elusividad. Su problema yace en el desbasamiento de la inefabilidad y las estrategias de continuación de la enunciación después de las barreras del silencio.

Esto se tendría que pensarse como la configuración de una problemática del silencio en cierto punto en que “The apophatic is the recognition of how this ‘silence’ lies as it were, all around the perimeter of language” (Turner, 1995, 150). Después de negar todo atributo parecería que en sus límites se dibuja una región silenciosa. Este perímetro silencioso apartaría una región de lo inefable, reservado aparte del lenguaje. Sería como un campo que disputaría una experiencia que no podría enunciarse, pero que al mismo tiempo, en la práctica es disputado en el lenguaje, no queda solo como aceptación del silencio.

Este tipo de aproximación tiene por lo menos tres caminos que serían producidos por una técnica negativa. Por una parte, llegar a un silencio en el cuál existe un principio que está más allá de toda posibilidad enunciativa. En segundo lugar, una negación absoluta de cualquier principio. Un tipo de consideración de falta de principio. Y, la tercera, podría pensarse como un desplazamiento lateral del silencio en el cual se busca como seguir hablando sin fijar una esencia.

De estas técnicas, la que parece más relevante para pensar los textos de Eckhart es la tercera. Esta técnica apofática es una forma de no suspender el discurso y relacionarse con lo que resulta más que inefable, inapropiable e indeterminable. Podríamos pensar que “Eckhart recognizes that one cannot call God ineffable without apparently contradicting oneself, and he responds to that contradiction with antithetical statements and more contradictions” (Milem, 2002, 10-11). De esta forma, lo apofático sería posterior al silencio, serían una serie de efectos contradictorios que accionan la situación indeterminable. El trabajo discursivo que se dispara aquí, son una serie de operaciones que se desplazan sobre un lenguaje que no se puede fijar. Pero, a partir de esto, comienzan a producirse efectos performativos buscando suspender la búsqueda de una definición. Así,

According to this logic (of aporia), even the claim that God is ineffable must be corrected by the contrary claim that God can indeed be spoken of. It is the tension between those two contrary claims

that drives apophatic discourse and prevents it from lapsing into either silence or a final, privileged assertion about God (Milem, 2002, 11)

La operación será entonces conformada por una retórica aporética condicionada por la acción y la producción de una interjección entre el lenguaje que habla y la imposibilidad de decir un origen.

Este discurso no es una sustitución de atributos; sino que refuncionaliza como funciona el lenguaje. Los términos entran en disputa sin imponer o ceder a un dominio institucional, sino jugando las posibilidades prácticas. La técnica de Eckhart es una colisión de los discursos de la unidad de la existencia contra una experiencia fragmentada, en que la posibilidad procede de su diferencia radical. Sells señala que

Eckhart applies this dialectic to the language of distinction and indistinction. The realm of absolute unity is radically distinct from the rest of the world. Yet to adequately affirm that distinction, the mystical discourse is led to the paradox that what is absolutely distinct is distinct by virtue of its utter lack of distinction (Sells, 1994, 149-150)

La diferencia de uso del lenguaje procede que esa falta de distinción, pérdida de todos los atributos divinos, abren un nexo aporético a partir del vacío que corresponde a esta falta de distinción. Eckhart radicaliza la distinción en el margen del vacío. Lo que se distingue aquí es una dinámica de campos que no se puedan resolver en términos precisos. Así como se pierden atributos, las palabras no nombran. Se trata de cierta apertura a modalidades discursivas indeterminadas, que en última instancia no conforman tampoco enunciados inmóviles, sino que se repliegan a decir. Sería una operación similar a una traducción continua que no puede satisfacer a los lenguajes involucrados en la traducción, pero de cualquier forma se dice, buscando establecer vínculos. Tendría que verse que esta multiplicación discursiva, se desplaza hasta el punto paradójico en que esta distinción radical, solo se puede retraer como la producción de la comunidad.

En el sermón encabezado por la cita *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat* Eckhart utiliza la técnica de distinción radical pensando en la producción del problema

discursivo. Al inicio de este sermón, se habla sobre el pasaje bíblico de la conversión de San Pablo (Saulo antes de su conversión), cuando cae de su caballo y, entonces, “Se levanto solo Saulo de la tierra, con los ojos abiertos y nada veía”. Para Eckhart esto se desglosa en variaciones aporéticas:

Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada (Eckhart, 1999, 87)

Esto, más que interpretarse como una colección de enunciados tendría que verse como una técnica retórica en la que se produce un efecto de carencia de base. El efecto performativo de estos cuatro sentidos es una concatenación de efectos de vaciamiento que se fugan, la nada es la experiencia de que los términos son insuficientes y engranan una continuación de la pregunta y ausencia de esencia. Un intento analítico logrará hacer un juicio parcial sobre lo que es o no es Dios, nada, las cosas y todo, pero, la técnica apofática suplanta el juicio por un proceso que no busca asentarse.

Lo que se producirá a partir de este tipo de ejercicios retóricos serán aproximaciones parciales y provisionales. Sells señala que para Eckhart cada aserción tiene que se puesta en tanto que “Each is propositionally unstable, that is, each involves a paradox that prevents it from freezing into a stable proposition” (Sells, 1994, 157). No pertenecen a un campo de argumentos verificables, sino que su técnica produce una dinámica de desplazamiento sobre una agencia ontológica. Ésta, es una desarticulación de la búsqueda de que el lenguaje apunte y defina atributos.

En el mismo sermón, Eckhart articula la técnica que corresponde al desplazamiento del discurso y el silencio. Para Eckhart “quien con nada habla de Dios lo hace correctamente”(Eckhart, 1999, 91). Este enunciado, más allá de la exigencia de silencio, abre la posibilidad en que donde habría que elegir el silencio, se habla. La acción para Eckhart queda articulada en tanto que “A un hombre le pareció [una vez] en un sueño —era un sueño de vigilia— que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la

nada” (Eckhart, 1999, 91). El propósito de Eckhart sería *hablar nada*. La carencia de atributos como un modo de enunciación, busca ubicarse en una perspectiva de crear a partir del decir. Lo que importa no es la definición, sino la acción del lenguaje.

Podría parecer que esto es una pregunta por la forma de cierta acción, o más bien de cierta experiencia. Tal vez, valdría pensar aquí si toda técnica es experiencia. En particular, sobre esta pregunta habría que considerar la óptica de Denys Turner que cuestiona la configuración de la discursividad mística como experiencia. ¿Existe la experiencia mística? o son mecanismos discursivos y técnicas retóricas puestas en colisión con el lenguaje. ¿Sería esa la experiencia a la que apuntamos? Para Turner el problema recae en que “What differentiates the mediaeval employment of those metaphors from ours is the fact that we have retained the metaphors, evacuated them of their dialectics and refilled them with the stuff of ‘experience’”(Turner, 1995, 5). De esta forma parece que hubiera dos tareas, permitir que las metáforas no estén subordinadas a cierto tipo de experiencia preconfigurada como ‘experiencia mística’ y, por otra parte, pensar qué procesos técnicos se producen en las técnicas de enunciación, sean dialécticos o no. Cuando Turner piensa en la dialéctica inherente a la apofosis está preguntándose por el funcionamiento de esta técnica. Esto requeriría que, en el pensamiento sobre el discurso de Eckhart, se fuera a su mecánica antes de configurarla como una experiencia particular. La apofosis no partiría de ser una experiencia con una finalidad determinada, sino que tendría que ser vista como un problema más general sobre como pensamos el suceder de la experiencia. No se trataría igualar, de inmediato, la técnica y la experiencia, sino que se tendría que pensar un proceso impreciso de relación entre ellos, cómo se posibilitan y se alteran.

Pero, para Turner este problema recae junto, pero más allá de la *realpolitik* del mundo con el que se confronta Eckhart, con una serie de efectos sobre la existencia ascética y moral. Para él, “paradoxical transposition of dialectics of apophatic theology onto the sphere of ascetical practice, a transposition productive of what may be called an ‘apophatic anthropology’” (Turner, 1995, 139). La relación que se produciría entre la enunciación negativa y la práctica ascética, quedaría en que este

movimiento es para él una antropología. El desplazamiento de lo teológico a la esfera de lo humano, se comenzaría a producir a partir de como lo apofático vacía la práctica ascética de modos de lo divino, desplazándolo a experiencias cotidianas resignificadas. Los escritos de Eckhart no solo responden a una teología negativa, sino a una revisión de la posición del hombre. Esto involucraría que la práctica del discurso que habla de Dios, marca al ser humano. Esto haría que lo ascético tendría que ser pensado, no como una práctica de disposición a lo divino, sino como práctica de la existencia humana.

¿Qué significa pensar este giro antropológico apofático en los márgenes del problema de una experiencia? Tiene que ver con una carencia de posición que no podría ser resuelta como una técnica ascética pulida por valores y un funcionamiento predecible y perfecto, sino que sería una maniobra orientada a lo cotidiano o común.

Turner llevará esta perspectiva sobre el camino de lo apofático al punto de confrontación con el silencio. Tendrá que ser visto como el punto en que “I have argued that there really is no such thing as ‘apophatic’ language at all. For the ‘apophatic’ is what is achieved, whether by means of affirmative or by means of negative discourse, when language breaks down” (Turner, 1995, 150). Esta disfunción del lenguaje se desplaza a efectos posteriores al decir. En lugar de producir un lenguaje apofático, lo que produce el cambio del uso del lenguaje serán efectos apofáticos. Lo que para Turner sería la ruptura del lenguaje, también podría ser visto en la óptica de Sells como un retraimiento de lo dicho al lenguaje, el proceso que elimina los ‘que’ y en el hueco de palabras sin definición se responde a qué se hace al decirlos. Se trata de una forma en que el lenguaje no pertenece a una precisión. Habría que pensar, ¿Hablamos de una ruptura (del) lenguaje o de un retraimiento (al) lenguaje? Este es el lugar que disputan las revisiones del lenguaje y la apofasis: una ruptura o un retraimiento. Utilizando una lógica no dual, no habría que elegir entre una u otra. Se podría hablar de una ruptura que es un retraerse o, al revés, un retraimiento que es una ruptura.

Esto podría ser pensado a partir de la configuración del oxímoron. Michel de Certeau piensa que la contraposición de términos que corresponden a órdenes heterogéneos, producen un espacio de

algo que el lenguaje reserva para su técnica, “Es un deíctico: muestra lo que no dice. La combinación de los dos términos sustituye la existencia de un tercero y lo presenta como ausente, crea un agujero en el lenguaje, corta el lugar de un indecible. Es el lenguaje que tiende a un no-lenguaje” (Certeau, 1993, 174). Éste es un espacio que no puede ser descrito a partir de un vencimiento destructor del lenguaje o de un enriquecimiento del significado de la palabra. Sólo existe el oxímoron en la confrontación de los términos. Un par de ejemplos de oxímorons en el decir místico serían “música callada” o “quietud cruel y furiosa”. Las palabras que se contraponen abren un indecible que exige que el que escucha ejerza una actividad creativa. El efecto de la enunciación apofática es esta producción inestable, contrapone el silencio con lo político. Estos términos abren un espacio de posibilidades del lenguaje.

Para Eckhart se tiene que hacer la contraposición al mismo tiempo que se realiza lo heterogéneo, como una problemática de lo tautológico. Eckhart piensa cuando refiere a la negación de la negación que

Uno solo es negación de la negación. Si digo: Dios es bueno, se le añade algo [a Dios]. Uno solo, [en cambio], es una negación de la negación y una contradicción de la contradicción. ¿Qué es lo que quiere decir: «Uno solo»? Uno solo significa aquello a lo cual no se ha añadido nada. El alma toma a la divinidad tal como es en sí, en su purificación donde no se le [añade] nada, donde no se le agrega nada en el pensamiento. Uno solo es la negación de la negación. Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. Un ángel niega ser otro [ángel]. En Dios, empero, hay una negación de la negación; es uno solo y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios” (Eckhart, 2013, 440)

¿Qué conlleva este criterio de negación de la negación? Por una parte es una consideración de unidad. Pero esta, no corresponde a una esencia o un atributo, porque estos implicarían ser multiplicación. La carencia en cambio ejerce esta negación de la negación produciendo un vacío que en lugar de suponer un ejercicio dialéctico de producción de un tercero, a partir de dos términos, produce una suspensión. Se tendría que pensar que la dialéctica en Eckhart es un retraimiento al lenguaje o una ruptura que radicaliza una diferencia que no es dejar de hablar, sino hablar sin producir una esencia.

El funcionamiento en reversa de Eckhart es un uso particular del funcionamiento del lenguaje. “Interpreters have emphasized Eckhart’s battle with language: his daring neologisms, his peculiar employment of negative particles and prepositions, and his apophatic strategies of hyperbole, paradox, antithesis, and chiasmus—which repeats but dialectically reverses the order of a verbal sequence” (Franke, 2014, 286) haciendo que a partir de una palabra no se conduzca hacia la configuración de un enunciado, sino que la técnica apofática irá de la enunciación hacia la ruptura de sus condiciones de estabilidad. Será una búsqueda de uniformidad con lo divino resquebrajando la estructura de un texto que ordena ideas. Para ello, la operación obliga a pensar de que forma la unidad está relacionada con el mundo que no responde a los mecanismos institucionales o de ordenamiento.

Para Eckhart esta disputa busca terminar con los mecanismos de asimilación. Para él “todos los símiles sólo existen a fin de corresponder al Padre” (Eckhart, 2013, 343) pero este proceso solo ahonda en una diferencia que no puede ser resuelta por el símil. Lo que exalta ese tropo será la diferenciación. Entonces, “La naturaleza que es de Dios, no busque nada que se encuentre fuera de ella” (Eckhart, 2013, 344) y a partir de esto es que habría que pensarlo como el ejercicio de hablar sin un afuera. Un pensamiento a partir del símil tiene este problema. Por ello, “si quieres hablar de la naturaleza desnuda, se deben romper todos los símiles, y cuanto más uno penetra adentro más se acercará a la esencia.”(Eckhart, 2013, 344) El proceso que señala Eckhart desplaza de un trabajo de símil como otra forma de expresar lo no precisable por un desarmado progresivo o vaciamiento de los símiles. La pregunta por ir en sentido contrario de la construcción de procesos de semejanza hacia lo diferente, proviene de que cada vez que se establece una construcción se abre la distancia entre diferencia y unidad.

Cuando se establece un camino de ‘negación de la negación’ y eliminación del símil, se construye una técnica discursiva que busca ir en sentido contrario, describiendo una ruta de anulación a partir del lenguaje. Este camino llega entonces a la negación que se ha convertido en el nexo de la apofasis de Eckhart: “Donde el hombre conserva [en sí] un lugar, ahí conserva [una] diferencia. Por

eso ruego a Dios que me libre de «Dios», porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas” (Eckhart, 2013, 656). Esta frase tendría que ser puesta como un ejercicio de distanciamiento de la representación de Dios y las modalidades de los orígenes teológicos. El centro activo de la frase aborda la tensión entre el término diferencia y abandono. Abandono que en alemán es *abgeschidenheit* implica un acto de corte diferenciado de *unterschidenheit* que se traduce por diferencia. El segundo consiste en una tarea de segmentación. *Unter* significa debajo o sub, sub-cortar sería un tipo de diferir como subdividir, contra el primero que tiene la preposición *ab* que sería un “a partir de” o “desde” y se relaciona con actos de separación radical, contra una subdivisión. Se tiene que pensar que la problematización que aborda Eckhart trata de señalar un desplazamiento que corta de forma radical con la estructura de oposición simple entre criaturas y creador por una dirección hacia el acto de creación. Se rompe la diferenciación que distingue entre términos y a partir de ahí, se muestra un funcionamiento vectorial, una dirección hacia el lenguaje que pretende ser acto.

Para Eckhart, a partir de esto se deja atrás la noción definida de Dios. Por esto es que Eckhart considera que “Dios en cuanto es «Dios» no es la meta perfecta de la criatura” (Eckhart, 2013, 652). Para Eckhart hay un paso más sobre el basamento de la noción de Dios. El vaciamiento al que se refiere su discurso abre la coyuntura de lo que se ha llamado *Gottheit*, cabeza de Dios. El movimiento que procede a hacer esta separación es dónde se encuentra el paso que reclama una técnica de abandono en lugar de una definición. Aunque se use una palabra para referir el vacío que queda después del “dios de la creación”, lo que reside ahí ya no es una definición estable. La noción de separación y abandono no puede ser estabilizada. Se trata más bien de la acción. Esto sería lo que llamamos inapropiable, que reside más allá de la expectativa de un inefable. Lo apofático es la acción por la que se renuncia no solo a la determinación de lo divino, sino también la inefabilidad estática. Es un movimiento hacia una acción inapropiable.

La posición activa permite considerar la apofasis como instancia de la unidad. Eckhart señala que “con mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas; y si lo hubiera querido no existiría yo ni existirían todas las cosas; y si yo no existiera no existiría «Dios» Yo soy la causa de que Dios es «Dios»; si yo no existiera Dios no sería «Dios». [Mas] no hace falta saberlo” (Eckhart, 2013, 656). La identidad revela como se produce Dios. No pertenece a un campo esencial, sino al enunciado. Para Eckhart tiene que refrendarse como un acto continuo. Se comienza a hacer como Dios responde a acción y espacialidad más que a una topología precisa. De esta forma, el llamado a la posición performativa de la acción aborda el problema de la causalidad como una producción en la acción.

La gran disputa de la interpretación de estos pasajes de Eckhart se encuentra en las aseveraciones sobre el vacío, la eliminación de Dios y la posición del hombre como creador de Dios. En general, la disputa ha recaído en considerar que

To identify Being with God in any determinate sense would be pantheism. This leads Eckhart to categorically deny that God is (anything) at all, in order to defend himself against just this charge, which was effectively lodged against him by the Inquisition. Statements denying being to God have led to certain atheistic interpretations of Eckhart, notably among Marxist interpreters. Yet Eckhart clearly intends to deny to God only “this or that being” and, in the tradition of Pseudo-Dionysius, to place God beyond Being, which means to attribute to him a being higher than any being that can be said (Franke, 2014, 288)

El problema de negatividad en términos de la búsqueda de el sentido correcto de interpretación sobre el vaciamiento en Eckhart podría resumirse en este punto. La consideración de la eliminación de Dios parecería ser un debate entre un ateísmo y un panteísmo que Eckhart negaría. Pero ¿entonces esa negatividad que efectos tiene? Esta disputa conduce a lo que Franke pone como una lectura ateísta-marxista que anula a Dios o lo que él prefiere que es una lectura que conduce a una hiperesencia. Ambas son respuestas con un sesgo ideológico. Lo que Franke hace es posicionarse en la “provisión de

fe”. Este problema produce un límite de apropiación institucional de la lectura de Eckhart. Pero, en este caso, más que elegir un camino o el otro, habría que reconocer el nexos ideológico y dirigirse al problema de la técnica de la inestabilidad discursiva y el vaciamiento. No es un intento por anular la ideología, sino un desplazamiento al problema de la técnica cuando las provisiones parecen replicar el tironeo ideológico entre fe y ateísmo.

El vaciamiento sería puesto en términos de lo que implica esta exigencia de identidad. Mientras exista una exigencia de separación entre Dios y el hombre, la parte performativa será anulada, “It is again crucial to note the asymmetry here: insofar as we consider God and man as two substances, the perfect- infinite- uncreated one and the imperfect- finite- created one, there can be no relation of identity between the two, only an external relation (of analogy, of cause and effect . . .); it is only with regard to Godhead, to “ungod / Unding ” in God, that man can be identical to God” (Žižek & Milbank, 2011, 34). Para identificar a Dios y hombre se tiene que encontrar la topología de indentificación. No se trata de un guiño a una particularidad, sino de la insistencia en la carencia esencial que tienen y que está puesta en la acción de producción. La apofasis tendría que ser desplazada a una posición de acción vigilante de los peligros de una argumentación de la esencialidad. Pero, como se ha anunciado con anterioridad, no se limita a una posición teórica, la apofasis es ante nada una práctica humana que busca tener efectos. El desplazamiento de la teología apofática de Eckhart no solo revela una disputa por la existencia de Dios, sino que a partir del vaciamiento se vuelve el reconocimiento de la producción de Dios. Esta producción es una tarea del mundo del hombre, de la producción de las instituciones, pero que está sujeta a la insuficiencia de la regla para sedimentarse. Se vuelve una tarea performativa. El desplazamiento sería de esta forma lateral, ya no buscaría decir el fondo esencial, sino insistir en la posición productiva como límite y posibilidad.

Cierta cronotopía de la técnica eckhartiana

“Los lugares divinos, sin dioses, sin ningún dios, están dispuestos por todas partes, alrededor nuestro, abiertos y ofrecidos a nuestra venida, a nuestra partida o a nuestra presencia, librados o prometidos a nuestra visita, a la frecuentación de aquellos que ya no son – ya no más— hombres; pero que están ahí, en esos lugares: nosotros mismos, solos, al reencuentro de lo que no somos, y de lo que los dioses, por su parte, nunca han sido. Esos lugares dispuestos por todas partes despejan y orientan nuevos espacios: no son templos, y sin embargo serían la apertura o el espaciamento de los mismos templos, una dis-locación sin más reserva ni recintos sagrados, con otras huellas, otros caminos, otros sitios para todos los que allí están”

Jean-Luc Nancy *Los lugares divinos*

La práctica negativa de Eckhart corresponde a una modificación a partir del vaciamiento. Este ejercicio consiste en una reversión o corte del lenguaje que se produce activamente. Sin embargo, esto podría todavía ser un constructo que parecería demasiado ‘teórico’ o ‘utópico’. Un simple acto que por su repetición lograra tener un efecto de suspensión de la búsqueda de determinación de los nombres o atributos divinos, parecería, otra propuesta de descripción del origen. Por eso, cuando se apunta que es una técnica, se está intentado enfatizar la acción, que solo puede pensarse desde su práctica. No habría

que volverla un aparato o un manual determinados. Así, lo que se necesita hacer entonces es pensar la ‘densidad’ de dicha técnica.

Después de considerar como se construye una problemática apofática orientada a un vaciamiento y negación de la negación, una renuncia a Dios; la pregunta es ¿qué sucede con la apofasis? Se ha mencionado que el desplazamiento sería una apertura hacia la acción, pero qué es esto, cuando se ha pensado en una performatividad técnica que busca realizar efectos. Estos efectos serían la apertura de una actualidad continuada. Y, nos referimos a esto como cierta cronotopía que no es un lugar determinado, sino una forma de habitación del tiempo, el cuerpo y lo múltiple en los sermones de Eckhart.

En primera instancia, tenemos que pensar que para Eckhart, la apertura de un espacio vacío es la posibilidad de la enunciación. Este espacio parte de la interpretación del ‘templo vacío’. Ésta es una referencia que se menciona desde sus primeros sermones, al revisar el pasaje bíblico en que Jesús saca a los mercaderes del templo. La tónica que considera Eckhart está asociada con un vaciamiento radical, “debes mantenerte tan libre de todo ello como es libre la nada que no se halla ni aquí ni allá”(Eckhart, 2013, 268). La topología de la apofasis parece ser en primera instancia una utopía que reclama el vacío como un no-lugar y la pérdida de atributos. El vaciamiento, que es comendado a partir de la técnica de negación, no es la llegada a un silencio sino el desplazamiento a una posibilidad de enunciación. De esta forma, el no-lugar no sería ya una expectativa silenciosa.

En cambio, habría que pensarlo como una transformación negativa de la divinidad. Para Eckhart “El lugar es Dios. Dios no tiene nombre propio y es un lugar y una ubicación de todas las cosas y es el lugar natural de todas las criaturas” (Eckhart, 2013, 540). Esta modificación en que la negación de todos los nombres, conlleva a una espacialidad, podría estar representada por como la ausencia de atributos va cercando un tipo de espacio indefinible. Lo que se tiene que hacer entonces para Eckhart es dibujar con Dios un espacio impreciso, vacío y vaciándose que no delimita una especificidad, un espacio en que se ubican todas las cosas y las criaturas. Podría, en primera instancia pensarse que

corresponde a un receptáculo. Pero, al no tener nombre, ni tener una determinación específica, sino una referencia en un proceso de vaciamiento no contiene. No tiene una serie de características que permitan acumular a partir de ello.

La radicalización del vacío es la forma en que se tiene que partir para poder negar, no solo la forma de contenedor, sino también, lo contenido. Con respecto a la configuración del vacío se tiene que pensar que “No debemos saber nada de [la] nada y no hemos de tener nada en común con [la] nada. Todas las criaturas son pura nada. Lo que no está ni acá ni allá, y donde existe el olvido de todas las criaturas, allí hay plenitud de todo ser” (Eckhart, 2013, 355). Con anterioridad se hablaba de la radicalidad de la diferenciación eckhartiana que procede en un movimiento que se está retrayendo o rompiendo. Cuando todo lo que cabe en Dios, lugar vacío, también es nada, la anulación continuada borra la posibilidad de representación. Pero, cuando se piensa en ese “ni aquí, ni allá” sería una forma de olvido y plenitud del ser que acentúa una ubicación radicalmente indeterminable. No podría verse como una utopía, sino que se entiende, más bien, como una atopía: Un vacío radical que se despoja de la construcción de un espacio determinado y especificable para instanciar la existencia de criaturas a partir de ciertas características esenciales de un creador.

Parecería hasta aquí que Eckhart se refiere a una instancia que, a partir de las contradicciones, tendría que ser pensada como una falla que no se puede decir y remite a el silencio o la complejidad de la retórica negativa. Pero, Eckhart considera que “Tres cosas le impiden al hombre que pueda reconocer a Dios de algún modo. La primera es [el] tiempo, la segunda [la] corporalidad, [la] tercera la multiplicidad. (Eckhart, 2013, 352). Estos tres elementos constituirían lo que el hombre tiene que vaciar para poder establecer una relación con la acción: corporalidad (îplicheit), multiplicidad (manicralticheit) y temporalidad (zîtlicheit). Para él, la estrategia de vaciamiento, como un vaciamiento de nombres, es también una transformación de estos términos. A partir de esto se produce la técnica de vaciamiento.

Pero, no tendría que pensarse como una eliminación del cuerpo, la multiplicidad y la temporalidad, sino como posibilidad de sucesión de estos en el vacío. Para Eckhart, podríamos decir que hay un replanteamiento: el tiempo se dirigiría a un ahora, el cuerpo a un tipo de conocimiento de sí, en tanto vaciamiento y la multiplicidad, un reconocimiento de residuos de atributos.

El tiempo para Eckhart se vacía hacia ahora (nû) en tanto que es la posibilidad de una operación activa. Eckhart piensa el tiempo en tanto que se pregunta “¿Qué es hoy? [La] eternidad” (Eckhart, 2013, 381). Con esto la actualidad es identificada con la eternidad. Se trata de un horizonte temporal en que el vacío es el lugar de la invención de una temporalidad a partir de eternidad como duración y la eternidad como la posibilidad de suceder. Esto tiene que ser pensado en los términos en que los efectos del vacío llegan a que “Allí no hay [devenir] sino que se trata de un «ahora», un devenir sin devenir, un ser nuevo sin renovación, y el devenir es su ser [de Dios]”(Eckhart, 2013, 640). La noción de actualidad de Eckhart se convierte en una contraposición en que se vacía de sí mismo el concepto tiempo, permitiendo que la radicalidad de esta temporalidad en el proceso sea habitada. El vacío es esta negación que faculta la acción. Lo que con anterioridad hemos anunciado como performativo se tiene que dar en esta actualidad. Tiene que ver con el alcance de la acción que se da y, a partir de ella, crea o produce el mundo. Pero, sosteniéndose continuamente en la actualidad.

En el ahora de Eckhart hay una expansión y población de lo instantáneo. En cierto momento, Žižek señala la similitud entre Eckhart y Benjamin en un texto sobre la monstruosidad de Cristo,

Eckhart distinguishes between continued time or duration and discontinued time or the instant: when the mind withdraws from created reality and reaches “poverty,” it “enters into the fullness of the instant, which is eternity.” Eternity is thus not “all the time,” but is experienced only through the utter reduction of the temporal duration to the instant (what Benjamin called Jetzt- Zeit). And, again, what Eckhart cannot think is eternity which really is a punctual moment, a Now fully in time. (Žižek and Millbank, 2011, 40)

a partir de esto se podría pensar que la apertura de un cronotopo en el que la acción facultada por la negatividad es posible en un instante que rompe con una duración acumulativa. Es una eliminación de la duración al punto en que la narratividad se convierte en la apertura de una actualidad radical. Este suceder tendría que pensarse en como Benjamin señala “no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que esta lleno de “tiempo del ahora” [jeztzeit]” (Benjamin, 2008, 51). Es, entonces, un tiempo que está lleno de tiempo porque carece de una condición que lo determina como una narración establecida. En la XIV tesis sobre la historia de Benjamin, esto se muestra como la posibilidad de que un evento histórico no se pierda, sino que se recupere a partir de esta dotación de actualidad. Para Eckhart, sería una dotación de actualidad del mundo cotidiano y del lenguaje vernáculo. Esto tendría que pensarse que se está retirando de una narrativa la carga predeterminada para convertirla en una posibilidad de narración. Pero, no como hacer una interpretación determinada sino hacer que en el momento, se realice el efecto de narrar. Este rasgo podría bien ser la primera forma en que se piensa la performatividad como cronotopo de la negatividad, una acción del relato.

En segundo lugar, el problema del cuerpo, para Eckhart, pertenece a la disposición del cuerpo a las prácticas. Así, es como el vaciamiento visto en el cuerpo permite, al igual que el tiempo, la acción. Pero, este vaciamiento que para Eckhart es puesto en términos de una virginitad, es una transformación que permite “parir la nada”. La nada es el espacio y tiempo pensado como darse de la creación. El cuerpo, es la problemática de como “virgen equivale a decir una persona libre de todas las imágenes ajenas, tan libre como era cuando aún no existía” (Eckhart, 2013, 275). Liberarse de toda una serie de predisposiciones que determinan y guían la acción como apofasis. Para Eckhart, el vaciamiento contra la corporalidad no es la eliminación del cuerpo, sino la posibilidad de actuar a partir de este.

Esta disposición queda retratada en la reconsideración de Eckhart de las figuras de Marta y María⁸. Eckhart realiza una inversión de la preferencia de una vida dispuesta a la contemplación de María, en favor de la vida activa de Marta, que en últimas consecuencias corresponde a la transformación de como vivir la corporalidad cotidiana. Para Eckhart esto es la posibilidad de utilizar la mediación con lo divino que no se puede renunciar. Para él,

Hay dos tipos de mediación. Una es aquella sin la cual no puedo llegar a Dios: es obra y acción en la temporalidad y no empequeñece la salvación eterna. La obra es aquello en lo que uno se ejercita fuera en el ejercicio de las virtudes; pero actuar es cuando se ejercita desde el interior con aplicación inteligente.

La otra mediación consiste en liberarse de la precedente (Eckhart, 1999, 106)

De esta forma, Eckhart hace un desplazamiento a una consideración ética/política desde la acción, más que hacia ella. No se trataría de realizar obras de preparación orientadas a hacerse virtuoso, que desarrollarían un manual de como se debe vivir. Sino la búsqueda de que las acciones sean vida y producción. Para Eckhart esto es la renuncia hacia la posición de acción, regresando al lenguaje, partir de cómo los efectos provisionales y cotidianos permitan habitar el mundo, como vaciamiento. De esta forma, y en conjunto con la construcción de una técnica apofática, se se trata más que de la construcción de una espacialidad, de su habitación, una política que produce una continuidad en la acción, a partir de que se realice una acción cotidiana como la de hospedar en casa.

Esta política corresponde a una problemática de la mediación porque se refiere al cuerpo como estar. Para Eckhart hay un reclamo de tres pasos, de una mediación nombrada a una mediación sin nombre, a una pérdida de un precedente. Es así una forma en que se está (en el) cuerpo, y que la política desplaza hacia la acción. No se trata ya de nombrar propiedades, sino de acciones en el mundo que son ejecutadas a partir de su habitación.

⁸ La historia de Marta y María en Lucas 10, 38-40 se trata de una escena en que mientras después de que Jesús entrara a casa de Marta, María se queda a sus pies mientras Marta hace las tareas de hospedaje.

Vale la pena poner en perspectiva la noción de mediación, porque sería una forma de pensar, no los atributos, sino la producción que al querer esencializarlos los sedimenta. La mediación pertenece a uno de los principales problemas de la mística que busca una participación sin mediación. Esta falta de mediación, sin embargo, desde una perspectiva apofática, no sería el fin del cuerpo o el lenguaje, sino más bien su rompimiento y repliegue. Éste, es un tipo de acción que se convierte en cierta remediación de la mediación que produce la relación política. Aquello que parece ser el acto de corte o de repliegue al lenguaje funciona como un movimiento nómádico con respecto a los atributos, realizando un cambio de modalidad de la habitación.

La habitación del espacio-tiempo producido por una estrategia apofática dirige a la consideración de la base. Esta tendría que entenderse como la doble tendencia de la técnica del vacío: carencia de base, carencia de mediación. Se pone en tanto que “the ground of the soul is identical with the ground of the deity, with the godhead. When the soul gives up its eigenschaft (properties, attachments), its images, its will, and becomes nothing, it is said to be virgin” (Sells, 1994, 163). La virginidad en los sermones de Eckhart es el desplazamiento al cronotopo de la acción contrapuesta a las determinaciones. La virginidad es el pregunta por el acto creativo en términos de la carencia de una base estable. Por otra parte, la carencia de medio se convierte en el de la producción de la mediación en habitación de este acto. Lo que tendría que ponerse en perspectiva es que, aunque se produce un espacio, corresponde a la suspensión de la estrategia discursiva orientada a la determinación, la falta de base y medio es la pregunta por ¿cómo hablar entonces? ¿desde dónde? Y eso sería desde la existencia humana y su corporalidad.

Esta condición será relacionada con la pérdida de mediación. La mediación sería eliminada porque el cronotopo apofático emana de sí, en la vida y el cuerpo. La pérdida de la mediación es puesta en tanto que “the soul gives up its media, that is its will and its intellect, it becomes a mirror in which the divine image appears. In Eckhart’s use of the metaphor of the mirror we see an example of apophatic abstraction (aphairesis)” (Sells, 1994, 164). Esta metáfora es el retiro (afairesis) del espacio

de la representación como abstracción de la imagen. Es la desaparición del espejo en el momento del reflejo. Lo que se da es la refracción como acción. De esta forma, ese espacio vacío en la performatividad hace una remediación de la mediación a lo técnico sin necesidad de hacer una diferenciación alma/cuerpo. Los atributos y las separaciones quedan vacías para la acción.

Para Eckhart, un desplazamiento a la espacialidad-temporalidad es una acción de producción, continuidad y repliegue. Para Sells, “Eckhart denies the necessity of such a medium in the spiritual realm, and part of his apophatic technique is to remove the linguistic equivalent of the medium at key moments in his discourse” (Sells, 1994, 165). Esto recae en la maniobra de quitar el ‘porque’. Eliminar la oración subordinada que permite racionalizar la acción. La acción performativa no busca racionalizarse. Tiene que ver con hacer cosas con el lenguaje que no pueden ser marcadas por anticipado. Es propiamente el espacio que dota de posibilidad a la acción. El equivalente lingüístico del medio es lo que corresponde a los atributos, a las explicaciones, a los discursos que pertrechan una verdad en el lenguaje. La alternativa correspondería a “those who have gone completely out of themselves (die ir selbes alzemàle sint ûzgegangen) and who do not seek their own in anything” (Sells, 1994, 169) actúen.

De esta forma, la corporalidad sería llamada en términos de la mediación como un problema que no se tiene que escindir para actuar. La acción no requiere de una precondition que faculte al cuerpo, sino de la capacidad de acción más allá de su apropiación. De convertir a la vida, tal como se encarna, en habitación de la acción. Lo que procedería en este rompimiento sería que la virginidad a la que llama Eckhart, sería un llamado al cuerpo para actuar, sin que tuviera que resolverse en la disputa por atributos de pureza, tendría que ver con la capacidad de acción en términos vacíos.

En tercer término, para Eckhart, la habitación espacio temporal tiene que ser desplazada de una noción de multiplicidad. Para esto, tendría que pensarse una técnica similar a la relación con la temporalidad y la corporalidad. No sería una anulación, sino un ejercicio de posicionamiento radical. En este caso lo que busca Eckhart es una maniobra que problematiza el fondo. La unidad no

corresponde a una problemática de la suma de todo. Sino que tendría que ser pensada a partir de la diferenciación lograda en el vacío. Para Eckhart, “La diferenciación proviene de la unidad, [me refiero a] la diferenciación en la Trinidad. La unidad es la diferenciación, y la diferenciación es la unidad. Cuanto mayor es la diferenciación, tanto mayor es la unidad, pues es diferenciación sin diferencia” (Eckhart, 2013, 349). La radicalización de la diferencia, como un hueco sería la clave que dirigiría la apofasis ya en la habitación.

El vaciamiento contra la multiplicación se encuentra en la acción contra los nombres divinos y la noción de Dios. En primera instancia, tendría que pensarse en tanto que la radicalización del vaciamiento señala “Todo cuanto el conocimiento puede aprehender y el anhelo puede desear, no es Dios. Ahí donde terminan el conocimiento y anhelo, ahí está oscuro, ahí luce Dios” (Eckhart, 2013, 582). Las disputas sobre la preminencia de la voluntad y la racionalidad divina, como atributos terminan en una oscuridad que parece indistinguible. Pero, aún se dibuja como un Dios oscuro. La oscuridad es el problema del “fondo sin fondo” que corresponde a la noción de diferenciación y unidad que se encuentra en Eckhart.

Pero, no es un mecanismo estático que revela una oscuridad que no se puede discernir y ya. La provisión de Eckhart está asociada con la ruptura más radical de los límites de este Dios oscuro. Eckhart exige “Quisiera estar apartado eternamente de Dios por amor de mi amigo y de Dios” (Eckhart, 2013, 361). Esto tiene una doble operación, por una parte establece una separación de Dios, pero sobre todo, hace que la técnica esté asociada con como “el cómo se dice importa más que *lo* que se dice” (Certeau, 1993, 197).

Esta política de enunciación parte una consideración de deseo entendido como enunciación de un *voló*. En el punto en que el lenguaje pareciera no poder mantener una referencia y efectos en el mundo, se dicen formas que revinculan. Para Michel de Certeau esta es la forma en que “la relación *no* tolera *sino* a personas completamente resueltas o que “quieran estarlo”. Un “querer” consituye el *a priori* que el saber ya no puede proporcionar” (Certeau, 1993, 198). El *voló* es la forma en que se

construyen las condiciones de deseo que facultan la continuidad de hablar ahí donde parecería que o se hace silencio o no hay sentido. El lenguaje se vuelve de esta forma, para Certeau, poner en el lenguaje el deseo. Decir *volo* es la acción que realiza al deseo sobre el lenguaje cuando lo que se encuentra es algo oscuro que no se puede racionalizar. No se trata de una intención, sino de una performatividad.

El *volo* constituye el aparato técnico con el que la apofasis despliega su deseo. El deseo que está ahí es el deseo de Dios a pesar de su inapropiabilidad y sus dimensiones humanas. Para Eckhart, “en ese *instante*, el “querer hacer” no es idéntico a la “posibilidad de hacer””(Certeau, 1993, 199). Se trata de una enunciación en que no se abren posibilidades ontológicas para hablar de ese Dios oscuro, sino que se afirma un deseo de realización del mundo. El deseo que aparece aquí como el umbral que produce la palabra, “Todo se desarrolla ante todo en un *volo* propio de cada interlocutor, es el umbral de toda palabra” (Certeau, 1993, 198) es propiamente el corte y el repliegue del lenguaje que opera la modalidad performativa. Esta separación implica aquello sin lo cual el discurso se convierte en una modalidad interpretativa o una modalidad activa. Sería el punto en que “Un *speech-act* (una enunciación) *delimita*, por medio de esta decisión que no tiene objeto, la posición del sujeto “capaz” de oír el discurso místico” (Certeau, 1993, 199)—y no ya, los enunciados—. Ésta es la modalidad en que el repliegue sobre la multiplicidad se vuelve una técnica en acción.

Pero, esta modalidad de acción en la enunciación tiene que ser tomada como prolongación del discurso apofático que pasa por la eliminación no solo de los atributos, sino de Dios, de un vaciamiento de un “sí-mismo” y su renuncia. El movimiento doble está siempre en la negación de los atributos y en la doble negación del término que los articula. Eckhart señala que “Lo más elevado y lo extremo a que puede renunciar el hombre, consiste en que renuncie a Dios ~~por amor de Dios~~⁹ (Eckhart, 2013, 361)

⁹ Este caso es uno de los puntos en que más cuidado hay que tener con las traducciones de Eckhart. Normalmente hechas por pensadores católicos o protestantes, su interpretación pretende un rescate haciendo adecuaciones a las interpretaciones para apuntar alguna modalidad de Dios coherente con su interpretación. El texto en Alto Alemán Medio dice “Daz hoeste und daz naehste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got laze” lo cual en una traducción hecha aquí, sería: Lo más alto y lo más lejano, que un hombre podría

Con esto, el *volo* sería la acción de renunciar a Dios, en tanto que solo el acto de renuncia elimina las modalidades que Eckhart llama “modo de ser recibido o conquistado” (Eckhart, 2013, 362) y después reconoce la modalización como Dios, para posibilitar la unidad en el vacío. De manera posterior se hará un ejercicio a modo de “espejo” con el hombre que

¿Cómo puede ser que el desasimiento (*abgescheidenheit*) del conocimiento conoce en sí mismo todas las cosas sin forma e imagen, sin que se dirija hacia fuera y se transforme él mismo? Digo que proviene de su simplicidad, porque el hombre, cuanto más puramente simplificado se halla en sí mismo, con tanta más simplicidad conoce toda la multiplicidad en él mismo y se mantiene inmutable en sí mismo (Eckhart, 2013, 387)

Esta operación de vaciamiento del hombre se traduce en una simplificación. La modalidad antropológica y no solo teológica del discurso de Eckhart queda dispuesta por la acción. Así como se decía de la corporalidad, sería una acción desde la unidad en la multiplicidad. La figura de Marta, en su inversión, sería la modalidad de enunciación en lo cotidiano. La acción más que orientarse a una meta, indistingue de la acción terminada y la acción en proceso. De esta forma, es como la teología negativa de Eckhart tiene una antropología negativa que le es recíproca.

El problema de la técnica apofática se revela como una discusión sobre la espacialidad del vacío y la temporalidad del instante eterno. Esto tiene que ver con la problemática de lo inapropiable y lo indeterminable más allá de la instancia de la infabilidad de Dios. Para Sells esto reposa en una contraposición entre una topología de lo común y la performatividad de Dios. “Eckhart employs the “insofar as” (in quantum) principle to indicate a transformation from one relationship to another. In Eckhart the transformation from analogical relationships of inequality and opposition to univocal relationships of equality and identity occurs when the divine son is born in the human soul” (Sells, 1994, 149). La maniobra de Eckhart está asentada en la problemática antropológica/teológica de la

renunciar, esto es, por dios dejar a dios. Lo del amor es un añadido de la traducción de Ilse de Brugger, un poco de sentimentalismo cristiano y, por lo tanto lo tachamos como señalamiento del problema de la apropiación y la traducción.

figura de Cristo en tanto que pertenece esto a la capacidad de creación. No es una exaltación, sino una maniobra en que la creación se lleva a términos comunes, al igual que la unidad. La unidad no es inaccesible por ser ajena, sino por tener que estar en la ruptura de la provisionalidad de los límites del lenguaje y de la diferencia divino/humano.

Es importante recalcar el funcionamiento doble del lenguaje de Eckhart. Esta figura corresponde al acto de creación que dota de manera recíproca y simultánea el lugar del padre y el hijo en la unidad. La unificación de las personas divinas es la enunciación del verbo. Las operaciones teológicas de Eckhart se basan, sin embargo, en una reconsideración de este término en tanto que “Eckhart’s language violates the normal grammatical division between perfect or completed action, and imperfect or action in progress: the one and only-begotten son always has been born and always is being born” (Sells, 1994, 148). La técnica lingüística de Eckhart ataca el funcionamiento de alteración de lo temporal, corporal y múltiple del verbo. Poner simultáneamente el tiempo de la acción terminada y de la acción en curso intenta de romper un esquema de tiempos completos. Es así que la preservación del acto está relacionada con la ejecución del mismo.

El punto que redondea la producción del cronotopo en el que la corporalidad y la multiplicidad se ven desplazadas se refleja en tanto que Eckhart produce una espacialidad particular sobre la cual sucede este campo de acción. El límite para Eckhart está puesto en tanto que

Esta chispa renuncia a todas las criaturas y no quiere nada fuera de Dios desnudo, tal como Él es en sí mismo. No se contenta con el Padre ni con el Hijo ni con el Espíritu Santo ni con las tres personas [juntas] en cuanto cada una subsiste en su peculiaridad. Digo por cierto que esta luz tampoco se contenta con la uniformidad de la índole fructífera de la naturaleza divina. Diré algo más todavía que suena más sorprendente aún: digo por la verdad buena y eterna y perpetua que esa misma luz no se contenta con la esencia divina simple [e] inmóvil, que ni da ni recibe, más aún: ella quiere saber de dónde proviene esa esencia; quiere [penetrar] en el fondo simple, en el desierto silencioso adonde nunca echó mirada alguna

la diferencia, ni [el] Padre ni [el] Hijo ni [el] Espíritu; en lo más íntimo que no es hogar para nadie (Eckhart, 2013, 622)

Este espacio del desierto es la pregunta por la noción de fondo que se integra como pregunta por el límite y posibilidades del pensamiento eckhartiano. En esta metáfora parece que, una vez más, reposa la pregunta por la renovación de cierta hiperesencialidad divina. Este concepto que en Eckhart ha sido llamado el fondo sin fondo o la cabeza de Dios o el desierto es la habitación inhabitable, pero que en el discurso como acción sería pensar habitar esta imposibilidad. Se trata de la forma de vivir nomádica que no tiene un lugar y no por ello deja de habitar, usando esa aporía como posibilidad de otros caminos.

A partir de aquí la discusión parecería acentuar una consideración del problema del fondo. Para Eckhart este problema se reflejaría en tanto que la cronotopía que se construye a partir del ahora abre un espacio de acción que tendría que ser pensada en una serie de contrastes de una noción de vacío abismal y cierto materialismo. Eckhart señala que “la tierra es la criatura más fértil por entre todas las cosas sujetas al tiempo” (Eckhart, 2013, 620). Lo que genera la técnica apofática es la creación de un tipo de tierra (Grund) que servirá como modalidad de pensar el vacío, como abismo (Abgrund), el fondo sin fondo. Habría una pregunta importante: ¿ Hay una diferencia entre el espacio cronotópico del que habla Eckhart, la acción y la experiencia? Todo esto tendría que pensarse que no opera ya como una diferenciación, sino como una metáfora de una posibilidad múltiple y unitaria.

Lo que realiza Eckhart con el retraimiento y separación de su discurso en su funcionamiento técnico, tiene que ser pensado como un ejercicio que enfatiza el momento de enunciación en esta contradicción. La enunciación que se desarrolla a partir del tiempo como un ahora, el cuerpo o la acción cotidiana como una posibilidad de posición política y la multiplicidad como unidad del proceso activo de vaciamiento—del hombre y de Dios— se vuelven operaciones que más que reducirse a la configuración de un lugar aparte, son el desplazamiento hacia el espacio-tiempo como umbral de la acción. El desplazamiento hacia una consideración de cierta antropología apofática en el discurso de

Eckhart conduce a pensar que ese cronotopo que se discute más que referirse a una problemática de condiciones de posibilidad, funcionan como una representación en lo humano. Bruce Milem hace una comparación entre Eckhart y Bertold Brecht,

Because of self-referentiality, Eckhart's apophatic discourse has a consequence similar to what Bertolt Brecht wished to create in his theater. Brecht wanted to prevent his audience from succumbing to the illusion that the events acted out on stage were really happening. Audiences react this way and they identify themselves with the characters portrayed on stage and overlook the theatrical techniques and technology used in producing the drama. Spellbound, the audience experiences the drama emotionally, even cathartically. Brecht, however, wanted to transform his audience from passive spectators into critics, emotionally detached from the events taking place on stage but intellectually engaged with them (Milem, 2002, 12)

Este ejercicio comparativo es interesante porque señala algunos rasgos de la acción que Eckhart produce. No sería una negación para el silencio y la aceptación de una entidad superesencial que se resiste al lenguaje. El movimiento de Eckhart, se parece al de Brecht en tanto que a los grupos que se dirige, usando su lenguaje, la lengua vernácula, funciona como una forma de mostrar una serie de condiciones de enunciación de la que estaban excluidos por el lenguaje— aunque no signifique una inclusión terminada. Las condiciones de acción, se dirigen a la producción de un espacio común. Un espacio de lo habitual que resulta ser el ahora, lo cotidiano, incluso el cuerpo y un acto de deseo a partir del acto de decir en la vida cotidiana. En lugar de buscar hacer símiles sobre una tierra divina o una entidad divina, explota metáforas y figuras como el oxímoron que producen efectos en sus espectadores, más que una comprensión de lo divino, Eckhart busca crear una enunciación que dispone a la acción, no al concepto. Se trataría de un mecanismo de revelación del entramado, apertura del umbral, que revela una problemática política que sucede en la acción de pensar a Dios.

Así, se realiza un movimiento desde una existencia común, fuera de los claustros y las condiciones legalizadas de la Iglesia Católica. En su capacidad de predicador, realiza una acción en la

que “They need to pay attention not only to the things Eckhart says but also to what he *is doing in saying them*” (Milem, 2002, 13). De esta forma se hace la producción del enlace de lo que era prescrito a partir de la institución de la Iglesia, en su existencia cotidiana. Las acciones que siguen al discurso tiene que ser pensadas como que “Eckhart wanted his audience to remember they were hearing a sermon, given by a human being in time” (Milem, 2002, 12). No es una posición de jerarquía en que él, ejerce un acto de poder, una conexión privilegiada con lo divino que permite una interpretación. Es un acto humano que busca aquello que falta y falla en la representación de lo divino mediante la acción, no la aceptación o corrección sino la existencia humana como no-lugar de lo divino.

Lo que hace que la metáfora sobre Brecht sea tan sugerente pensando en Eckhart es que es una revelación del andamiaje de la representación de Dios. No para dejar de hacer representaciones, sino para que la acción de enunciación se convierta en modo de producción. Una, en que el lenguaje se muestra como parte del mismo proceso a partir de su repliegue. La regresión y ruptura del lenguaje que inaugura la posibilidad de la performatividad, como una producción ampliada, una tipo de predicación en que la palabra no dará un sentido preciso, sino una acción. En este sentido la apofasis más que otra cosa sería una reflexión ante la imposibilidad de fijar una base, ante lo abismal. El repliegue y corte al lenguaje tratará de producir espacialidad y acción con una distinción radical para explotar la capacidad performativa del acto de creación, del uso de Dios. El límite entre lo humano y lo divino estaría en un problema de tiempo, cuerpo y multiplicidad en tanto que producen una comunidad a partir de su acción y decir.

Eckhart, comunicación, cotidianidad y comunidad

En el encuentro entre vaciamiento y vacío ante la renuncia al silencio, se pregunta ¿de qué trata esta reapropiación performativa del lenguaje? ¿Cómo se piensa el repliegue y la ruptura? La noción de pérdida se encuentra en volver el discurso negativo un mecanismo de acción y producción. Pero, no para producir una negación de la base y el medio que sustituya silencio por esencia. La acción negativa busca recuperar una posibilidad del discurso en un desplazamiento del espacio y tiempo, visto como un instante eterno, que se habita a partir de una técnica apofática por acción. Pero ¿cómo pensar esta acción? No sería inventar prácticas que produzcan un grupo religioso sino que suceda en la comunidad, facultando sus prácticas. No es construir una base o un medio como técnica infinita, sino que la provisionalidad de lo cotidiano sirva cómo fondo sin fondo. La pregunta sería, como se reclama a Dios o al hombre y su mundo, sino como discursos/acciones que afectan a la comunidad.

Para Turner, este es el límite entre la *realpolitik* y la mística. Donde la enunciación parecería no responder a la racionalidad, se encuentra un mecanismo de producción de la comunidad. El mundo religioso institucionalizado se encuentra con la comunidad excluida desde las reglas. Esta naturaleza hace que en los escritos de Eckhart “detachment is not the mechanism whereby space is made for God to occupy; it is rather, the process whereby space is recovered from the infilling of attachments. Eckhart’s detachment, we might say, is archeological rather than architectural” (Turner, 1995, 176). Lo que Turner observa es que la acción de desapego o vaciamiento, se convierte no en una reserva espacial o discursiva de Dios, sino el proceso arqueológico de recuperación de este problema por la comunidad. La diferencia entre lo arquitectónico y lo arqueológico, es que el primero se encarga de la construcción discursiva que buscaba encontrar una forma de decir a Dios. Mientras que, una revisión arqueológica buscaría escarbar el sustrato en busca de residuos. Este sustrato para la búsqueda, sería antropológico. El sustrato en el que Eckhart busca es lo humano. Pero, en cuanto se trata de una búsqueda que no puede especificarse como endiosamiento de lo humano, sino de un escrutarse en cuanto está vacío.

El desapego de mediación y de base tienen que funcionar como una recuperación. La carencia de bases se piensa en cuanto que “the feel of the mystical way of self-discovery is, of its nature, the feel of the return to familiar ground, not that of a crisis of the unexpected” (Turner, 1995, 177). No hay que caer en pánico por el vacío, lo desbasado y desmediado, la acción apofática es una umbralidad que no se convierte en un nihilismo que elimina al mundo, sino que llama a lo cotidiano y a la vida a partir del vacío, como lo que no necesita ser determinado por nombres divinos¹⁰. De esta forma, la apofasis eckhartiana no responde a lo inefable, sino a la tierra de lo común.

Esto es la forma en que lo que se veía como acción divina es desplazada por la acción de enunciación del vacío. Para John Millbank “the movement from ignorance to self-knowledge in Eckhart involves a movement from identifying oneself primarily as finite and temporal to identifying as *also* eternal and divine” (Žižek & Millbank, 2011, 152). De cierta forma, lo que Eckhart señala se ve como “Mi cuerpo se halla más en mi alma de lo que mi alma se halla en mi cuerpo. Mi cuerpo y mi alma se encuentran más en Dios de lo que están en sí mismos; y esto es justicia: la causa de todas las cosas en verdad” (Eckhart, 2013, 341), desplazado en el ahora, que reclama una forma de acción. No se hace una entrega a una categoría y esencia que los contiene, sino al umbral de su devenir. No se trata que el cuerpo se encuentre excluido o sometido al alma y lo divino. Se encuentra en el umbral en que la acción rige.

Probablemente, la forma de entender la cotidianidad de Eckhart tiene que ver con el desplazamiento a la espacio temporalidad que faculta la acción, cómo lo divino se mueve hacia lo cotidiano. Eckhart dice que “Dios es una simple «permanencia», un «asentamiento» en sí mismo” (Eckhart, 2013, 374). La apertura de esta permanencia y asentamiento, no son un concepto, sino la

¹⁰ Este tema sobre el nihilismo y apofásis podría abordarse en el texto *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme* de Henry Corbin o incluso en las reflexiones de Andre Glücksman y Paul Veyne sobre Foucault y el Nihilismo en *Michel Foucault, filósofo*. Es una problemática en que el proceso de negación se trataría como acción se contrapone a una sensación de carencia de verdad y fundamentos que elimina todo sentido a la existencia. La apofasis y el nihilismo que tendrían que reconsiderarse, entonces, serían formas en que esta técnica busca quitar la obsesión por la base.

posibilidad de habitar que parte de la técnica de Eckhart. Esto, se yuxtapone con que el movimiento de como “Lo más elevado desemboca en lo más bajo” (Eckhart, 2013, 379). La temporalidad del devenir se encuentra con el ahora en la acción y, esto, sucede a partir de una comprensión de ambas como parte de lo cotidiano. Su diferencia radicalizada las posibilita.

En esta instancia lo cotidiano a partir de la apofasis se hace el límite del problema político. Ésta es una forma en que las jerarquías institucionales son vaciadas. Habría que considerar cuando Eckhart señala la “humanidad es tan perfecta como en el hombre más pobre y despreciado como en el Papa o en el Emperador; porque prefiero la humanidad en sí misma que al hombre que llevo conmigo” (Eckhart, 2013, 475) que sería una noción de una humanidad apofática. En esta forma, el discurso tiene modalidades en que el vaciamiento, en tanto puesto como un problema de la multiplicidad, orientado a la diferenciación radical, acentúa que no se puede hacer una división entre los hombres, la humanidad en sí misma sería la humanidad en acción. No es un remedio de igualdad, sino de apofasis que vacía las modalidades de existencia diferenciada, idealizadas y categorizadas, hasta una diferenciación en que no podría verse más que en su relación.

Esto habría que entenderlo en tanto que la apertura de lo cotidiano parte de la forma en que este mecanismo indistingue por la diferenciación radical lo divino. John Millbank dice que “for Eckhart the infinite as an actual plenitude is at once indeterminate and entirely determinate, and is entirely the same as the finite only because (in its indistinctness from it) it is more absolutely the finite than the finite is itself the finite, by being its “indistinct” ground which is also inconceivably other to the finite” (Žižek & Millbank, 2011, 169). No hay un mecanismo dialéctico que suprime lo divino en lo cotidiano, sino, más próximo a la hipóstasis, a partir de la carencia de fondo, un tipo de relación que parte de un umbral para la acción. Esto sucedería en tanto que “Eckhart sometimes declared that the nullity of the divine ground is equally a pure willing, or that it lies beyond either knowing and willing in an absolute simplicity that is nonetheless crucially hypergenerative of all determinations in its very indetermination” (Žižek & Millbank, 2011, 173). Los atributos que parecerían sostener se desvanecen

encontrados en la coyuntura de un discurso que no busca construir una determinación. Sino que a partir de la radicalización negativa de la enunciación, se convierten en vehículos de indeterminación que producen al aparecer como lenguaje —siempre en riesgo de determinación. Es la complejidad de la técnica que se desplaza sobre la determinación a la posibilidad de la indeterminación, pero a partir de lo cotidiano como forma de mostrar la radical diferenciación en todo lo que deviene, que no hay un discurso privilegiado y se mueve incluso sobre lo determinado.

Pero, entonces, qué haría la técnica discursiva puesta en cuestión en el pensamiento de Eckhart sobre lo cotidiano. Para Eckhart, el repliegue del lenguaje a su acto de enunciación, entrama lo cotidiano con lo divino. Es la articulación de la performatividad, en tanto que “exactamente así como la palabra que digo ahora: Ella surge dentro de mí, luego yo me detengo en la representación, en tercer lugar la pronuncio y todos vosotros la escucháis; sin embargo, lo propiamente dicho permanece dentro de mí” (Eckhart, 2013, 446). Esta técnica conduce a la conformación de cierta comunidad a partir de la comunicación. Un ser humano pronuncia un discurso que solo en tanto es enunciado genera la posibilidad de escucha y traducción. Más allá de estar sujeto a interpretación, tiene efectos por ser enunciado. La enunciación vacía es un movimiento de transformación, en que la técnica busca evitar la sedimentación de una práctica determinada y exclusiva, busca hacerse otras cosas.

La técnica de Eckhart está orientada a enfatizar la acción. Se trata de esa acción doble que parece al mismo tiempo completa y sucede. Ésta, es una acción de traducción en que decir se convierte algo que parecería reservado a la posibilidad de lo público. Eckhart dice

Lo hablado desde fuera hacia dentro, es cosa burda; más [aquella palabra] se pronuncia adentro. «¡Enunciala!», esto quiere decir: Date cuenta de que esto se halla dentro de ti. Dice el profeta: «Dios dijo una cosa y yo escuché dos» (Cf. Salmo 61, 12). Es verdad: Dios nunca dijo sino una sola cosa. Su dicho dicho no es sino uno solo. En este único dicho pronuncia a su Hijo y al mismo tiempo al Espíritu Santo y a todas las criaturas y no obstante, no hay sino un solo dicho en Dios. Mas el profeta dice «Escuché dos», esto quiere decir escuché a Dios y a las criaturas (Eckhart, 2013, 507)

Sostener al mismo tiempo la característica divina y la de lo cotidiano supone la posibilidad de preservar la inestabilidad de la problemática que persigue a la apofasis. El espacio de enunciación corresponde a la posibilidad de hacer en tanto que enunciar lo cotidiano tiene ambas aristas.

Para entender esto hay que aproximarse a que la tarea de Eckhart de una doble enunciación como un rompimiento del funcionamiento esperado de la acción. Amy Hollywood sugiere que “Eckhart deconstructs the oppositions between theory and practice, contemplation and action, and ultimately between creator and creature so crucial to Western metaphysical traditions” (Ruffing, 2001, 78). Esta deconstrucción afecta los términos basados en diferencias estratificadas que se suplantán por una diferenciación radical y vacía. Se tiene que hacer una exploración de una neutralización de las diferencias, o entender como se realizan como constructos de la acción.

La tensión que mantiene el discurso de Eckhart es entre lo inefable y el acto de enunciación como contrariedad de comunicación. Es así un movimiento de como hablar de lo inefable, a como mantener la problemática de lo inapropiable en un habla en lo común. El problema parte de la consideración que “Dios es un verbo, un verbo no enunciado” (Eckhart, 2013, 659) como la inefabilidad. Si se dijera el verbo ya no sería inefable. El suspenso del verbo es la forma en que se pone el problema. Pero, para Eckhart este el problema no es una solución, se habla de este problema de enunciar y ahí surge la contradicción. Eckhart cita a Agustín considerando que “Dice Agustín: «Toda la escritura es inútil. Si se dice que Dios es un Verbo, se lo enuncia; [mas] si se dice que Dios no está enunciado, entonces es inefable»” (Eckhart, 2013, 659). Esta sería la contraposición de la complicación y la acción que se enuncia. Ahí, se juega la inefabilidad contra los rastros que tendrían que ser inútiles, que no pertenecerían. Es una acción que pareciera que solo es un reposo inútil, la exigencia de la renuncia del decir por el silencio. Pero, entonces, Eckhart abre la contradicción y la disputa: ¿qué hacer en esa situación? “Dios es un verbo que se enuncia a sí mismo”(Eckhart, 2013, 659-660). El desplazamiento sería, como mover el decir a este lugar. Esa es la forma en que la comunicación es retraer el decir al decir, como un acto que no se trata de lo que se dice, sino de como. Eckhart recupera

también las cartas de Pablo a Timoteo en que señala que la acción es “«¡Predica la palabra, enuncia, sácala afuera, prodúcela y da a luz a la palabra!»” (Eckhart, 2013, 505). Se recupera la práctica como parte del movimiento. Y, no es más que diciendo. No hay un secreto, la técnica es realizar la acción. En este sentido no hay una reserva. No se tratará ya de preguntarse por un significado, sino del problema de como se dice y de los efectos del vaciamiento, efectos antropológicos y políticos. Y, de esta forma se vuelve una experiencia comunitaria sobre como mantener esa inapropiabilidad en la acción.

Para Eckhart esta consideración simultánea de silencio y decir, no está opuesta y no se reduce una a otra en tanto que “Dios se halla en todas las cosas. Cuanto más está dentro de las cosas, tanto más está fuera de las cosas: cuanto más adentro, tanto más afuera, y cuanto más afuera, más adentro. Ya he dicho varias veces que en este instante [nû] Dios crea todo el mundo” (Eckhart, 2013, 505). Esta es una simultaneidad de entrar y salir que solo puede ser resuelta como umbralidad de las cosas a partir de lo instantáneo que reconsidera el modo de estar. La estancia es el movimiento que atraviesa de un lado al otro el umbral. La apofasis no borra nada, sino que elimina la relación esencial que se espera esté en un enunciado que señala estar en un lugar. Se convierte en la forma en que se hace la pregunta por el fondo que no puede ser alcanzado a partir de maniobras retóricas, pero que más allá insiste en que no hay fondo que alcanzar. Lo que hay es formas de atravesar el umbral. Este fondo sin fondo se encuentra en una superficialidad instantánea, de distinción y de deseo vacío que no busca afirmar o sustituir una esencia sino desplazarse.

Este estado contradictorio y de pasaje para Eckhart también es un problema en como la mediación opera sin mediación. “Dice un maestro: Si no hubiera ningún medio [= cosa intermediaria], se vería una hormiga en el firmamento. Más otro maestro dice: Si no hubiera medio, no se vería nada. Ambos tienen razón”(Eckhart, 2013, 605) La mediación de lo común es la posibilidad de lo divino y lo político, sino lo único que quedaría sería un vacío impronunciable. La doble forma se produciría en tanto que “This is now the two concerns of Eckhart, the practical and the ontological, come together. Detachment or justice as a way of living confesses the ontological contingency of all creatures on God”

(Milem, 2002, 125). Todo lo que se encuentra que parecería fuera de lo divino, ya está ahí en cuanto es una negatividad radical y activa. No se puede ir más allá, sino de lo que se encuentra en el umbral de la experiencia. Cuando a partir del devenir, de la transformación, la tarea de lo apofático es buscar formas de relación que hagan de lo cotidiano el repliegue sin reafirmar una definición. La mediación es un problema con el que, la búsqueda del vaciamiento se tendría que pensar en el repliegue al lenguaje, un reencuentro con la disposición de medio o el movimiento en su forma umbral.

La estrategia de lo común en Eckhart, como una cuestión de acción se tiene que tomar en tanto que es la articulación de cierto tipo de comunidad. Cuando Eckhart considera

Séneca, un maestro pagano, dice: De las cosas grandes y elevadas hay que hablar con sentimientos grandes y elevados y con el alma sublime. Dirán también que estas enseñanzas no se deberían decir ni escribir para la gente iletrada. A eso digo: Si no se debe enseñar a la gente iletrada, nunca nadie llegará a ser letrado y en consecuencia nadie sabrá enseñar o escribir. Porque se enseña a los iletrados para que de iletrados se conviertan en letrados. «Los sanos —dice Nuestro Señor— no necesitan medicamentos» El médico está para curar a los enfermos” (Eckhart, 2013, 225)

En la comunidad como la piensa Eckhart se tiene que perder la noción de la reserva institucional. No se encuentra con lo místico en términos de un conocimiento cerrado, sino de como vida que se articula en grupo. La ascética que se propondría no sería una tampoco una contención. La vida que sugiere Eckhart despliega lo común en tanto enseñanza, en tanto que, lo cotidiano y lo común son una apertura a partir de que no hay un coto interno que se puede cerrar y hacerse de lo divino, es el umbral en el que nos movemos.

Esto tiene un sentido particular. Eliminar la apropiación se convierte en la forma en que la acción se separa de un rito de destrucción en el uso del atributo. Turner señala que “possessive desire is a form of dependence on its object, the God of our own desire in the form of ego-need, a God on whom we depend not in freedom but in servility, one for whom, therefore, God would have to be master. For possessive desires at once destroy what they desire and are enslaved to what they destroy” (Turner,

1995, 183-184). Eckhart insiste continuamente en la posición no-servil como la forma en que se convierte la posibilidad de enunciación en acción. Podría considerarse como el problema del deseo como desasido. El acto y la experiencia que se realizan a partir de la técnica apofática, en su revisión de la multiplicidad y el problema de enunciación de lo uno, se convierte en una problemática del deseo vacío en su relación con lo cotidiano en el movimiento a través de este umbral. ¿cómo romper en lo cotidiano el deseo de apropiación y atribución?

Esto podría entenderse como una problemática del *volo* como una política de enunciación. Michel de Certeau, lo señala en tanto lo que realiza el deseo que se expresa. “In this respect, the *volo* manifests and founds what no longer comes naturally— a contract of language which, because it has no property, takes the form of the lack and the desire of the other” (Certeau, 1986, 92). La pérdida que ha contemplado Certeau como parte del proceso que lleva a realizar el acto está vinculado en el lenguaje por el problema babélico que intenta en la diversidad de lenguajes replegarse a la función que no tiene un problema de incomprensión por la diferencia. Se piensa que lo babélico se desplaza lateralmente, a partir de poner énfasis en los efectos de la acción de enunciación. El deseo como expresión es el vacío que no puede ser correspondido más que en términos de la comunidad, una falta que solo se responde por el encuentro con otro. Es una operación en que la técnica negativa continuada encuentra vinculación al lenguaje y a la acción por el encuentro en la comunidad, pasar por ella.

De esta forma la acción contemplada a partir del tiempo, el cuerpo y el espacio queda desplazada a una tópica del deseo vacío. Ésta es una forma en que Amy Hollywood contempla que “The body and its sensations cannot be destroyed; rather the attitude of the soul towards these created things must be transformed through loss of self-will and detachment” (Ruffing, 2001, 82). El cuerpo se encontraría en la comunidad haciendo una relación con el vacío. La práctica de Eckhart, el desarrollo de su técnica se convierte en una relación con la comunidad. Ésta, tendría que pensarse como la forma en que “Against those spiritual writers who emphasize special, individual experiences and inactive contemplation, Eckhart claims that the highest contemplation is compatible with and in fact brings

about a state of heightened activity” (Ruffing, 2001, 84). La forma en que se podría entender el llamado a la acción cotidiana en Eckhart es como un estado de acción intensificada. La práctica de esta habitación de la comunidad sería volver la apofasis acción intensificada.

Cuando se piensa en la comunicación y la comunidad, sería una forma en que ese vacío que lleva a lo común se soluciona en una simplicidad de encuentro como pasar por umbral. Este encuentro que se piensa como deseo vacío, hace que sea una intensificación de la práctica arqueológica en que el fondo sin fondo permite insistir en dejarse a la performatividad del umbral. El abandono entonces, sería la forma en que este espacio propiciaría que el problema de la comunidad pudiera vivirse a partir de la búsqueda de efectos en un decir que no tiene un compromiso previo con una modalidad determinada.

Eckhart, la vida como sustrato

Para Eckhart las metáforas corporales, cotidianas y comunes inscritas mediante la técnica negativa se convierten en el discurso de los límites de la tensión entre acción y silencio. Esto sería su llamado al problema de la base, porque “Eckhart grounds his conception of “life” in the apophatic critique of a substantialist deity, the spatial transformations of a distinctive version of emanation” (Sells, 1994, 153). Cuando el pensamiento de las relaciones entre lo cotidiano y lo divino se borran, aparece el problema de la vida como un límite que no requiere justificación. Se trata del problema de lo que emana a partir del vacío ¿Qué implica recurrir a partir del desbasamiento a la vida? Tendría que revisarse, una vez más, no en el ámbito de lo determinado, de buscar definir entonces qué es vida, sino, a partir de la propia técnica discursiva, en la fluidez de habitar la acción de enunciar.

La mecánica a partir de la comunidad opera sobre una consideración de ‘nuestro’ fondo. “Si alguna vez hemos de llegar al fondo de Dios y a su punto más íntimo, debemos, en primer término, llegar con acendrada humildad a nuestro propio fondo y a nuestro punto más íntimo” (Eckhart, 2013, 666), la búsqueda del fondo, como se mencionaba es la posición de actuar, que ya no es una práctica separada. La pregunta por el fondo es con respecto a la palabra *Grund* en los sermones alemanes de Eckhart. Este es un encuentro con algo material, o tal vez, en el trabajo de traducción, un lugar problemático entre lo físico y lo conceptual. Se podría decir que es una pregunta por el fondo como tierra de la existencia y experiencia. Y, en su complemento *Abgrund* es también una pregunta por su sentido abismal, separado del fondo.

El problema de la tierra y el vacío es puesto en los sermones de Eckhart como el problema de la vida. Esto se pensaría en tanto que “Si alguien durante mil años preguntara a la vida: «¿Por qué vives?»... ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino «Vivo porque vivo». Esto se debe a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo, por ello vive sin porqué, justamente porque vive para sí misma” (Eckhart, 2013, 308). Esta forma de pensar la vida, tendría a primera vista, una barrera impuesta por una tautología. Pero, en el pensamiento de Eckhart no busca determinar un límite lógico,

sino una posibilidad retórica. Cómo hablar a partir de la vida. De esta forma, se construye como su tierra.

El fondo sin fondo de la apofasis de Eckhart es una consideración en que se puede elegir la acción como un nexo político-teológico de acción. Y, esta acción sería parte de lo que se tiene que pensar en la contraposición entre vacío y tierra. “Eckhart’s call to act without why is not only an invitation to engage in actions that recall the creative energy of God through its spontaneity and apparent freedom. It is also an invitation to see how every action is already without why” (Milem, 2002, 141). Lo que quedaría como teología en Eckhart, es que ‘vivir sin un porque’ a partir del vaciamiento es un llamado a la acción como capacidad creativa o productiva y que la renuncia a un principio definido proviene de la extensión que, en la búsqueda de las bases, el encuentro con el abismo no permite definirlos. No se tendría una esencia, sino que se realizaría la acción, viviendo sin determinación.

Entonces, se podría decir que la performatividad se desglosa de la transformación de la apofasis como una red discursiva de efectos en la vida. Estos efectos son la capacidad de mantener un vacío en donde se esperaría una sustancia, apelando a la acción en su carácter creativo. No hace falta tener un punto inicial, hace falta la acción. Ésta se convierte en el problema de la base y el medio, como una eliminación de su carácter de determinación, para desplazarlos a ser técnica que produce a partir del repliegue apofático a la performatividad del decir.

La vida en Eckhart se tendría que pensar a partir de ese nexo de mediación sin mediación y fondo sin fondo como ahora del tiempo, de la corporalidad vista como acción intensificada y la multiplicidad en la diferencia radical. “La vida en sí es tan apetecible que uno la apetece a causa de ella misma” (Eckhart, 2013, 314) No como como un límite causal de origen, sino porque en la vida misma se encuentra el deseo vacío que permite vivirla. Esa temporalidad, corporalidad y multiplicidad sería así una discursividad de la vida. Es una renuncia tanto a lo inefable como a una respuesta concreta en

términos de lo divino. Es el punto en que la apofasis, se resiste como una pregunta, como deseo y placer: “«¿Por qué vives?» —«De veras, ¡no lo sé! Me gusta vivir»” (Eckhart, 2013, 479).

Esto habría que pensarlo como el punto de la inflección para Eckhart, porque es así que la acción se injerta como vida. “Es propio de la criatura hacer algo de algo; mas, es propio de Dios hacer algo de nada. Por eso, si Dios ha de hacer algo en tu interior o contigo, debes haberte aniquilado antes. Y por ende, entra en tu propio fondo y obra ahí; y las obras que haces ahí, serán todas vividas” (Eckhart, 2013, 562). La igualación del fondo de dios y el hombre tiene que ver con que la acción en ese nexo produce como vida. Lo común y lo cotidiano entran en juego porque son el sustrato no sujeto a la finalidad, sino que permiten que se viva lo que se hace. Ya rota y replegada, la diferenciación entre creación y criatura e interior y exterior, su objetivo está en que en el fondo sin fondo corresponden al umbral conjugado de vida y acción.

Para Eckhart, esto todavía tiene un paso más: un suceder comunitario. Esto se articulará a partir de como lo múltiple y la unidad se relacionan en el abandonamiento. Para él, esto partiría de que “El Verbo eterno no asumió [la naturaleza de] este hombre o aquél, sino que asumió una naturaleza humana libre [e] indivisa que era pura sin rasgo [individual]: porque la forma simple de la humanidad carece de rasgos [individuales]” (Eckhart, 2013, 610). Esto parecería que es una anulación de la singularidad, pero el llamado al hombre sin atributos, es un tipo de simpleza de relación que está en búsqueda de la identidad, una dirección a la acción más que a la definición de rasgos atribuibles que determinen una subjetividad.

Sin embargo no es un tipo de imperativo categórico, sino más bien un énfasis en la articulación de la unidad. En un pasaje que podría parecer la formación de un *Leviatan*, Eckhart señala que “la naturaleza persigue dos finalidades con cada miembro para que opere en el hombre. La primera finalidad que el [miembro] persigue en sus obras, consiste en servir al cuerpo en su totalidad y luego, a cada miembro, por separado, tal como a sí mismo, y no menos que a sí mismo, y en sus obras no se refiere más a sí mismo que a otro miembro” (Eckhart, 2013, 509). Ésta es una integración que permite

que la acción no corresponda a una tendencia a la subjetividad como experiencia sino a una búsqueda de unidad. Acciones que se encuentran en la unidad desde el vacío. Para Eckhart, el desplazamiento de su noción de unidad sería la posibilidad de la comunidad como una temporalidad, corporalidad y multiplicidad que se remiten a esta operación. Son nodos que operan interrelacionados en pos de la acción. No sería procesar un sentido del grupo, sino que la acción performativa se posibilite de forma articulada y no, por enunciados particulares. Las posibilidades discursivas de Eckhart están en una técnica extendida y no, en una individualidad escindida¹¹.

Cuando se piensa en actuar sin atributos se hace a partir de la eliminación de una búsqueda de individualidades diferenciables por su determinación. Se vería en tanto que “si habéis de ser un único hijo, debéis desasiros y separaos de todo cuanto provoca diferenciación en vosotros. Porque el hombre [individual] es un accidente de la naturaleza [humana], y por lo tanto separaos de todo cuanto es accidente en vosotros, y consideraos de acuerdo con la naturaleza humana libre [e] indivisa” (Eckhart, 2013, 610). Ésta es una acción en que el accidente es anulado y lo que parecería dar un sentido particular se pierde en la existencia sin atributos. Eckhart disputa contra la creencia que la determinación es la base de la diferencia. Para él será necesario que el movimiento que articule a la comunidad sea el abandono de lo determinado. El sentido en que la vida es un abandono activo de lo determinado operaría en tanto que

¹¹ La extensión de este pensamiento Eckhartiano se podría encontrar a las relaciones políticas de los hombres con las naciones, sus partidos y sus religiones, entre otros grupos. En la tesis de William Morris Crooke *Mysticism and the Narration of Nationalism* la forma en que Eckhart señala como los individuos se relacionan con una comunidad es dirigida a la creación de identidades nacionales. Para Crooke hay dos ejemplos, el de la visión anarquista de Joseph Landauer y la propaganda nazi de Alfred Rosenberg en tanto que “In Eckhart’s model of a deconstructed individual who achieves an *unio mystica* with God they saw a means not only to express but to mold the relationship between the solitary modern individual and his collective. For Landauer, this meant creating an *unio mystica* between the solitary individual and the national collective while for Rosenberg, it meant creating an *unio mystica* between the individual and the German essence” (Crooke, 2003, 5). De esta forma, se podría pensar que la noción de Eckhart sobre la relación de la acción a la comunidad tiene que ver con la producción de una posibilidad ideológica, no solo como discurso sino como un entramado entre la ideología, el individuo y la comunidad. Este problema se convierte en una extrapolación sugerente de la perspectiva de Eckhart. Sin embargo, sigue poniendo atención en la reconfiguración institucional sobre la relación con la vida y el vacío.

así eres tú uno con Él según [el] ser y [la] naturaleza, y lo posees todo en tu fuero íntimo como el Padre lo tiene en Él; no lo tienes como préstamo de Dios, porque Dios es tuyo. Y por consiguiente: todo cuanto tomas, lo tomas de lo tuyo; y las obras que no tomas dentro de lo tuyo, esas obras están todas muertas ante Dios. Son esas las obras que haces movido por causas ajenas, fuera de ti, ya que no provienen de la vida; por eso están muertas; porque vive aquella cosa que recoge el movimiento en lo suyo propio. Y por lo tanto: si las obras del ser humano han de vivir, deben ser tomadas de lo suyo propio [y] no de causas ajenas (Eckhart, 2013, 612)

Dios no puede ser diferenciado ni de la comunidad, ni de la singularidad, sino que en su radicalización, todo es (de) uno en tanto vacío. La apropiación de Eckhart, lo convierte en un movimiento que no responde a una posición de creador/creatura, sino de acción. Quien se faculta en la comunidad y en lo divino es el que logra disponerse a la acción. La vida sería la forma en que su propio movimiento alimenta la posibilidad de actuar sin necesidad de una preconstrucción.

En este caso la pregunta para la apofasis sería ¿por qué una técnica no es una determinación? Henry Corbin señala que “L’ « âme eckhartienne » cherche donc à s’en libérer pour échapper aux limites de l’être, au nihil de la finitude, à tout ce qui la pourrait fixer ; il lui faut donc s’échapper à elle-même pour se plonger dans l’abîme de la divinité, un Abgrund dont par essence elle ne pourra jamais atteindre le fond (Grund)” (Corbin, 2003, 238). La técnica sería una forma en que no necesitar una preconstrucción tiene que ser operado, no detenerse en los límites del ser y la nada de la finitud. Se encuentra entonces una pregunta por el fondo, como llevar la acción en el abismo, que cada paso y cada acción no se dirijan a un estado determinado cambiando la vectorización hacia el repliegue de la acción. La técnica sería una provisión de continuidad de la negatividad. El pensamiento performativo no formaría reglas estrictas, sino buscaría el ritmo de la producción de vida, dándose sin un límite. Se trata de la forma en que la divinidad y el vacío corresponden en un “no conseguir el fondo o la tierra”. La técnica sería el movimiento carácter de entrada y salida como acción, pero al que habría que estar continuamente regresando.

En cierto momento, Eckhart hace una aseveración en que rompe el entramado de hablar de Dios de manera más explícita. Junto con la discusión que se ha encontrado sobre lugares donde el poder, el cuerpo, el tiempo son retraídos a la enunciación y a la falta de un carácter definitivo, Eckhart hace al final de su sermón 46 un llamado a la comunidad. No sería una palabra sobre la comunidad de Dios, sino que señala con la palabra *gemeinheit* “en la medida en que alguna cosa asciende dentro de la comunidad, en esta misma medida es uno con la simpleza de esa comunidad” (Eckhart, 2013, 612). Esta es aproximación que señala la comunidad en cuanto lo bajo, lo común y, al mismo tiempo muestra el nexo entre la comunidad como parte de la vida. Al mostrar, para Eckhart la simpleza del desplazamiento a lo humano como una exigencia política en tanto que la técnica y el vacío tendrían su ascenso en la comunidad.

Pensamientos tardíos, deudas y lo que ya no se puede decir

Este texto es el proceso de transformación de preguntas que se fueron elaborando de una condición política a una condición técnica. Para arrancar el texto nos preguntamos ¿Cuáles son las posibilidades del discurso apofático? pensando que a partir de los sermones de Meister Eckhart, se podría revisar algún tipo de discursividad de resistencia que tendría que estar vaciándose y renunciando a contenidos que son sacralizados en la esfera política. Pero, la inapropiabilidad de la negatividad condujo a otras preguntas. Éstas, cada vez, apuntaban más a la noción de una técnica negativa. ¿Por qué la técnica negativa no es una determinación?, ¿Qué queda por reservar en el vaciamiento?, ¿Qué efectos tiene la negatividad?, ¿Por qué el desplazamiento a la acción no es un problema de atribución?, ¿Qué significa pensar lo ‘antropológico apofático’ en los límites de la experiencia? y ¿Qué implica recurrir a partir del desbasamiento a la vida?, entre otras preguntas redirigieron la atención en el texto. hacia una pregunta por las posibilidades discursivas de la apofasis.

Estas preguntas tendrían que ser pensadas como la estructura de una investigación problemática que intentaba apostar que al final el problema de la apofasis queda inscrito sobre la experiencia y la vida en la comunidad. No es una referencia a un campo de una experiencia individualizada o de un discurso apologético de la vida. El problema de las preguntas alrededor de la apofasis es que dirigen a un campo que no se puede separar entre lo político, lo ontológico y lo teológico. Se trata de lidiar con todos estos campos en sus relaciones problemáticas, tales como la invención de fundamentos, como el establecimiento de dogmas y manipulación de experiencia. Sería algo próximo a pensar la invención de la ideología y el dogma, como prácticas que en su operación buscan definir a la comunidad. Y, entonces, la apofasis, sería una acción de producción desfondada y sin definición que se contrapone a ese tipo de movimiento. De cierta forma, en la apofasis, la técnica y la política colisionan en estas preguntas.

La inquietud que ha dirigido este texto es revisar cómo funciona políticamente la apofasis. Esto ha resultado, más que otra cosa, en una dirección que insiste por su técnica y por como funciona. La

teología política de Eckhart, podría verse como un antecedente de diversas prácticas de la modernidad con una diferencia: mantiene la enunciación del problema de lo divino. Cuando decimos que para Eckhart lo divino es un problema, se ha pensado que ya no puede tomarse dogmáticamente y que el límite racional que busca eliminarlo no le funciona tampoco. Por lo que, se confronta un deseo de divinidad que no puede ser resuelto, pero que lo dirige hasta una técnica desbasada en que no se busca esencializar, ni siquiera apuntando a una teleología, sino al insistir en la necesidad de un acto continuo, que se coloca en una operación vectorial. Cuando decimos acción vectorial se ha pensado en una fuerza y una dirección que se da en un campo inestable. Y esta dirección sin finalidad, tendría que ser pensada en lo político.

Sin que sea una conclusión, pensar la apofasis como una técnica que imposibilita apropiarse la comunidad sería la forma en que la revisión política de ésta se percibe en este texto. Éste es un ejercicio comunitario porque, nunca se hace una enunciación que busque realzar un carácter subjetivo en sustitución de la esencia divina. Sino que, al mismo tiempo, el problema del vaciamiento dirige a la identificación por la carencia de atributos tanto de dios como del hombre. Entonces, esta estancia vacía en que se reclama la acción, se convierte en una pregunta por como el vaciamiento es una técnica performativa de la comunidad. Lo que busca Eckhart con su vaciamiento es la posibilidad de realizar la comunidad. Las preguntas de lo político y lo performativo entran en este problema en sus sermones.

Dirigirse al problema de la apofasis como una técnica es una exploración sobre los modos de la esencialización no solo de lo divino, sino también de lo político. Pero, en el caso de la apofasis la pregunta por la esencialización es también por la técnica, y en específico, una técnica de vaciamiento y el vacío que se excluya de ellas. Las técnicas guardan una relación compleja con las ideologías y las instituciones porque siempre mantienen una separación en su propia práctica. La intensidad con la que la apofasis hace una separación hace que se le confunda con una llamado al silencio o a prácticas ascéticas que se separan de la comunidad. Pero, en este texto, se ha encontrado que más bien, la

apofasis puede revisarse como un mecanismo performativo de comunidad que no busca una configuración, sino que se propulsa desde lo común y cotidiano.

¿Cómo es la apofasis una técnica de la comunidad? La apofasis, en Eckhart, responde a la comunidad como problema de hacer que la temporalidad, la corporalidad y la multiplicidad, permitan pensar lo divino. La diferencia procede de un desplazamiento que aparece como una apertura de los términos. Y, por otra parte, la acción que en este umbral desplazado se amplifica para pensarse como vida. Dios en Eckhart es una palabra compleja, porque no responde, sino como vaciamiento a las expectativas de un principio esencial y a sus ecos de determinación del mundo por una esencia suprema. Se podría pensar que para Eckhart, hay una respuesta automática “panteísta” como: “Dios está en todo y por ello no hace falta una modalidad específica, ni una institución que lo resguarde”. Pero, apenas esto es enunciado, la técnica apofática se repliega a que Dios presenta un problema en cuanto se enuncia. En la temporalidad de lo habitual conduce una significación política que no está establecida, sino por lo que se está diciendo.

El movimiento problemático que hace que la apofasis tenga que pensarse “ahí donde se dice” sería en este texto como una técnica en que cada acción se está apartando de una configuración determinada. Esta es una frase que se ha repetido en diversas ocasiones en el texto. Y, pertenece a una influencia de la técnica apofática, como movimiento que se piensa y que, encuentra incluso en la escritura de un texto, una necesidad de ser performada. No puede simplemente hablarse de este tipo de resistencia apofática, en específico cuando se habla de una palabra problemática como dios, se tiene que realizar una tarea que se aproxime a cierta técnica que lo devuelve al lenguaje— y esto no se reduce solo a esa palabra. Nunca se esta absolutamente separado para escribir una oración que no se pueda intentar de nuevo configurar esencialmente. El trabajo que realiza la apofasis pertenece a las resistencias se encuentran en la tensión del vacío con la búsqueda de esencialismos en los discursos. Ahí, es donde la visión del epígrafe de Franz Rosenzweig sobre la traducción y el señorío nos parece tan sugerente con respecto a lo que se hace en este texto: no se puede traducir, pero se hace. Se habla

de la problemática de las hiperesencias y las esencias en una técnica de vaciamiento aún cuando esto sea problemático.

Por lo que, el desplazamiento a pensar la negatividad como espacialidad es relevante porque ofrece una consideración de la problemática en una ‘densificación’ del espacio y el discurso. Lo que se dice tiene que disputar en lo corporal, lo temporal y lo múltiple. No importa que peso interpretativo u ontológico tenga la palabra, el enunciado o el texto —de Dios al ser, de lo político a real— se tiene que disputar en la enunciación a estos términos. Pero, la acción de traducción no basta como una nueva interpretación con una intencionalidad declarada, no hay una asentamiento. Sino que la suspensión está sujeta a la enunciación como acción. El momento en el que el texto tiene efectos es cuando sucede. Se trata de apuntar ahí a lo performativo.

La acción se refiere a este lugar indeterminado que es la enunciación que se habla. Y, a partir de ésta, se reconfigura la realización de la comunidad. La relación transformada en los efectos de una enunciación apofática es la comunidad con sus textos, instituciones, palabras. No se puede decir igual que se decía antes. Ese es el efecto sobre la realización del no-decir: no poder decir ya lo que se decía antes. Estas condiciones se están accionando continuamente, aún cuando se espere una estabilidad de enunciación, una ley de la comprensión. Lo antibabélico de la operación de Eckhart sería hablar a partir del repliegue a la experiencia en la que se está hablando y, ahí buscar la comunidad. Se está en la comunidad en cuanto que se da el desplazamiento de corte y repliegue al lenguaje. Es un principio de unidad, performativo que se encuentra en el nexo de un trabajo de traducción.

De esta forma, el ejercicio de traducción sucede como producción. La traducción inventa términos que solo son posibles para la comunidad, para intercambiarse en tanto que producen vínculos a partir de las relaciones. El trabajo de traducción no es la conversión de un término de un sistema a otro, sino que refiere a la producción de lo común como una superficie frágil sobre la que se atiende un lenguaje, un mundo, una divinidad que opera antibabélicamente, recolecta las distancias para permitir una cohesión que parecería imposible en un mundo en que no hay un significado que los estabilice. Se

trata del vehículo político de lo inapropiable, que no busca sujetar a la comunidad, sino que en su desfundamiento y desapego se mueve sobre otras discursividades que se repliegan al lenguaje como cronotopía en la que se enlazaría la acción de la comunidad.

Y, esto es posible pensarlo en Eckhart, en su forma pragmática, por la forma marcada en que vive el cambio sobre el lenguaje: transitar con una tradición de textos y de pensamientos de un lenguaje a otro, del latín al alemán. Esta situación hace que se hable con el alemán de cosas que no se había hablado antes. La práctica en que se rompe el señorío que ha integrado una comunidad busca separarse del resto, de comunidades que suceden. Es un ejercicio de los materiales que parecerían apropiados dogmáticamente, remediándolos, a partir de la vida en la comunidad de otro idioma que sirve para la vida cotidiana. El movimiento de Eckhart, del latín al alemán es un desplazamiento de lo divino a lo cotidiano como acción performativa que atraviesa de ida y vuelta en varias ocasiones un umbral.

Esta forma de aproximarse a la técnica abre a la vez, campos problemáticos muy sugerentes. La manera de pensar la experiencia, la técnica y lo divino se disponen a partir de lo común, lo cotidiano, la comunidad como una problemática de separar estos términos de los campos de la espacialidad y la reserva de la Iglesia Católica hacia la unidad en cuanto que es una relación en acción. Sí, el problema de la unidad persiste en este texto, pero después de escribirse, el término divinidad así como experiencia y técnica se tienen que pensar en tanto se vacían. El desplazamiento a la técnica retórica insiste en pensarlos en un desplazamiento que más que tener que resolverse, en términos de la noción del fondo sin fondo, opera en tanto que la búsqueda de organización siempre está sumida en una tensión entre lo que no se puede configurar y las ruinas de lo que se dice.

Entre los puntos relevantes del pensamiento de la técnica apofática está la problemática de su performatividad. Pensar, a partir de la sugerencia de Certeau, que el deseo en Eckhart como *volo* ofrece rompe una consideración del acto performativo como lo entendía Austin. La performatividad en Eckhart se produce de una forma radical ya que el propio evento produce sus condiciones de posibilidad en el vaciamiento y renuncia a ellas. No hay una estabilización de reglas, la técnica se

sostiene sobre su acción. Es una forma en la que en la enunciación se convierte en el medio que permite que se vuelva un acto 'feliz'. Un acto exitoso en un proceso negativo tendría que ser el rompimiento con una tesis que parecería tener un carácter ontoteológico. Se trataría de no poder ya sostener el mundo sobre la veracidad de cierta aseveración. Pero, al mismo tiempo, el límite se encuentra en la acción de esa enunciación.

Ésta es una perspectiva política que no tiene que ver con acciones determinadas o fines específicos, sino por una disposición y un movimiento que abre un espacio del ahora, que la corporalidad la dirige a un deseo del deseo y, en tercer punto, que lo múltiple no tendría porque antagonizar la unidad. Para Eckhart, la ruptura de los mecanismos duales es parte sustantiva de la técnica negativa. Todo está sujeto a una práctica que se resiste a una especificidad nominativa. Lo que abre la técnica de Eckhart, en este sentido, es un llamado a una comunidad que no tiene otra posibilidad que en el umbral de tiempo, cuerpo y multiplicidad darse sus propios medios y fondos sin fijarlos. Y, encontrando en esto una alternativa al silencio en el que lo único que quedaría al final de la negatividad sería una infabilidad hiperesencial. No se trataría de cómo evitar hablar, sino de buscar modalidades de habla que produzcan sin apropiar.

Esto parece ser una posibilidad interesante, una búsqueda de comunidad que se produce a partir de no apropiar o definir, que reconoce que la comunidad yace en ese desbasamiento y siempre distanciándose de configuraciones específicas que buscan acotarla. Cualquier movimiento a la configuración de sitios de poder sería un tipo de decir que apropia. Los movimientos a lo nómádic, por el contrario, serían los que ofrecerían una distancia continuada, que más que una previsión, realizarían la comunidad. El desplazamiento visto en Eckhart es una sugerencia que no podría, ni aquí, ni en otras aproximaciones hacer de la enunciación un lugar fijo. Los efectos de una apropiación positiva serían la muestra de una teología repetitiva y llana. Solo a partir de un ejercicio del vacío podría hacerse otra cosa, algo que no está determinado y que no se puede volver una utopía, sino que tiene que corresponder a la cronotopía de un umbral.

La noción de una antropología apofática sería el desplazamiento que hace que Eckhart lleve lo divino a ser penado como un problema político. El umbral de la comunidad sería como la unidad y la multiplicidad son interrelacionados a partir de pensar que toda teología apofática tiene una antropología apofática. Los fondos vacíos y simultáneos son los que constituyen que no existe una re-esencialización en el repliegue, sino que ese no poder decir lo que se decía antes se convierte en una teología de la vaciamiento en la enunciación. La comunidad sería la forma en que este vacío se vuelve una coincidencia y continuidad para vivir la vida.

Entre los límites de este texto quedan varias vertientes que quedan pendientes de ser exploradas. Las formas y detalles sobre la técnica de la apofasis ofrecen al mismo tiempo las del discurso que se convirtió en prácticas que modificaron cómo pensar a partir de la negatividad. Estas rodean las expresiones femeninas contemporáneas de Eckhart sobre el discurso. Por otra parte, es el contraste con una visión contemporánea particular de la comunidad. También, nos queda interés por explorar el problema de la mediación a partir de una relación con la mediación en el pensamiento digital. En siguiente lugar, lo revisado sucintamente en una nota al pie sobre la relación del dios sin atributos y el hombres sin atributos en la formación de cierta ideología es una extensión que puede enriquecer esta investigación. Este grupo de problemas y pendientes señalan una búsqueda de las herencias de Eckhart, dos modalidades de las perspectivas contemporáneas de la apofasis y la insistencia de una modalidad de la técnica apofática, el pensamiento del vacío.

En primera instancia, cuando nos referimos a la relación del discurso de Eckhart con las expresiones de mujeres de su época pensamos en la herencia que recibió de una de las grandes modificaciones de la teología que fue la intervención de manera más sustantiva de las mujeres en el desarrollo de lo teológico-político. Ponemos como punto de comparación ahí el pensamiento de Hildegard von Bingen que se encargó a partir de un lenguaje visionario a modificar el *como* del relato bíblico y del lugar de las mujeres, desarrollado por otras escritoras como Metchild von Magdeburg o Marguerite Porete, el desarrollo de la retórica femenina es una reconsideración del pensamiento bíblico

en que las mujeres de la Biblia son poco a poco escindidas de las cadenas de posiciones dogmáticas. Este pendiente abordaría como las mujeres son parte sustantiva del desplazamiento del lenguaje al lenguaje de uso cotidiano.

En segundo lugar, hablamos de la consideración sobre la noción de comunidad. Es una influencia para pensar comunidad en este texto la perspectiva de Jean-Luc Nancy y de Maurice Blanchot en sus nociones de una comunidad que no se puede separar de lo separado, que lo divino es esta ruptura con la que la comunidad sucede. Es una incompletud o una carencia que tiene que pensarse y responderse a partir de actos de deseo. El pensamiento de la comunidad *inconfesable* o *desobrada* ofrece una pregunta posterior a este texto sobre cómo se hace esta comunidad de lo común o del vacío. Cómo se practica esta comunidad en la actualidad.

En tercer lugar, tenemos la pregunta por la mediación. La mediación es una de las anulaciones más complicadas del proceso de vaciamiento de Eckhart, porque de la misma forma que el cuerpo, el tiempo y lo múltiple el medio se pensaría de nuevo. Sería una noción de la remediación de la mediación. En el pensamiento contemporáneo sobre el pensamiento computacional o sobre los *new media* se encuentra una discusión amplia sobre las modalidades políticas de la mediación. Este pensamiento sirve para pensar los límites entre lo divino y lo antropológico porque funciona a partir de un esquema de lenguajes que buscan separarse de lo humano a partir de un problema técnico que ofrece un campo problemático sobre la deshumanización y los planteamientos del pensamiento que se separa de modalidades antropocéntricas.

El siguiente punto sería sobre la relación entre apofasis e ideología. En un texto de William Morris Crooke se explora la relación de diversas ideología de principios del siglo XX que encontraron en Eckhart una forma de explicar las relaciones ideológicas con el sentimiento de pertenencia. Estas revisiones del fascismo y el anarquismo que pusieron a prueba el vaciamiento como lugar para construir una sensación de apego con el resto de los hombres o con la noción de un estado superior.

Sería pensar de que forma la vinculación apofática comunitaria construyó parte de los mitos ideológicos sobre la modernidad.

De esta forma, el texto, cada vez, queda todavía con un espacio de crecimiento a preguntas sobre cómo la negatividad se relaciona con una existencia política que busca formas de comunidad que nunca parece tener una definición que la constituya. Son movimientos en que lo que ya no se puede decir y cómo se dice, se convierten en una disputa con el acto de decir y, en este, la transformación obliga a pensar cómo no-decir haciendo una separación radical, se hace una relación y se habita.

Bibliografía

- Agamben, G. (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2013). *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ancelet-Hustache, J. (1963). *El Maestro Eckhart y la mística renana*. Madrid : Aguilar.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela: trabajos de investigación*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: ITACA-UACM.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México: ITACA.
- Berry, P. (2004). *The Latin Language and Christianity*. Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Press.
- Bingen, H. von. (1999). *Scivias: Conoce los caminos*. Madrid: Editorial Trotta.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- Buber, M. (1984). *Eclipse de dios : estudios sobre la relaciones entre religión y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Certeau, M. de. (1986). *Heterologies: discourse on the other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Certeau, M. de. (1985). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. de. (1993). *La fabula mística : Siglos xvi-xvii*. México : Universidad iberoamericana.
- Certeau, M. D. (2013). *La fable mystique T.2*. Paris: Gallimard.
- Cherewatur, K. (1993). *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. University of Pennsylvania Press.
- Cirlot, V. (2001). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Cirlot, V. (2005). *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona : Herder, c2005.

- Cirlot, V., & Garí, B. (2008). *La mirada interior : escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Clark, S. (1997). *Thinking with demons : the idea of witchcraft in early modern Europe*. New York: Oxford University Press.
- Corbin, H. (2003). *Le paradoxe du monothéisme*. Paris: L'Herne.
- Coward, H., Foshay, T., & Derrida, J. (1992). *Derrida and Negative Theology*. New York: SUNY Press.
- Crooke, W. M. (2003). *Vicious circles mysticism and the narration of nationalism*. Berkeley: University of California. Recuperado a partir de http://gateway.proquest.com/openurl?url_ver=Z39.88-2004&rft_val_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:dissertation&res_dat=xri:pqm&rft_dat=xri:pqdiss:3121449
- Derrida, J. (1996). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Dourley, J. P. (2009). *On Behalf of the Mystical Fool: Jung on the Religious Situation*. Hove, East Sussex ; New York: Routledge.
- Duch, L. (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta.
- Eckhart, M. (2003b). *Werke. I.* (J. Quint & N. Largier, Trads.). Cambridge, [England] : Ann Arbor, MI: Chadwyck-Healey ; ProQuest Information and Learning. Recuperado a partir de <http://uclibs.org/PID/78199>
- Eckhart, M. (2003a). *Werke. II.* (E. Benz & N. Largier, Trads.). Cambridge, [England] : Ann Arbor, MI: Chadwyck-Healey ; ProQuest Information and Learning. Recuperado a partir de <http://uclibs.org/PID/78200>
- Eckhart, M. (1999). *El fruto de la nada y otros escritos*. (A. Vega Esquerria, Trad.). Madrid: Ediciones Siruela.

- Eckhart, M. (2013). *Tratados y sermones*. (Ilse Teresa Masbach de Brugger, Trad.). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Foucault, M. (2013). *Dits et Ecrits*, tome 2 : 1976 - 1988. Paris: French and European Publications Inc.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad. el uso de los placeres*. México: Editorial Siglo XXI
- Franke, W. (2014). *A Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Galloway, A. (2012). *The Interface Effect*. Cambridge, UK : Polity.
- Gilson, E. (1965). *La filosofía en la Edad Media. desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Haas, A. M. (1999). *Vision en azul : estudios de mística Europea*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Haas, A. M. (2002). *Maestro Eckhart : figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Hackett, J. (2012). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden ; Boston: BRILL.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Jay, M. (2005). *Songs of Experience*. Berkeley: University of California.
- Kieckhefer, R. (1978). *Meister Eckhart's Conception of Union with God*. The Harvard Theological Review, 71(3/4), 203–225.
- Lanzetta, B. J. (1992). *Three Categories of Nothingness in Eckhart*. The Journal of Religion, 72(2), 248–268.
- Laruelle, F. (1994). *The concept of First Technology*. Recuperado a partir de <https://speculativeheresy.wordpress.com/2008/08/03/laruelles-essay-on-simondon-the-concept-of-a-first-technology/>
- Lilla, M. (2008). *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (Reprint edition). New York: Vintage.
- Linge, D. E. (1978). *Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart*. Journal of the American Academy of Religion, 46(4), 465–488.

- Lossky, V. (1998). *Theologie Negative Et Connaissance De Dieu Chez Maitre Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Makowski, E. M. (1997). *Canon law and cloistered women Periculoso and its commentators, 1298-1545*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Martínez Lira, V., & Reta Lira, A. (2003). *El Lenguaje secreto de Hildegard Von Bingen : vida y obra*. México: UNAM.
- Maurer, C. B. (1971). *Call to Revolution: The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*. Detroit: Wayne State University Press.
- McGinn, B. (1981). *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*. *The Journal of Religion*, 61(1), 1–19.
- McGinn, B. (1996). *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*. *Church History*, 65(2), 197–219. <http://doi.org/10.2307/3170288>
- McGinn, B. (Ed.). (1997). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Bloomsbury Academic.
- McGinn, B. (2003). *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Milbank, J. (2006). *Theology and Social Theory: beyond secular reason*. Oxford, UK; Malden, MA: Blackwell Pub.
- Milbank, J., & Zizek, S. (2005). *Theology and the Political: The New Debate*. (C. Davis, Ed.). Durham: Duke University Press Books.
- Milem, B. (1996). *Suffering God: Meister Eckhart's Sermon 52*. *Mystics Quarterly*, 22(2), 69–90.
- Milem, B. (2002). *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*. Washington, D.C: Catholic Univ of Amer Pr.
- Murphy, J. J. (1996). *Meister Eckhart and the Via Negativa: Epistemology and Mystical Language*. *New Blackfriars*, 77(908), 458–472.

- Musil, R. (2004). *El hombre sin atributos*. (J. M. Saenz, P. Madrigal Devesa, & F. Formosa, Trads.). Barcelona: Seix Barral.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. (P. Perera, I. Herrera, & A. del Río, Trads.). Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (s/f). *Des lieux divins*. Jean-Luc Nancy. Recuperado a partir de <http://www.decitre.fr/livres/des-lieux-divins-9782905670397.html>
- Nancy, J.-L. (s/f-b). *Los lugares divinos*. Recuperado el 30 de noviembre de 2015, a partir de https://www.academia.edu/11167163/Jean-Luc_Nancy_Los_lugares_divinos_
- Newman, B. (1985). *Hildegard of Bingen: Visions and Validation*. Church History, 54(02), 163–175.
- Olson, C. (2013). *The Allure of Decadent Thinking: Religious Studies and the Challenge of Postmodernism*. Oxford: Oxford University Press. Recuperado a partir de <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199959839.001.0001/acprof-9780199959839>
- Pabón, J. M. (2000). *Diccionario manual griego : griego clasico-español*. Barcelona: Vox.
- Perrot, M. (Ed.). (2005). *Historia de las mujeres en Occidente*. Mexico: Taurus.
- Politella, J. (1965). *Meister Eckhart and Eastern Wisdom*. Philosophy East and West, 15(2), 117–133. <http://doi.org/10.2307/1397333>
- Porete, M.(2005). *El espejo de las almas simples*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Pseudo Dionisio. (2008). *La jerarquía celestial ; La jerarquía eclesiástica ; La teología mística ; Epístolas*. Buenos Aires: Losada.
- Radler, C. (2006). *Losing the Self: Detachment in Meister Eckhart and Its Significance for Buddhist-Christian Dialogue*. Buddhist-Christian Studies, 26, 111–117.
- Rosenzweig, F. (2007) *Lo humano, lo divino y lo mundano*. Buenos Aires: Editorial Lilmod
- Ruffing, J. (2001). *Mysticism and Social Transformation*. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press.

- Saranyana, J. I. (2003). *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: University of Chicago.
- Steiner, R., & Keightley, B. (1911). *Mystics of the renaissance and their relation to modern thought, including Meister Eckhart, Tauler, Paracelsus, Jacob Boehme, Giordano Bruno, and others.*, New York; London: G.P. Putnam's sons.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epitmeteo*. Hondarribia, España: Editorial Hiru.
- Stenberg, P. A. (1969). *The Theme of Time and the Golden Age: A Study of Meister Eckhart, Novalis and Hofmannsthal*. Berkeley: University of California.
- Thompson, O. P. (1994). *Hildegard of Bingen on Gender and the Priesthood*. Church history, 63(03), 349–364.
- Turner, D. (1995). *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. London: Cambridge University Press.
- Ward, G. (1999). *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Weeks, A. (1993). *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a literary and intellectual history*. Albany: State University of New York Press.
- Wildman, W. J. (2011). *Religious Philosophy as Multidisciplinary Comparative Inquiry: Envisioning a Future for the Philosophy of Religion*. Albany: SUNY Press.
- Žižek, S., & Gimeno, A. (2002). *El frágil absoluto, o, ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-Textos.
- Žižek, S., & Gunjevic, B. (2012). *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press.

Žižek, S., & Milbank, J. (2011). *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*. Cambridge: The MIT Press.

Žižek, S., & Schelling, F. W. J. von. (1997). *The Abyss of Freedom/Ages of the World*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.