

DESASIMIENTO Y JUSTICIA. LA CONDICIÓN EXISTENCIAL, LA ESENCIA ONTOGÉNICA Y LAS IMPLICANCIAS ÉTICAS DE LA JUSTICIA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE MEISTER ECKHART

DETACHMENT AND JUSTICE. THE EXISTENTIAL CONDITION, ONTOGENIC ESSENCE, AND ETHICAL IMPLICATIONS OF JUSTICE FROM THE THOUGHT OF MEISTER ECKHART

Ángel Enrique Garrido-Maturano

Resumen: El artículo analiza, desde una perspectiva filosófica de carácter hermenéutico-especulativo e intención cosmológica y trascendental, los conceptos de desasimiento y justicia en Meister Eckhart. Primero se reconstruye la noción de desasimiento como condición existencial de la justicia. Luego, se analiza en qué sentido es posible pensar la esencia de la justicia como el acontecimiento de la divinidad misma, concebida como potencialidad ontogénica o creatividad universal e indeterminable que a todo da ser y figura. Finalmente, el artículo concluye que la justicia se realiza en el justo que se vuelve idémico con el acontecer de la divinidad como un “dejar ser”, que implica, desde el punto de vista ético, un compromiso social y ecológico concreto.

Palabras clave: Eckhart; Desasimiento; Justicia; Divinidad; Creatividad

Abstract: The article analyzes, from a philosophical perspective—hermeneutic-speculative in nature and with cosmological and transcendental aims—the concepts of detachment (*Abgeschiedenheit*) and justice in Meister Eckhart. It first reconstructs the notion of detachment as an existential condition for justice. It then explores in what sense it is possible to conceive the essence of justice as the very event of divinity, understood as ontogenetic potentiality or as a universal, indeterminable creativity that grants being and form to all things. Finally, the article concludes that justice is realized in the just person, who becomes “idemic” with the unfolding of divinity as a “letting-be” (*seinlassen*), which, from an ethical standpoint, entails a concrete social and ecological commitment.

Keywords: Eckhart; Detachment; Justice; Divinity; Creativity Introducción

En una época caracterizada por la exacerbación política del individualismo y la arbitrariedad personal, la *consagración* del éxito económico particular y la admiración idolátrica del poder, una afirmación como la siguiente podría parecer un despropósito: “Nada tampoco hace a un hombre un verdadero hombre más que la renuncia a la voluntad” (ECKHART, 1979, p. 69). En una época caracterizada, también, por la reivindicación del presunto derecho a poder dividir a los hombres entre seres de primera y de segunda, y por la consecuente pretensión de imputar la condición de “inútil” o “inferior” a todo y a todos aquellos que no “sirvan” para alcanzar el “éxito” incondicionalmente anhelado, esta otra afirmación parecería igualmente extraña: “El hombre debe captar a Dios en *todas* las cosas” (ECKHART, 1979, p. 59). Aseveraciones como estas del Maestro Eckhart, que tal vez hoy más que nunca suenan extemporáneas, representan, en realidad, un desafío radical a dos premisas subrepticias que rigen de facto la sociedad de nuestros días. La primera podría formularse en estos términos: “Nada hay más importante para cada existente que el yo individual, cuyo ser verdadero y pleno se realiza como imposición de su voluntad de poder en el mundo”. La segunda, que se desprende de la anterior, se la podría expresar con estos otros: “Dado que lo supremo es el yo y que para un yo verdaderamente realizado es necesario imponer la propia voluntad individual, entonces es *justo* tanto considerar inferiores en su ser a los que no logran hacerlo como valerse de todo y de todos como meros recursos, cuyo ser no tiene otro sentido que servir a la propia autorrealización”. Repensar el desafío que implican las citas de Eckhart a estas premisas que subyacen a las ideologías imperantes nos invita a reflexionar sobre dos conceptos esenciales de la obra del Maestro. Me refiero a los de desasimiento (*Abgeschiedenheit*) y justicia (*Gerechtigkeit*). A la relación intrínseca existente entre ambos se dedicarán las reflexiones que aquí comienzan.

Ellas persiguen tres objetivos que articulan su desarrollo temático. El primero es de carácter hermenéutico reconstructivo. Se propone volver a explicitar los trazos esenciales de un concepto nuclear de los estudios eckhartianos, como lo es el de *Abgeschiedenheit*, con el objetivo de resaltar en qué medida el desasimiento está intrínsecamente vinculado con la posibilidad del acontecimiento de la justicia. Me guía aquí la hipótesis de que el “desasimiento” resulta la condición existencial ineludible no para que el hombre sea justo, en el sentido de cumplir con cualquier ley positiva, sino para permitir que la justicia universal se engendre en él y acontezca a través suyo. Los otros dos objetivos son de carácter hermenéutico crítico. Aquí “crítica” no tiene el significado de plantear argumentos confrontativos con la concepción eckhartiana de justicia. Menos aún el de discutir con otras interpretaciones posibles qué lectura del tema resulta más fiel a lo que el Maestro, en su contexto epocal y desde sus fuentes históricas, quiso realmente decir, porque, al fin y al cabo, eso ya lo dijo él, seguramente mejor que cualquiera de las glosas que pudieran hacerse. Por el contrario, crítica recobra aquí el sentido etimológico del verbo griego *krinein*, que significa “separar”, “decidir”. Me propongo, pues, “separar”, por medio de la interpretación, la esencia ontogénica y las implicaciones ético-sociales que son factibles de ser leídas como potencialmente implícitas en la concepción eckhartiana de justicia y que resultan “decisivas” para la propia comprensión de la cuestión.

Desde esta perspectiva hermenéutico-crítica, el segundo objetivo radica en mostrar en qué medida la justicia y el acontecimiento mismo de lo divino son “idémicos”, es decir, se fusionan uno en otro en su acontecer. En lo que a este objetivo respecta, me guía la hipótesis de que es posible pensar la esencia de la justicia desde Eckhart como el despliegue o acontecimiento de la divinidad misma, concebida como potencialidad ontogénica o creatividad universal e indeterminable, a la vez informe y “supra-forme”, que “se da” dando su ser y sus posibilidades de ser a todo lo que es en el conjunto del mundo. Finalmente, el tercer objetivo consiste en mostrar las implicaciones éticas de la comprensión de la justicia como idémica con el acontecimiento de la propia divinidad. En este sentido, me guía la hipótesis según la cual la justicia se realiza en el hombre y a través del hombre, aunque nunca plenamente, como una actitud ética que implica compromiso social y ecológico.

Algunas aclaraciones metodológicas resultan necesarias. En primer lugar, nuestra perspectiva de lectura pretende ser filosófica, en cuanto se asienta en la convicción, compartida, por ejemplo, con Dietmar Mieth, según la cual en la obra de Eckhart se puede reconocer el “intento de reconstruir la fe cristiana en una teoría filosóficamente consistente” (MIETH, 2015, p. 107). Ello implica oponerse a las interpretaciones de Eckhart como irracionalista y afirmar que es posible desplegar abordar el pensamiento eckhartiano desde un enfoque filosófico, por lo que también es factible desplegar una lectura que procure explicitar en qué medida resulta legítimo postular como esencia y fundamento de la justicia el acontecimiento de la divinidad, sin remitirse necesariamente a dogmas teológicos o a una revelación positiva determinada para la comprensión de dicho acontecimiento. En este sentido, asumimos como propia la intención con que Heidegger se ha ocupado de la mística medieval y afirmamos que “nuestra meta no puede ser nunca despertar a la vida religiosa” (HEIDEGGER, 1995, p. 304), sino tratar de acceder a una comprensibilidad originaria de la experiencia de la esencia de la justicia, con clara conciencia también de que dicha comprensibilidad no implica en modo alguno la “disolución de una experiencia en sus «componentes lógicos»” (HEIDEGGER, 1995, p. 305).

Este método filosófico es, además, *especulativo*. Especulación no significa aquí imposición arbitraria de una teoría a la realidad. Por el contrario, la idea de una perspectiva filosófica especulativa responde al esfuerzo intelectual por bosquejar el origen o la condición última sobre cuya base es legítimo pensar en qué radica la esencia de algo como tal algo -en nuestro caso de algo como justo- y cómo esta esencia determina también el modo en que ese algo se da como tal en la realidad efectiva. En consecuencia, si aquí reivindicamos el método especulativo como instrumento filosófico, esto debe ser visto, antes que como un abuso dogmático del pensamiento apriorístico, como el impulso por alcanzar un origen primigenio universal, que traspasa y hace que *sea* justa la multiplicidad de acontecimientos y actos a través de los cuales la justicia se efectiviza en el todo del mundo. Si atendemos a lo antedicho, no resulta difícil concluir que el carácter filosófico-especulativo del método empleado responde a una intención, en vez de religiosa, *cosmológico-trascendental*. La intención es tal en cuanto el análisis intenta pensar aquello que hace posible a cada instante que se

dé la justicia en todo lo que es; y que ese darse permita que el mundo acontezca como un cosmos. Finalmente, el método se concibe, además de como una hermenéutica filosófica, no confesional y especulativa, como una *heterodoxa*. Como tal no se guía por la pretensión filológica de llegar a reconstruir el “verdadero” significado que el autor quiso dar a sus palabras en su contexto y desde sus propias influencias históricas. A una lectura heterodoxa no le interesa tal cosa, sino que quiere explicitar, bajo la guía del esquema hermenéutico algo como algo, lo que sus palabras le dan a entender o inspiran hoy en día al intérprete en su propio contexto y en función de sus preocupaciones temáticas. Por ello, esta lectura asume el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, en cuanto inspiradora, siempre puede decir más de lo que quiso decir; y hace suya también la intención con que investigadores como, por ejemplo, Ricardo Diez, han leído la obra del Maestro, cuando afirma, en su propia lectura de la cuestión de la justicia en el Sermón VI, que “el pensar debe ser recreado conforme a las necesidades del tiempo que transcurre y, hoy más que nunca, la respuesta a nuestra situación epocal exige creatividad, riesgo y redescubrimiento de la tradición” (DIEZ, 2014, p. 37).

1 DESASIMIENTO

1.1 DESASIMIENTO Y VOLUNTAD

En el segundo capítulo del tratado *Rede der Unterweisungen* Eckhart afirma que “la obra más digna de todas es aquella que proviene de un ánimo desprendido (*ledig*)” (ECKHART, 1979, p. 54). De inmediato se pregunta: “¿Qué es un ánimo desprendido?” (ECKHART, 1979, p. 55). Y responde:

“Un ánimo desprendido es el que no se perturba por nada ni a nada está atado, que no ha aferrado lo mejor de sí en modo alguno [a algo] y en nada mira por lo suyo; antes bien está hundido por completo en la amadísima voluntad de Dios y se ha despojado de lo suyo” (ECKHART, 1979, p. 55).

Lo mejor del ser humano, su actuar más digno de todos, aquel que se haya hundido en y resulta, por tanto, indistinguible del divino, es, entonces, el que proviene de un ánimo desprendido. Un ánimo tal, a través del cual el ser humano se haya por completo entregado a y es uno con la voluntad divina, no puede ser sino aquel propio del hombre que se ha despojado por completo de “lo suyo”, de cualquier atadura a sí mismo y, por tanto, de aquello que adhiere a sí en su relación con todas las cosas, a saber: su voluntad propia (*Eigenwillen*). El

humano de ánimo desprendido es, pues, aquel que ha logrado desasirse de cualquier modo de quererse en su querer algo. La voluntad propia, el “querer poder” algo es lo que inquieta al ser humano, sépalo éste o no. Es lo que acapara su interés, impidiéndole hundirse por completo en Dios y volver su voluntad una con la del Altísimo. Por ello, puede afirmar el Maestro que “la culpa de que te encuentres impedido no la tienen ni los modos ni las cosas: antes bien eres tú mismo en las cosas tu propio impedimento, porque te relacionas a ella de modo trastornado” (ECKHART, 1979, p. 55). Lo que trastorna la relación con las cosas no son, para Eckhart, las cosas mismas, sino el quedar sujeto a sí mismo, aferrado al propio querer que nos dirige a ellas o, más específicamente aún, aferrado al *querer poder* tener una cierta relación con ellas. La conclusión que de ello saca el Maestro no puede ser otra que esta: “sin la renuncia a la voluntad en todas las cosas no obramos absolutamente nada ante Dios” (ECKHART, 1979, p. 69). Sin comenzar por desprendernos completamente de nuestra voluntad, hasta el punto de hundirnos en la voluntad de Dios, nunca llegaremos a realizar “lo más digno de todo” (*das Allerwürdigste*) que hay en nosotros: el alma que nos mueve a obrar la obra de la divinidad. “Por ende -concluye el Maestro- “comienza primero contigo mismo y ¡desiste de ti mismo” (ECKHART, 1979, p. 55). Desiste de aferrarte a tu voluntad.

El conjunto de citas precedentes desarrolla, según afirma con razón Markus Enders¹, ya en las *Rede der Unterweisungen* los dos aspectos esenciales de la noción eckhartiana de “desasimiento”, que se hallarán presentes a lo largo de toda su obra posterior. El primer aspecto radica, precisamente, en que el hombre logre desasirse por completo de su voluntad, esto es, que logre relacionarse con las cosas y con los otros seres sin querer pretender nada de ellos para sí, sino que se relacione con ellos libre de toda intención o interés suyo. Este primer aspecto funciona como condición necesaria y suficiente del segundo: que la voluntad humana pueda ser infundida por y fundida en la voluntad divina o, dicho con otros términos, que Dios pueda comunicarse por completo a ella, hasta el punto en que su relación con las cosas sea una relación de Dios con las cosas. En este sentido, escribe el Maestro: “Hasta donde sales de todas las cosas, hasta ahí, ni más ni menos, entra Dios con todo lo suyo, siempre y cuando tú, en todas las cosas, te despojes por completo de lo tuyo” (ECKHART, 1979, p. 57). De cara a esta última cita, que aúna los dos aspectos esenciales del desasimiento, se imponen tres preguntas. La primera es ¿por qué el desasimiento sería condición necesaria y suficiente para que Dios entre en mí tanto como yo me haya desasido de mí mismo? La segunda se pregunta por el tipo concreto de relación que mantengo con las cosas cuando Dios con todo lo suyo ha entrado en esa relación. La tercera pregunta, dado que Dios entra en mí tanto como yo haya salido de mí mismo, reza: ¿hasta qué punto puedo salir de mí mismo?

Empecemos por la primera cuestión. Si me deshago por completo de mí, si soy una nada de voluntad, entonces soy como era antes de comenzar cualquier cosa desde mí conmigo mismo. Como afirma Soudek, en esa instancia, soy “así como era cuando aún no

1 “La doctrina posterior de Eckhart referida a la radical renuncia a la voluntad humana como condición necesaria y suficiente para la completa unión de la voluntad con Dios no es sólo expuesta en las *Rede* en sus trazos fundamentales, sino (...) ya desarrollada” (ENDERS, 1997, p. 78).

era” (SOUDEK, 1973, p. 42). Ser “así como era cuando aún no era” no puede significar, desde una perspectiva filosófica, sino que dejo ser o fluir a través mío no las posibilidades que yo quiero y elijo ser, por las razones que fuesen, sino aquellas que encuentro en mí y que me han sido dadas como mi ser por aquello -Dios- que da el ser a todo lo que es. Cuando obro mi ser de ese modo es, pues, en realidad, Dios (que es el ser, que es lo que da a cada ser su ser) el que obra mi ser. Siendo de ese modo, soy uno con el ser de Dios y mi voluntad se vuelve una con la divina. Por eso, desistir de la propia voluntad es, como afirma Enders, “condición necesaria y suficiente para la completa unión de la voluntad con Dios” (ENDERS, 1997, p. 78).

La respuesta a la primera cuestión determina el modo en que habrá de afrontarse la segunda: la relación concreta que mantengo con las cosas, cuando me desprendo de mi propia voluntad y de cualquier interés mío respecto de ellas, no puede sino implicar dejarlas ser en su ser. Hemos dicho que, cuando me desprendo de mí mismo en mi relación con las cosas, me dejo ser lo que soy, esto es, lo que me ha sido dado ser por aquello que me da el ser. Pues bien, del mismo modo en esa relación dejo que todas esas cosas sean lo que les ha sido dado ser: dejo que sean desde sí mismas lo que en sí mismas son. Quien ha acallado su voluntad deviene, en su relación con las cosas, pura receptividad, pura susceptibilidad para acoger lo que es tal cual es. Por ello, a la esencia del desasimiento, comprendido como un silenciamiento de la voluntad, pertenece el “dejar ser” (*Seinlassen*). Coincido en un todo con Bernhard Welte cuando afirma que del hombre desasido “se puede decir que él deja que todo sea lo que es y cómo es” (WELTE, 1992, p. 37). De esta suerte, él se relaciona con las cosas no de una forma “trastornada” (“verkehrt”), sino enteramente nueva y genuina, en virtud de la cual nada queda atado o aferrado al yo, sino que a todo se le permite ser lo que es. “Todo puede para él y ante él desarrollarse libremente, sin que él quiera interferir” (WELTE, 1992, p. 37). Así, la vastedad de lo que es en el mundo es dejada en libertad para desplegar su propio ser originario o, dicho de otro modo, para que el potencial de ser latente en el mundo todo y que el mundo ha recibido desde su principio creativo originario pueda efectivamente ser. Por ello –porque el hombre cuya voluntad es una con la divina deja que *todo* lo que es sea aquello que le ha sido dado ser desde el principio originante que da a lo que es su propio qué y cómo es– puede afirmarse que “el hombre debe captar a Dios en *todas* las cosas”.

Finalmente, se plantea la tercera cuestión. ¿En qué medida es posible para un humano desasirse y efectivamente ser uno con Dios? Eckhart es realista al respecto y sabe que el desasimiento absoluto nunca se alcanza: “Has de saber que en esta vida nunca hombre alguno se ha desasido de sí mismo hasta tal punto que no hubiese descubierto que él debería desprenderse aún más” (ECKHART, 1979, p. 57). El desprendimiento propio de la *Abgeschiedenheit* no es un estado que se alcance de una vez y para siempre ni tampoco uno que alguna vez se consume definitivamente. Antes bien, es una suerte de “idea regulativa” que orienta la existencia humana hacia su sentido último y que sólo podemos “tocar” en ciertos instantes de eternidad. En ellos, nuestro obrar se vuelve uno con la acción divina, toda vez

que nuestro “ser-en-el mundo” deviene una suerte de “paso” o “a través” por el cual fluye o rezuma en el mundo la potencialidad de dar y configurar ser que es la divinidad misma en tanto creatividad². ¿Pero cómo saber si efectivamente nos estamos desprendiendo de nosotros mismos cada vez más o no? ¿Cómo reconocer si, a través nuestro, obra Dios, o si, por el contrario, a través de algún subterfugio quien sigue obrando es nuestra propia voluntad egoísta? Eckhart -hasta donde mi conocimiento alcanza- no formula una norma única que permita responder a esa pregunta. Sin embargo, sí plantea tres criterios orientativos o signos decisivos para evaluar si nuestra voluntad desasida se ha vuelto una con la voluntad de dar y configurar armónicamente el ser de todo lo que es, a través de lo cual se expresa lo divino, o si, por el contrario, éste no es el caso. El primer criterio lo expone en estos términos: “Si resulta que no se genera concordia, de manera que una cosa no admite otra, entonces tómalo como un cierto signo de que [nuestro obrar] no procede de Dios. Un bien no está en contra de otro, pues según dijo Nuestro Señor: «Todo reino que está dividido en sí mismo, debe perecer» (Lucas 11, 17)” (ECKHART, 1979, p. 92)³. En consecuencia: “Ha de ser para ti una cierta señal el hecho de que aquel bien que no admite a otro, ni siquiera un bien menor, o que lo destruye, no proviene de Dios” (ECKHART, 1979, pp. 92-93). El segundo signo radica en que el hombre desasido no sólo obra de modo tal que lo que hace es un bien que se conjuga con todos los demás bienes y que está, por tanto, en armonía con el despliegue del ser de todos los demás humanos, sino que, al mismo tiempo, consuma su propio ser: realiza plenamente sus dones y potencialidades. “Esto es una verdad segura, pues él [Dios] nunca toma a un hombre postrado al cual del mismo modo hubiera podido encontrar en pie; porque la bondad de Dios pretende lo óptimo para todas las cosas” (ECKHART, 1979, p.93). Si el primer criterio indicaba que el obrar humano desasido es uno con Dios en cuanto contribuye a configurar la concordia universal, esto es, en cuanto tal obrar es armónico con el bien de todos los otros hombres; y si el segundo aludía a que ese obrar, al mismo tiempo, llevaba al hombre en cuestión a la consumación de sus dones creativos, el tercero aúna y amplía a ambos. Nos dice que el actuar del hombre en verdad desasido no sólo es para su propia consumación, ni para la consumación del género humano, sino para la consumación de todos los seres, de la naturaleza entera. “Entonces dije: Dios no es un destructor de ningún bien, sino que es un consumidor. Dios no es un destructor de la naturaleza sino aquel que la lleva a la perfección” (ECKHART, 1979, p. 93). E inmediatamente agrega el Maestro que, si Dios destruyese a la naturaleza, entonces “cometería para

2 Inspirándose en la idea de concreatividad de Heinrich Rombach y en un sentido análogo al aquí propuesto, Dietmar Mieth observa lo siguiente: “El [Eckhart] parte de concebir a Dios como puro acto («lûter wurken»). El acto de Dios es creativo, salvífico. (...). La unidad [del hombre con Dios] en el actuar puede ser caracterizada también como concreatividad, como un «creativo actuar con»” (MIETH, 2015, p. 115).

3 El criterio aquí establecido por Eckhart presupone el problema de cómo el alma humana en el actuar puede ser una con la divinidad. No podemos entrar aquí en ésta, que es, tal vez, la cuestión central de todo el pensamiento eckhartiano,. Hemos, sin embargo, tratado en detalle la cuestión, sobre la base de la idea de Bernhard Welte de identidad acontecimental en GARRIDO MATURANO, 2023, pp 193-213.

con ella violencia e injusticia” (ECKHART, 1979, p. 93). El actuar de Dios y el del hombre desasido, que es uno con Dios, es, entonces, justo con sí mismo, con lo otros y con todas las cosas. El desasimiento, comprendido sobre la base de estos tres criterios o signos, conduce a la justicia. Veamos cómo.

1.2 DESASIMIENTO Y JUSTICIA

Alois Haas y Thomas Binotto han observado que “el verbo del alto alemán medio «*abescheiden*» significa separarse (*sich trennen*), segregar (*absondern*), alejarse de (*fortgehen*), despedirse (*Abschied nehmen*), morir (*sterben*)” (HAAS y BINOTTO, 2013, p. 108). A partir de esta disquisición semántica, los especialistas indican que etimológicamente “bajo el término desasimiento entendemos un lugar separado y a distancia de los hombres” (HAAS y BINOTTO, 2013, p. 108); y agregan: “Esta significación se puede escuchar por completo en Eckhart, pero él la traslada incluso al ámbito espiritual y alude con ello a la separación del alma y del cuerpo” (HAAS y BINOTTO, 2013, p. 108). Cabría preguntarse, entonces, ¿qué es lo que se entiende por alma y por cuerpo en el desasimiento y en qué medida el uno está separado o alejado de la otra? Si entendemos por cuerpo el obrar concreto material en el mundo por parte del individuo y por alma la intención o el querer individual que lo anima, entonces resulta claro qué es lo que queda segregado del alma humana cuando el actuar se rige por el desasimiento. “Ya no se hace, entonces, algo bueno porque uno se lo haya propuesto, sino que se obra sin intención; y precisamente porque se vive en este desasimiento es el obrar bueno” (HAAS y BINOTTO, 2013, p. 110). Lo que queda separado, pues, en el desasimiento, es perseguir una intención propia en el actuar. De allí que el obrar desasido sea uno tal que no quiere nada, que no responde a intención alguna propia y que se halla libre de toda perturbación que lo oriente hacia esto o aquello⁴. Por ello, el temple que impera en el desasido es la serenidad (“*Gelassenheit*”). En el término *Gelassenheit*, como es sabido, se halla presente el verbo *lassen* (“dejar”), y lo que el sujeto deja en el desasimiento que conduce a la serenidad es a sí mismo, a todo propósito para sí, por más bueno, incluso, que pueda llegar a parecerle tal propósito. Entonces, cuando me alejo o tomo distancia de mí mismo y mis propósitos, en ese mismo instante, tal cual anticipábamos más arriba, “dejo lugar” para que a través mío obre Dios. ¿Cómo entender -sin apelar a una actitud confesional- esta afirmación de que el actuar sin intención y el sereno abandono de mí y de todo propósito individual deja lugar para que lo divino se infunda en mí y obre a través mío? De cara a este interrogante, Binotto y Haas, en el mismo sentido que antes lo hacía Welte, dan un indicio, a mi modo de ver, determinante, a saber: en el desasimiento “yo debo dejar imperar a Dios como *principio vital* en su anonimidad y ocultación” (HAAS y BINOTTO,

4 “Pero la pretensión de ser esto o aquello, no la desea [tener]. Pues quien quiere ser esto o aquello, quiere ser algo; el desasimiento, en cambio, no quiere ser nada” (ECKHART, 2013, p. 247).

p. 110). Cuando el desasimiento y la serenidad que él conlleva implican una libertad tal, respecto de sí mismo y de la voluntad del yo, que el desasido renuncia a cualquier tipo de manipulación o cálculo del ser de todo aquello con lo que se relaciona, entonces y sólo entonces él deja actuar en sí mismo y en todo lo que es al principio vital indeterminable y anónimo que a todo traspasa, en cuanto a todo da ser y a todo lo hace ser como es. En otros términos, deja acontecer la divinidad como actividad creativa. A esta indicación de Binotto y Haas es menester ponerla en relación con lo afirmado por Dietmar Mieth, quien, por su parte, nos dice que el desasido, habiéndose liberado de sí mismo y de sus intenciones, “representa la actividad del justo que proviene de su ser en Dios” (MIETH, 1969, p. 159). En tal sentido, bien puede afirmarse que, en el orden humano, una actitud desasida se revela como la condición existencial para que la justicia pueda acontecer en el mundo real. Por ello puede afirmar el propio Mieth que “esta actividad [la del justo] no implica ningún desprecio o huida del mundo, sino que sólo se debe ser desprendido en medio del obrar” (MIETH, 1969, p. 159).

La idea de que el acto justo es aquel en el que lo divino obra en el hombre, y aquella otra según la cual el desasimiento es la condición para que acaezca la justicia, que estaban ya prefiguradas en las *Rede der Unterweisungen*, alcanzan su plena expresión en los Sermones alemanes del Maestro. Así, en el Sermón *Justus in perpetuum vivet ...* se nos dice que “el justo vive en Dios y Dios en él, pues Dios se engendra en el justo y el justo en Dios” (ECKHART, 1979, p. 267). De acuerdo con ello, ser justo, dejar que la justicia acaezca en el mundo, es dejar que Dios viva en mí y haga algo conmigo en el mundo, de modo tal que mis obras sean el acontecer mismo de la vida divina. En este sentido, bien puede decirse que, cuando ocurre tal cosa, Dios se engendra en mí al mismo tiempo que yo me engendro en Dios. Ahora bien, prosigue el Maestro: “Si Dios debe hacer algo en ti o contigo, entonces tú debes primero haber llegado a ser nada” (ECKHART, 1979, p. 267). De eso precisamente se trata el desasimiento, de haberse convertido en una nada de querer, de tener o de saber. No queriendo, no sabiendo y no teniendo nada, esto es, separándose o absoliéndose de todas las figuras que pueda asumir su “yo puedo”, el desasido llega a ser nada. Mas no se trata de una nada vacía, de una apatía y obtuso desinterés por el mundo, sino de devenir una suerte de pura receptividad susceptible, pura transparencia, para que el obrar divino fluya como el propio obrar del hombre despojado y éste llegue, por esta vía, como bien afirma M. Roessner, a “ser apto para la participación universal en el destino de sus congéneres” (ROESNER, 2015, p. 136). De lo que se trata, pues, es de dejar que emerja en mí una especie de *abertura pre-creatural* -una abertura que precede al interés en mi propia autorrealización como criatura- y llegar, así, a ser no más que una in-stancia en la que se engendra y desde la que vive y se despliega la creatividad divina. Esto precisamente significa llegar a ser nada y, a la vez, uno con Dios⁵. Solamente desde esa nada, a la que conduce el desasimiento y que nunca puede

⁵ “Los que son iguales a nada, ellos solamente son iguales a Dios” (ECKHART, 1979, pp. 184-185).

ser alcanzada absolutamente, puede Dios hacer algo conmigo en el mundo y, así, acontecer la justicia. Sobre el concepto eckhartiano de justicia ahondaremos en lo que sigue.

2. JUSTICIA

2.1 LA JUSTICIA Y EL JUSTO

Según lo hasta aquí desarrollado, bien puede afirmarse que el acontecer de la justicia se da o realiza desde el obrar de aquel desasido cuya alma, esto es, cuyo principio vital resulta infundido por el principio vital, anónimo y oculto, que da y deja ser a todo lo que es. Dicho sintéticamente: la justicia acontece en el justo. De allí que indagar en la dinámica intrínseca de esta relación sea una vía privilegiada para acceder al sentido último y a la significación ética de la justicia desde el pensamiento eckhartiano. Dicha vía la recorre el propio Eckhart en el célebre y paradigmático comentario al Evangelio según San Juan. Se trata de un paradigma del pensamiento del Maestro porque su esquema resulta análogo a la relación del Padre y del Hijo dentro de la divinidad misma. Asimismo, reproduce la relación entre la divinidad originaria y el desasido, quien, a su modo, ha devenido también hijo de Dios. En el comentario escribe el Maestro: “Primeramente consta que el justo como tal está el mismo en la justicia. ¿Cómo podría precisamente ser justo si él fuese exterior a la justicia, si estuviese separado y fuera de la justicia?” (ECKHART, 1936, p. 13). Ante todo, el pasaje deja en claro que la unificación del justo y la justicia no es una unificación sustancial, sino acontecimental, es decir, que el justo es uno con la justicia en tanto es justo y obra justamente, y no en tanto es otra cosa. Consecuentemente, queda en claro también que él no es justo como una propiedad sustancial suya, sino -reitero- que lo es cuando “está” en la justicia, es decir, cuando hace ser u obra la justicia, que es aquello que lo hace justo. En el instante que obra justamente está en la justicia, pero la justicia lo excede, cual si fuera “una capacidad potencial originaria [*ursprüngliche Mächtigkeit*] que se actualiza en el hombre en la medida en que rige [en él]” (WELTE, 1992, p. 1419). El justo es, pues, en la justicia no en el sentido de que puede determinar por sí mismo o ser el origen de lo que es justo, sino en el de que su actuar vive de ella, en tanto es movido y sostenido por ella. El justo deviene así la justicia misma, pero sólo en el instante en que él la expresa y deja que esa capacidad potencial originaria de hacer acontecer el ser de cierto modo efectivamente acontezca en su obrar. Por ello escribe el dominico: “El justo es el verbo de la justicia, a través del cual la justicia se expresa y manifiesta”. (ECKHART, 1936, p. 13). Y continúa: “El justo, proviniendo de la justicia y generado desde ella es, por ello mismo, distingible de ella” (ECKHART, 1936, p. 14). El justo es engendrado como tal por el acontecer de la justicia. De allí que su relación con ella sea comparable con una instancia a través de la cual se desarrolla un proceso que la excede, pero que necesariamente incluye esa instancia como momento del proceso. Un

brote no es un árbol, pero no puede darse sin el árbol que lo genera y del cual nace, así como el árbol no puede desplegarse sin generar brotes. En un sentido análogo, “el justo es retoño e hijo de la justicia” (ECKHART, 1936, p. 14). La filialidad del justo significa, entonces, dos cosas. Primero que él no es el origen de la justicia, sino que el acontecer de ésta en él lo vuelve justo, de manera que resulta engendrado como justo por la justicia. Desde este punto de vista, en tanto él no puede engendrar la justicia ni disponer de lo que la justicia sea, sino que la justicia dispone del carácter justo de su obrar y lo engendra a él como justo, él es diferente de la justicia. Pero, en segundo lugar, si bien desde el punto de vista de la capacidad de engendrar un modo de darse del ser como justo él es distinto de la justicia, cuando su obrar se vuelve una instancia o retoño de ese modo de ser, él se vuelve idéntico a la justicia misma. Esta identidad en la no identidad sustancial es lo que podemos llamar identidad acontecimential entre el justo y la justicia o, dicho de otro modo, la identidad equivale a la subsunción del obrar del justo en el proceso de realización de la justicia. Sin embargo, la cuestión central sigue oscura. Sabemos que la justicia no es el resultado de una decisión humana ni puede, por tanto, ser identificada con un derecho positivo. Sabemos, también, que la justicia es un proceso que excede al hombre, aunque éste, cuando se haya desasido de sí, se subsume en ella como una instancia suya. Pero no hemos podido determinar la índole de esa potencialidad originaria que excede al hombre y llamamos justicia. Al respecto, más adelante en su comentario, Eckhart da un indicio decisivo que se deja articular, a mi modo de ver, con lo desarrollado en los sermones alemanes. Luego de recalcar que el justo, en cuanto existe en la justicia es la justicia inengendrada misma, escribe el Maestro: “Pues lo que vive en sentido propio es lo que no tiene principio. Porque todo lo que tiene el principio de su actividad a partir de otro, como otro, no vive propiamente” (ECKHART, 1936, p. 16). De acuerdo con ello, el justo es tal cuando su vida, como la propia justicia, no es engendrada por otra cosa que por la justicia misma. Ahora bien, no ser engendrado por otro ni tener el principio de la propia actividad fuera de sí equivale a vivir verdaderamente, pues lo verdaderamente viviente tiene el origen del despliegue de su ser en su propio ser y se desarrolla desde sí mismo. La conclusión que es posible extraer de aquí es que la vida que fusiona o “idemiza”⁶ al justo con la justicia es aquella actitud vital que “deja” o “permite” o “es para” que todo lo que vive pueda desplegar su ser desde su propio ser y no desde la voluntad de otro. Así comprendida, bien puede afirmarse que la justicia en la que vive el justo *se realiza en el despliegue desde sí y por sí mismo del ser y de las potencialidades de ser de todo lo*

6 Dietmar Mieth, a mi modo de ver con total acierto, describe esta fusión entre la vida del justo, cuyo principio vital se haya en la justicia, y la justicia, que vive en la vida del justo, apelando al concepto de “idemidad” procedente de la ontología estructural de Heinrich Rombach. Escribe el eckhartista: “Pues vida en este sentido no significa ser sostenido por otro como una marioneta, sino ser idémico con aquello que está en ella. Aquí se revela Meister Eckhart como fuente del pensamiento estructural de Rombach” (MIETH, 2020, p. 104). Recordemos que, para Rombach, “idemidad” no mienta la actitud de alguien que decide identificarse con algo distinto de sí, por ejemplo, con una idea política o religiosa. Antes bien, quien se “idemiza” con su actuar no lo hace voluntariamente, sino que, para él, como para el artista que no puede ser sin realizar la obra que late dentro suyo, la realización de su obra es su vida misma.

que es tal cual es. Ella, entonces, equivale al despliegue de una cierta creatividad primigenia o “capacidad potencial originaria”, ínsita en lo que es como su ser más propio. La justicia se daría, pues, como el desarrollo o la actualización de una creatividad que, en tanto pura potencialidad, en sí misma resulta indeterminable e *informe*. Sin embargo, en tanto ínsita o difundida en todas las cosas, de modo tal que a todas ellas les da su propio ser y figura, sin agotarse en ninguna figura ni en ningún ser, resulta también y al mismo tiempo *supra-forme*.

Desde esta clave de lectura es posible también interpretar el desasimiento como hundimiento del hombre en Dios. En efecto, el desasido se vuelve a sí mismo una nada. No es ya su voluntad la que conforma su ser a partir de perseguir cualquier finalidad que oriente y dé forma a su vida desde fuera de sí mismo. Por ejemplo, desde prejuicios sociales, desde la opinión pública o, simplemente, desde una comprensión del ser y de la existencia y de ciertos “valores” o “logros” que se le imponen como metas naturales suyas, pero que en realidad lo mueven desde afuera de sí mismo. *Justamente*, volviéndose en este sentido una nada, abandonando todas las figuras o formas de existencia que se le ofrecen, él se encuentra con aquello que él en sí mismo y desde sí mismo puede ser, con aquello que le ha sido dado ser. Entonces, “despierta su vida desde sí misma y por sí misma y sin voluntarismo ni arbitrariedad” (WELTE, 1992, p. 144). Entonces también, Dios -aquel principio vital que da a cada cosa su ser y las posibilidades de desarrollo de ese ser *en conjunto* con los demás seres- nace en él y él nace en el corazón de Dios mismo. Así, dos corrientes de vida reflujo una en otra y forman un mismo torrente: la creatividad universal que todo atraviesa y que, informe en sí misma, a todo da su propio ser y figura, fluye a través de la vida del desasido, como la justicia fluye a través del justo. Y, así como la vida del desasido fluye como instancia del desarrollo de la corriente creativa y dadora de ser que posibilita a cada momento que el mundo sea, así también el justo fluye a través de la justicia.

Desde esta clave de lectura, también, es posible retomar la idea clásica de justicia, que Eckhart toma de Justiniano, según la cual “justo es aquel que a cada uno da lo que es suyo” (ECKHART, 1979, p. 182). A *cada* ser y a *cada* congénere -no a algunos sí y a otros no-, porque la creatividad infinita se despliega en las potencialidades finitas de *todos* los seres. Por ello, los mismos tres signos arriba referidos, que indicaban que el obrar del hombre está encaminado al desasimiento, señalan también aquel obrar regido por la justicia y en ella engendrado.

2.2 DIOS Y LA JUSTICIA

Justo es, para Eckhart, entonces, aquel que da a cada uno lo que es suyo. En consecuencia, el justo por excelencia es aquel que le entrega a Dios lo que es de Dios. Ese es el justo por autonomía, porque Dios es aquel que le da lo suyo a todos los demás seres, toda vez que les da su existencia y las posibilidades de llegar a ser lo que son. El justo por excelencia le da, entonces, a Dios lo suyo. ¿Pero qué es de Dios? Responde el Maestro: “De Dios es la honra”

(ECKHART, 1979, p. 182). ¿Quiénes son -nos podríamos primero preguntar- los justos que honran a Dios? Y, por supuesto, cabe también preguntarse ¿en qué consiste honrar al Altísimo? En la respuesta a la primera pregunta ya habíamos hurgado: el desasimiento es la condición existencial de la justicia y los desasidos son los que honran a Dios. Eckhart lo reafirma: “[Los justos] son aquellos que se han desprendido enteramente de sí mismos y no buscan en absoluto lo suyo en cosa alguna (...). De tales hombres Dios recibe honor y ellos honran a Dios en el sentido propiamente dicho y le dan lo que le pertenece” (ECKHART, 1979, p. 182). La segunda pregunta recibe un indicio decisivo para su respuesta en el sermón *Haec dicit dominus: honora patrem tuum*. Honra a Dios, dice el Maestro, “quien tiene presente la gloria de Dios en todas las cosas” (ECKHART, 1979, p. 265). Es decir, justo es quien le da a Dios su gloria u honra y tiene presente que la gloria de Dios *está en todos* los seres. De acuerdo con lo precedente ser justo significa tener presente a cada instante que Dios acontece en el desarrollo conjunto de todas las cosas y los seres según su naturaleza, según lo que a ellas en sí mismas les ha sido dado ser; y ello con independencia (desasido de) de los beneficios o utilidades que pudiera reportarme su ser. Ahora bien, ese “tener presente” (“*im Auge haben*”) no debe entenderse -aunque también lo incluya- tan sólo como un pasivo contemplar el ser de lo que es tal cual es, sino como tener una actitud vital tal, que mi ser entero vive y obra para que todas las cosas, en las que habita la gloria de Dios, puedan efectivamente desarrollarse desde sí tal cual ellas, como obra divina, son. Por ello mismo, en el sermón *Iusti vivent in aeternum* puede afirmar Eckhart que los justos son “aquellos que aceptan todas las cosas de Dios [considerándolas] como iguales, sean como fuesen, grandes o pequeñas, agradables o desagradables, y, por cierto, como del todo iguales, sin tenerlas por más ni por menos, tanto la una como la otra” (ECKHART, 1979, p. 183). Así comprendida, la justicia es siempre *total* y nunca una cuestión individual. El justo vive de modo tal que su existir se integra en el desarrollo del ser de todo aquello con lo que se relaciona. Ello es concretamente lo que significa dar a cada uno lo suyo, a saber, dejarle ser aquello que cada cosa es. Al mismo tiempo, ello es también lo que significa honrar a Dios, pues Dios está en todos los seres en tanto principio vital del que ellos reciben su poder existir y sus posibilidades de ser. Por lo tanto, el justo ha de aceptar también la finitud propia de cada cosa y los límites que impongan a su propia voluntad y apetencias el desarrollo de todas ellas. Eckhart es claro al respecto: “Los justos no tienen ninguna voluntad propia, lo que quiera Dios les da a ellos lo mismo, no importa cuán grande sea la adversidad [que les implique]” (ECKHART, 1979, p. 183). Según este pasaje, podemos advertir que, para dar a cada uno lo suyo y honrar así a Dios en todas las cosas, el justo debe estar dispuesto al sacrificio de sus apetencias temporales. Mas es precisamente ese sacrificio lo que le permite vivir en lo eterno, pues lo eterno no es, por supuesto, su propia figura individual ni la figura de ningún otro ente⁷. Antes bien, lo eterno es el ser mismo como indeterminable capacidad creadora

⁷ En este sentido afirma Martina Roesner, con razón, que “la cuestión del más allá en el sentido del destino humano individual después de la muerte no constituye para Eckhart tema alguno” ROESNER, 2020, pp. 183-184).

que da a todo lo que es su ser y figura. En tal medida, viviendo para dejar ser a todo lo que es, y para que, así, en todo se pueda manifestar la capacidad creativa que lo divino es, el ser humano justo honra a Dios y vive en lo eterno. Su vida se subsume en la eterna creatividad, en sí misma indeterminable e informe⁸, pero que lleva en sí la potencialidad de ser de todas las figuras (supra-forme) del mundo; y que da a todo en todo tiempo y lugar su ser, su determinación y su figura. En efecto, *iusti vivent in aeternum*, no tanto porque su vida individual sea eterna, sino porque son unos con el fluir o rezumar eterno del ser y la vida. Desde esta perspectiva cobra un nuevo significado la respuesta, precisamente *justa*, que, según Eckhart, debe darse a la pregunta ¿por qué vives?, a saber: “Por la vida misma” (ECKHART, 1979, p. 184). Aquí el por (*um*) significa, a la vez, “por” y “para”. Tal vez también, desde esta misma perspectiva, pueda resignificarse la afirmación del Maestro según la cual “si el ser de Dios es, pues, mi vida, entonces el ser de Dios debe ser mi ser” (ECKHART, 1979, p. 184). Y lo es, en el sentido de que el ser de Dios -su divinidad- acontece como mi ser cuando mi vida se idemiza con la obra misma de la vida, que se despliega eternamente, en todo sitio y a cada instante.

Las afirmaciones precedentes nos introducen a la idea que, según mi modo de ver, resulta decisiva para comprender el sentido ontogénico último de la noción eckhartiana de justicia y a la relación esencial que ésta mantiene con la divinidad, al menos cuando se lee al Maestro desde una perspectiva filosófico-cosmológica. Entenderíamos de un modo insuficiente esta cuestión de la justicia y su relación con la divinidad si pensásemos a Dios como un ente diferente de la justicia, que establece, no se sabe muy bien en función de qué, aquello que es justo y aquello que no; y que luego fija sus dictámenes en un código positivo, cuyo cumplimiento satisface nuestra pretensión de proclamarnos justos ante el mundo. Menos aún la entenderíamos si supusiésemos que algo es justo no en sí mismo, sino que lo es porque Dios lo dice. No se trata aquí de representarse a Dios, cuyo ser, para Eckhart, trasciende toda determinación y forma. bajo la figura de un juez humano que dictamina lo que es justo o no. No es que Dios sea justo, sino que Dios, el acontecer mismo de la divinidad, y la justicia son lo mismo, son idémicos. Esta es, precisamente, la idea decisiva. Escribe el dominico en el sermón *Iustus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius*: “Pues Dios *es* la justicia. Por ello: el que es en la justicia es en Dios y *es* Dios” (ECKHART, 1979, p. 268). Aquí se advierte la idemidad plena entre Dios, concebido no como alguien que dispone lo que es justo, sino como el darse de la justicia misma, y el justo, que *es* Dios, en cuanto su vida es una instancia del acontecer de esa justicia. Por ello Dios no impulsa al justo a obrar *desde afuera*, por ejemplo, imponiéndole códigos y leyes, pues en ese caso sus obras estarías muertas. Antes bien, sus obras viven cuando Dios lo impulsa desde dentro, desde lo más íntimo de su alma, es decir, cuando la justicia es su vida misma y sólo como justo vive. Entonces el justo *es* en Dios y *es* Dios, porque deja que acaezca lo divino, lo que

⁸ “La esencia de Dios no es igual a nada; en él no hay imagen ni forma.” (ECKHART, 1979, p. 185).

lleva todo a su consumación armónica en el mundo o, lo que es exactamente lo mismo, porque deja que acaezca la justicia, pues Dios es la justicia misma⁹. Y hasta tal punto lo es que Eckhart puede afirmar lo siguiente:

Los hombres justos toman tan en serio la justicia que, si Dios no fuera justo, Él no les importaría un bledo; y se mantienen tan firmes en la justicia y se han desasido tan enteramente de sí mismos, que no prestan atención ni al tormento del infierno ni al regocijo del reino de los cielos ni a cosa otra alguna (ECKHART, 1979, p. 183).

De acuerdo con ello, no me parece un desatino sostener que no es Dios quien hace algo justo, sino que *la justicia misma es divina*, su acontecer es el acontecer de la divinidad. Por esto mismo lo único que le importa al que se toma en serio la justicia es que la divinidad acontezca, que la justicia se dé; y en poco o en nada le va obtener a través de sus obras un premio o un castigo: la beatitud del reino de los cielos o los fuegos del infierno abismal. Él no intenta seducir a Dios o evadir la ira divina con obras justas. La justicia no es un medio para llegar a Dios, sino que quien vive justamente ya está en Dios y es uno con Dios, porque Dios no es el juez, sino que es la justicia misma. Y la justicia divina acontece ahora, en su vida y como su vida, no en el Juicio Final, del que poco o nada se ocupa el Maestro en sus sermones. Ella acontece a cada instante, cuando el principio vital, innominable e indeterminable, que atraviesa el universo entero, hace que cada cosa sea y alcance su verdad, la plenitud posible para su figura, pues “justicia es esto: la causa originaria de todas las cosas en la verdad.” (ECKHART, 1979, p. 201). Y si tal cosa es la justicia, entonces justo es aquel cuya vida se idemiza con la actividad que esa causa originaria es. Por lo tanto, un hombre que lleva una vida tal no busca en nada lo suyo ni salir favorecido en ningún juicio. No busca -nos dice Eckhart- “nada en Dios ni en las criaturas, [pues] vive en Dios y Dios vive en él” (ECKHART, 1979, p. 204). Y continúa el Maestro: “A un hombre tal le resulta plácido abandonar todas las cosas y desinteresarse de ellas, y [al mismo tiempo] es para él una alegría llevar todas las cosas hasta su máximo potencial” (ECKHART, 1979, p. 204). Ello implica una actitud ética en la vida y un compromiso social y ecológico.

9 Se ha afirmado que “a pesar de todas las restricciones para cualquier otra denominación con «justicia» Eckhart da a Dios un nombre *pars pro toto*, que logra asir el más puro ser de Dios en sí mismo” (MIETH, 2014, p. 52). Estoy de acuerdo si con *pars pro toto* no se entiende un nombre que pretenda determinar la esencia última innombrable de la divinidad, sino describir su acontecer en el mundo.

CONCLUSIONES

Como hemos visto, Eckhart afirma tanto que justicia es dar a cada uno lo suyo como honrar a Dios. En realidad, se pueden sostener ambas cosas a la vez, porque las dos aseveraciones son idémicas: acaecen y sólo pueden acaecer conjuntamente como lo mismo. Si honrar a Dios y dar a cada uno lo suyo son lo mismo, ello se debe a que Dios es “aquello” que a cada instante y en todo sitio está dando a cada uno lo suyo, a saber, su existencia y su figura. Así concebida, como pura actividad aconteciente en todo, Dios, en su esencia última, en su divinidad misma, no puede ser asido por ningún nombre ni ninguna determinación, por eso es informe, pero, a la vez, es aquello que a todo da su existencia y figura, sin agotarse el mismo en ninguna figura. De allí que pueda ser a la vez informe y supraforme. El acontecer de la divinidad como creatividad ontogénica, a la vez informe y supraforme, que da a todo lo que es su ser y a la totalidad del mundo su carácter cósmico, es, pues, el fundamento de la justicia. Pero no debe entenderse este fundamento como algo distinto de lo fundado, como si se tratara de un fundamento lógico o de una causa eficiente que puede separarse de aquello que funda. La justicia, según nuestra interpretación de Eckhart, no se funda de este modo en Dios. El fundamento es actual o acontecimental: lo fundado se da en el mismo darse o acontecer del fundamento. El darse de la divinidad es justicia. “Dios es la justicia”. Por ello, la consumación de la justicia, equivalente al imperio absoluto de la divinidad en todas las cosas, apunta a lo que llamamos Reino o Redención: una totalidad armónica en la que el desarrollo de las posibilidades de ser de cada uno de los entes esté en consonancia con y sólo sea posible sobre la base del desarrollo de las posibilidades de ser de todos los demás. De hecho, el propio Eckhart lo da a entender al advertir acerca de los tres signos, arriba referidos, de que el obrar de un hombre es un obrar desasido.

Si esto es así, sólo puede ser justo quien se vuelve uno e idémico con este acontecer de la divinidad *en todos* los seres, es decir, cuando el existente no es para sí, sino para “dejar ser”, de acuerdo con la acertada expresión de Welte, todo lo que es. Por eso el desasimiento de sí, la sustitución del yo puedo por el sacrificio de sí y el ser para todo y todos, es la condición existencial ineludible de la justicia. Ahora bien, ¿cómo, concretamente, soy para dejar que todo sea? ¿Cómo me idemizo con el acontecer de Dios como justicia? Esta pregunta abre la cuestión de las implicaciones éticas, es decir, de la actitud ética concreta que es requerida de cada individuo por la concepción eckhartiana de justicia.

Lo primero que debe tener en cuenta el tratamiento de tal cuestión es la obviedad de que la totalidad no se le da al existente nunca de manera absoluta, sino en una situación específica. Dejar ser a todo lo que es significa, concretamente, dejar ser a *todo* aquello que me sale al encuentro en una *situación determinada* en la que ya siempre estoy. De allí que la ética inherente a la concepción eckhartiana de justicia implique, necesariamente, por un lado, una existencia dispuesta a sacrificar la primacía del “yo quiero poder” como principio orientador del actuar en sociedad, pero, también, por otro, la renuncia a articular la situ-

ación social concreta en función de la negociación entre grupos de intereses con el objeto del beneficio de unos y del perjuicio de otros. Antes bien, de lo que se trata es del despliegue conjunto e interactivo de las potencialidades de los seres que configuran una determinada situación, esto es, de *todo* aquello y aquellos que puedan concernir a un sujeto. Martina Roesner también afirma la dimensión ético-universalista de la filosofía eckhartiana y considera que, en el caso del justo, “la meta primaria de su obrar es el nexo vital universal de todos los seres racionales” (ROESNER, 2020, p. 160). Ese nexo vital bien puede entenderse como “un organismo común en el que todos los miembros se hallan orientados hacia un fin común universal de cuya realización todos se benefician” (ROESNER, 2020, p. 160). La estudiosa constata que, sobre la base de estos presupuestos, la doctrina eckhartiana puede considerar como modelo de la sociedad a “la definición de la iglesia como el cuerpo místico de Cristo” (ROESNER, 2020, p. 160). En mi caso estoy de acuerdo, con tres salvedades. En primer lugar, en insistir, para darle facticidad a la dimensión ética universal de la noción eckhartiana de justicia, en que ella se realiza en una situación concreta, que, por cierto, resulta siempre ampliable potencialmente a la totalidad universal de los seres, pero que, por lo pronto, se presenta como mi ámbito de concernencia en el que se efectiviza el desasimiento. En segundo lugar, que la idea de una comunidad orgánica, en el que cada ser es para el desarrollo conjunto y armónico de las potencialidades de ser de todos los seres, es lo que determina el modelo de la iglesia y lo que hace que la iglesia sea iglesia de (genitivo subjetivo) Dios en tanto justicia; y no la iglesia fáctica, que siempre es una iglesia de algunos particulares, lo que constituye el modelo de la comunidad a la que se ordena el obrar del justo. De algún modo, la propia erudita coincide con esta perspectiva, cuando escribe que el Maestro “no ve limitada esta ligazón vital [la de la comunidad orgánica] a la comunidad de los bautizados, sino que la aplica a la humanidad toda” (ROESNER, 2020, p. 160). Es aquí donde señalo mi tercera salvedad: no sólo a la humanidad toda, sino al conjunto de los seres, porque Dios es comprendido como el consumidor de la naturaleza en su conjunto.

Así vistas las cosas, la unidad vital y acontecimiento o, si se me permite una vez más utilizar el término rombachiano, la “idemización” del actuar humano con el de la divinidad, que se cumple por antonomasia en la justicia, no se realiza como un éxtasis o arroamiento sobrenatural. Antes bien, tal unidad desemboca en una *actitud ética* que asume como fin e idea regulativa del actuar del yo el desarrollo de cada sociedad y ambiente concreto como un plexo vital armónico, en el cual cada humano, para poder ser, se aúna e integra con todos sus congéneres y con todos los otros seres que dan existencia y figura a ese escorzo del mundo en el que le *ha sido dado* vivir. Desemboca, para decirlo en términos actuales, en un compromiso social y ecológico con la justicia.

Tan solo con mirar las ideologías imperantes a nuestro alrededor advertiremos una circunstancia hasta cierto punto parojoal, a saber, que las enseñanzas del Maestro son hoy, tal vez, más actuales y necesarias que nunca; al tiempo que podremos percarnos de que lo que fácticamente nos separa de ellas es mucho más que setecientos años.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIEZ, Ricardo. (2014). “El Sermón VI del Maestro Eckhart”. *Cuestiones Teológicas*. Vol. 41, n° 95: 25-40.
- ECKHART, Meister (1936). *Die deutschen und lateinischen Werke*. Band III, Stuttgart: 1936 ss.
- ECKHART, Meister (1979). *Deutsche Predigte und Traktaten*, editado y traducido por Josef Quint, Zúrich: Diogenes Taschenbuch.
- ECKHART, Meister (2013). “Del Desasimiento”, en (ídem) *Tratados y sermones. Obras Alemanas*, trad. Ilse Teresa Massbach de Brugger. Buenos Aires: Las cuarenta, 243-260.
- ENDERS, Markus (1997). “Die Rede der Unterweisungen: Eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen” en *Meister Eckhart: Lebens-Stationen – Rede-Situationen*, ed. por K. Jakobi. Berlin: Akademie Verlag, 69-92.
- GARRIDO MATORANO, ÁNGEL (2023), “Eternidad dinámica. Una lectura cosmológica de la unión de la deidad y el alma en los Sermones Alemanes del Maestro Eckhart”, en *La relación Padre-Hijo en el pensamiento medieval*, ed. por R. Diez. Buenos Aires: Ancba, pp. 193-213.
- HAAS, Alois y BINOTTO, Thomas (2013). *Meister Eckhart: der Gottsucher. Aus der Ewigkeit ins Jetzt*, Freiburg: Kreuz Verlag.
- HEIDEGGER, Martin (1995). *Gesamtausgabe Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- MIETH, Dietmar (1969). *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg: Friedrich Pustet.
- MIETH, Dietmar (2014). *Meister Eckhart*, München: C. H. Beck.
- MIETH, Dietmar (2015). “Meister Eckhart als Spirituelles Vorbild und theologische Herausforderungen” en *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*, ed. por M. Enders. Berlin: Litt, 103-118.
- MIETH, Dietmar (2020). “«Idemität». Zum Konzept Meister Eckharts in seinen selektiven Kommentar zum Johannesevangelium”. *Journal of the Bible and its reception*. Vol. 17, n° 1: 91-113.
- ROESNER, Martina (2014). *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der Ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*, Freiburg/ München: Alber.
- ROESSNER, Martina (2015). “Selbstentäußerung und Selbstverleugnung bei Meister Eckhart unter besonderer Berücksichtigung seines lateinischen Schriftwerks”, *Meister*

Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart, ed. por M. Enders. Berlin: Litt, 119-141.

SOUDEK, Ernst (1973). *Meister Eckhart*, Stuttgart: Metzler.

WELTE, Bernhard (1992). *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.

.

Ángel Enrique Garrido Maturano;

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires; Investigador Principal del Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia (IIGHI), dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). ORCID: 0000-0002-0509-6692; correo electrónico: hieloypuna@hotmail.com

DOI: 10.26512/2358-82842024e59667

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).