

Vida y Justicia

Life and Justice

Vida e justiça

RICARDO O. DÍEZ*

Resumen

En este artículo intenta hacer el itinerario de la Vida a la Justicia a través de tres bloques de sentidos: 1º) sintetiza la estructura del libro de Michel Henry *C'est Moi la Vérité*; 2º) glosa el Sermón VI de M. Eckhart donde predica sobre la frase del Libro de la Sabiduría (5,16): *Los Justos vivirán eternamente y su recompensa está con Dios*; 3º) se rescatan dos modos de exponer la Justicia en San Anselmo de Cantorbery para mostrar que no difiere de la vida y es la fuente de donde emanan las obras con las que pueden edificarse la ética personal y la política que reúne a los hombres.

Palabras clave

Vida, fenomenología francesa, Henry, San Anselmo de Cantenbury, Ética.

* Doctor en Filosofía. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina). Director de la Sección de Filosofía Medieval del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli (Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires). Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Este artículo es producto del proyecto de investigación Ética y política: las posibilidades de reflexión de la teología mística y la fenomenología de la donación. CIDI- UPB 2014. Correo electrónico: diezfischer2007@gmail.com

Artículo recibido el 10 de octubre de 2014 y aprobado para su publicación el 30 de enero de 2015.



Abstract

The following paper aims to work out the route from Life to Justice through three different moments: 1) it summarizes the structure of Michel Henry's book *C'est Moi la Vérite*; 2) it provides a commentary on Meister Eckhart's Sermon VI in which the author preaches about the verse of the Book of Wisdom (5, 16): "But the just shall live for evermore: and their reward is with the Lord, and the care of them with the most High"; 3) it offers two ways of presenting the idea of Justice in Saint Anselm of Canterbury in order to show that it does not differ with life and that it is the source from which the works that might contribute to build the personal ethics and the politics that gather the humans come.

Keywords

Life, French Phenomenology, Michel Henry, Saint Anselm of Canterbury, Ethics.

Resumo

Neste artigo se tenta fazer o itinerário da Vida à Justiça, através de três blocos de sentidos: 1º) sintetiza a estrutura do livro de Michel Henry *C'est Moi la Vérité*; 2º) glosa o Sermão IV de M. Eckhart, no qual ele prega sobre a frase do Livro da Sabedoria (5,16): *Os justos viverão eternamente e sua recompensa está com Deus*; 3º) são resgatados dois modos de expor a Justiça, em Santo Anselmo de Canterbury, para mostrar que ela não difere da Vida e é a fonte de onde emanam as obras com as quais podem ser edificadas a ética pessoal e a política que reúne os homens.

Palavras-chave

Vida, Fenomenologia francesa, Michel Henry, Santo Anselmo do Canterbury, Ética.

1º) El texto de Henry:

Tras una cuidadosa lectura de *C'est Moi la Vérité* puede constatarse que el centro del libro se encuentra en el capítulo 7, donde se explican estas palabras de Cristo que el autor ve como una tautología decisiva para el cristianismo: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14, 6) (Henry, 1996, p. 159). Hacia ellas transita el discurso, haciendo confluir los 6 primeros capítulos y afluir los 6 restantes. Una introducción y una conclusión enmarcan la totalidad discursiva que puede pensarse como la explicación de esa frase dicha por quien se adjudica ser esas tres cosas que, en rigor, ningún hombre puede hacer.

El *Camino, la Verdad y la Vida*, en ese orden, son asumidos por el *yo soy* de quien ha pronunciado esas palabras, que Henry pone en una oposición radical con el mundo según el siguiente itinerario:

- a) El Camino de Jesús es el tiempo de la Palabra que el texto henryano asume en el recorrido que opone Palabra del mundo y Palabra de Dios. La primera refiere a la exterioridad de lo que aparece. En esta perspectiva, se cree que esa manifestación es la condición de posibilidad de toda palabra con que se expresa lo humano y, según la filosofía del lenguaje, desarrollada en el siglo XX, presenta tres notas esenciales:
1. La palabra es exterioridad pura: es otro que nosotros, diferente a las cosas que nombra y dice.
 2. Lo nombrado es indiferente: los hechos y las cosas se equiparan en la objetividad.
 3. La palabra es incapaz de establecer la existencia de algo, de crear. Debe limitarse a ver desfilan las cosas, como el viajero, frente a su mirada.

La palabra humana habla de un otro que le es indiferente y sobre el que no tiene ningún poder. La designación de una realidad es una significación vacía, incapaz de producir algo. Para Henry, es una creencia ingenua considerar este lenguaje como el único que existe, como el único que el ser humano puede hablar.

Otra palabra es posible si se considera que el hombre no es un ser de este mundo. Si su verdadera realidad reside en lo *secreto*, en el lugar donde Dios nos ve y nos engendra como vivientes. Intimidad cerrada

a la ciega visión del mundo y abierta a la mirada que hace de cada hombre un Hijo y un hermano.

La Vida no es una cosa. No puede ser objetivada y es invisible entre los entes que aparecen en lo que llamamos “mundo”. En la visión mundana solo se ven seres vivos. La palabra con que nos habla la Vida es una autorevelación, donde lo que se revela y lo revelado son lo mismo. Habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece. La palabra donde nos experimentamos viviendo es irrecusable. Todo el que padece un sufrimiento experimenta el sufrir al tiempo que aprende lo que significa. No se trata de hablar acerca de algo que no se conoce, como puede hacer el lenguaje humano, se trata de la identificación entre el decir y lo dicho que se actúa cuando el sufrimiento habla al sufriente en la experiencia. Hablar que se padece en las tonalidades afectivas de la vida que son su sustancia, afecciones de las que nadie puede liberarse porque constituyen el poder todopoderoso con que se experimenta la autorevelación de la Vida.

Esta autorevelación es una palabra más original y fundadora que la humana, es, para Henry, el Verbo de Dios que engendra desde la intimidad. Sus notas decisivas, a diferencia de las de la filosofía del lenguaje, pueden ser sintetizadas así:

1. Es palabra de verdad. Al no tener distancia, no puede mentir. El ser verdadero o falso de un enunciado refiere siempre a la cosa exterior que aparece. El hombre puede decir sufro y no sufrir, pero cuando le acontece el sufrimiento no es él quien habla. Lo que padece habla en su carne y esa experiencia da testimonio de que sufre. La autorevelación de la vida en esas tonalidades es la verdad que el hombre recibe en silencio y escucha patéticamente aprendiendo de su vivencia.
2. Lo que padece quien sufre nunca es indiferente. El viviente lo experimenta en forma patética y la vida le habla en la inmanencia.
3. La palabra de la vida no habla de otro, sino de sí misma. Su palabra recrea a cada uno en su existencia individual. No mira desde afuera y modifica a la persona.

El lenguaje ordinario puede ser verdadero o falso, según corresponda a la realidad que refiere. La cultura depende de esa relación entre la palabra y lo que se manifiesta en el aparecer del mundo. De donde lo que se dice mediante este lenguaje es la consecuencia de una manifestación que se identifica con lo que aparece.

Si hay otra palabra existe un modo de manifestarse diferente a la palabra del mundo. Es la manifestación de la vida, cuya palabra es autorevelación originaria, ella es la Palabra de Dios que la filosofía ha olvidado. El hombre es a quien esa palabra está dirigida y cuya naturaleza consiste en oír lo que le dice.

- b) La verdad del mundo se opone, según Henry (1996), a la del cristianismo en los dos primeros capítulos de *C'est Moi la Vérité*. El primero, mediado por la verdad mundana, se encamina al ser del pensar occidental asociado a la irrealidad y a la muerte; el segundo alcanza la verdad del cristianismo que orienta hacia la vida, el ser, la realidad y el amor.

La verdad del mundo es la ley de aparición de las cosas, ley que se da fuera de ellas mismas y, por eso, las despoja y vacía mediante la abstracción. Es una verdad que no toca la realidad de lo que es, sino su anonadamiento, su irrealidad. En ella, lo que aparece en el mundo no es diferente de lo que desaparece (p. 30). Por esa desaparición, cada cosa resbala necesariamente hacia el no-ser, y resbalar hacia la nada es dirigirse hacia la muerte. La verdad del mundo coloca a las cosas fuera de sí misma y en esa exterioridad hace ver su fenomenalidad y la diferencia con lo que se da en la intimidad (p. 35).

La verdad del cristianismo no difiere en nada de lo que ella vuelve verdadero y no hay separación entre el ver y lo visto, la luz y lo que ilumina (p. 36). Su Verbo es la autorevelación de Dios que no puede ser alcanzada por el pensar que se ocupa de las cosas que aparecen en el mundo. El pensamiento humano es absolutamente incapaz de acceder a la revelación divina. Una distancia infinita separa la Verdad cristiana del pensamiento lógico. Por eso, esa autorevelación se oculta a los sabios y entendidos, que orgullosamente creen saber, y se revela a los humildes y pequeños (*cf.* pág. 39, donde cita a Mt. 11,25).

- c) La Vida se opone al simulacro en los últimos capítulos de *C'est Moi la Vérité*. El panorama del mundo contemporáneo no es otra cosa que desolación. Al desolador estado se asocian el mal y la muerte. Esta es la locura que proféticamente anuncia Henry a partir del Apocalipsis de San Juan. La mentira, que pasa inadvertida al hombre moderno, se funda en la organización de su obrar sobre la autosuficiencia del yo puedo. Por ella, lo humano rompió la relación originaria con la Vida y su destino no es otro que la muerte. El mal realiza aquí sus prodigios, reduciendo el vivir a la simulación, el hombre al robot, reemplazando lo humano por abstracciones y la donación del Hijo por entidades económicas. El dinero y las ganancias son sus únicas expectativas.

Sin embargo, la palabra de la Vida sigue sonando y llama a vivir. Para hablar de la Vida, Henry (1996) dice:

Así estamos en presencia de la primera ecuación fundamental del cristianismo: Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se prefiere, la esencia de la Vida es Dios. (p. 40)

En esta cita, el pensador francés reúne dos proposiciones de Eckhart¹ que orientan hacia el Sermón VI. La Vida divina se contrapone a la muerte que ofrece el mundo. El vivir mundano es un simulacro, una mentira, morir. De modo diverso se vive cuando la Vida engendra al viviente y este, en obediencia, se deja recrear en un segundo nacimiento, en su recreación de hijo en el Hijo.

Para comprender esta realidad, paso al segundo bloque temático de nuestro itinerario.

2º) Glosa del Sermón VI:

Tres partes integran el discurso que busca explicar el texto del libro de la Sabiduría: *Los justos vivirán eternamente y su recompensa está en Dios.*

1 Henry M., *Auto-donation*, p.149: *Sur Dieu, maître Eckhart énonce deux autres propositions: "L'essence de Dieu est la vie" et "L'essence de la vie est Dieu".*

- a) La primera respuesta a la frase bíblica viene de la palabra humana. Ante la pregunta *¿Quiénes son los justos?* Eckhart responde con esta cita del libro *Las Instituciones* de Justiniano: *Es justo aquel que da a cada uno lo suyo.*

En esta conocida definición, la acción se centra en la donación. Dar que se concreta en el Sermón VI dando a Dios, a los santos y ángeles; y a los semejantes, lo que les corresponde.

A Dios se le da honra. Honrar lo divino solo pueden hacerlo, dice Eckhart, quienes están desasidos de sí mismos. Ellos son los que no buscan lo suyo en ninguna cosa; no miran nada debajo, encima, a su lado o en ellos; no piensan en bienes, honores, comodidades, placeres, provecho, recogimiento, santidad, recompensas o el reino de los cielos.

Negar la búsqueda, la mirada y el pensamiento que se dirige hacia las cosas lleva al desasimiento del hombre y a la honra de Dios. Desasirse es una acción humanamente negativa que tiene su positividad al poder devolver algo que corresponde a lo divino, su honra. Desasimiento que implica no asirse a nada propio o ajeno, soltarse de sí mismo y de los otros. La acción de soltar supone perder toda seguridad y arriesgarse a la deriva, sin estar atado a nada ni a nadie, solo al Padre. La imagen es similar a la corriente del río que lleva el bote no asido y sin remos hacia el remanso y hacia los rápidos que, en tumultuosos tormentos, son atravesados. Solo el fluir del río conduce paternalmente al viviente. Lo propio del desasido es dejarse llevar por no estar sujeto, por no ser sujeto y sentirse libre de toda atadura, de todo asimiento provocado por uno y por los otros.²

A los ángeles y santos se les puede dar alegría. Donación que solo es posible porque los que habitan el gozo eterno se alegran por las obras,

2 La palabra 'desasido' como el que no tiene asidero puede dar nuevo contenido a lo mucho que se habla de pobreza. Hay que saber que las palabras se gastan, y quizás dejar de hablar del pobre como aquel al que hay que ayudar' puede modificarse por la condición de todo cristiano que debe estar sin asirse a nada porque se encuentra desde su nacimiento asido por el Padre. En esa confianza se entiende que no se puede confiar en nada ni en nadie, sino solo en quien nos protege. En la protección del progenitor nos queda jugar como niños, sabiendo que nuestra precaria existencia depende solo del que nos ha dado la vida.

las voluntades y las intenciones buenas. Esas creaturas, por preferir la honra divina a su propia gloria encuentran, en esos actos, placer. Ellas y el mismo Dios se alegran como si se jugara su bienaventuranza y su ser, como si su alegría dependiese de esas acciones humanas.

Los justos también pueden dar ayuda a los que están en el purgatorio y edificar con el buen ejemplo a los que todavía viven.

La justicia en este primer nivel es donación. Con sus acciones el desasido da honra, alegría y ayuda en el orden que se extiende desde lo divino a lo humano, integrando en unidad todos los niveles de la creación.

- b) Un segundo sentido de justicia introduce Eckhart a continuación: aceptar de Dios todas las cosas con *ecuanimidad*, es decir, de igual modo, sin más ni menos, sin valorar una más que las otras. Para ser ecuánime hay que desasirse de la propia voluntad. Querer una cosa más que otra no es un completo desasimiento. La donación activa del primer nivel se profundiza aquí en el modo receptivo. Ya no hay acciones con las que el justo da, sino un vaciamiento volitivo. Vivir desasido del querer es ir más allá de los actos donantes, pero no hacia una negación, sino hacia una positividad: *querer lo que Dios quiere que el hombre quiera*.³ Solo quien desase su voluntad tiene un recto y completo desasimiento. Los justos aman la justicia porque no quieren nada que no sea el querer divino. Sin embargo, lo que Dios quiere les da lo mismo, lo reciben de igual modo, sin alegría ni aficción porque su plenitud no es otra cosa que cumplir su voluntad.

Por ser plenos, obran la justicia, que es hacer solo lo que Dios quiere, cuando y como lo quiere. En ella se mantienen firmes estando desasidos de sí mismos. Toman siempre partido por Dios y su Justicia, y lo más penoso es ir contra ella. No hay una cosa que los alegre o aflija más que las otras. Amar la justicia es su ser y nada los aparta de ella. En este contexto, Eckhart indica la verdad que se encuentra oculta en las Escrituras: *Quien comprende la doctrina de la justicia y del justo comprende todo esto que digo*.

3 “Nulla autem iustas voluntas, nisi quae vultu quod deus vult illam velle”. Esta formulación no es de Eckhart sino de Anselmo de Canterbury en *De Libertate Arbitrii*, cap. VIII.

Con el desasimiento volitivo, el hombre arraiga en su intimidad y se deja guiar por lo más íntimo, la Vida. Una circularidad se teje entre el querer humano y el divino, una concordia entre tiempo y eternidad que se opera cuando la voluntad *quiere lo que Dios quiere que el hombre quiera*. En el acto del desasido, lo temporal se funda en el eterno; el hombre, en Dios para concretar su acción en un modo determinado de bondad y de justicia. La opción más radical se concreta en no dejarse guiar por la voluntad divina u obrar por propia iniciativa. La obra de la criatura que sigue la iniciativa personal es mal y muerte. Para Eckhart, nada puede el hombre sin lo divino, actitud diferente a la del hombre contemporáneo, como afirman estas palabras de María Zambrano:

Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos cierta violencia. (Zambrano, 1955, p. 7)

Se actúa según esta actitud cuando se quiere sin apertura desde y por sí mismo. *Quiso porque quiso*⁴ es la circularidad cerrada que opera la maldad cuando el querer se somete a las apetencias del propio poder. Michel Corbin lo ejemplifica con un perro atado de una cadena que da vueltas cada vez más rápido y va de pecado en pecado encerrado en un círculo infernal del que no puede salir. (Cf. el comentario de Corbin, Michel al De Casu Diaboli en la edición latín-francés. Corbin, Michel, 1986, t.2, p. 266).

- c) Supuesta la doctrina de la justicia y del justo, el Sermón VI alcanza el tercer nivel interpretativo pasando de la voluntad desasida a la Vida. El pensador medieval, buscando enseñar que *los justos vivirán eternamente*, encuentra que la Justicia es Vida y la Vida, Justicia. Nada hay tan querido

⁴ Esta es otra expresión de Anselmo de Canterbury en el *De Casu Diaboli*, cap.XXVII que se forma con la pregunta del discípulo: *Cur ergo voluit?* Y la respuesta del maestro: *Non nisi quia voluit.*

y apetecido como la vida, continúa diciendo Eckhart, la muerte se trata de evitar y, cuando acontece, produce pena. El hombre desea vivir y, sin embargo, no sabe por qué vive. Cuando come, duerme, adquiere bienes, anhela honores, lo hace por la vida que apetece tener siempre. Nadie quiere perderla y fluye al alma sin mediación. En este momento, el Sermón VI introduce una pregunta decisiva: *¿Qué es la Vida?* Y responde:

*El ser de Dios es mi Vida. Pero si el ser de Dios es mi vida, eso que está en Dios debe estar en mí y la entidad (istichheit o quidditas) de Dios debe ser mi entidad, ni más ni menos.*⁵

Estas palabras establecen la identidad entre Dios y Vida. Para que los justos vivan eternamente deben vivir en Dios. La eternidad y la Vida no son diversas de lo divino. Cada cosa que se predica de Dios difiere en el lenguaje y en el entendimiento que lo comprende, pero no hay diferencias en quien es *Todo y Uno*, en quien no tiene partes ni cambia, en quien habita fuera del tiempo y del espacio. El alma justa obra con Él y Él con ella, juntos y al lado siendo iguales, viviendo la misma Vida en la misma carne resucitada. La encarnación del Dios-hombre es el origen que sostiene la unidad del obrar y del ser en la igualdad que Eckhart plantea entre lo divino y lo humano.

Los iguales no se igualan a nada, continúa diciendo el pensador medieval, solo los hombres justos pueden ser iguales a Dios. En Él no hay ni imagen ni forma y a los que actúan la justicia, el Padre les da forma y no les escatima nada. Cuanto el Creador es capaz de hacer lo da a esas personas de modo igual, siempre y cuando no se asemejen o no se hallen más cerca de sí mismo que de los otros. Su honor, su provecho, cualquier cosa suya no debe apetecerles más ni prestarle mayor atención que a lo forastero. Cualquier cosa –buena o mala– que pertenezca a alguien les ha de resultar ajena y alejada. Esa centralidad equidistante de todo lo creado y de toda moral habita lejana del amor mundano que está erigido sobre el amor propio. Renunciar a él es renunciar al mundo entero.

5 *Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes istichheit mîn istichheit.*

En este clima de igualdad se produce el engendramiento. El pensador medieval añade: *el Padre engendra a su Hijo en la eternidad, igual a él mismo. “El Verbo estaba con Dios y Dios era el Verbo”*. Ambos tienen una misma naturaleza. Y Eckhart agrega: *el Padre engendra a su Hijo en el alma como lo engendra en la eternidad*. Ni el lugar ni el tiempo afectan lo divino. Lo engendra sin cesar, sin pausa y en un único acto. Una única acción plena y simple, el engendramiento, unifica al Padre con el Hijo y, *con él, en él y por él*, a cada uno de los hombres. Así lo quiso, y su querer justo culmina todo lo creado: *“No solo Me engendra en tanto que su hijo sino me engendra en tanto que Él mismo y Él se engendra en tanto que yo mismo y yo en tanto su ser y su naturaleza”*.

Esta cita, que es una de las más usadas por Henry, solo puede entenderse en el contexto de la revelación. El pensador medieval continúa:

En el manantial más íntimo broto yo del Espíritu Santo; allí hay una sola vida, un solo ser, una sola obra. Todo lo que Dios obra es uno; eso es porque me engendra como hijo suyo sin ninguna distinción. Mi padre según la carne no es, propiamente hablando, mi padre... El Padre celestial es de veras mi Padre porque yo soy su hijo y tengo de él todo lo que poseo y soy el mismo Hijo y no otro.

Ciertamente no se puede pensar a Eckhart sin su creencia. Más aún, ningún pensador puede liberarse de lo que cree. Creer y pensar son acciones separables racionalmente, pero inseparables en la unidad de la persona. El pensamiento del maestro medieval arraiga en lo que cree, la unidad de un Dios-hombre que en tanto síntesis de Creador y creatura le permite comprender la realidad divina y humana. Cada engendrado es por esa unidad el mismo Hijo encarnado que lo habita, dando Vida con el tenue soplo que lo origina eternamente como viviente. La imagen del segundo relato de la creación es aquí preponderante (Cf. Gn. 2,7). Lo Uno prima y desde su aliento originario son creados todos los hombres en un único acto. Toda división que se aparte de esa unidad es muerte y mal, es haber perdido el soplo original que hace del barro un viviente.

El engendramiento, añade Eckhart, modifica radicalmente: *Seremos transformados y transfigurados totalmente en Dios* (Cf. 2 Cor. 3,18).

Con el ejemplo del pan eucarístico afirma que lo que se transforma llega a ser tanto como aquel y una sola cosa con él. Sin ningún temor ni distancia, en plena unificación, afirma que somos transformados en Dios. Me convierte en algo suyo como uno y no como semejante, más aún, sin distinción alguna.

Por tanto, Dios no es un extraño. Ya no hay siervos ni señores, sino amigos, afirma Eckhart siguiendo las palabras de Jesús en la última cena (Cf. Jn. 15,15). Sirve quien pide algo a su señor y se señorea quien da. Bajo la perspectiva abierta por Jesucristo, ya no hay pedido ni don, sino igualdad, donde pedir y dar son superados por la unidad vital de un cuerpo humano y divino, eterno y temporal. Tal afirmación es central y es recreada por Dante en el último canto de la *Divina Comedia* con la imagen de nuestra efigie en uno de los círculos que representan a las personas de la Trinidad. La figura del hombre en Dios, la unidad de ambos simboliza el final de toda fantasía y el fracaso de la palabra, pero, al mismo tiempo, el comienzo del movimiento circular del deseo y de la voluntad que como ruedas son movidos *por el amor que mueve el sol y las demás estrellas*.

La donación del primer nivel del sermón eckhartiano que lleva al desasimiento del mundo es superado por la unidad del querer que conduce al desasirse volitivo. Esa concordia de corazones, como lo dice Anselmo en su último libro (*De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*), engendra al viviente, por amor, en una misma y única Vida. El amante paterno desea que su hijo comparta el vivir del Padre y lo espera cuando está lejano, como anuncia la parábola del hijo pródigo. El corazón divino se muestra eternamente abierto al hijo y éste, cuando se abre al amor paternal, responde al requerimiento de compartir la Vida.

Por esa cercanía amorosa no se debe mirar a Dios como si fuese algo exterior, sino como un propio, el más propio, como un dentro, el más dentro. No es, para Eckhart, algo a lo que hay que servir o alcanzar obrando por algún por qué. No hay motivo o motor que oriente la obra hacia mi propio ser y mi propia vida. Ni la imitación ni el servicio son actos del desasido, sino la igualdad de los amantes en la unidad de lo

que son. Sin atenuantes ni mediaciones, el pensador medieval afirma: *Dios y yo somos uno. Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí; [y] mediante el amor me adentro en Dios.* Obrar y venir, conocer y amar son una misma cosa. Él obra y yo llego a ser. Ambos somos uno en semejante tarea.

Después de plantear la unidad del engendramiento que hace propio lo divino en el obrar, querer y conocer, Eckhart termina el texto pidiendo al Padre que nos ayude a amar la Justicia por ella misma y a Dios sin por qué. La igualdad no impide pedir. La oración es posible y necesaria, o porque se sabe la miseria que habita el propio corazón y que solo la acción divina puede conducir al bien y a la justicia, o porque ya no hay siervo y señor, sino amigos. Amistad de los que están implicados en terminar la obra comenzada por participar del mismo amor y de la misma Vida.

3º) Dos modos de hablar de Justicia:

- a) El primero es lo que entiende Anselmo por voluntad justa. Se encuentra al comenzar el capítulo VIII del *De Libertate Arbitrii* que es el libro mediador entre el *De Veritate* y el *De Casu diaboli*. En ese lugar, que es la mitad de sus XIV capítulos, dice: *Ninguna otra cosa es la voluntad justa sino la que quiere lo que Dios quiere que ella quiera.*⁶

Se reconoce en estas palabras las usadas al hablar del desasimiento volitivo en Eckhart cuando, siguiendo la secuencia de la cita del libro de la Sabiduría, afirma que solo los justos vivirán eternamente.

6 *Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quae Deus vult illam velle.* Obras Completas de San Anselmo, *De Libertate Arbitrii*, cap. VIII, p. 576, BAC, Madrid, 1952. Insisto en el carácter mediador porque la Edad Media tiene esa característica que podemos llamar angélica. La figura del ángel referida a la mediación sigue el *oportet transire* de Eckhart y Stanislas Breton, respondiendo a la pregunta de Alfred Schütz, discípulo de Husserl, acerca de la intersubjetividad en los ángeles, aplicó su tesis doctoral *Esse in, esse ad a la Fonction Méta* en su artículo *Faut-il Parler des Anges?* Función que recoge la herencia de la metafísica griega y que Bretón centra en la importancia de la mediación.

No hay otra forma de mantenerse vivo, de vivir que siendo justo, y muchos autores medievales coinciden en que los actos injustos acarrearán el mal y la muerte. Por tanto, para que la Vida esté presente en el viviente es necesario que se actúe con justicia en la voluntad y en los actos que ella inicia.

El origen volitivo conforma éticamente al hombre y a sus actos en el bien o en el mal y a la política que configura la sociedad en la concordia o en la violencia. Ambos espacios se oponen como antagónicos en la unidad y la división que Henry (1996) presenta como *la diferencia radical que separa la Verdad del cristianismo de la del mundo* (p. 35). Antagonismo que se juega en las acciones libres que necesariamente deben obrar los hombres y que son el ámbito donde se configuran los modos individuales y sociales.

- b) El segundo modo de hablar de Justicia es la definición que Anselmo da en el *De Veritate*. En el capítulo XII dice: *La justicia es la rectitud de la voluntad por sí misma conservada.*⁷

Esta forma de definir tiene una función operativa. Tres elementos la integran moviéndose entre sí: dos nombres: la rectitud y la voluntad, y un verbo: conservar. El *por sí misma* (*propter se*) indica la rectitud anunciando el modo en que se la conserva.

En el capítulo XI del *De Veritate*, el discurso hace coincidir la rectitud con la verdad, que define como *la rectitud percibida solo por la mente.*⁸ La mente percibe la verdad como el ojo la línea recta, pero solo aquella puede percibir la rectitud en la palabra, el pensamiento, la voluntad, las acciones y las cosas que son verdaderas.

Esas realidades son mostradas en este libro anselmiano pasando por las tres totalidades de la filosofía. Esta definición supone el movimiento del capítulo X en el que la Suma Verdad dona la rectitud hacia las cosas

7 *Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata. De Veritate, cap. XII*

8 *...definiré quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis. De Veritate, cap. XI*

que desde su esencia y su existencia dan qué hablar a las palabras y qué pensar al pensamiento. Estos lugares son el final de la donación. Dios, mundo y hombre integran la dirección donante que debe completarse con el movimiento contrario, el que desde la voluntad se dirige hacia las cosas y culmina en lo divino. Este sentido, según sea el modo de querer, puede integrar en unidad lo recibido y lo actuado cuando hace el bien y lo justo. En tal acto, el hombre obra con justicia y, en consecuencia, viene a la luz. Sin embargo, puede actuar injustamente y dirigirse a las tinieblas. En este caso, desvía lo recibido que siempre es verdadero y, guiado por extraños intereses, miente o quiere el mal, separando ambas direcciones. Lo actuado injustamente no conserva la unidad del movimiento y se divide en dos, una verdad recibida y una mentira obrada.

Lo percibido por la mente en la intimidad humana es la rectitud de la voluntad recibida en donación. Con ella el hombre puede obrar la justicia cuando conserva lo recibido, o abandonarla cuando, por extraños intereses, orienta el acto hacia el mal dejando lo justo. Pero, como dice el pensador medieval, la conservación solo es posible por la misma rectitud y no por el ejercicio del propio querer. De este modo, cuando el hombre se deja llevar por la verdad, puede obrar lo justo y en eso constituye la acción de la justicia que lleva a la Vida.

La renuncia a la autosuficiencia del “yo puedo” en Henry, el desasimiento en Eckhart, y el dejarse obrar por la misma rectitud en Anselmo hacen del vivir una condición que hay que conservar. Y se conserva cuando, con cierta renuncia, el hombre se deja obrar por lo que lo habita y abre a lo que está más allá del sí mismo.

Hablar de rectitud en lugar de verdad es un concepto operativo que indica un movimiento que el pensamiento, de algún modo, debe rescatar siguiendo la movilidad de las cosas. Con lo recto comprendemos que en la creatura rectitud y voluntad son diferentes. El “de” que los une supone una cierta pertenencia de algo que puede abandonarse. El genitivo objetivo y subjetivo se juega en la relación, haciendo de la verdad algo que es de la voluntad, pero no en posesión, sino en administración, como aquello que puede perderse. El verbo “conservar” agrega a esa distancia inmanente el hecho de que solo se la conserva por la misma rectitud y no por el solo ejercicio de la voluntad.

Los tres elementos se integran o se separan en la movilidad de cada acción. La verdad habita en la voluntad y, según sea el acto, se conserva o se abandona. Obrar que edifica éticamente al hombre y políticamente a los ciudadanos según sea el modo de la acción. Si lo actuado se origina en la rectitud, se conserva la verdad recibida; si se inicia en el propio querer, se abandona. Ciertamente, la voluntad tiene el poder de la libertad para dejarse obrar y, en ese caso, la acción es libre. Si se actúa desde sí mismo, por propia iniciativa, el acto hace del hombre un esclavo porque obra por algún extraño interés que lo somete y que, al diferir de la justicia, debe justificar. Ese interés apetece, como veremos, la felicidad de quien actúa.

En la mismidad volitiva surge lo justo y lo injusto, el bien y el mal a través de los actos que el hombre actúa como realidad ética. La acción es decisiva y en lo que hace juega su posibilidad de vivir o de morir. Pero no es la ética como disciplina la que construye al hombre, sino sus actos. Comprender en esto lo que afirma Henry cuando dice, en *Palabras de Cristo*, que la expresión de Jesús "...ustedes que son malos..." acaba con toda moral. Ciertamente esta frase no es una metáfora ni una expresión para impactar al auditorio, sino una realidad que pone en cuestión toda ley, personal y social, porque la legalidad a nada conduce sin un cambio del corazón. Y esa modificación solo puede provenir de un dejarse obrar por la verdad para conservar lo recibido. Conservación que solo puede realizar quien, como dicen los autores propuestos, habita en la intimidad y es Aquello que está en el hombre sin ser del hombre. Un yo que es más yo que mi propio yo. Por estar habitado, el ser humano no puede sentirse dueño del bien que hace, y solo es responsable del mal que produce cuando obra injustamente, es decir, cuando actúa por propia iniciativa, por extraños intereses que lo llevan a abandonar lo recibido, la Vida, el Padre, esto es, lo divino que lo habita.

Desde esa justicia interior, surge también la relación de los hombres en política. La acción de los políticos no difiere de las personales en el origen, sino en la influencia que tiene y en las estructuras de poder que ocultan al actor bajo cierto anonimato.

La acción siempre es mediadora entre el actor y los que padecen lo actuado. Por esa mediación, el agente puede construir la concordia o la discordia, que son las consecuencias necesarias que afectan a los pacientes.

La concordia une los corazones y surge cuando se obra la justicia que emana desde más allá del propio querer. En cambio, la discordia se inicia en el querer que busca solucionar algo, privilegiando las propias necesidades.

Para exponerlo, el discurso del *De Casu diaboli* introduce dos afecciones, dos deseos que, según Anselmo, mueven a la voluntad: la felicidad y la justicia (Cf. Anselmo, *De Casu diaboli*, cap. XII y ss.). El anhelo de felicidad lo tienen todos los hombres y no puede abandonarse. Es un motor por el que el querer se mueve hacia los objetos que satisfacen las propias necesidades. Son muchas las cosas que cada uno puede necesitar, desde los placeres corporales hasta ser semejantes a Dios. Algunos anhelos habitan en el poder de la voluntad, otros lo exceden. Unos son posibles de ser satisfechos en el tiempo, los más decisivos no. Al satisfacer uno de los deseos posibles el hombre goza y se frustra porque nuevos anhelos muestran siempre su insatisfacción. El deseo no se aquieta en la temporalidad y la persona habita inquieta por sus innumerables apetencias. Sus deseos más raigales, vivir siempre y en plenitud, saberlo todo y ser feliz son imposibles para las fuerzas humanas y solo comprensibles en la eternidad divina. Una distancia infinita habita entre las cosas alcanzables para satisfacer algo y la apetencia de felicidad que aquietaría el deseo y cumpliría al hombre.

El anhelo de justicia lo tienen solo algunos hombres y puede perderse. Quien quiere obrar justamente debe limitar su deseo de ser feliz a las necesidades de los otros. Ser justo implica una renuncia que abre al contento en cuanto lo humano debe estar contenido. Si solo quien obra justamente merece ser feliz, entonces ambas afecciones deben reunirse en la acción individual que lleva influencia social. Por una afección se busca satisfacer las propias necesidades, por la otra, la de los otros. La justicia que obra desde la intimidad limita la apetencia de felicidad individual al apiadarse de las necesidades ajenas y, con esa limitación, edifica los actos personales en el bien y la concordia en la sociedad. Solo con acciones justas lo social vive unido y hace posible la vida de los ciudadanos.

Las buenas acciones, a nivel político, hacen primar las necesidades del pueblo sobre los propios intereses y, con esa primacía, se construye la compasión, el agradecimiento y la paz social. Se comprende así que la urgencia en conservar el poder de la política de Maquiavelo no construye

la justicia al privilegiar un bien individual sobre el común. El bien común solo se edifica cubriendo las necesidades de los ciudadanos que impone limitar la *hybris* del poder.

La compasión en el acto justo enseña a compartir, porque reconoce en el padecer del otro las propias miserias y la necesidad de que todos posean lo necesario para vivir dignamente. Por eso es que los “maestros del amor” son los carentes, cuya carencia deja al descubierto la miseria humana que llama a compadecerse. La parábola del administrador infiel es decisiva. Si todo es don, nadie posee algo en propiedad y debe aprender a administrar lo que tiene. Dones que cada uno recibe y que debe usar, como dice el texto evangélico, para ganar amigos. La amistad se edifica cuando se obra con justicia, porque al cubrir las necesidades ajenas sigue, a la acción mediadora, el agradecimiento y la paz entre quienes son mediados por el acto. Los dones personales deben ser puestos, como dice Marion, en re-don-danza, es decir, deben volver a ser donados, “re-dados”, del mismo modo en que han sido recibidos, gratuitamente. Con el don y la re-donación, los bienes personales danzan entre los hombre la música del amor. Solo con esa movilidad se edifica el bien común.

Para Anselmo, querer con propia iniciativa es querer ser feliz de manera desmedida, es obrar solo por lo que puedo, sin tener en cuenta la justicia que hace percibir las necesidades de los otros. Buscar la felicidad por sí mismo es injusto cuando se extralimita haciendo absoluto un bien que no lo es. Así pasa cuando, guiado por la *hybris*, los políticos buscan solucionar sus apetencias personales, sin tomar en consideración las necesidades de los ciudadanos. Cuando la desmesura de alcanzar la felicidad inscrita en la potestad del poder no se limita por la justicia, la medida política atada a la prudencia reúne las dos afecciones, y la obra del político se hace justa. Puede decirse que las leyes justas o injustas dependen de las voluntades que la votan en las cámaras, pero esa multitud se edifica primero en una que es responsable y en otras que, casi como una tentación, siguen la iniciativa. Ese movimiento parece quitar la responsabilidad a los políticos, que se ocultan en el anonimato del partido que ejecuta lo actuado, pero el mecanismo es el mismo que en el acto individual y los que obran políticamente deben saber

la importancia de sus acciones para edificar la unidad o quebrarla conforme a la obra que sigue la justicia o la injusticia, el bien común o la violencia.

Solo el acto justo reúne a los hombres entre sí al sensibilizar en la compasión que orienta hacia el agradecimiento y la paz. La obra injusta separa, porque al buscar el propio bienestar, ligado al poder, al bien estar y al confort, no tiene en cuenta lo que otros necesitan al quitar y robar lo que les pertenece. Tal conducta aumenta la violencia y el resentimiento. El otro se rebela, y es justo que así lo haga, ante quien le quita lo necesario para vivir. El hambre, la ausencia de techo, de seguridad social, no tener el cobijo y el bienestar que la dignidad del hombre requiere, son urgencias que llaman a una rápida solución por parte de los políticos que quieran ir más allá de las quebradas instituciones actuales. De no hacerse, la violencia irá creciendo y la inseguridad se hará cada vez más difícil de revertir. La política depende del modo en que se solucionen las necesidades que cada ciudadano tiene, porque todos tenemos derecho a vivir bien y a desarrollarnos en sí mismos y en familia. En este sentido, la reconstrucción de la institución familiar, por formar el núcleo más inmediato de lo social, es el lugar desde donde hay que comenzar a edificar la confianza institucional que hoy ha llevado al descreimiento de la política. La justicia impone erradicar la violencia en la familia y en la sociedad, pues es en el núcleo familiar donde, en este momento, se ejerce la mayor de las violencias, la que padece el niño o el género más débil e indefenso.

El hombre público que actúa buscando cubrir, en gran parte, las necesidades de los ciudadanos a través de la reconstrucción de la familia, recibe el reconocimiento y el agradecimiento que merece, porque al realizar un acto justo conduce a la unidad social y ejemplifica el modo de la acción. Quien ejerce el poder es actor y modelo de otros. Por las obras políticamente justas se edifica la concordia que debe habitar entre los hombres, y mediante esa unión de corazones, los que nacen en esa ejemplaridad están más cerca del respeto que del desprecio, lo cual hará del medio algo más humano. Aunque siempre es posible la maldad y la traición, podemos afirmar que la sociedad más justa es la que ofrece a las personas los medios más adecuados para su propio desarrollo.

CONCLUSIÓN

Si los Justos vivirán eternamente, como dice el sermón VI de Eckhart, la Vida depende de la Justicia que permite vivir individual y socialmente. La obra justa no la hace el hombre, y cabe lo que dice Heidegger (1990) sobre “hacer una experiencia”:

... nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y que nos transforma... hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar. (p. 143)

La Vida y la Justicia suponen la renuncia al yo puedo, el desasimiento y el dejarse obrar a sabiendas de que lo que nos habita obrará lo que unifica a la persona y a la sociedad para que el vivir sea posible. Sin embargo, a diferencia de lo que plantea Heidegger, ese advenimiento no es fortuito, y cada hombre puede colaborar a su venida, porque, como dice Anselmo en el *Proslogion*, la misma Verdad ha prometido: *pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea perfecto*. Pedir, recibir y gozar constituy en una trilogía verbal que requiere un pensamiento acorde, orante y vivo.

REFERENCIAS

- Corbin, Michel. (1986) *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Odos.
- Henry, Michel. (1996). *C'est Moi La Vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil.
- Zambrano María. (1955). *El hombre y lo divino*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.