

¿ES LA NUESTRA UNA JUSTICIA CRISTIANA?

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En otros lugares —*opportunè et importunè*— he subrayado los fundamentos teológicos del Derecho natural: cómo nuestra condición de criaturas implica la de súbditos y cómo un Dios creador postula un Dios ordenador, en cuyas normas queda radicada toda humana normatividad. El es no sólo la clave del sistema, sino el principio vivo de toda justicia, el Ser absoluto que reúne en Sí los valores como atributos de su entidad perfecta. Dios no es una idea-fuerza, o la divinización nostálgica de los momentos más nobles del hombre, sino *El que es*, plenitud del Ser, que entraña plenitud axiológica: desde esa eterna plenitud mantiene la unidad de la Ley, ajustable a los tiempos, pero «siendo dondequiera y siempre la misma» (1).

El pensamiento gentil, mediante la razón natural —degradada, pero no del todo desvalida— fué penetrando estas verdades y logró formular, como es sabido, una doctrina de la Justicia y de la Ley natural, anclada en leyes eternas que presiden y prevalecen sobre el parecer de los hombres. Cada pueblo —resume Aristóteles— tiene sus leyes peculiares; pero existe una Ley superior a todas, universal y de vigencia eterna, como hay, por otra parte, actos —el robo, el homicidio, el adulterio— que jamás podrán ser considerados como virtuosos... Esta doctrina clásica cristaliza rotunda en los textos archiconocidos de Cicerón, familiares a los autores cristianos: hay una Ley no escrita, nacida con nuestra naturaleza y ajustada a ella, fijada por Dios, «*diffusa in omnes, constans, sempiterna*», de suerte que hurtarnos a ella es negarnos a nosotros mismos; hay una

(1) SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, lib. III, cap. 7.

Justicia superior a la voluntad del gobernante, a la opinión de las gentes y al voto popular; hay acciones que, aun desconocidas por la autoridad humana o escapando a su sanción, no por ello dejan de ser injustas.

La especulación cristiana —viene a decirse entonces— ha confirmado estas formulaciones felices de la filosofía gentil y, frente a cualesquiera tendencias fideístas, subraya escrupulosamente las bases racionales del Ysnaturalismo y cuida de darle continuidad a la doctrina, conforme a la tónica general del Cristianismo y a ese exquisito cuidado con que la Teología mantuvo desde un principio los fueros de la razón. Queda fijada y depurada la noción de la Ley eterna, partiendo de un Dios ordenador y creador —«Deus ordinavit omnia et fecit omnia»— que obliga a las criaturas racionales «ex obligatione praecepti et ex suppositione finis», y la Ley natural se nos ofrece primariamente en la mente divina y secundariamente en la razón humana.

En el ápice de esta trayectoria, Santo Tomás buscará filosófica y apostólicamente en la razón natural el plano donde poder encontrarse con el pensamiento gentil. Puesto que los gentiles —advierte— no admiten la autoridad del Antiguo Testamento, como los judíos, ni la del Nuevo, como los herejes, «necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est» (2).

Llegados aquí, habría que dilucidar entrañablemente, superando ciertos esquemas, faltos de autenticidad, las cuestiones en torno a la razón y la fe y en torno a la efectividad de una «filosofía cristiana». Pero como en este esbozo voy tan sólo a reiterar una preocupación, por cierto nada nueva y sujeta a ulteriores aclaraciones, me limito a insistir en la influencia de la vida sobrenatural en el ejercicio natural de la razón, a subrayar la viabilidad de una actitud —mental y vital— radicalmente cristiana, y a recordar que la Revolución es, no sólo precisa para las verdades inasequibles a la razón natural, sino moralmente necesaria para aquellas otras que, captables de suyo por la razón, suelen quedar confusas o tergiversadas por la torpeza, la concupiscencia y la indisciplina de los hombres (3).

El Evangelio, ciertamente, lejos de destruir, fecunda todas las

(2) *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 2.

(3) *Summa contra Gentiles*, I, 4.

virtualidades del pensamiento clásico. La Revelación nos permite asegurar y exprimirle sus jugos a ese pensamiento, como la gracia nos ayuda a extremar las posibilidades de la naturaleza. Pero la Revelación, sobre todo, remueve las raíces de nuestra vida y abre una nueva perspectiva axiológica. He ahí el ángulo desde el cual quisiera volver a plantear, a sabiendas de sus riesgos de varia índole, incluso el de parecer que no está uno metodológicamente *al día*, el tema de la *Justicia cristiana*.

Es incontestable la necesidad de fijar aquella zona estricta, *minimalista*, donde entendernos todos los hombres por vía exclusivamente racional. ¿Pero, será ésta la meta de una Justicia para el cristiano y entre cristianos?

El Yunaturalismo pagano alcanzó los principios elementales de la Ley, pero no su cabal comprensión, porque le faltaron las nociones cabales de Dios y del hombre. Comprendió la necesidad de la existencia de Dios y atisbó su ejemplaridad y algunas de sus perfecciones; pero no llegó a discernir su esencia ni la correlación entre los atributos divinos y los valores humanos, dentro de la falta de univocidad entre Dios y las criaturas, ni mucho menos su *amorosa* Providencia. Sintió la preeminencia del hombre; pero no calibró el secreto de su dignidad y prerrogativas, ni su inmortalidad, limitada a una vigencia histórica en la memoria de las gentes o en el ámbito familiar y a una vaga supervivencia fantasmal por fantasmales reinos (4). Bien que difícilmente podía ir más allá la razón al considerar las posibilidades naturales del alma separada del cuerpo.

El estoicismo es buen ejemplo de los extravíos y deficiencias de la razón natural, pese a atisbos felices, antes de la Redención; buen ejemplo del *narcisismo* en que —según la expresión agustiniana— halló Cristo sumidos a los hombres.

Pues bien: sin involucrar la Justicia y la Caridad, ni la Justicia y la Justificación; sin olvidar tampoco el trecho que media entre los preceptos y los consejos evangélicos ni enrarecer la actitud prudente del Yunaturalismo cristiano, ceñido con cautela a la mentalidad gentil, quizá no sea importuno apuntar las diferencias de fon-

(4) Vid., entre otros, W. JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952; E. PETERICH: *Die Theologie der Hellenen*, 1938; M. DEFOURNY: *Aristote. Études sur la Politique*, pág. 355; París, 1952; E. RHODE: *Psyche-Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga, 1921 (8.ª edición), pese a ulteriores rectificaciones.

do entre una Justicia circunscrita a la naturaleza y a la mente humana antes o al margen del Cristianismo, y una Justicia cuyo horizonte y cuyas exigencias llegan a donde la naturaleza redimida, traspasada y alentada por la gracia, es decir, donde aliente de modo paladino la vida sobrenatural.

En otros términos: ¿Puede el Cristianismo limitarse a una confirmación y depuración de los principios clásicos, o descubre raíces más hondas y más finos deberes de conciencia? Si nuestra fortaleza o nuestra templanza no se quedan donde las del pagano, ¿podemos, después del Bautismo, quedarnos, respecto de la Justicia, donde un Aristóteles o un Cicerón o un Marco Aurelio, donde el más justo de los gentiles? ¿Nuestra condición, nuestro renacimiento como cristianos nos obliga a una Justicia natural más perfecta, o a una *sobrenaturalización de la Justicia*? ¿Nos es lícito, llegan a fructificar en nosotros las virtudes cardinales, desconectadas de las teologales? ¿La caridad es sólo un grado de perfección allende la Justicia estricta, o es fundamentalmente el signo interior del cristiano, que debe traspasarla desde un principio? ¿Qué caminos se abrieron, de una vez para siempre, sin prescripción posible, a la Justicia cristiana, al cristiano que siente «hambre y sed de justicia»?

LA CONVERSIÓN CRISTIANA

El Cristianismo es incomparablemente más que una revisión ideológica o una actitud devota que viniera a teñir la vida y el mundo. La Encarnación y la Redención y la venida del Espíritu Santo son incomparablemente más que la presencia de un pensador que llegara a ser el más ejemplar de los moralistas. No estamos ante una reconstrucción, sino ante una renovación desde los cimientos. Estamos ante el Reino de Dios, ante el Amor de Dios que sale al encuentro del hombre; ante el hombre que halla un nuevo tesoro y trueca por él cuanto poseía y pueda poseer. Pasamos del programa y del amaestramiento a la revelación viva, a la Buena Nueva.

«Salvación pagana y salvación cristiana —escribe recientemente M. T. Antonelli— parecen separadas *ad semper*, incluso fuera del estrecho esquema histórico, por el intervalo existente entre un *proponer* y un *anunciar*... Ambas visiones traen a la luz una idea de dignidad humana; pero, mientras la *dignitas hominis* es en el primer caso un orgullo alcanzado por la humanidad gracias al valor de

sus sabios y de sus héroes..., en el segundo caso la *dignitas* es un presupuesto humano, una condición inalienable de la humanidad que el sabio y el héroe ni siquiera logran adecuar... La novedad del Cristianismo fué precisamente la de una revelación metafísica sobre el hombre y sobre la naturaleza de su dignidad moral... No es una oferta pragmática, y precisamente por esto es una revelación y no sólo un amaestramiento. Es revelación del hombre en su valor» (5).

San Pablo predica una conversión, un auténtico renacimiento en Cristo. La bondad y el amor, la mansedumbre viril de Cristo se le han impuesto, y lánzase a predicar su mensaje cifrando en la caridad toda doctrina y toda norma. Necedad es ante Dios la sabiduría del mundo, y mezquina justicia la nuestra si no servimos en novedad de espíritu. En virtud estriba el reino de Dios, que no en palabras: porque en Cristo Jesús ni circuncisión vale algo ni incircuncisión, sino fe que obra por caridad (6). Todos los mandamientos de la Ley resúmense en el de la caridad, que es su pleno cumplimiento. Aquello de «No adulterarás, no matarás, no codiciarás, no hurtarás», y si algún otro mandamiento hay, en esta palabra se recapitula: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», y lo amarás por amor de Dios (7). Aquí alcanza el texto paulino una altura sólo comparable a la de la Epístola primera de San Juan: «Si yo hablare las lenguas de los hombres y de los ángeles, y no hubiere caridad, heme hecho bronce que resuena o címbalo que retiñe. Y si hubiere el don de profecía, y penetrare todos los misterios y la ciencia toda, y fuere la mía una fe capaz de trasladar montañas, pero no tuviere caridad, nada soy. Y si repartiere mi hacienda entera dando de comer a los pobres, y llegare a entregar mi cuerpo para ser quemado, mas no hubiere caridad, de nada me aprovecha...» (8).

¿Qué se propone el Apóstol? Denunciar el poso de egoísmo, el encono y el resentimiento que laten a menudo en nuestras reivindicaciones; prevenirnos contra una justicia que, por demasiado humana, implicaría graves riesgos de injusticia; sacudir nuestra engreída conformidad: «No os conforméis con este siglo, sino trans-

(5) «El concepto de salvación y el diálogo entre Helenismo-Cristianismo», en *Crisis*, núm. 3.

(6) *Ep. ad Rom.*, VII, 6; *1.ª ad Cor.*, IV, 20; *ad Gal.*, V, 6.

(7) *Ep. ad Rom.*, XIII, 9 y 10.

(8) *Ep. 1.ª ad Cor.*, XIII, 1 y sigs.

formaos con la renovación de vuestra mente para que discernáis cuál es el querer de Dios» (9).

Sólo desde esta *conversión* cabe interpretar ciertos textos. «Para confusión os lo digo: ¿cómo no hay entre vosotros ni un solo varón prudente que sea capaz de arbitrar entre sus hermanos...? Mengua es que pleiteéis unos con otros: ¿por qué no, más bien, os dejáis agraviar?; ¿por qué no, más bien, os dejáis defraudar?» (10).

Frente a una justicia penetrada del espíritu del «talión», Cristo había dado un módulo nuevo allende la afirmación de sí mismo; había creado un ámbito vital donde el poder queda desplazado por el amor, donde la justicia no puede degenerar en represalia. Infinidad de sentencias socráticas y estoicas destacan la íntima satisfacción del justo; el famoso pasaje platónico sobre el varón justo predica la felicidad del perseguido, más digno que el perseguidor; pero el Evangelio obliga a otra cosa, a desterrar por caridad la injusticia, a asomarnos abnegadamente al alma del prójimo.

A través del pensamiento cristiano fluye esta convicción en tonos muy dispares, y quizá conviniera ir precisándola minuciosamente, no sólo en los Santos Padres y en los hombres de la Edad Media, sino en los humanistas y en nuestros grandes teólogos juristas. Aquí nos detendremos en San Agustín.

DOCTRINA AGUSTINIANA

Junto al valor intrínseco de su doctrina, San Agustín ofrece singularísimo interés porque con él parece sincronizar agudamente la mentalidad contemporánea y porque el momento histórico actual acusa notorias analogías con el agustiniano: crisis profunda, agravada por el narcisismo con que la analizamos, contrastes entre el *mundo* y la Cristiandad, tendencias intuitivas más seductoras que disciplinadas, sustitución del auténtico espíritu filosófico por la curiosidad blanda, posturas flotantes o truncadas que, como en el helenismo declinante, pretenden darle —en filosofía, en literatura, en arte— categoría decisiva a la inquietud por la inquietud, valor definitivo y definitorio al balbuceo.

De ahí que centren su atención en San Agustín pensadores de muy

(9) *Ep. ad Rom.*, XII, 2.

(10) *Ep. 1.^a ad Cor.*, VI, 1 y sigs.

encontradas tendencias. Pero más allá de referencias aparatosas, que suelen quedarse en la vía muerta del maniqueísmo; más allá del efectismo de quienes se proclaman agustinianos creyendo así justificado su antitomismo o su ignorancia del tomismo; más allá de la tendencia protestante a invocar la autoridad de un Agustín para quien la gracia lo fuera todo; más allá, naturalmente, de quienes imaginan la actitud agustiniana como un intuicionismo facilón, un lirismo filosófico que al cabo nos ahorraría el esfuerzo especulativo, la vigencia del pensamiento agustiniano estriba precisamente en su autenticidad rigurosa ante el problema de la verdad y de la felicidad del hombre, en su leal especulación, incapaz de una trampa mental, frente a tantas ficciones de preocupación en ciertos profesionales de la filosofía, frente a tanta sedicente angustia metafísica que, salvo en eximios metafísicos, no pasa de refinada melancolía de la carne.

Por lo que a nuestro tema concierne, San Agustín nos ofrece en primer término una visión y un sentido total del hombre cristiano, que se resiste a cualquier fragmentación; y luego, rotundas consideraciones concretas.

Lo que el hombre es, lo es por Dios y en Dios, y desentenderse de El sería desertar de sí mismo. El alma vivifica el cuerpo, y Dios vivifica el alma: «Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de Te» (11). La finitud humana refúgiase en la trascendencia divina. Nuestro tiempo es resorte de eternidad. Nuestra libertad, cooperadora de un orden que tiene raíces eternas. El pecado, junto con la rebeldía, un venirse abajo lo mejor del hombre. «Omne peccatum, eo ipso quod vitium est, contra naturam est» (12). El remordimiento, como el muñón donde sigue doliendo el bien perdido. El dolor, una llamada enérgica del orden que acrisola la personalidad. Nuestra radical inquietud, la nostalgia del desterrado. Inquietud y dolor vienen a ser ingredientes de todo goce terreno. El «Fecisti nos, Domine, ad Te...» es mucho más que un suspiro devoto: el reconocimiento ardiente de una realidad que explica a un tiempo nuestra pesadumbre y nuestra esperanza capaz de conjurar todas las pesadumbres, un respirar por la herida abierta en el ser del hombre por la propia Divinidad providente.

San Agustín se enfrenta cordialmente con el pusilánime que sin-

(11) *Confesiones*, X, 20. Vide también *De libero arbitrio*, II, 16, y el tratado *De quantitate animae*, especialmente los caps. 28 y 33.

(12) *De libero arbitrio*, III, 13. *De spiritu et littera*, cap. 27.

tiera en el ejercicio de su razón el pánico a la fe, o en el ejercicio de su libertad el recelo ante la gracia. La gracia fomenta la libertad: ella hace que los hombres «non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt» (13). La libertad se afianza y cunde con la verdad y la claridad. La ley fué dada para que la gracia fuese buscada; la gracia, para que la ley fuese mejor cumplida (14). La vinculación nuestra a Dios es mucho más que la estricta relación de la criatura con su Creador o la del súbdito con el Legislador y Juez: es un participar en el orden y plan divinos, según fórmula que acuñará definitivamente Santo Tomás; un actuar bajo la mirada de la Providencia, mirada que es infinitamente más que un simple mirar... La Divinidad late por dondequiera que hagamos la incisión. Lejos de ser un extraño, Dios es lo más entrañable del alma.

En San Agustín confirmamos esos dos rasgos fundamentales que pensadores modernos subrayan en el hombre: la «intimidad» y la «capacidad de destino». Nadie como él ha sondeado los abismos de la conciencia humana, más profundos que los del mar; nadie como él ha invitado a la introspección y al reconocimiento, conforme al archicitado lema: «Noli foras ire...» Pero cuidado con las interpretaciones tendenciosas, con las rebuscadas analogías. Pudo él quedarse en la angostura de una intimidad sin salida, roído del propio desasosiego, resignado a sorber la propia angustia en una parodia de emancipación. Pero aquel «Noli foras ire, in te ipsum reddi, in interiori homine —no en el mero interior del hombre, sino en el hombre interior— habitat veritas» se completa lúcidamente: «et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum». Cabría aducir múltiples textos concordantes: «Noli tenebrare tenebras tuas», dirá con el salmista. «Deus meus, in cujus oculis mihi quaestio factum sum.» «Jacto in Te curam meam, ut vivam...»

Este esclarecimiento personal en presencia de Dios, esta gravitación divina sobre la conciencia presta a la intimidad agustiniana un vuelo incomparable. Su recogimiento no es encogimiento, ni un atormentado taladrar en la nada, sino la compenetración con esa verdad que nadie puede llamar exclusivamente suya, «que tú no puedes llamar tuya ni mía».

San Agustín insiste en cómo, al hurtarse a Dios, el hombre cae

(13) *De correptione et gratia*, cap. 2.

(14) *De spiritu et littera*, caps. 19, 27 y sigs.

en sí mismo y va acercándose a la nada. La interioridad sin Dios entenebrece y provoca la angustia. El primer pecado es el de encastillamiento en la propia independencia. Un acto es tanto más perfecto cuanto más se eleve sobre las apetencias particulares y se ajuste a la «Lex universitatis» que lo modeló todo.

Recordemos aquí el cuidado con que él conjura todo espejismo respecto del bien. Tanto más nos acercamos a Dios cuanto menos amamos lo propio; quien cede al afán de ensayar la propia pujanza viene a gravitar ciegamente sobre sí mismo, y esa pretensión de autonomía acaba por precipitarle al abismo donde se deleitan las bestias. ¿Cómo vas a acercarte a Dios, tampoco, si vives lejos de ti?... ¡Oh, si supieras lo que es el bien! Lo que deseas poseer apenas es bueno; lo que te resistes a ser, sí. ¿Quieres tener ciertos bienes, y no ser bueno tú mismo? Bueno, en rigor, es aquello que no puedes perder si no quieres perderlo. El oro, el honor, la salud, las comodidades del hogar, todo eso puedes perderlo a pesar tuyo; pero el bien, el verdadero bien, ni contra tu voluntad puedes recibirlo ni contra tu voluntad perderlo (15).

Sabido es también que la ética agustiniana, al propio tiempo que rechaza cualquier epicureísmo, parte de la incontestable compenetración entre bondad y felicidad: «qui bonus est, ideo bonus est ut beatus sit». No porque algo sea duro ha de ser recto (16). Pero no es ésta una moral de cálculo, sino el eco de la *conversión* paulina, que tiende a sacudir la suficiencia estoica, el recortado leguleyismo de quienes siguen aferrados, en vejez de letra, a los preceptos formales, y la triste flojedad de quienes llaman indolentemente al Apóstol «sembrador de palabras».

Algunos atenienses, luego de oír a San Pablo, llamáronle «sembrador de palabras...» «Erat enim revera ille seminator verborum, sed messor morum.» Por providencial designio —continúa San Agustín— hubo de enfrentarse con epicúreos y estoicos, las dos corrientes que trataban de resolver, aunque por diversos rumbos, una misma cuestión, la vida feliz. Esta es la cuestión que preocupa también a los cristianos y, en definitiva, a todos los hombres, buenos y malos. Los epicúreos cifraban la felicidad en uno de los dos elementos del hombre, el cuerpo, y los estoicos en el otro, en el alma. El proble-

(15) *In Johannis Evang.*, Tract. XII, 23. Sermo 72 (Ed. B. A. C., t. VII, página 480).

(16) Sermo 150. *De Civitate Dei*, XIX, 1, 4; XIV, 9.

ma plantéase de modo aparatoso y comprometido. O San Pablo supera tal disyuntiva, o tiene que dar la razón a uno de ambos bandos... Pues bien, la supera, porque en el fondo estoicos y epicúreos coincidían en su cerrazón sobre sí mismos. «Epicureus itaque, in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim stoicus, in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit.» El cristiano, en cambio, cifra la felicidad en la gracia y en los dones de Dios y, en definitiva, en Dios mismo. Magna y laudable cosa es la virtud, ¡oh estoico!, y nunca la alabarás bastante; pero, dime, ¿de dónde te ha llegado? «Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit et posse donavit» (17).

Tema fundamental agustiniano es el de los lindes entre *cristianidad* y *mundo*, entre humanismo cristiano y mundano, entre la alegría del cristiano fiel y la turbia alegría del siglo. «Saeculi letitia est impunita nequitia.» El *mundo* viene a constituirse el día en que Adán y el demonio tratan de ceñir la vida a su dimensión *humana*. El de Adán no fué un acto de hostilidad a Dios, ni era él tan insensato que pretendiera igualársele: fué una actitud de humanismo puro, de afirmación de sí mismo, llegando quizá a creer que, después de una explicación con el Señor, todo quedaría zanjado (18). Desencadenóse entonces un humanismo desconectado de lo sobrenatural, que en sí es ya una reducción, una restricción del ser del hombre. El castigo de separarse de Dios fué caer en sí mismos, ser entregados a sí mismos. Les trastornó la euforia de la independencia, y quedaron envueltos por la mentira. Dieron en sí mismos, y he ahí que se hallaron desnudos, porque nada absolutamente tenían propio: con que les invadió el descontento de sí y comenzaron a sentir angustia (18 bis).

CONSIDERACIONES SOBRE LA JUSTICIA

Tras de refundir cristianamente la doctrina clásica sobre la Ley, desplegando su concepción grandiosa del orden —la Ley eterna es

(17) Sermo 150.

(18) *De Civitate Dei*, XIV, 11. Vide la reciente obra del P. IGNACIO DE LA EUCARISTÍA, C. D.: *Hombre, Mundo, Redención...* Valencia, 1954.

(18 bis) *De Civitate Dei*, XIII, 21; XIV, 15; XI, 16, 24. *De Genesi ad litteram*, II, 16.

Dios mismo, enamorado del orden universal; Dios, en quien no cabe contraponer voluntad y razón, ni confundir voluntad con arbitrariedad— San Agustín reivindica una justicia hacia adentro, más allá, no sólo de la legalidad positiva, sino del aparato coactivo y de la que pudiéramos llamar «patología jurídica»; más allá, sobre todo, del temor servil al castigo. Importa ahondar en este punto.

Hay un temor *servil, adúltero*: el temor de quien, al obrar mal, piensa: «El podría venir ahora y sorprenderme.» Hay un temor *fiel*: el de quien, al obrar mal, piensa: «El podría, viéndome ahora, irse y abandonarme...» Este segundo es el noble temor, el amoroso temor del varón justo. Por cierto que conviene recordar esta distinción agustiniana cuando tanto se habla, y tan a la ligera, de sustituir el temor por el amor. Sobre que hay almas y trances en que el temor servil mantiene su eficacia cuando fallaron otros resortes, el temor que se le predica al cristiano es el temor fiel, un temor que es pura reacción del amor por parte del «homo viator».

Cabe observar la ley, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo; pero «quamquam qui timore poenae non concupiscit, puto quia concupiscit...» ¿Qué valor hay en ese temor servil al castigo? Hasta los desalmados lo sienten. Lo que nos incumbe es mudar nuestra justicia por la de Dios. La ley infunde temor; la gracia, esperanza. Si sólo temiste la pena, no amabas la justicia. Quien la pena teme, desea, si ello fuera posible, hacer lo que gusta y eludir la sanción temida. Temes entonces a Dios amenazador, no amas a Dios ordenador (19).

Propuesta tenemos la ley divina: «No codiciarás...» Quien, fiado en su temor, pensare que puede cumplir esa ley con solas sus fuerzas e hiciere lo que la ley manda, no por amor a la justicia, sino por temor a la pena, es un hombre sin tacha según esa justicia estricta de la ley. En verdad que no roba, ni adultera, ni calumnia, ni mata, ni da señales de codiciar el bien del prójimo. Pero entiendo que quien refrena su apetito por mero temor al castigo, en realidad apetece. Hasta el león suelta la presa y huye ante las armas de los cazadores, volviéndose de vacío. Pero si no arrebató entonces la presa tampoco depuso su ferocidad. Pues bien, si tú eres como él, la tuya es una justicia calculadora, que estriba en el afán de no sufrir tormento. Mas ¿qué hazaña ni qué merito es este? ¿Quién no teme la pena por desvergonzado y criminal que sea? Entre tu temor y el del ladrón

(19) Sermo 145 (Ed. B. A. C., t. X, pág. 878).

solamente hay una diferencia: que el ladrón teme las leyes humanas y espera la coyuntura de burlarlas, mientras que tú temes las leyes y el castigo de un Dios a Quien no puedes engañar. Pero, si pudieras engañarle, ¿qué no harías? Tu temor refrena, pero no suprime tu mal deseo. Como el lobo se acerca al rebaño y se aleja luego ante el ladrido de los perros y el clamor de los pastores, pero no deja de ser lobo. ¡Conviértase en oveja! (20).

Para convertirnos en oveja, para pasar del temor servil al temor fiel y al puro amor a la justicia, necesitamos mudar nuestra justicia por la de Dios. Cúmplense entonces las palabras del Salmo: «*Domini dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum*». Si El no diere primero la suavidad, nuestra tierra bien poco podría ofrecer de sí.

Aquí el comentario al pasaje paulino: «*Ignorantes enim Dei Justitiam, et suam volentes constituere, Justitiae Dei non sunt subiecti*» (21). Saturados, ahitos de justicia, los hombres ya no sentían hambre y sed de la de Dios. Presumían de sus propias fuerzas, y teníanse por perfectos observantes de la ley. Pero, ¿qué significa esto de la justicia de Dios y la justicia de los hombres? La de Dios es aquella que el Señor otorga al hombre para que sea justo por El; la del hombre, la que él profesa confiado en sí mismo» (22).

La expresión suprema de nuestra moralidad cífrase en un aunarse la voluntad humana a la divina, en un confirmar por el lado de la voluntad la vinculación del entendimiento a las verdades eternas: al cabo la vinculación ontológica de la criatura racional al Creador. La estimativa axiológica y la sumisión moral alcanzan su más concertada expresión en la máxima: «*Dilige, et quod vis fac*». Allí brota la fuente de la Justicia, donde brota la fuente de la vida (23). La perfecta justicia requiere un amor al bien, que no depende de la estricta libertad, sino de la caridad divina derramada en el corazón del

(20) Sermo 169 (Ed. B. A. C., t. VII, pág. 186 y sigs.

(21) *Ep. ad Rom.*, X, 3

(22) «*Inde erant isti qui panem de coelo descendentem non intelligebant, quia sua justitia saturati Justitiam Dei non esuriebant. Quid est hoc, justitia Dei et justitia hominis? Justitia Dei hic dicitur, non qua justus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut justus sit homo per Deum. Quae autem est illorum justitia? Qua de suis viribus praesumebant, et quasi impletores legis se ipsos ex sua virtute dicebant. Nemo autem implet legem, nisi quem adjuverit gratia.*» (*Tract. in Joannem*, XXVI, 1-10 y 13.)

(23) *Enarratio in Ps.*, 61.

hombre. «Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit. Porro autem si adsit fides quae per dilectionem operatur, incipit condelectari legi Dei secundum interiorem hominem, quae delectatio non litterae, sed spiritus donum est... Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.» (24).

Para esta caridad —que no es una mera dignificación del amor natural entre los hombres, sino un amar al hombre por ser hijo de Dios y hermano en Cristo— resultan hacederas las cosas que eran difíciles para el temor y para el egoísmo. «Durae sunt timori, leves amori». San Agustín reitera aquí la sentencia de San Juan: «Qui diligit proximum, legem implevit», y la gran conclusión de la Epístola a los Romanos: «Plenitudo legis, charitas». Y concluye él: «Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas propecta, propecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est; sed charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta; quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita» (25).

Cierto que aquí está hablando de la justificación y los términos tienen amplísimo sentido. Pero estas son las perspectivas que hay que abrirle a la justicia para que el *summum jus* no se nos convierta insensiblemente en *summa injuria*. La convivencia humana exige que demos a cada cual lo suyo; mas para saber la que a cada uno corresponde hay que considerarlo en su peculiar ser, mirarlo con mirada de amor (26).

CONCLUSIÓN

Al filo agustiniano hay que abordar, no ya la cerrazón de una filosofía extravagante de la fe, sino la de ese clima filosófico en que nos

(24) *De spiritu et littera*, caps. 14 y 3. Pero vide todo el libro, así como el tratado *De natura et gratia*, para la conexión entre las virtudes cardinales y las teologales.

(25) *De natura et gratia*, caps. 69 y 70.

(26) Vide R. GUARDINI: *Der Herr*, pág. 305; 1951.

retraemos cuando recortamos el alcance de las grandes verdades, de la gran verdad cristiana, hasta esterilizarla en los espíritus; no ya el fracaso de una justicia sin Dios o de una paz sin Dios o de unos derechos que en tanto serán sagrados en cuanto que Dios los afiance, sino la insuficiencia radical de una ética que tiende a quedarse donde la naturaleza caída, o de una religión reducida a mera ética, la ali-corta mediocridad de una justicia demasiado humana a la que sistemáticamente le cercenamos el horizonte sobrenatural.

Gregorio IX amonestaba a los teólogos para que la Filosofía no enrareciera la Teología ni la naturaleza desplazara a la gracia, para que no cayeran en una actitud naturalista, olvidados del Evangelio y de San Pablo: «Ne evacuetur Crux Christi...» (27). Pío XII, en noviembre de 1949, suscitaba la cuestión ante los juristas italianos: si el jurisconsulto clásico había de tener «divinarum et humanarum rerum notitia», sabedor ya de que actuaba entre lo finito y lo infinito, de que la miopía ante la verdad de Dios y la verdad del hombre es angostura para la exacta visión del orden universal y humano, respecto del jurista cristiano esta exigencia es incomparablemente más honda.

«Si consideráis —añadía— el sujeto de derecho con los ojos de la fe cristiana, ¿qué aureola de luz descubriréis en torno a su cabeza! La corona de que le ha circundado la redención de Cristo, la sangre derramada por su rescate, la vida sobrenatural, a la cual le restituyó El y de la cual le ha hecho partícipe, y el fin último que le asignó como término de su camino terreno. En la nueva economía —subrayémoslo— el sujeto del derecho no es el hombre en la naturaleza pura, sino el hombre elevado por la gracia del Salvador al orden sobrenatural, y por eso mismo, puesto en contacto con la Divinidad mediante una nueva vida, que es la vida misma de Dios, aunque participada. Su dignidad crece, pues, en proporciones infinitas y, por lo tanto, en igual proporción aumenta la nobleza del jurista, que le hace objeto de su ciencia».

Recoge en estas palabras el Pontífice, al propio tiempo que una verdad fundamental, la reacción de preclaros juristas cristianos. «Cuando consideramos cualquier problema de la conducta humana —advierte T. Casares— hay que hacerse cargo de la realidad del pecado y de la realidad de la gracia... En la sociedad de los hombres

(27) Cit. por E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*, pág. 392; Paris, 1944.

redimidos debe imperar un Derecho superior al Derecho natural; así como su estado no es de pura naturaleza, tampoco su derecho» (28).

Tal fué, entre otras, la preocupación de Vives cuando nos avisaba contra el prurito de adscribirnos a los preceptos de Aristóteles, olvidados de los de Cristo, o la tarea de Suárez, expresamente apuntada en el Proemio del *De legibus* y desarrollada en el *De bonitate et malitia actuum humanorum* y en el *De fide, spe et charitate*. «Non sentiamo certamente in Suárez —comentaba L. Maino— la borghesia che afferma minacciosa i suoi diritti...; ma sentiamo in lui, piú alta e solenne che non tra le voci rivoluzionarie, l'appello ad una superiore giustizia..., l'equilibrio della Giustizia colla Carità» (29).

Al cristianismo le importa apurar la racionalidad de los principios y fomentar la virtud natural de las potencias del alma; pero a los cristianos, individual y socialmente, nos importa no quedarnos a mitad del camino, porque nuestra madurez para el bien y para el mal es mucho más comprometida que la del pagano, porque nuestro ánimo no puede ya sosegar en las pautas que le ofrecían número y armonía al gentil. La Redención vino para todos los hombres y *para todo el hombre*. En el seno de la cristiandad ni la vida sobrenatural es una aspiración lírica, mero recurso para ciertos trances, ni las virtudes teologales mero remate o adorno. Al cristiano, cuando le faltan las virtudes teologales, le fallan las cardinales. Nuestra justicia postula una «justificatio», sin trampas ni restricciones mentales, ante Dios: no ante el «Motor inmóvil», sino ante el Dios que alegra nuestra juventud y nos ayuda a renacer cada día.

El raquitismo con que solemos dosificar la justicia es al cabo tan inoperante como la tibieza. Seguimos apurando teoréticamente, con precisión infinitesimal, los perfiles de la justicia aristotélica, como temerosos de que nos falle la nuestra. Invocamos de continuo la justicia como una fuerza a nuestro servicio, un instrumento de dominio o de preeminencia, no como una virtud, resorte de perfección. Y todavía, si nuestro mundo *funcionara* bien con semejante lastre, cabría el hurtarnos pragmáticamente a tal preocupación, atro-

(28) TOMÁS CASARES: *La Justicia y el Derecho*, Buenos Aires, 1945.

(29) L. MAINO: «Francesco Suarez e la Filosofia del Diritto» (*Riv. Int. di Fil. del Diritto*, 1930).

Sobre este punto ha insistido el P. ELEUTERIO ELORDUY en su ejemplar labor de seminario en los cursos de Burgos.

fiarnos previsoramente las alas. Pero fácil es comprender que, cuanto más enconadas las situaciones, cuanto más generalizada la injusticia, mayor generosidad requiere la solución, so pena de arrostrar, con todas sus consecuencias, el reproche evangélico: «Si vuestra justicia no sobrepuja la de los escribas y fariseos...»

Se ha dicho que para ser justos hay que buscar algo más que la justicia. Si nos ceñimos —observa Pieper— a lo que estrictamente corresponde a cada cual, la convivencia resulta irremediabilmente inhumana. Porque la justicia aparece hoy entre nosotros como un fenómeno general, porque los hombres se ven frecuentemente privados de lo que les corresponde, porque se les escatima injustamente lo suyo, porque, aun no dejando de cumplirse estrictamente algunas obligaciones, subsiste la indigencia humana, por todo ello el justo no puede limitarse a una justicia que, sin caridad, resulta acerba y cruel. Es insuficiente, utópico —había advertido Santo Tomás— querer mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante normas de justicia, si en el fondo no ahinca sus raíces el amor (30).

La propia noción tomista de la ley natural: «*participatio legis aeternae in rationali creatura*», además de afirmar la cooperación del hombre con Dios, le abre esa vía por donde entramos en los secretos de la ley eterna, obligados a ganar altura. La ciencia de lo justo y de lo injusto culmina en el conocimiento del Ordenador supremo, pero un conocimiento que, en expresión de Santa Teresa, ha de latir «impreso en las entrañas». Las posibilidades de la justicia humana siguen pendientes de esa versión a lo divino, y hay que urgirlas desde el mismo ángulo que vivimos el mundo como destierro, el sacrificio, el perdón, la esperanza.

Entonces tienen cabal sentido, sin apelar a vanos retorcimientos, aquellas amonestaciones de la Epístola primera a los Corintios. San Agustín hace hincapié en ellas serenamente. Por encima de cualesquiera reivindicaciones materiales está la paz del ánimo y el alto valor de nuestro tiempo. Si alguien te pone pleito, cede en algo, porque más vale que dediques tu tiempo a Dios que a los litigios. Lo mismo que inviertes parte de tu dinero en la compra de algunas cosas, piérdelo también de grado para comprar tu paz. Sacrifica algún dinero y redime tu tiempo. Nunca comprarás cara la tranquilidad de tu corazón (31).

(30) J. PIEPER: *Ueber der Gerechtigkeit*, pág. 126.

(31) «... Quando aliquis tibi infert litem, perde aliquid ut Deo vaces, non

Pensemos en los derechos fundamentales de la personalidad, en la autoridad y la sumisión políticas, en la pena, en la convivencia internacional, en la paz y la guerra. Sin confusiones ni utopías, una auténtica justicia cristiana, bebida con verdadera sed, como agua viva, nos lleva a considerarlos bajo una responsabilidad nueva, desde una interioridad más clara, insoslayable. El egoísmo y el ensañamiento, la mentira, la calumnia, que parecían pecados de la vida privada, muestran su imponente gravedad en la vida pública.

Con una auténtica justicia cristiana no habría por qué plantear desde nuevos planos, con riesgo de mixtificación y desorbitación, el problema de una «justicia social». Situaciones y actitudes que para muchos no pasan de escrúpulos de conciencia revélanse entonces en su flagrante sinrazón. El hombre y la comunidad vuelven entonces a entenderse mediante un concepto que en vano está reclamando desde hace veinte siglos plena vigencia jurídica: el concepto de *prójimo*.

Pienso en la vigencia y pienso, naturalmente, en la eficacia. Esa justicia no van a implantarla los ordenamientos legales ni los tratadistas, sino los hombres justos... Bueno sería recordar ahora la aguda observación de Chesterton sobre San Francisco de Asís: un hombre no se arroja en la nieve o en el zarzal por fidelidad a un sistema correcto o exacto, sino por un amor entrañable. El amor —había dicho San Agustín— que ha de ir bebiendo el hombre para no morir de sed en los caminos del desierto... El amor del que nos examinarán a la tarde de esta vida.

No creo que el mundo de la justicia ni quienes por él andamos quedemos exentos del examen.

JOSÉ CORTS GRAU

litibus... *Quomodo ergo perdis nummos ut emas tibi aliquid, sic perde nummos ut emas tibi quietem. Ecce hoc est tempus redimere... Judicio vult tecum contendere, et tunicam tuam tollere, vult avocare te litibus a Deo tuo: non habebis quietum cor, non habebis tranquillum animum, everteris cogitationibus tuis, irritaris adversus ipsum adversarium tuum. Ecce tempus perdidisti. Quanto ergo melius est ut nummum amittas, et tempus redimas?» (Sermo 167. Ed. B. A. C., tomo VII, pág. 814.)*