

## LA IDEA DE JUSTICIA DE HESIODO A SAN AGUSTIN

Un gran artista decía hace poco en alabanza de su arte —se trata del arte del teatro—: el arte hace a los hombres sentir la vivencia de la justicia. Lo que en su vida ordinaria pasa por justicia es en realidad sólo aquello que los poderosos determinan «la ley del embudo», una justicia falseada. En el teatro no es lo mismo. Cuando es arte verdadero, realiza la verdadera justicia. En el *Otelo* de Shakespeare todos los personajes vulneran el recto equilibrio: Otelo, Desdémona, Jago y los demás. Cada uno intenta contar con el otro a su manera e imponerle después lo que resulte. Pero el drama que entre ellos se desarrolla hace que al final salga una cuenta totalmente distinta que nivela todo en una justa ordenación. Y el espectador vive entonces purificado y se siente profundamente liberado y satisfecho, en su interior; una vivencia que no es habitual en su vida cotidiana.

Este era aproximadamente el pensamiento del artista. Sus oyentes están, sin duda, en lo profundo del corazón, de acuerdo con él. La vida cotidiana deja sentir la ausencia de justicia a aquellos que —según las palabras del Evangelio— tienen hambre y sed de justicia. Y el fundamento de esto radica con frecuencia en el hecho de que el poderoso hace valer como justicia el orden que él mismo ha impuesto a los débiles. La relación entre poder y justicia hace siempre de nuevo fracasar al hombre y a sus ordenaciones. Y podría llegarse a la idea de que la justicia es, en efecto, una inasible exigencia del corazón humano. Pero viene a su realización solamente en el arte o —después del fin de los tiempos y del mundo— en la eterna ordenación divina. En este mundo es solamente una ilusión.

Y con todo es cosa común para todas las ordenaciones de la vida en sociedad de los hombres, que su valor se establezca según la medida en que son creadoras de justicia. Pueden los estados ser tan grandes y poderosos como se quiera: no serán más que bandas

de salteadores si no realizan la justicia. Esta opinión de San Agustín se mantiene todavía en pie. El hacer la justicia es algo esencial al Estado. Si no la hace, equivoca su esencia. Su tentación consiste en hacer convertir el necesario poder en finalidad absoluta. Pero su esencia y su tarea propia es esto: representar la justicia.

Esta es, pues, la profunda contradicción de nuestra existencia: puede parecer como si una exigencia esencial de los hombres pudiera ser satisfecha sólo más allá de la realidad terrena. Y con todo, tanto nuestra esencia como la realidad se ven obligadas a que esta exigencia se vea colmada. Si no, se desmorona y se quebranta todo. ¡Tal es la grandeza y la pequeñez del hombre!

Esta necesidad, este problema, esta tarea, como la mayor parte de todos los problemas fundamentales, ha sido trabajado por los griegos y, en su seguimiento, por los romanos, no sólo por primera vez en la Historia, sino también de manera ejemplar y representativa dentro de una jerarquización de las grandes realizaciones. Esto es, en efecto, lo que nos hace volvernos a ellos siempre de nuevo; en Grecia y en Roma están los orígenes de nuestro pensar, pero no se trata de comienzos borrosos, faltos de claridad, a los cuales nosotros desde la altura que con nuestro maravilloso progreso hemos conseguido, tengamos que mirar solamente con un gesto de piadoso homenaje, sino que son las formas fundamentales y los arquetipos de nuestro pensar, que se revelan allí con claridad de epifanía y regalan al que en ellos aprende con la agudeza de una penetrante visión que le ayuda a traspasar la laberíntica y confusa diversidad del moderno mundo del espíritu, a reducirla a más sencillas formas y encontrar al través su propio camino. No se trata de que pudiéramos o quisiéramos quedarnos en el contenido de las comprensiones y los juicios griegos y romanos. El Cristianismo ha transformado inmediata y mediatamente el mundo antiguo del espíritu en uno nuevo y a cada época le queda siempre la posibilidad de nuevas comprensiones. Pero los pensamientos griegos tienen en sí algo de prototipos.

También el desarrollo de los pensamientos griegos tiene con frecuencia este carácter ejemplar, de modo que la totalidad de las posibilidades típicas del problema es recorrida siempre en un orden lleno de sentido.

Esto se puede decir también, en mi opinión, del proceso de la reflexión griega sobre la justicia y los fenómenos con ella relacionados.

No puede ser en modo alguno mi pretensión el establecer la historia completa de este pensamiento. Cuatro puntos culminantes invito a considerar conmigo y a unirlos unos con otros en el

espíritu, cuatro pensadores, cuatro obras literarias y su íntima y común dependencia: *Los trabajos y los días*, de Hesíodo; *La República*, de Platón; el diálogo *De re publica*, de Cicerón, y los libros *De civitate Dei*, de San Agustín.

Las grandes obras, los grandes pensamientos se encienden para los hombres las más de las veces, no cuando la existencia está satisfecha y sigue su curso en perfecto orden, sino más bien en la necesidad, cuando lo grande está en peligro de perderse. Siempre de nuevo se ha sentido el espíritu llamado a salvar o a restaurar lo perdido, lo amenazado. Se puede considerar una buena parte de la historia del espíritu y la literatura como historia de esta salvación y de esta garantía de los bienes en peligro que es exigida siempre de nuevo, en donde siempre nuevos peligros y amenazas dejan descubrir nuevos aspectos en los bienes que se mantienen. Ya en la época griega temprana comienza la serie de textos significativos sobre la justicia con la defensa de un ataque al derecho y la justicia. Hesíodo, el poeta y pensador de Beocia, sabe contestar a la injusticia que se le ha hecho, no con el pago de la venganza, sino con la instrucción, con la llamada a la comprensión, con la advertencia ante las consecuencias de lo injusto. Instrucción, avisos y advertencias se refieren en primer lugar al perjuicio particular de Hesíodo y a su perverso hermano Perses, que le priva de la parte de herencia que le corresponde y que ha sobornado en su favor a los jueces nobles —los «reyes»—. La palabra del poeta es en principio lucha con armas espirituales por la propia herencia, pero se eleva en ello tan alto a un anhelo general, que los griegos han sabido conservar esta poesía y transmitirla a una posteridad ya de dos milenios y medio.

*Dike* es la palabra alrededor de la cual se mueve el pensamiento de Hesíodo. *Dike* es en su origen la decisión del rey, del juez en la lucha de los bandos. Procede, pues, de los superiores. Esto es una significativa diferencia en comparación con la palabra latina «derecho», *ius*. *Ius* parece haber designado en su origen la «fórmula salvadora», en especial en las ceremonias del derecho de la época antigua, la fórmula sagrada de la cual se sirven los bandos en lucha para conseguir sus demandas, que estaba establecida y sustraída a la arbitrariedad de los litigantes. Así se explica que el latino con la palabra *ius* pueda designar tanto la forma jurídica establecida como la demanda jurídicamente protegida, y que en latín se pueda hablar —y así también luego según esto en las modernas lenguas europeas— de «mi derecho» y «tu derecho»; en griego es imposible esto. Porque derecho, según la manera de pensar y de hablar griegas, es la «orden» que —naturalmente, según

el rito sagrado— es impuesta desde arriba a los bandos litigantes y, en general, a los hombres en sus actividades. Al contrario, no puede el romano hablar de *iura falseados, torcidos*, y en oposición a esto de *iura, rectos*. *Ius* es siempre algo irreprochable. Es, en efecto, controlado por Reyes o autoridades, pero independientemente de ellos tiene en sí su fuerza propia impersonal, en la época antigua casi mágica. El proceso de desarrollo de las acciones y el proceso de establecimiento de las «fórmulas» dan testimonio de esta concepción. Los griegos de la antigua época, por el contrario, hablan de *dikai* de derechos *no rectos*, torcidos, y de derechos *rectos*. Y se da ya preparado aquí el núcleo para descubrir los problemas en los cuales el pensamiento griego se ha elevado en lo sucesivo siempre a más altas comprensiones. *Dike* es la decisión normativa de un hombre que juzga. Puede ser algo arbitrario, equivocado; un medio del que el poderoso se sirve para procurarse beneficios. Pero en este caso le falta desde luego la rectitud. Porque por la palabra *dike*, «derecho», se comprende, aparte de la validez de lo que el poderoso ha decidido y lo que como juez puede imponer, también la alta exigencia de la justicia —de aquello precisamente que nosotros llamamos justicia—. El dictamen del hombre que juzga juntamente con el de la comunidad, de la sociedad, del Estado en cuyo nombre habla, está subordinado a un juicio más alto. Este juicio de más alta instancia y su principio puede llamarse también *dike*; *dike* en sentido elevador, en sentido de justicia. Así vemos en Hesíodo, que se ve amenazado y casi vencido por torcidas *dikai*, y con todo contrapone al mismo tiempo la *Dike* como esencia divina de la justicia a la «violencia». Presenta aquélla maltratada por jueces devoradores de dones (220) e intima al hermano a obedecer a la *Dike* (213).

Con esto llega Hesíodo al problema de la relación entre la positiva administración del derecho y la justicia, entre poder estatal y justicia, entre ordenamiento jurídico del estado y justicia; pero también a la cuestión entre poder y debilidad, utilidad e inconvenientes de la justicia. El camino hacia lo justo es el mejor (216); derecho y justicia (*dike*) son al fin más poderosos que la usurpación injusta (217). Si la justicia es maltratada, si se la destierra, entonces, junto con su llanto trae sin ser notada la desgracia sobre los hombres (220, sig.). Así, pues, aparentemente débil, posee la justicia un poder secreto. En donde se hace justicia con los extraños y con los del país, allí domina la plenitud de la prosperidad, la paz, la abundancia y la satisfacción (225-287). En la ciudad de los malhechores, todo lo opuesto (238, sig.).

Hesíodo cree, pues, en el poder y en la utilidad de la justicia

a pesar de lo contrario de las apariencias. Pero, ¿quién puede garantizarle esto cuando su propia situación lo contradice? «Así no quisiera yo ser justo entre los hombres, ni yo ni mi hijo. Porque es una desgracia ser un hombre justo cuando es el injusto el que recibe más prerrogativas» (270-272). El peligro está visto, pero sólo como espantoso contrasentido, como pensamiento amenazante.

Hesíodo no puede creer en ello. ¿Pero quién garantiza nada? «Zeus no permitirá que al fin esto se realice, espero yo» (273). Zeus dispone paz para los justos (229); para los injustos hacedores del mal, castigo y toda clase de desgracia para sí y para toda su ciudad (238). Zeus hace vigilar a los hombres por medio de guardianes (249, sig.). Zeus es el padre de *Dike*, ella se le puede quejar, y cuando se la ofende, él castiga. Así, pues, la fe de Hesíodo en el poder de la en apariencia débil justicia es una parte de su fe en Zeus. Derecho y justicia están unidos a Zeus y garantizados por él, que es quien determina el curso del acontecer eterno en los hombres, y su auge y su caída (5-8). Casi se podría decir: el derecho y la justicia están íntimamente asentados en Zeus, señor de la tierra y del cielo. El poder del más alto de los dioses está ganado para la justicia. La fe en él es lanzada contra el desalentador panorama del poder de la injusticia.

Con esto ha formulado Hesíodo a los griegos los fundamentos que debían integrar un componente esencial de su tradición ético-espiritual. Un pensamiento en germen debía conseguir sólo después su desarrollo y su plena eficacia: es el pensamiento de una más alta instancia a cuyo juicio todo juicio terreno, el mismo Estado, está subordinado, en cuyo nombre se dicta el derecho.

Rechazo de un ataque contra el derecho y la justicia hemos llamado a la doctrina de Hesíodo. El ataque ha sido realizado sólo en la realidad, no en la teoría, pero sin duda ha aparecido ya el peligro de un falso concepto sobre el valor y el no valor de la justicia. Contrapuesta a este peligro está una fe religiosa. Pero con esto va unida la exigencia de que al fin tenga éxito el justo, y en cuanto a lo que es bueno y deseable, sobre esto está el sabio cantor evidentemente y con sinceridad de acuerdo con sus adversarios, los poderosos, los duros hacedores de la violencia.

En todo esto, más tarde, unos cuatrocientos años después, en una de las grandes crisis de la ordenación de la vida griega, se ha ido mucho más lejos, tanto en la ofensiva como en su rechazo. Nos referimos a los tiempos de la sofística y la filosofía ática, especialmente la platónica que recogió y restauró en un nuevo plano los valores éticoespirituales de la tradición en ruinas.

El ataque contra el Derecho y la justicia nos lo hacen conocer

sobre todo los diálogos de Platón, en especial el *Gorgias* y la *República*. Se podría suponer que él, cuya pretensión era desde luego rechazar el ataque, no ha tomado a sus adversarios del todo en serio, para acabar más fácilmente con ellos. Es es, en efecto, la fórmula con arreglo a la cual se desarrollan las más de las veces las polémicas más difíciles.

En el caso de Platón hay que añadir que hace llevar a los interlocutores de Sócrates —Calicles y Trasímacos— el ataque contra el Derecho y la justicia de modo tan despiadado y radical que el lector todavía hoy, queda seriamente impresionado, hasta que, finalmente, es expresada la liberadora comprensión de Sócrates. En estas obras se encuentran los arquetipos de todos los ataques que desde entonces continuamente se han hecho contra la justicia y también podríamos decir que todos los que en lo sucesivo puedan hacerse.

Los ataques contra la justicia parten siempre lo mismo en la Atenas de Sócrates como en todo lugar y tiempo, de los hombres poderosos y de éxito en la política, gentes sin escrúpulo y sin ninguna convicción interior segura, y de sus admiradores. Calicles, en el *Gorgias* de Platón, es su representante típico, el tirano es su ideal, una gran parte de los ciudadanos áticos no conoce tampoco en el fondo nada mejor. Si se pudiese lo que se quisiera, no dejaría de hacerse. Pero esto no es del todo posible, estrechado como se está por el poder de los demás, y así se es justo de manera forzosa, esto es, se tiene uno a la configuración del Estado y de la vida que precisamente le rige a uno. Se es un hombre de bien y se goza del aplauso que de manera habitual se tributa a tales personas. Pero la fe en que lo justo es superior a lo injusto, la fe en el más alto *valor* de la vida justa, en las ventajas que el hombre justo posee, queda así seriamente en peligro.

Porque, por otra parte, los detractores de la justicia habían hecho un descubrimiento peligroso, habían encontrado una comprensión superior: lo que gozaba de una autoridad tradicional como justicia ciudadana, era revelado como un medio en la lucha por el poder de una parte, esto es, como medio del poderoso para asegurarse su provecho por una especie de tabú o como medio de los débiles para impedir a los poderosos el hacer actuar el derecho natural del más fuerte, y como debilidad, de otra parte, esto es, como resignación, como resultado de la impotencia de los débiles para conseguir su provecho frente a sus semejantes.

Así como Tucídides había puesto despiadadamente de manifiesto las inevitables leyes del mecanismo del poder en la vida estatal, así la nueva reflexión sobre la vida humana en común ha-

bía despojado al Derecho y la justicia de su sagrado prestigio y los había reducido a las exigencias humanas, demasiado humanas, a la lucha por la seguridad y el propio provecho en el más elemental sentido de la palabra.

Con esto, la rapacidad del fuerte, del astuto, se había proporcionado una justificación espiritual y una recta conciencia y se estaba a punto de edificar un total sistema del nuevo arte de la vida, desde la comprensión de los impulsos humanos y de la lucha por el provecho y el disfrute, hasta el arte de la persuasión de la lucha por la posesión de cosas materiales con medios espirituales.

Lo peor en esta rebelión contra la norma recibida era que había en ello mucho de verdadero y que el adicto a la justicia no tenía apenas argumentos convincentes para replicar. De hecho, la llamada conducta recta consistía, según demuestra la experiencia, solamente en una cobarde acomodación a las formas de vida que rigen, ordenadas por la autoridad. De hecho, no podía comprenderse por qué no debía ser mejor y más deseable liberarse de estas ataduras, si se era lo suficientemente fuerte para llegar al logro del propio provecho. Porque la fe de Hesíodo en que Zeus sale fiador por el derecho y la justicia y que siempre garantiza al fin su superioridad, que por esto los hombres rectos acaban por tener éxito, que la ciudad de hombres justos prospera y vive en paz y plenitud de felicidad, que, por el contrario, la violencia injusta tiene sus malas consecuencias y conduce a la desgracia, esta fe se podrá encontrar fácilmente desmentida en los terribles acontecimientos del mundo de la política; ¿y qué podía Zeus tener que ver, además, con el derecho o la justicia, cuando éstos habían quedado en evidencia y reducidos a un simple medio de la lucha elemental por la existencia? No; era preciso oponer algo más fuerte, algo nuevo, a esta ofensiva ideológica, a esta comprensión empírica del carácter del derecho y la justicia, si se quería llegar a dominar ideológicamente a los sostenedores de las ideas revolucionarias.

Esto nuevo se le revelaba al joven Platón de manera práctica en el vivir y el morir de Sócrates, y lo ha desarrollado teóricamente sobre todo en el *Gorgias* y en la *República*.

Solamente es posible aproximarse a tales revolucionadores y sus doctrinas cuando se está como Sócrates convencido de que es mejor para los hombres sacrificar la vida física y salvar la más elevada existencia ético-espiritual, que él y los suyos han descubierto o redescubierto, meditado profundamente y defendido: «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?». Con estas palabras del Evangelio puede designarse en cierto modo la

posición fundamental de Sócrates. Pero ésta sólo puede conseguirse cuando se piensa sobre el hombre y su vida, sobre lo que le es útil y perjudicial, sobre la salvación y la perdición, la felicidad y la desgracia, de modo totalmente diferente de lo que entonces se había hecho usual y de aquello a lo que siempre tiende el oscurecido entendimiento humano. Los adversarios habían descubierto la esfera instintivosensorial en el hombre y en los procesos del mundo humano, así como el mecanismo de estos procesos. Pero hay otra esfera superior que es además lo único esencial, importante, duradero y seguro: el imperio de las formas esenciales, inmateriales, de las «ideas», como se expresa Platón. Desde este punto de vista, una posición como la de Sócrates, aparentemente antinatural, irrazonable y fantástica, tiene que ser comprendida como la única natural, razonable y realista; la doctrina de los «modernos» descubridores y revolucionarios de valores, que en apariencia cuenta solamente con la realidad, penetrante y libre de toda clase de ilusiones, se pone de manifiesto no sólo como un diletantismo lógico, sino, sobre todo, como el peor de los fraudes y las ilusiones.

Esta es la inversión de la ideología que Platón ha presentado en la famosa alegoría de la *República*: nosotros somos como prisioneros en una caverna subterránea y consideramos como lo real las sombras proyectadas sobre las paredes, hasta que la Filosofía nos libera, nos hace volver la vista y contemplar los verdaderos seres y, finalmente, el mundo superior. Esta vuelta en la ideología y en los valores es también lo que hace al fin atender a la justicia y su valor, y con esto surge la rectitud en la vida en común de los hombres en el Estado.

Dejamos aquí de lado el problema de si Platón para el primer libro de la *República* ha refundido un diálogo anterior independiente. Todavía en el *Gorgias* en todo caso se limita a contradecir, a quebrantar la doctrina adversa, la superioridad de la vida injusta, sin ofrecer todavía mucho de los propios pensamientos positivos de modo que se hagan evidentes con el poder de un descubrimiento. Quebrantadas quedan las doctrinas opuestas, le mismo aquí que en otros lugares, en cuanto los adversarios son puestos ante las dificultades de su pensamiento. Los pensamientos propios son, en parte, afirmados en forma de paradojas que desconciertan al adversario y así le hace salir de su seguridad. «Los pretendidos poderosos son en realidad débiles»; es menos desgraciado el que sufre la muerte injustamente que el que la causa del mismo modo; menos desgraciado el malhechor que expía su pecado, que el que se sustrae al castigo, etc. En parte, la propia



doctrina es más bien bosquejada que plenamente expuesta allí donde orden, *taxis* y *nomos* son nombrados como esencia del valor de lo humano, *areté* —en donde también está comprendida la justicia—, y ésta es considerada como necesariamente unida con la felicidad *eudaimonía*. Y, en parte, se presenta velada bajo la alegoría del mito.

En la *República* nos da Platón, finalmente, a entender lo que se significa con todo esto. Al principio empieza como en el *Gorgias* una discusión entre los dos tipos de hombres, una polémica sobre la utilidad o los perjuicios de la justicia. Pero al fin de esta conversación inicial se dice que no se sabe todavía en absoluto qué sea propiamente la justicia. El resultado se traslada desde la gran unidad, la *Polis*, a la pequeña, el hombre, trasunto de la justicia en la *Polis*. Tanto más singular es el camino, tanto más claros y significativos son el fin y el resultado. La justicia se presenta como un especial aspecto de la exacta estructura de ordenación de una unidad a partir de lo heterogóneo en ser y en valor. ya se trate de la *Polis* o del hombre con la variedad de los diversos planos de su ser. Esto significa un nuevo e inquietante giro del pensamiento; la justicia no es ya una actitud determinable materialmente en su contenido y en su aspecto externo, sino una forma de ordenación, una estructura que tiene su principio en la textura íntima del hombre; y a partir de aquí se extiende siempre más lejos. Valor en lo humano, *areté*, es ordenación íntima en lo que se refiere al mandar y al obedecer. Justicia es un aspecto de aquello bajo lo cual cada parte del alma cumple y realiza lo que le es propio, sin intrusión en dominios extraños.

En este concepto de la justicia deja de existir el peligro de explicarla como cobarde o bajo y hábil acomodarse a los poderes que dominan, con el fin de satisfacer las más inferiores exigencias vitales. Con esta nueva imagen de la justicia en el corazón se puede abordar también, finalmente, sin miedo la doctrina de la supremacía de la vida injusta. El hombre es, según su propia esencia, una ordenación de tipo espiritual: lo que le favorece en este sentido sirve para su salvación y su felicidad; lo que en esto le perjudica, para su perdición y su desgracia.

Con esto queda de nuevo unida la justicia y, en efecto, mucho más firmemente que antes, con la salvación y la felicidad. Una cosa no puede existir sin la otra; en esto concuerda Platón con Hesíodo y con la tradición. Pero esta verdad es evidente solamente al hombre que con Platón ha aprendido a transformar su pensamiento y ha vuelto del engaño y la apariencia del mundo exterior de los sentidos al verdadero ser del mundo de lo inmaterial.

Platón no promete al hombre justo, como Hesíodo, la prosperidad de sus campos y sus hogares. Le dice mucho más: hasta en el caso de que se te quite la vida como a Sócrates, serás feliz y dichoso, porque te has preservado a ti mismo, a tu esencia, que consiste en la rectitud del orden en lo espiritual.

Se ve en seguida la difícil condición que este giro platónico del pensamiento tiene. No se exige con ello nada menos que la capacidad de fundar el propio sentimiento vital, el sentimiento del ser salvado o del ser dañado, en la parte superior del sí mismo, donde se da la perfección de un articulado orden.

El siguiente texto importante sobre la justicia, el diálogo de Cicerón «De república» ha surgido en consciente imitación de Platón y en él se ha concentrado también, además, la elaboración que la filosofía helenística ha hecho de la temática platónica a lo largo de trescientos años. La justicia es atacada y defendida. Con su idea está unida la de una recta organización estatal. Sin embargo, no se haría justicia a la obra si se quisiera atender en ella solamente a lo que de imitación o recopilación tiene. No se trata, tanto menos como en el caso de la *República* de Platón, o más tarde de la *Civitas Dei* de San Agustín, del fruto de un ocioso y erudito juego de pensamientos, sino que contiene más bien el intento de una significativa personalidad por precaver lo que para él constituye su mayor dificultad, por llegar a dominar los peligros de una situación histórica concreta, por salvar lo que para él ha sido contenido de su existencia y máspreciado bien.

Dentro de esta semejanza de la pretensión, no se puede desconocer, con todo, una distinción típica. Para Platón, la dificultad, el peligro, consistía en que el predominio lo tenían hombres para quienes no había otro derecho que el del más fuerte. Esto era lo que convertía en problema la ordenación estatal, el estado mismo. Por esto, en él la primera cuestión apunta a la justicia, que se mantiene también luego como el problema principal. Y la república es vista totalmente a partir de ella, como espacio de actuación de la justicia. El Estado concreto ateniense está presente solo mediatamente. Al romano Cicerón, en cambio, le interesa en primera línea la república romana real, la Roma histórica, su grandeza, su derrumbamiento y su salvación. Y a esta realidad histórico-política la hace coincidir —esto es lo típicamente romano, lo nuevo— con la idea del mejor de los Estados.

Esplendor, elevación y consagración de la idea, espiritualizan la realidad romana y la idea recibe de ella a través del peso de su existencia una gravedad que no había tenido desde siglos. Esta nueva relación a la vida del mundo griego del arte y el espíritu,

coloca a nuestro diálogo, que también como obra artística es extraordinariamente significativo, entre las mejores obras de la literatura romana de su siglo —teniendo también en cuenta y sobre todo las obras de los poetas— y lo pone en relación con las particularísimas realizaciones de la pintura mural romana contemporánea, sobre las que Karl Shefold ha llamado modernamente la atención.

La glorificación del Estado romano: se podría pensar aquí en fácil e impía apoteosis. Pero Cicerón distingue muy bien entre la *res publica*, como una vez había sido y debía ser, y el triste y desfigurado aspecto que en su tiempo ofrecía. La elevada idea que consagra al Estado romano es al mismo tiempo norma, exigencia y severo juicio. Después que en los dos primeros libros es reconocido el estado ideal como un cosmos alentado por el más alto valor moral y la justicia y la concordia como su forma interna, en el tercer libro, el soberbio edificio amenaza ruina; el cimiento sobre el que descansa, la justicia, parece no poder sostenerlo. La justicia es incompatible con la política, se pone como objeción. Es más, la justicia no es en absoluto una entidad fundada en la naturaleza, sino solamente el resultado secundario de la acomodación, de la debilidad; para el hombre débil que no es capaz de imponerse frente a sus semejantes con poder y con astucia, es relativamente mejor renunciar a ello y alcanzar a este precio una cierta seguridad. El hombre avisado es justo solamente en apariencia; si alguien es honradamente justo, no hace con esto más que probar su simpleza. Hay una prueba convincente contra la justicia como principio de la vida política: el imperialismo de Roma.

El ataque contra la justicia es llevado aquí tan radicalmente como en Platón. La respuesta refutatoria, que se sirve de fórmulas estoicas, no tiene externamente la misma forma que la platónica. La justicia, dice poco más o menos el defensor de ella, no es un fácil acomodarse a cualquier forma de autoridad existente, aunque sea obediente frente a la ley. Pero la «ley» debe ser comprendida en su sentido propio. Ley es «recta razón» (esto es, llegada a su plenitud) proporcionada a la naturaleza (esto es, a la originaria ordenación de los seres), difundida en todos los seres espirituales, inmutable, constante, en tanto que, ordenando, conduce a la rectitud en el actuar, y prohibiendo, previene el delito. Dios es quien ha hallado esta ley, la ha aprobado y la ha dado. Quien no la obedece, se aparta de su *sí mismo* y en tanto que renuncia a la naturaleza humana, paga precisamente con ello la más pesada de las penitencias.

En algunas de estas reflexiones se puede reconocer de nuevo,

a pesar de las diferencias externas, el pensamiento fundamental platónico. También aquí el pensador retorna a lo esencial, más allá de las cambiantes y equívocas apariencias que valen, por una parte, como derecho y justicia y, por otra, como felicidad o desgracia. Derecho y justicia se le representan como *logos* práctico, esto es, convertido en mandato. Pero *logos* significa, entre otras cosas, ordenación determinada por el espíritu y es, por tanto, algo muy cercano al orden platónico de la justicia. Así comprendida la justicia y la injusticia tienen su premio y su castigo en sí mismas. Pérdida de la naturaleza de hombre, esto es, de la naturaleza espiritual, de la parte de nuestro sí mismo más cercana a Dios, es decir, la inmediata consecuencia de la injusticia. Y en esto consiste precisamente la infelicidad, la verdadera desgracia. Aquí se puede reconocer de nuevo fácilmente la exigencia platónica de una vuelta en el pensamiento, de cambiar totalmente la manera de apreciar valores y sentimientos.

En la concepción ciceroniana se ha introducido y mantenido a través de siglos en el Occidente latino la filosofía platónica del Estado y la doctrina de la justicia que había partido de Platón; así ocurrió con otros importantes pensamientos de los sabios de la antigüedad, cuya posesión se ha mantenido segura y tranquila hasta el comienzo del Medioevo. Sólo fué seriamente considerada, examinada y llamada a nueva vida al sonar una nueva época decisiva, cuando el Cristianismo dió comienzo a su certamen ideológico con griegos y romanos. Muy tardíamente, en un momento histórico extraordinariamente peligroso, ha dado lugar la idea ciceroniana de la justicia a algo memorable. Ha servido de apoyo a San Agustín para fundamentar en la incipiente ruina de Roma una nueva doctrina, que también debía ser norma para muchos siglos, de la justa ordenación política, de la terrena y la supraterrena, y de su historia: la doctrina en la que una humanidad quebrantada iba de nuevo a encontrar consistencia.

Porque la toma y el saqueo de Roma por los bárbaros el año 410, había sido realmente como una catástrofe sísmica. No sólo los directamente amenazados, sino de manera general los habitantes del Imperio sentían vacilar el fundamento y la base de su existencia, hacerse inseguro algo cuya continuidad habían siempre considerado como algo incommovible. En medio de su terror ganó fuerza el antiguo pensamiento: «¿No están los dioses quizá enojados con nosotros porque les hemos sido infieles?». El antiguo culto de los dioses es lo que ha engrandecido y sostenido a Roma; ahora se ve claro. También los cristianos podían desorientarse en su fe, sobre todo cuando una idea cristiana de Roma, como

encontramos en el poeta español Prudencio, había intentado exaltar precisamente a Roma hacia lo imperecedero, sobre la caducidad de las cosas terrenas. ¿Es que no había ocasión para pensar que precisamente entonces poco después del triunfo de la religión cristiana bajo el emperador Teodosio, Roma había sido por primera vez desde la invasión de los galos, conquistada por enemigos de fuera?

Esta es la amenazante situación en la cual San Agustín ha intervenido con sus libros *De civitate Dei*. Tiene que ver esto con la acusación de que los cristianos son los culpables de la pérdida de la grandeza de Roma. Tras esto está la idea de Roma, la fe de los hombres en Roma, corazón del Imperio. Y así comienza San Agustín con el problema preliminar sobre la justificación de esta idea y de esta fe. ¿Es la grandeza y poderío de un imperio un bien en el que es lícito gloriarse, al que se puede amar? Solamente su grandeza moral, exactamente: derecho y justicia. Si esto falta no se distinguen en nada en su esencia, por muy poderosos y extensos que sean los imperios, de grandes bandas de malhechores (4, 4). Este pensamiento del libro IV que hace problemático el bien simplemente defendido y amado, se continúa en el libro XIX. Son el derecho y la justicia los que dan a un Estado verdadero carácter de tal; constituyen su esencia. Y la justicia es recta ordenación, exacta relación interna de lo superior y lo inferior. Pero si la justicia así comprendida es la que integra la esencia del Estado, entonces el Estado romano no lo es en el verdadero sentido de la palabra. Solamente la ciudad, el Estado de Dios, la *Civitas Dei*, puede colmar las exigencias de la definición del Estado. Esta definición no es otra que la del tercer libro de la gran obra ciceroniana sobre filosofía del Estado, el diálogo de *Re publica*; San Agustín lo ha citado expresamente (19, 21). Y también la idea de la justicia según la cual Dios domina sobre los hombres y en estos lo espiritual sobre lo corporal, y en la esfera de lo psíquico la razón obediente a Dios sobre los apetitos sensibles, esta idea, también es platónica, y en moldes ciceronianos. Y aun la conclusión final de que donde el derecho y la justicia faltan como fundamento, no se da en absoluto con todo su poder el fenómeno del Estado, de la república, está también tomada de Cicerón. Y hasta el severo juicio de que no hay ninguna distinción entre Imperios y grandes bandas de malhechores (4, 4), parece proceder de un pasaje no conservado de la obra ciceroniana.

Todo esto no significaría nada si se tratara solamente de citas aisladas, aun de citas tan ingeniosamente traídas. En realidad, es una idea fundamental, genial, la que contiene la obra. Piénsese en

las posibilidades que en una tal situación se ofrecían a un apologeta cristiano. Hubiera podido muy fácilmente decir: «Esta Roma que os preocupa tan desmesuradamente es una nueva Babilonia. ¡Ojalá perezca. Tanto mejor sería!». Así, con pensamientos bíblicos y con los primeros Padres de la Iglesia, que no concedían valor a sus adversarios, hubiera podido presentar a Roma como un enemigo. O hubiera podido decir también: «Roma merece todo amor y devota veneración, especialmente después que Teodosio la ha convertido. No es el cristianismo el culpable de su ruina, sino los restos del paganismo, los antiguos vicios». ¡Cuánto más profundo y convincente es el proceso del pensamiento agustiniano! Él acepta lo mejor de la ideología romana, lo más alto y lo más noble, la filosofía platónicociceroniana del Estado y su punto central, la doctrina de la justicia. Y al llamar la atención sobre ella y desarrollar sus consecuencias, la conduce insensiblemente a un punto donde esta doctrina misma más allá del Estado antiguo y de Roma podía llevar a la comunidad supraterrana de la *Civitas Dei*. No era necesario más que hacer destacar un motivo ideológico ya en germen en Hesíodo, elaborarlo hasta el fin y hacerlo prevalecer. *Dike* es juicio y sentencia en la vida de la comunidad ciudadana, pero también la más alta y divina instancia a la que éstos están sometidos. Derecho y justicia es, según la doctrina de Platón y Cicerón, la forma y la ordenación del Estado. Pero en Platón procede de la idea del bien, de una ordenación divina trascendente a las oscuras cosas terrenas; en Cicerón, su esencia viene de Dios. Siempre es colocada la ordenación social y estatal bajo una norma divina, bajo una más alta decisión. Sólo era necesario dar toda su importancia a esta relación, poner sobre este aspecto todo el peso del pensamiento, y se estaba libre del hechizo del desasosegado e incondicional amor al Estado terreno; liberado en la altura, la anchura y la luz de la *Civitas Dei*. Roma, la república terrena, no era reprobada, sino relativizada, referida a algo superior.

Este es el sorprendente pero lógico giro que ha tomado la idea de la justicia al final de la antigüedad grecorromana. En su transformación cristiana ha iluminado a través de San Agustín a los siglos de la Edad Media y la Edad Moderna. Todos nosotros vivimos mediata e inmediatamente de ella. El seguir las diversas relaciones en las que después de San Agustín la ordenación trascendente de la justicia ha descendido a configurar las cosas terrenas o, por el contrario, se ha levantado de su imperfección, es tarea que debe ser reservada a otro. La mía ha sido más limitada, más modesta, más sumaria.

FRIEDRICH KLINGNER