



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



“JUSTICIA” Y “DERECHO” EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

Acercarse a las nociones de “justicia” y “derecho” en los Padres de la Iglesia es hoy una tarea plagada de peligros. No sólo nos enfrentamos con una concepción del mundo y del hombre, la *patrística*, de neto talante cristiano y antiguo, muy alejada de nuestras coordenadas modernas del pensar; sino que, además, aquél que espere encontrar en los autores cristianos antiguos algo parecido a una síntesis o a un sistema completo y cerrado sobre estas nociones, puede llevarse una desagradable sorpresa.

Por un lado, no disponemos todavía de un mínimo de monografías sobre este tema en los Padres de la Iglesia. Los manuales de historia del derecho y los diccionarios al uso acostumbra a conformarse con una mirada clásica a Agustín, prescindiendo de sus antecesores y de sus continuadores, si no es para prologar (Ireneo y Ambrosio) o confirmar (Isidoro y Anselmo) lo atribuido al obispo de Hipona; para saltar enseguida hasta Gregorio VII -en el mejor de los casos- y Tomás de Aquino. Pero, por otro lado -y ésta es la principal dificultad-, los Padres no pretenden tanto alcanzar una síntesis sobre estas nociones como expresar las *paradojas* de que son portadoras. Para ellos el Evangelio está lleno de paradojas, el hombre mismo es una paradoja viviente, y la Encarnación es la paradoja suprema, “*paradoja de paradojas*”. No es extraño que contemplen la paradoja como el reverso de lo que la síntesis podría ser el anverso. Un anverso que siempre se les hace huido -pues la síntesis del mundo no ha sido hecha-, y que les invita a ver en la paradoja la búsqueda o la espera de esta síntesis. Por eso, sus nociones de “justicia” y “derecho”, como el mismo universo creado, son abiertas, incómodas para un pensar cartesiano, y se nos aparecen como expresiones provisionales de apreciaciones siempre incompletas, pero que se orientan hacia la plenitud.

Tampoco estas páginas, por tanto, tienen ninguna pretensión de sistematicidad ni quieren ser exhaustivas, y se limitan a dar unas pistas sobre la lógica interna que guía ambas nociones en la patrística. Después de ofrecer unos datos iniciales sobre los Padres de la Iglesia y su contexto espacial y temporal (1), presentaremos las líneas principales del modelo patrístico (2), y lo ejemplificaremos con tres autores, Ireneo, Agustín y Gregorio de Nisa (3). Lo vamos a hacer con un método de conocimiento por “simpatía”, con la intuición de que no hay auténtico conocimiento sin una actitud de compasión, sin una acogida cálida y discreta del objeto indefenso, y convencidos de que el seguimiento del itinerario interior de los Padres ilumina la articulación de sus ideas mucho mejor que su disección aséptica pretendidamente neutral. Pero los resultados, forzosamente insatisfactorios, estarán también tejidos de paradojas.

1.- Los Padres de la Iglesia

Punto de partida

Entre los siglos II y VII d.C. se desarrolla y se formula alrededor del Mediterráneo el acontecimiento cristiano. Después de emplear el siglo I en comprender y anunciar lo que lo distingue, el Cristianismo pasará a presentarse con los Santos Padres en su predicación al antiguo mundo cultural como el cumplimiento gratuito de toda búsqueda de Dios confiada por Él a la humanidad. Por eso, el punto de partida cristiano va a recoger desde sus inicios la interpenetración de tres ámbitos: la religión judía, la filosofía griega (helénica) y el derecho romano. No lo va a hacer de cualquier manera ni en pie de igualdad, pues el primer ámbito, la Sagrada Escritura, va a convertirse en la *regula veritatis* y va a fecundar a los otros dos, contemplando toda la herencia pagana como prefiguración en el tiempo de la paciencia de Dios de la verdad evangélica.

Oriente

Esta ingente tarea de compenetración fecunda entre los tres ámbitos va a ser asumida desde el s. II por los Padres de la Iglesia. Lo van a hacer en griego (al principio conocido en todo el imperio y, poco a poco, reducido a la zona de oriente) y en latín (inicialmente sólo en occidente, pero en creciente expansión). Los dos centros o polos más importantes -y que marcan de forma decisiva todo el desarrollo patrístico posterior- surgen en el oriente del Mediterráneo: Alejandría y Antioquía¹. El primero, Alejandría, está fascinado por la búsqueda del sentido místico de las Escrituras, aunque no para entenebrecer sino para iluminar su carácter histórico. La filosofía platónica es su horizonte mental y comunica a los alejandrinos un profundo anhelo de *unidad*. ¿Cómo alcanzarla? A través del método de interpretación bíblica del judaísmo helenista de Filón: la *alegoría*. Es la intuición de la esencia de la Escritura como el sacramento de la presencia de la Palabra de Dios en el mundo. Sin duda los griegos ya interrogaban alegóricamente a Homero, los ambientes estoicos trataban de ver en la épica clásica el velo mítico de verdades naturales, y Filón de Alejandría, en el s. I, recogiendo la exégesis alegórica de la Torah hebraica, ya había ensayado una lectura alegórica del AT. Pero sólo si se comprende lo que significaba para el cristiano alejandrino Orígenes (200 d.C.) esta *presencia*, encontraremos acceso a este método de interpretación, que es la alegoría. Y la fecundidad del mismo, sólo surgirá si la Biblia es considerada en su religación estrecha con la Encarnación. Detrás de este hombre de espíritu y fuego que es Orígenes está, por supuesto, San Pablo; aunque su antecesor inmediato es el pedagogo Clemente de Alejandría. Entre los continuadores, destacan tres figuras excepcionales que vertebran la teología griega: Atanasio, Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. Los tres ya son receptores de la experiencia monástica del s. III, tanto en su vertiente eremítica (Antonio de Egipto, biografiado por Atanasio), como en la cenobítica (Pacomio). Evagrio Póntico, con un origenismo elaborado, y Macario de Egipto, que lo corrige bíblicamente, serán los primeros formuladores de esta incipiente teología monástica bizantina (ss. IV-V) que Casiano llevará a occidente. Por su parte, el monje sirio Dionisio Areopagita, inspirador de la mentalidad simbólica medieval, será difundido por Juan Escoto Eriúgena, constituyendo un decisivo elemento equilibrador para el pensamiento occidental.

El otro polo, Antioquía de Siria, dirige su mirada hacia el sentido literal de las Escrituras. El platonismo de fondo que se respira en todo el imperio no puede evitar que aquí el acento recaiga en la filosofía aristotélica (aunque es un Aristóteles platónico, tal como lo contemplaban también los filósofos paganos de la antigüedad tardía), lo cual da a los antioquenos una sensibilidad especial para la *dialéctica*, ardua sin duda pero puesta en ellos al servicio de la fruición espiritual. Su método de exégesis bíblica se inspira en la interpretación literal que le viene del judaísmo rabínico, una exégesis no tan centrada ya en los sentidos espirituales de la Escritura (alegoría, tropología y anagogía), sino de carácter topológico e histórico-gramatical. Rasgos, por cierto, que los mejores alejandrinos, buenos filólogos, nunca menospreciarán. Entre los antioquenos, menos brillantes pero fecundos a largo plazo, destacan Teodoro de Mopsuestia (que va a seducir a los humanistas del renacimiento), Juan Crisóstomo y Diodoro de Tarso. Más

¹ Para una sencilla introducción a las escuelas patrísticas alejandrina y antioquena, pueden consultarse los dos artículos de M. SIMONETTI, "Alejandría" y "Antioquía de Siria", del *Diccionario patrístico y de la antigüedad tardía*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 71-74 y 144-145, respectivamente.

tarde, cerrando la patrística oriental, aparecerá el pensar sinfónico entre el alegorismo y el literalismo de Juan Damasceno (s. VIII)

El equilibrio entre los dos centros, Alejandría y Antioquía, va a surgir ya en el s. IV con los Capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa), receptores críticos del platonismo (pero receptores) y atentos a la vez al sentido místico “y” al sentido literal de las Escrituras. Junto a sus contemporáneos de los dos primeros polos, los Capadocios, sensibles a la cultura clásica y configurados cristianamente en la vida monástica comunitaria, preparan en este siglo decisivo los fundamentos doctrinales de la Iglesia en materia de ortodoxia con sus fórmulas cristológicas y trinitarias del Credo que ratificarán los grandes concilios. Su autoridad y ponderación va a permitir a Occidente abrir la puerta a la teología griega, y recibir la impronta de la herencia origeniana a pesar de las condenas que sufrirá el origenismo. Como veremos, Gregorio de Nisa, con su entrecruzamiento de *presencia* y de *pensamiento*, de gracia y de concepto, va a proponer una noción soteriológica de justicia que le viene de Ireneo y de Orígenes, pero que él va a desarrollar de un modo original según las concepciones jurídicas de su época, de una manera que parece anticipar los desarrollos posteriores de Anselmo de Canterbury (s. XI).

Occidente

En el occidente latino hay también dos importantes centros patrísticos, aunque no polarizados. El primero es Roma. Jerónimo (s. IV), nacido en Estridón pero formado en Roma, conocerá *in situ* el monacato sirio-palestino, traduce la Biblia al latín (*Vulgata*) y funda diversas comunidades monásticas femeninas en la ciudad eterna y una erudita comunidad monástica en Belén. Traduce también a Orígenes (aunque se alejará pronto del método alegórico) y a Pacomio, entregando a la tradición occidental cartas y biografías llenas de su carácter fogoso y polemista. Más fiel a la densidad alegórica origeniana será, en cambio, el jurista Ambrosio (s. IV), futuro obispo de Milán. De origen pagano, había nacido en Tréveris pero estudió retórica y leyes en Roma. De gran fecundidad literaria, Ambrosio transmite la exégesis del “hombre de acero” (Orígenes) a toda la *lectio divina* monástica medieval, así como sus himnos litúrgicos. Bajo la influencia de sus predicaciones milanesas, Agustín se convertirá al cristianismo y conocerá a Plotino. De Roma también surgen Papas de la entidad de León I (s. V) y Gregorio Magno (s. VI-VII). Este último recoge el influjo neoplatónico agustiniano, pero poniendo el acento no en su especulación filosófica sino en su doctrina espiritual y religiosa. La mística gregoriana, mística del deseo, no es tanto metafísica como psicológica, orientada a la “práctica”: es la *moral* en el ámbito de la cultura cristiana, penetrada del anhelo de unificar el pensamiento y la vida, el *scire* y el *facere*. La alta edad media, desde Isidoro de Sevilla hasta Alcuino e Hincmaro de Reims, se inspirarán en Gregorio para tratar con su método de la *moralisatio* de los vicios y de las virtudes. Entre ambos Papas se sitúa la figura sobria y equilibrada de Benito de Nursia. Con discreción y estilo romano, lleno de medida y reserva, su *Regla* ordena la vida monástica sin efusiones líricas a partir del juego armónico del *ora et labora*. Benito es la tensión antigua entre la majestad de Dios y el temor reverencial, entre la gloria divina y la humildad del hombre. Su atemperamiento de la ascética y de la mística del desierto con las experiencias comunitarias que le preceden en oriente (Basilio) y occidente (Agustín), le dispone para percibir el centro evangélico del “amor”, *Amore Deum timeant*: en amor y con amor los monjes -los cristianos- deben temer a Dios, con aquella bíblica, y no obstante también antigua y romana piedad filial,

para la cual, en el contenido apasionamiento del amor por Cristo, la posición más próxima (como única justa) para el querido Dios y Padre es una respetuosa distancia.

El segundo gran centro patrístico occidental es Cartago, en el norte de África. Agustín (400 d.C.) es el hombre decisivo en quien convergen todas las líneas de la cultura antigua. A través de Ambrosio y Jerónimo le llega la herencia origeniana, de modo que su recurso a la alegoría va a continuar las interpretaciones alegóricas que Macrobio ya había aplicado a Cicerón y Virgilio, y que se desarrollaban en la antigüedad tardía. Agustín conoce el neoplatonismo plotiniano gracias a la predicación ambrosiana y a sus relaciones con el sacerdote Simpliciano, cristiano neoplatónico. Cuenta además con las traducciones latinas de Mario Victorino (s. IV) de varios autores neoplatónicos y de parte del *Organon* de Aristóteles, al que Agustín clasifica entre los platónicos, aunque no deja de señalar que el Estagirita fundó también su propia escuela². Precisamente para defender la ortodoxia de Atanasio en la teología trinitaria, Agustín utilizará el lenguaje filosófico neoplatónico. Victorino va a hacer posible que Agustín integre lo que había aprendido de Cicerón con un relato platónico de la ley y de la justicia divinas, de tal modo que pueda integrar, a su vez, ese platonismo con su teología cristiana. Su tema fundamental es el retorno a la interioridad, no para perderse en los laberintos del yo psicológico aislado, sino para descubrir -en el paso del *eros* al *ágape*- más adentro de sí mismo la presencia del *amor* de Dios que lo convierte en miembro del Cuerpo total de la Iglesia viva, ciudadano de la *Civitas Dei*. Antes de Agustín, hay que citar aquí también a Tertuliano (s. III) y a Cipriano de Cartago (s. III). Frente a la moderación del segundo, Tertuliano, formado en leyes, ofrece una obra llena de atmósfera jurídica: la salvación, más que una economía divina -como en los mejores Padres- es para él una *salutaris disciplina*. Con Minucius Felix, Tertuliano entrega el primer vocabulario teológico del occidente latino, con numerosas reminiscencias jurídicas en su terminología: *deuda, satisfacción, culpa, compensación, mérito*. Pero su rigorismo moral al considerar la tensión entre el cristianismo y el mundo, no debería llevar a considerarlo un legalista; sino un intento, en época de persecución y martirio, de preparar el futuro entendimiento armonioso entre el cristianismo y la *civitas* romana. O, si se prefiere, un intento de reconciliar no tanto la cultura pagana, cuanto algunos elementos de ésta (filosóficos, jurídicos, retóricos) con la fe cristiana.

Pero el nacimiento de la forma teológica en el s. II d. C. viene de una figura excepcional, Ireneo de Lyon, que va a influir de forma poderosa en la concepción salvífica de la justicia en hombres tan dispares como Agustín y Gregorio de Nisa. Hombre de paradojas, Ireneo era oriundo de Asia Menor (¿Esmirna?), pero su vida eclesiástica se desarrollará en occidente entre Lyon y Roma. Con una posición marcadamente antignostica, prealejandrina, es decir, sin platonizar todavía, Ireneo tiene el encanto del pensar creativo de la juventud eclesial. Su acento recae sobre la gloriosa creación de Dios, *gloria Dei vivens homo*, y sobre la obra maravillosa de la economía salvífica temporal. A través de la *analogía*, él introduce en el pensamiento cristiano como de forma natural la concordia entre el AT y el NT, entre lo justo y lo bueno, clavando en la cruz de Cristo la “justicia” y el “derecho” como gloria del “amor”.

Teología latina y teología griega

² En *La ciudad de Dios* VIII, 12: BAC 171-172, pp. 538-539. Pero no es una observación exclusiva de Agustín. Dos hombres tan dispares como Boecio y Porfirio, cristiano y pagano pero platónicos ambos y responsables de la transmisión a la Edad Media de una parte de los tratados lógicos de Aristóteles -las *Categorías* y el *De Interpretatione*-, tampoco fueron conscientes de una exclusión mutua entre el pensamiento platónico y el aristotélico, sino que buscaron su armonía.

El diálogo entre los Padres griegos y latinos no siempre va a ser fácil. Desde la teología latina, muchos conceptos de la griega parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso o devocional del vocablo. Es lo que acontece con los conceptos de bondad, amor, gracia. Pero si tratamos de sumergirnos en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud intelectual distinta de la latina, dentro de la cual dichos conceptos tienen un riguroso carácter metafísico.

La teología latina parte más bien, con Agustín, del hombre interior y de sus aspiraciones y vicisitudes morales, especialmente de su ansia de felicidad; en cambio, la teología griega considera más bien al hombre como un fragmento -central si se quiere- de la creación entera, del cosmos. Los conceptos humanos adquieren entonces matiz diverso. Así la “injusticia”, para un latino, es sobre todo una malicia de la voluntad; mientras para el griego, es sobre todo una mácula de la creación. Para el latino, el “amor” es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad porque esencialmente todo ser tiende a la perfección. Para un latino el problema de la “gracia” va subordinado a la visión beatífica en la gloria, a la felicidad; mientras que para un griego la felicidad es consecuencia de la gracia entendida como deificación.

Centro y tensiones

Pero estos diferentes talentos o actitudes de ambas formas de pensar, no deberían ocultar que para todos los Padres, griegos y latinos, la experiencia cristiana no es sólo una vivencia de novedad, sino vivencia de “singularidad”: de suerte que todas las demás experiencias de Dios anteriores a ella se repliegan en cierto modo en un solo género y se disponen, sin desaparecer, alrededor del único centro -¡Cristo!- otorgado desde arriba e inalcanzable desde abajo. La inteligencia del nuevo centro incomparable será a partir de ahora, en su autointerpretación, *teológica* cristiana: *logos* acerca de Dios a partir del *logos* de Dios que se expresa en una palabra profética y encarnada. Para nuestro tema es decisivo que las nociones paganas antiguas de “justicia” y “derecho” no van a ser refutadas ni anuladas por la *revelación* bíblica de Dios, ni por su *legislación* salvadora, ni por su libre *gracia*; sino más bien confirmadas y radicalizadas por ellas, de modo que el hombre ve alcanzados e incluso superados sus propios designios por los definitivos designios de Dios manifestados en Cristo. Es la célebre imagen patristicamente tan discutida de la *Spolia Aegyptiorum* (Éx 3, 21-22; 12, 35-36): entrar en posesión de la legítima herencia con los bienes culturales de los antepasados, de manera que se piensan y explican las nociones salvíficas de “justicia” y “derecho” con las categorías cósmicas del mundo antiguo purificadas en el ámbito cristiano.

Con lo cual ya se adivina la crisis inevitable en la que a partir de ahora se va a mantener envuelta toda “cultura cristiana”: a menudo, y en el mejor de los casos, el “marco” se toma como indicativo del misterio central, que, no obstante, puede quedar inexpresado (así Dionisio, que se queda tan ancho sin decir nada de la cruz ni de la resurrección, aunque dispone todo el cosmos como una adoración litúrgica); pero también a menudo la ostentosa terminología jurídica aristotélico-estoica o grecorromana se convierte en olvido de Cristo y entonces la justicia distributiva punitiva recubre el misterio de la justicia salvífica cristiana (como Ambrosio de Milán, para quien la justicia acaba formando parte de las virtudes “políticas” por oposición a las virtudes “gratuitas” o sobrenaturales³). Lo extraordinario es que, en mitad de ese

³ Cfr. *De Officiis* I 27-28: PL 16, 60-63.

océano de tentaciones y reduccionismos, los mejores Padres van a ser capaces de mantener el rumbo de la altísima tensión de la “singularidad” cristiana.

Rasgos

Lo primero que sorprende al lector moderno al acercarse a los Padres es su unidad de saber y vida, unidad que capacita a los grandes doctores de la Iglesia para convertirse, de acuerdo con su ministerio particular, en auténticos pastores y referentes eclesiales. En sintonía con *Efesios 4* y *1 Corintios 12*, en los primeros siglos del cristianismo lo normal es la unión personal de ministerio doctrinal y ministerio pastoral. Ireneo, Cipriano, Atanasio, los dos Cirilos, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Epifanio, Teodoro de Mopsuestia, Crisóstomo, Teodoreto, Hilario, Ambrosio, Agustín, Fulgencio, Isidoro: todos ellos son obispos, por no hablar de los grandes doctores papas León y Gregorio. Excepción entre los grandes de esta época son los dos Alejandrinos, Jerónimo, Máximo y el Damasceno. Pero éstos subrayan aún más enérgicamente, desde el lado ascético y monástico, la unidad de doctrina y vida. Lo mismo puede decirse de la mayor parte de los obispos doctores citados, los cuales o bien fueron monjes o estuvieron muy próximos al monacato.

Dicho de otro modo, lo que enseñan lo viven, con una unidad tan directa, por no decir ingenua, que no conocen el dualismo de épocas posteriores entre dogmática y espiritualidad. Sería un anacronismo dividir sus obras entre las que se ocupan del dogma y las que tratan de la vida cristiana, proyectando al mundo antiguo nuestras modernas separaciones entre teoría y praxis. Es verdad que también ellos conocen la polémica y la apologética, pero tampoco ésta constituye en el fondo una ciencia propia por sí, sino una incitación nueva en cada caso al despliegue dogmático de la doctrina.

Cuando Ireneo, Agustín o Gregorio de Nisa hablan con sus adversarios (los gnósticos, los pelagianos y los arrianos, respectivamente), no lo hacen en una especie de vestíbulo de la teología, sino en su cámara más íntima. No pueden responder más que con la plenitud y la profundidad de la revelación central. Es que para los Padres -de acuerdo con el helenismo- la filosofía coincide con la teología en sus líneas fundamentales; y la revelación bíblica se entiende sencillamente como exhuberante remate de la filosofía antigua⁴. Para ellos la filosofía es la sabiduría manifestada en la vida, la forma razonable de vida, y designan con el nombre de “filosofía” a la vida cristiana consecuente en la práctica y vivida en el mundo. Con el surgimiento del monacato, la vocación cristiana se identifica progresivamente con la vocación monástica, de manera que para el cristiano antiguo, monacato y filosofía coinciden. El *monje*, el hombre recogido en la soledad del desierto -ya sea en la vida eremítica, ya sea en la cenobítica- y vuelto exclusivamente hacia Dios, completa la *theoria* clásica, por lo cual es también el *filósofo* del cristianismo. Se establece así una línea que une estrechamente la filosofía, el cristianismo y el monacato. *Ipsa philosophia Christus*, y el

⁴ La primera caracterización del cristianismo como filosofía verdadera aparece ya en el s. II con Justino mártir, en su *Diálogo con Trifón* 8, 1 (en *Padres Apologetas Griegos*, BAC 116, 314s.). Y el primer texto en presentar un programa orientado a la comprensión de la doctrina cristiana como auténtica filosofía es el *Protréptico*, de Clemente de Alejandría, donde también se califica a los que se convierten de la ignorancia a la ciencia como “*amantes de la justicia*” (*Protréptico* X, 93, 1-2: SC 2, 161). Hay un buen resumen de esta cuestión en WOLFHART PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, pp. 23-44. Cf. el art. *philosophia*, en G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

cristiano-monje-filósofo que sigue a Cristo encontrará el ideal de perfección de una vida virtuosa, la verdadera *gnosis* y *paideia*, en la santidad del “amor” de Cristo contemplado en el desierto.

No es extraño que muchos Padres de la Iglesia hayan sido configurados en la “verdadera filosofía de Cristo”⁵ a través de la vida monástica. A menudo, después de realizar estudios paganos y de llevar una vida disoluta, han experimentado una intensa conversión a la fe (quizás recuperando lo que ya habían recibido de niños); y, antes de introducirse en la vida pastoral y de escribir sus obras más importantes, han pasado unos años de aprendizaje de la “filosofía de los monjes”⁶ en algún centro monástico, junto a algún maestro o abad, para alcanzar el ideal del *monotropos* o de la vida unificada. El monasterio, como *schola caritatis* y, por tanto, *schola iustitiae* que es, es la escuela de filosofía donde los Padres aprenderán comunitariamente esta unidad cristiana antigua de inteligencia y vida, de teología y santidad, de justicia y misericordia. Antes de hablar y de escribir sobre la “justicia” y el “derecho”, los Padres los han practicado y vivido en el monasterio.

2.- Modelo patrístico

Paul Claudel ha descrito con finura en una imagen poética el punto de mira cristiano antiguo y medieval: el bosque de columnas griegas tiende hacia arriba a la clave de bóveda gótica, que el cielo le pone⁷. Esto significa que el cristianismo emplea los recursos intelectuales del mundo antiguo para abordar especulativamente desde lo más cerca posible su misterio de fe. Y que gracias a su sensibilidad “encarnatoria” (*Gratia perficit naturam, non supplet*), ha reflexionado principalmente con categorías ajenas. Lo cual también significa, para nuestro tema, el empleo de los antiguos conceptos paganos de “justicia” y “derecho”, para prestar expresión al acontecimiento central bíblico-cristiano. Y como se encontró con la antigüedad ya tardía, no sólo empleó los conceptos de justicia y derecho arcaicos y clásicos, sino más propiamente los helenísticos.

Doble herencia

En el ámbito de la justicia y el derecho, los Padres de la Iglesia se saben receptores legítimos de una doble herencia, la que les llega del mundo bíblico judeo-cristiano, y la que viene de la cultura helenista grecorromana. La primera se condensa en la justicia “salvífica”, y viene expresada con los términos hebreos *sedek*, *sedaka* y *mispat*⁸; la segunda podemos convenir en llamarla “cósmica”, y se transmite con el término griego *dikaio syne*. En la traducción griega de la Escritura (la *Septuaginta* o de los LXX), va a suponer un dato funesto el que para traducir el término *sedaka* no se disponga de otro término griego fuera de *dikaio syne*, que se traducirá en latín por *iustitia* (en castellano: justicia), con lo cual se echará una sombra sobre todo el Antiguo Testamento. Pero a nuestros efectos, lo que nos interesa es que, a los ojos de los Padres,

⁵ ORIGENES, *In Genesim homilia* 11, 2 (edit. W.A. Baehrens, GCS 6, 103; PG 12, 223); *In Genesim homilia* 14, 3: PG 12, 237-238. H.U.von BALTHASAR, “Filosofía, cristianismo, monacato”, en *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Cristiandad, Madrid 1964, pp. 405-448.

⁶ S. JUAN CRISÓSTOMO, *In 1 ad Corinthios homilia* 6: PG 61, 52.

⁷ “Como en otro tiempo, cuando traída del cielo la cabeza por encima del templo, / la clave de la bóveda vino a captar la selva pagana. / ¡Oh Dios mío, yo veo ahora la clave que libera, / no es la que abre, sino la que cierra!”. 2ª Gran Oda, “El espíritu y el agua”, de las *Cinco grandes odas*, tr. de Enrique Badosa, Adonais, Rialp, Madrid 1955, p. 62.

⁸ K. KOCH, *SDQ.* “Ser fiel a la comunidad / ser saludable”, en el *Diccionario Teológico Manual del AT*, de E. Jenni / C. Westermann, v. II, pp. 639-668, Cristiandad, Madrid 1985.

la justicia y el derecho salvíficos de la tradición judeo-cristiana (*sedaka, mispat*) no refutan, sino que confirman la *dikaiosyne* cósmica helenista, pues entienden que esta doble herencia les habla de una misma ley y justicia divinas.

El amor como radicalización de la justicia

Antes de entrar más detenidamente en esta doble herencia, conviene precisar mejor este punto de convergencia y clarificar lo peculiar de la posición patrística. Es verdad que en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la *polis* y de la sociedad; y que para el cristianismo el centro está en el amor, hasta el punto de que “*la misericordia se ríe del juicio*” (*Sant* 2, 13b). Pero lo decisivo de los Padres no es este desbordamiento de la justicia por la caridad, algo que ya había sido *prefigurado* por algunos filósofos griegos, entre ellos Aristóteles⁹; sino que se encuentra en otra parte: *para el cristianismo naciente, el amor no es sustitutivo del derecho sino su radicalización, y la misericordia no pretende la aniquilación de la justicia sino llevarla a su plenitud.* Pues “*el amor es la plenitud de la ley*” (*Rm* 13, 10b).

Por eso el *perdón* cristiano, que constituye una verdadera transgresión de la esfera de la justicia, tanto cósmica¹⁰ como social, no deja de ser contemplado por los Padres como recuperando lo mejor de la *pietas*, la “disculpa” y la “clemencia” grecorromanas para elevarlas de nivel. Al revés de lo que hará el liberalismo moderno, no quieren separar Espíritu y derecho, deber de amor y deber jurídico, sino conciliarlos, convencidos de que el perdón deja vía libre para la efusión del Espíritu de amor y para el desarrollo del derecho de la gracia entre los hombres. Lo pueden hacer, paradójicamente, gracias a la consideración de la absoluta *novedad* de Cristo: si la justicia de Dios anunciada por todo el AT (en especial, *Deuteronomio* e *Isaías*) y por el paganismo que busca a tientas a Dios, viene consumada por la cruz de Cristo, entonces es que esta acción singular del Gólgota no está motivada por una justicia de castigo, sino solamente por amor (*1Jn* 4, 10; *Heb* 2, 17; desde aquí se ha de entender *Rm* 3, 25). Contra lo que pensará el gnosticismo de los primeros siglos, para los grandes Padres, entre el AT y el NT, entre la justicia y la misericordia, no hay contradicción sino continuidad. La cólera de Dios y la cruz de Cristo son el anverso y el reverso de una misma realidad, en la que el amor hasta el extremo no hace más que iluminar la forma sorprendente de “vengarse” que tiene Dios. De ahí que entiendan la cruz como obra del amor divino que perdona, y dibujen la vida cristiana como un perdón solícito hacia los otros, abarcando el mandato del amor a los enemigos, a imitación de Dios (*Mt* 5, 23. 42ss.; *Lc* 6, 36) que nos ha amado cuando aún éramos enemigos (*Rm* 5, 10).

Este modelo patrístico de las nociones de justicia y derecho se va a transmitir por la tradición cristiana; pero, al estar en contacto con el contexto ideológico antiguo, no le va a ser fácil mantener siempre la tensión debida. Los acentos reductivos de la justicia vindicativa en el AT, por un lado, y el diálogo más frecuente con la filosofía que con los trágicos, por otro, dan lugar pronto a una pérdida progresiva del interés por

⁹ “*Cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad*” (*Eth. Nic.* VIII, 1, 1155a 27).

¹⁰ HANS HEINRICH SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentliche Gerechtigkeitsbegriffs*, Tubinga 1968. Testimonios del rechazo que la sabiduría pagana dirige contra el perdón pueden encontrarse ya en Séneca (*De clementia* II 7) o en Simplicio (*Comm. in Epict. enchir.* (edic. Dübner) 106, 13). Para un buen análisis de esta crítica contra la noción cristiana del perdón, cfr. L. OEING-HANHOFF, “*Verzeihen, Ent-schuldigen, Wiedergutmachen*”, en *Giebner Universitätsblätter* XI, 1978, pp. 68-80.

el tema veterotestamentario y paulino de la justicia de Dios y una inflación creciente del tema de la justicia del hombre, como virtud moral natural. El primer tema, el de la justicia de Dios, pasará a estudiarse en el ámbito de la *gracia* y la *redención*; y sometido a la extensión de la interpretación jurídica, se reducirá con frecuencia a la justicia vindicativa, concibiendo la redención como una lucha entre el demonio y Cristo. El segundo tema, el de la justicia del hombre, tenderá a contemplarse en su aspecto de virtud, es decir, de *hábito* adquirido por el esfuerzo, dejando patente el progresivo influjo del estoicismo en los Padres. La teología occidental, marcada por el espíritu jurídico romano, va a tender a debatir los problemas de la justicia de Dios y de la justificación (Pablo); mientras que la teología oriental desarrollará sobre todo el tema joánico de la vida divina que une a Cristo y sus discípulos, es decir, de la transfiguración del cristiano¹¹.

Pero estas distinciones y separaciones sólo son orientativas y aplicables de modo muy superficial. Pues, al menos desde Ireneo, los mejores Padres, ya sean latinos o griegos, contemplan siempre la justicia cósmica o natural del mundo homérico como una manifestación de la justicia salvífica o sobrenatural del mundo bíblico; mantienen en los dos ámbitos, el griego y el judeocristiano (aunque el primero al servicio del segundo), la insuperable distancia entre Dios y el hombre, así como la transcendencia del hombre dentro de la esfera divina, en la que encuentra su salvación y su gloria; y sostienen la analogía (no la identidad ni la contradicción) entre la justicia divina y humana. Y cuando a finales del s. III, principios del IV, por influjo neoplatónico, haya una oscura desaparición de Dios en una transcendencia inabordable, el Cristianismo se va a resistir a rebajar el asombro por la gloria de la justicia divina a simple admiración por su belleza espiritualista (aunque no se cansará de cantar la belleza de la virtud de la justicia¹²). ¿Cómo?

“Economía” y “teología”

A través de una doble respuesta. Por un lado, acentuando la visibilización de Dios en su “economía” de la salvación, su proximidad a los hombres en la Encarnación, en las apariciones y voces del AT y en los sacramentos y gracias del Nuevo. Es el acento extraordinario de los Padres en la “justicia social”, pero no para reducir a ésta a un conjunto de recetas éticas y prácticas para la acción humana desgajadas del dogma, sino para mostrar las exigencias obvias de la entrega práctica de fe del cristiano, y que no son otras que el amor sin límites. Del mismo modo que Cristo no hace *algo* por nosotros, sino todo, así también el seguimiento de Cristo, posibilitado por su entrega, no consistirá en hacer algo justo o recto, sino fundamentalmente en entregarlo todo al Dios pobre e inocente de la cruz, que así puede utilizarlo en el sentido que Dios quiere en favor del mundo. Todos los compromisos éticos de los cristianos que subrayan los Padres (comunicación de bienes¹³; críticas a la propiedad¹⁴, a la usura¹⁵ y a la

¹¹ Puede verse un resumen de estas tensiones de la noción de justicia en la tradición cristiana en Jean-Marie AUBERT, “Justice (de Dieu et de l’homme. Justification)”, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974) 1629-1632.

¹² El concepto de la belleza de la justicia aparece ya en Platón (*Leyes* 9, 859D) y había sido retomado por Plotino (*Enéadas* I, 6, 4); análogamente, es frecuente encontrar Padres de la Iglesia que canten la belleza de esa virtud, tanto en oriente (S. BASILIO, *In Hexameron* 3, 8: PG 29, 72s.: SC 26, 231-235) como en occidente (S. AMBROSIO, *De Officiis* I, 28, 136: PL 16, 63).

¹³ S. BASILIO, *Homilia tempore famis* 7: PG 31, 321-324; *Homilia in illud Lucae: Destruam horrea mea* 6: PG 31, 272-276; *Homilia in divites* 8 y 9: PG 31, 300-304; S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XIV de pauperum amore* 38: PG 35, 908s.; S. JUAN CRISÓSTOMO, *De eleemosyna* 6: PG 51, 269-272; *Homilía sobre san Mateo* 12, 5: PG 57, 207s.: BAC 141, 231-233; y *ibidem* 52, 4: PG 58, 523s.:

acumulación de riquezas¹⁶; solidaridad con los más pobres y débiles¹⁷), sólo encuentran su puesto en este marco de la entrega práctica de fe y sólo aquí son medidos por él.

Pero los Padres del s. IV, por otro lado, van a acompañar este acento en el ámbito de la “economía” de la salvación con uno paralelo en el de la “teología” negativa o apofática. Contra el espiritualismo acomodado y desencarnado, no sólo subrayan las exigencias de la “justicia social”, sino que además desarrollan la idea cristiana del Dios siempre mayor. Sólo Dios es justo y santo, hasta el punto de que no es posible conceptuar su justicia ni su santidad; puesto que Dios en definitiva sólo puede ser conceptuado de tal modo que el hombre sepa que no le capta conceptualmente. Lo que comprende el hombre, dice Gregorio de Nisa, también lo domina; pero ante Dios, el espíritu no puede sino ser dominado por él: abandonando sus pretensiones a la soberanía, experimenta el hombre algo de la realidad de su Soberano. Al introducir la justicia y el derecho en el ámbito de la gloria del amor, los Padres rompen las medidas, pues como dirá Bernardo de Claraval, la medida del amor es amar sin medida. Al tener que renunciar a saber *qué* es la justicia divina, ese espíritu que fracasa, presiente *que hay justicia*, pero este “haber” no se puede contar al lado del de las demás criaturas, sino que en el curso de este fracaso de todas las imágenes y conceptos, se muestra como una justicia totalmente diversa y siempre mayor. Lo enseñan así no sólo los Padres con influencia alejandrina y platónica, como Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, sino también realistas como el Crisóstomo y Novaciano.

BAC 146, 114-116; S. AGUSTÍN, *In epistolam Iohannis ad Parthos* 8, 9: PL 35, 2040: BAC 187, 319s.; *Sermo* 239, 4: PL 38, 1128: BAC 447, 445s.; S. GREGORIO MAGNO, *Regla pastoral* 3, 20: PL 77, 83-87: BAC 170, 185-188 sólo tr.; S. ISIDORO, *Sententiae* 3, 60, 7-9. 16: CCL 111, 323-324.

¹⁴ TERTULIANO, *De patientia* 7, 5: PL 1, 1261; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* 4, 13: PG 8, 1296-1301; S. BASILIO, *Homilia quod mundanis adhaerendum non sit* 3 y 5: PG 31, 545-549; y *Regulae brevius* 92: PG 31, 1145-1148; S. ASTERIO DE AMASEA, *Homilia de aekonomo iniquitatis*: PG 40, 180-193; S. JUAN CRISÓSTOMO, *De Lazaro* 6, 8: PG 48, 1039-1040; *Ad populum Antiochenum homilia* 2, 6: PG 49, 41-43; *Homilia sobre san Mateo* 77, 5: PG 58, 707-709: BAC 146, 543-547; S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 123: PL 52, 536-540: CCL 24A, 738-745; S. AGUSTÍN, *In Iohannis Evangelium* 6, 25: PL 35, 1436s.: CCL 36, 66s.: BAC 139, 214-217.

¹⁵ S. BASILIO, *Homilia II in psalmum* 14: PG 29, 253-256; *Epistola* 188, 14: PG 32, 682; S. GREGORIO DE NISA, *Oratio contra usurarios*: PG 46, 433-452; *Homilia IV in Ecclesiasten*: PG 44, 664-680: SC 416, 224-259: GNO V, 335-353; y la *Epistola ad Letoium*: PG 45, 221-236; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia sobre san Mateo* 5, 5: PG 57, 60-62: BAC 141, 98-101; y *ibidem* 56, 5: PG 58, 555-557: BAC 146, 192-194; S. AMBROSIO, *De Tobia* 7; 11; 14, 49: PL 14, 767-769. 772-774. 778; y *De bono mortis* 12, 56: PL 14, 566; LACTANCIO, *Divinae institutiones* 6, 18: PL 6, 698s. (hay tr. catalana en la “Biblioteca de la Paraula Cristiana” I, Barcelona 1933); el libro 5 de las *Divinae institutiones* está dedicado a *De iustitia*: PL 6, 545-630; S. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* 36, 3: PL 36, 386: BAC 235, 633-635; S. JERÓNIMO, *In Hezech. hom.* 6, 18: CSEL 75, 240; S. LEÓN MAGNO, *Sermo* 17, 3: PL 54, 181s.: SC 200, 196-198: BAC 291, 59-60 (sólo tr.).

¹⁶ S. JUAN CRISÓSTOMO, *In 1 ad Corinthios homilia* 13, 4: PG 61, 111s.; *In S. Lucianum martyrem homilia panegyrica* 1: PG 50, 519-522; *In Ioannem homilia* 19, 3 y 87, 4: PG 59, 122-124 y 477s.; *De Lazaro* 2, 4: PG 48, 986-988; S. AMBROSIO, *De Nabuthe* 27. 52: PL 14, 738s. y 746s.; S. JERÓNIMO, *Epistola* 54, 12: BAC 219, 460; 120, 1 y 121, 6: BAC 220, 445ss. y 505-511; S. AGUSTÍN, *Sermo* 113, 2-4: PL 38, 648-651: BAC 441, 819-823.

¹⁷ S. BASILIO, *Homilia tempore famis* 8: PG 31, 324-328; S. GREGORIO DE NISA, *De pauperibus amandis* 1: PG 46, 466; *De Beatitudinibus* 5: PG 44, 1248-1264: GNO VII, 2; S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XIV de pauperum amore* 26 y 28: PG 35, 891-896; S. JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 ad Corinthios homilia* 17, 2. 3: PG 61, 519-521; TEODORETO DE CIRO, *De providentia* 6: PG 83, 644-665; S. AMBROSIO, *De Nabuthe* 32: PL 14, 740; *De Officiis* 3, 3, 19: PL 16, 150; S. AGUSTÍN, *Sermo* 91, 9: PL 38, 571: BAC 441, 602s.; *Sermo* 164, 9: PL 38, 899: BAC 443, ; *De Diversis Quaestionibus* 71, 1; 2-7: PL 40, 80-84.

La gran articulación patristica, por tanto, tiene lugar entre la “teología” (Dios en sí, elevado sobre todo) y la “economía” (Dios humillándose para nosotros por gracia, desde su infinita altura). Pero esta economía o *synkatabasis* (concesión graciosa, descenso acomodaticio por debajo de sí mismo), en su carácter de gracia, a la que es invitado el cristiano en la “justicia social”, sólo se puede evaluar si no se pierde de vista en cada uno de sus momentos y de sus modos de aparición *quién* es el primero que se rebaja y se acomoda de modo incomparable por nosotros. Por eso una verdadera “economía” sólo es posible si se equilibra constantemente con “teología”. La fe de los Padres les enseña a intuir en la más tenue relación yo-tú la presencia real (el “sacramento”) de la eterna relación Yo-Tú que es el fundamento de la creación en la libertad y, además, el fundamento de por qué Dios Padre -en su justicia- entregó y sacrificó en la muerte y la tiniebla a su Hijo por la salvación de cualquier otro tú. El amor cristiano entre hermanos es, por tanto, algo completamente distinto de un simple modelo moral de buen comportamiento interhumano; pues ese amor -también el que los Padres perciben en la *filía* pagana- se realiza siempre como reunión en torno a un punto focal, como la demostración y la anticipación de un amor absolutamente superior al hombre mismo, manifestado como el amor cada vez más grande. El cristianismo sólo estará en el puesto que le compete cuando sepa percibir la gloria siempre mayor de la justicia divina “en” los pobres y pequeños hombres llenos de frío, cuando experimente en el amor del prójimo la presencia del amor absoluto, realizándolo y haciéndolo presente a los demás.

Herencia bíblica

Podemos volver ahora a las dos líneas interpretativas de la “justicia” y el “derecho” que convergen en los Padres, la bíblica y, a través de ella, la helenista o grecorromana. La primera, la herencia bíblica, no es posible percibirla sin preguntarse cómo ha entendido Israel su acceso a la realidad de Dios. Pues lo ha entendido no como una conquista, sino como un regalo, como una *gracia*. Como destinatario de la libertad infinita del amor divino (= *gracia*), Israel obtiene así acceso a Dios y espacio y derecho de residencia junto a él. Dios ha irrumpido por propia iniciativa en su creación inclinándose hacia la tierra, levantando el hombre hacia sí, y asegurándole un espacio en su propio ámbito, más allá de todas sus cualidades y de todas sus posibilidades; por tanto, mediante una acción de “rpto”. Y para describir este misterio, Israel usa una *constelación de términos* que, en compenetración recíproca, apuntan a la “gloria” o santidad divina: “alianza” (*berit*), “misericordia” (*hesed*), “justicia” (*sedaka*), “derecho” (*mispal*), “verdad” (*emet*), “paz” (*salom*). Todas estas nociones están en interconexión y configuran un espacio garantizado por Dios: “Quiero escuchar qué dice Dios. Pues habla Yahvé de paz... y la gloria morará en nuestra tierra. *Hesed* y *emet* se han dado cita, *sedek* y *mispal* se abrazan. *Emet* brotará de la tierra y de los cielos se asomará *sedek*. El mismo Yahvé dará la dicha y nuestra tierra dará su cosecha; *sedek* marchará delante de él y *salom* le seguirá las huellas de sus pasos” (*Sal* 85, 9-14). Sería erróneo, por tanto, atribuir a cada uno de estos términos una univocidad conceptual como la que han de tener las nociones de la ciencia profana, puesto que todos ellos tienen su propio centro en el misterio de gracia del Dios que se revela: “Los cielos anuncian su *justicia*, y todos los pueblos ven su *gloria*” (*Sal* 97, 6).

Sedek, sedaka

Se puede empezar describiendo la *sedaka* como el valor más alto de la vida, como eso sobre lo que se apoya toda vida cuando está en orden¹⁸. Es un valor tan amplio, que se escapa a toda definición que pretenda fijarle con exactitud unos límites. Hace un siglo, en medio de los debates filosóficos entre “naturaleza” y “persona”, se creyó poder ayudarse hablando de la *sedaka* como de un “concepto relacional” en oposición al substancialismo griego. Pero esta idea es ingenua, pues no sólo ignora que los Padres correlacionaban estas dos nociones, sino que además parece olvidar que el hombre griego es consciente igual que el oriental de que la justicia es un concepto relacional¹⁹, en el sentido de una relación entre dos. Por otro lado, el mismo AT sobrepasa el carácter meramente formal de la relación al menos en dos puntos. En primer lugar, es común a todo el Oriente la idea de que quien es el guardián del justo orden -un juez, el rey o la divinidad- debe tutelar *el derecho de los débiles* frente al atropello de los poderosos. Esta exigencia de justicia es central en Israel: el mismo Dios de la alianza es el guardián supremo del derecho de los pobres, de los oprimidos, de los pequeños; desde el principio (especialmente en el *Deuteronomio*) las leyes ordenan a los administradores de la justicia mantener eficazmente este punto de vista divino sobre la justicia, y los profetas -como *Amós* o *Isaías*- identifican con esto un punto capital de su propia predicación que los comentarios bíblicos de los Padres no dejarán de resaltar. La segunda idea, también de dominio común en Oriente, consiste en creer en una *justicia inmanente* del orden terreno²⁰ (fe que casi tiene el carácter de un conocimiento): las empresas humanas tienen esta justicia “en sí”, y se realizan en hechos que van más allá de las intenciones de su autor, afirmándose e imponiéndose con un poder propio; así, del mal sale siempre el daño que conlleva para quien es su autor, mientras que de la bondad sale la salvación para quien la ejercita. Cuando el que actúa cree tener en su poder la propia acción, es ésta, por el contrario, la que dispone de él. Pues bien, *sedek* designará tanto la “conducta recta en la fidelidad al pacto” (referido a la acción) como la “salvación” (referido al poder y a la consecuencia implícita en la acción)²¹. El pecado, en cuanto salida del dominio de la *sedaka* de Dios (entendida como fidelidad al pacto), lleva ya en sí, por tanto, su propio “castigo”²²; Dios no necesita castigarlo expresamente. La exégesis veterotestamentaria de la segunda mitad del s. XX ha constatado con estupor que la *sedaka* de Dios no es una justicia retributiva y, sobre todo, no es una justicia punitiva²³. Así lo entendió la mejor patrística, contra las reducciones de todos los gnosticismos.

Pero lo extraordinario de la *sedaka* divina, y que permitirá la síntesis de los Padres de la Iglesia, sólo se manifiesta cuando se supera la relación inmanente entre Dios y un pueblo incapaz de cumplir el pacto; o sea, cuando paradójicamente tal relación queda de lado o suprimida, y el *libre perdón de Dios* “remite”, “cancela” (*Sal* 32, 1.5; 85, 3; 25, 18), “aleja” (103, 12), “cura” (103, 3; 107, 20), “lava” y “limpia” (51, 3) el pecado y sus secuelas. Entonces el hombre queda “libre” de su pecado (39, 9), y al poder de la *sedaka* transcendente del Dios redentor le corresponde pronunciar la última palabra sobre la *sedaka* inmanente del Dios creador. Al irrumpir la *sedaka*

¹⁸ G. von RAD, *Teología del AT I*, Sígueme, Salamanca 1969, p. 453.

¹⁹ PLATÓN, *Político* IX 441 Dss.

²⁰ Cfr. toda la ética de los *Proverbios*, llenos de sabiduría de vida “oriental”.

²¹ *Pr* 14, 34; 21, 21; 25 19, 29.

²² Es significativo que, como ha mostrado K. KOCH, “Gibt es ein Vergeltungsdogm im AT?”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1955) p. 29, el AT no tiene un término apropiado para expresar el concepto de “castigo”.

²³ H. CAZELLES, “À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l’AT”, en *Revue Biblique* 58 (1951) 169-188; G. von RAD, *Teología del AT I*, 461.

absoluta y divina del Dios libre de la alianza de Israel en el orden del mundo y al crear en él salvación, muestra todos los rasgos característicos de la *gloria*. Así ocurre en los *Sal* 50, 97 o 99: el *sedek* de Dios tiene siempre un carácter salvífico, y en particular, el concepto *hesed* (“amor misericordioso”) aparece continuamente emparentado con el de *sedaka* e interfiriendo con él de muchas maneras²⁴.

Finalmente, ¿en qué relación se encuentra el *sedek* divino con el *sedek* del hombre que vive dentro de la alianza establecida por Dios? Las respuestas son diversas y, a menudo, simplemente alusivas, lo cual explica las dificultades patristicas posteriores de mantener la unidad entre la justicia divina y la humana. Para el AT es más importante no descuidar ningún aspecto de una cuestión que recogerlos todos en un sistema. *Dios es el único justo* y el guardián del derecho; de modo que la rectitud humana debe “conformarse” al ámbito de la rectitud divina que ha sido inaugurado, como reconocimiento por la gracia de la alianza. El hombre puede confiar en obrar de modo recto sólo cuando puede contar plenamente con la rectitud de la “realidad”: en este sentido, *sedek* es el “poder subsistir”, el “tener estabilidad”, el “encontrar una razón de existir”, y para Israel en particular, es la “fidelidad a la alianza” propia de Dios, que diariamente se manifiesta y se renueva en la existencia, que se puede narrar y en la que se puede confiar para el futuro. Al confiar en la fidelidad de Dios a su alianza y al vivir en conformidad con ella, con su promesa y su ordenamiento, los hombres dan razón a Dios y están en lo justo. Así se encuentran en una relación correcta, no sólo con Dios, sino también entre ellos y para con las cosas. Por eso, ¡ay del día que se desconfie de Dios! Todas las relaciones entre los hombres (ética) y la relación ontológica con lo real (metafísica) perderán su sentido.

¿Y cómo sabe el hombre que se encuentra en relación correcta con Dios y con los otros? No por la subjetividad de su conciencia u opinión; sino que para que su ofrenda sea aceptada a Dios, es preciso que deba ser “*declarada*” agradable a Dios por el sacerdote mediador y ser “*computada como justicia*”. Este procedimiento, que aparece constantemente en las leyes cultuales del Pentateuco (*Lv* 7, 18; 17, 4 y *passim*), habitúa al hombre -como dirá Ireneo de Lyon- al respeto a Dios, que es quien decide lo que tiene valor para él y lo que no lo tiene. Cualquier sacrificio será acepto a Dios si simboliza un propósito de justicia y un acto de justicia (*Is* 1, 11; *Sal* 51, 18s.). De ahí que para ser considerado “justo” ante Dios, sean necesarias una serie de condiciones en las que se refleja una “confesión”, condiciones como las enumeradas en *Ez* 18, 5-9 -evitar el culto de los ídolos, respetar a la mujer del prójimo, dar del propio pan al hambriento y vestir al desnudo, no oprimir a nadie, no practicar la usura, juzgar con equidad-. Sólo puede practicar la justicia y guardar los mandamientos el que descansa en la obediencia que procede del amor reverente y reconocido por el Dios de la promesa y de la liberación (*Ex* 19, 5; *Dt* 7, 8s.). De modo que si el pacto está fundado sobre el libre amor de Dios, sobre su gracia, la determinación de la medida con la que hay que juzgar qué es “justo”, es asunto de Dios. Y la justicia de Abraham, el padre de los creyentes, no es, por tanto, una justicia “forense”, sino que entra más bien en el ámbito sustancial de la alianza, en la medida en que da razón a Dios en todo, en la disponibilidad más completa a la obediencia²⁵.

Mispat

²⁴ Sobre la asociación de *sedaka* y salvación (*jesa'*) en el Deuterocanónico, v. G. von RAD, *Teología del AT* I, 455ss.

²⁵ G. von RAD, *Teología del AT* I 466-468.

El otro concepto global, estrechamente ligado a los de *sedek* y *hesed*, es el de *mispat*, *mispatim*, cuya amplitud semántica es aún más rica que la de los conceptos anteriores²⁶. Antes de aplicarse al ámbito propiamente jurídico, expresa lo que es usual, consuetudinario, habitual (*Gn* 4, 13; *Jc* 18, 7; *2R* 17, 33). “¿*Qué mispat tenía el hombre?*”, preguntó Ocozías a los hombres que se habían encontrado con Elías (*2R* 1, 7). En el ámbito jurídico indica la sentencia, la decisión jurídica en general, pero sobre todo, el juicio legal justo (*1R* 3, 9. 28) y la administración de la justicia, el derecho en su conjunto (*1R* 10, 9, donde a *mispat* se añade *sedaka*, el orden jurídico que, por gracia de Dios, irradia del rey Salomón). No es nunca derecho formal, sino que se basa en el derecho ético (cfr. *Gn* 18, 19), que, a su vez, se manifiesta materialmente de manera inapelable en la demanda de derecho de los pobres. El profetismo más antiguo pone en el centro de las exigencias de la alianza de Dios, el trato justo a los pobres, que son incapaces de hacerse valer y de imponer su propio derecho. Ante la ofensa que se le infiere, el “pobre” llega, sin duda, a ser el “justo” (*Am* 5, 12), el “derecho” llega a convertirse en el “bien” (*Am* 5, 14s.); de modo que *mispat* y *sedaka* vuelven a aparecer juntos (*Am* 5, 7. 24; 6, 12). En Isaías *mispat* viene a significar “derecho” en sentido amplio, y su gravedad incondicional se aplica tanto al dominio de la ética como al del derecho: es lo que siempre hay que hacer valer y que continuamente se clarifica en su referencia al modelo de los pobres y de los oprimidos, de las viudas y de los huérfanos. Como concepto ético central, *mispat* se acerca a lo que Agustín y Anselmo llamarán (remitiéndose a los textos veterotestamentarios) “rectitudo”, “correctum” (*Is* 1, 16-17. 23; 3, 14; 5, 20. 23). Junto con *sedaka*, *mispat* designa la sustancia de los bienes mesiánicos esperados (*Is* 9, 6; 28, 17; 32, 1. 16s., donde se transforma en *salom*). Lo cual demuestra que en el concepto de *mispat* hay inscrito un carácter de “urgencia”²⁷: expresa ese derecho que, a toda costa, debe instaurarse sobre la tierra y que encuentra en Dios su fuerza de instauración (*Is* 5, 16).

Dios es la fuente del *mispat*: de él “surje el derecho como la luz” (*Os* 6, 5), renovado cada mañana (*So* 3, 5), para instaurarse en Israel entre sus enemigos (*Dt* 33, 21; *2S* 18, 31). El derecho, que está en Dios, se manifiesta al pueblo por los mandamientos de Dios (*Dt*); el derecho civil y el derecho sagrado y cultural (*Jus et Fas*) constituyen una unidad; y todo el ámbito del derecho se concibe, al pie del Sinaí, como ampliación del “comportamiento de Dios” vigente en el ámbito de la alianza. Es en el *Dt* donde aparece un momento nuevo y decisivo para el futuro: cuando Dios advierte que no se cumple el derecho de los pobres y de los oprimidos, el amor compasivo le lleva a ayudarlos y hacer valer su derecho. Dios no aparece como el juez severo del mundo, sino como el padre benévolo para quien resulta insoportable que sus hijos padezcan injusticias. *Jeremías* (5, 1. 4s. 28; 7, 5s.; 8, 7; 21, 12; 22, 3. 15s.) y *Ezequiel* (5, 6-9; 11, 12. 20; 18, 9. 17; 20, 11ss.; 36, 27; 37, 24) confirman este avance y recuerdan a Israel que si quisiera prescindir de Dios y proceder según un derecho que aparece como bueno desde una perspectiva inmanente, el derecho de los paganos sería incluso mejor (5, 7; cfr. *Gn* 20, 9).

Pero el giro decisivo se produce con el destierro. Se ha realizado la justicia inmanente de Dios, Israel ha expiado más que suficiente (*Is* 40, 2) y ahora forma parte de los pobres y humildes sometidos (*anawim*), de los pequeños y oprimidos hacia los

²⁶ Sigue siendo fundamental el análisis de H.W. HERTZBERG, “Die Entwicklung des Begriffs *mispat* im AT”, en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 40 (1922) 256-287 y 41 (1923) 16-76. Cfr. G. LIEDKE, “Juzgar”, en *Diccionario Teológico Manual del AT II* (1985) 1252-1265.

²⁷ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. v. 6: Antiguo Testamento*, Encuentro, Madrid 1988, pp. 143-152.

que se dirige la obra de compasión con la que Dios establece el derecho. *Mispat* es ahora derecho, como fruto de la compasión, como gracia (*Is* 51, 3. 8). Y en función de la elevación de los “pobres”, se abaja a los que son “ricos” y están saciados (cfr. *Lc* 1, 52s.) para llevarlos ante el tribunal de Dios a causa de su injusticia. Pero el “*Siervo de Dios*” se convierte en el mediador especial del *mispat* de Dios para el mundo entero (*Is* 42, 1-4). El último canto del Siervo sufriente revela que esto sucede a través de un intercambio de lugar: “*Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas... Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará*” (*Is* 53, 5. 11). Los salmos de la época tardía celebrarán la alabanza del *mispat* de Dios, pues Él no se irrita para siempre, sino que tiene compasión como un padre por sus hijos (*Sal* 25, 9; 103, 6s.), estableciéndose paralelos entre *mispat* y gracia (*Sal* 33, 5; 48, 10-12; 101, 1; 119, 149; *Zc* 7, 9).

Es verdad que en la etapa tardía se vuelve con decisión hacia la idea de la reciprocidad entre derecho divino y humano; que no sólo el pobre (que, en cuanto tal, es ya un *saddik*, un “fiel”) debe esperar la gracia, sino todo hombre “piadoso”, que, por principio, está del lado de Dios; y que, a causa de esta reciprocidad, corre peligro de oscurecerse la prioridad absoluta del derecho de Dios, fundador del derecho. Pero con ello no se hace más que incrementar hasta el infinito entre el “resto” de los humillados y ofendidos de Israel la nostalgia de un Inocente Justo -obediente y fiel- que cargue con las culpas de todos los hombres. Todo el AT no es más que la historia dramática de la imposibilidad de encontrar un justo que cumpla perfectamente la alianza. Pero el rechazo del hombre a la justicia y al derecho divinos no hará más que poner en evidencia la sobreabundancia del amor misericordioso que se revela en el seno de la justicia divina.

Se entiende entonces que, en la visión veterotestamentaria, la ira o la indignación de Dios por los pecados del hombre nunca iguale a su “justicia”: ésta, como la “santidad”, es un predicado permanente de Yahvé y revela su voluntad de asumir al hombre en su comunión con él. La “ira” estará reservada a cada uno de los actos de juicio que están en función de esta voluntad de alianza: el castigo pasa, mientras que la bendición queda. Por eso, la revelación de la justicia de Dios, mencionada por Pablo, no la van a interpretar los Padres como “justicia primitiva” (como pensará el joven Lutero, apelando erróneamente a la tradición teológica), sino que es lo que el Areopagita, siguiendo a Orígenes, llamará -en sintonía con la concepción que hemos encontrado en el AT- “*justicia salvífica*” (*dikaiosyne sostiké*), y que Anselmo (y después de él Tomás de Aquino) describirá del mismo modo²⁸. Esta bondad de Dios se hace manifiesta en el NT como amor inescrutable: amor de Dios Padre que, en el sacrificio de la cruz, se manifiesta más fuerte que todas las potencias del mundo (*Rm* 5, 8; 8, 32-39; *Jn* 3, 16) y amor de Cristo que se muestra en su entrega por nosotros (*Rm* 8, 35; *2Co* 5, 14; *Ga* 2, 20; *Ef* 5, 2). Por eso, la razón por la que este sacrificio es eficaz para todos los demás, no podrá descansar ni en una doctrina de la imputación jurídica (los méritos del inocente se computan a favor de los pecadores), ni en una doctrina de la solidaridad natural (en virtud de la encarnación, Jesús representa ante Dios a toda la naturaleza humana). Sino que sólo se encontrará en la idea neotestamentaria del amor de Dios, que *por amor* toma sobre sí los pecados del mundo. Un amor que debe ser doble: amor del Dios Padre que permite al Dios Hijo arriesgarse en la obediencia absoluta de la pobreza y el abandono, donde él no es más que un recipiente de la “ira” divina; y amor del Dios Hijo que por amor se identifica con nosotros pecadores (*Hb* 2, 14), cumpliendo con

²⁸ Textos en S. LYONNET, *Exegesis in Epistola ad Romanos 1-4* (1963), pp. 88s., 107cd.

libre obediencia en todo esto la voluntad del Padre (*Hb* 10, 7). El breve análisis de la justicia de Dios en Pablo nos mostrará cómo este doble amor nos proporciona la clave para entender el modelo de los Padres.

*La justicia de Dios en San Pablo*²⁹

En muchas de sus controversias, Pablo ha querido mostrar la continuidad que hay entre el judaísmo y la nueva fe en Cristo, retomando el viejo tema veterotestamentario de la justicia de Dios para apropiárselo. Y a la vez, consciente de la radical novedad cristiana que ha experimentado desde su conversión, no ha dudado en poner en esta venerable expresión de justicia de Dios un contenido nuevo: esta justicia divina produce la *justificación* del hombre, pero no en mérito de la observancia de la ley (justificación por la ley del judaísmo), sino por la fe en Jesucristo, don gratuito de la misericordia divina.

La conjunción paradójica de estos dos elementos de “continuidad” y “novedad” en la interpretación paulina de la Escritura, está en la base del tránsito del AT al NT que contemplarán todos los Padres³⁰. Este tránsito es mucho más que un simple cumplimiento de la promesa, que el paso de lo provisional a lo definitivo, que la manifestación de lo que estaba oculto, que la dialéctica o la correspondencia de *typos* y *antitypos*, porque se trata de la nueva creación de todo significado a través de la muerte del Logos de Dios. Para los Padres de la Iglesia, el tránsito de la *littera* (Orígenes) o *historia* (Agustín) al *spiritus* o *intellectus* de la Escritura, es participación en el acontecimiento salvífico o *justificación*, de manera que sólo se puede participar de este sentido espiritual de la veterotestamentaria “justicia de Dios” muriendo y resucitando con Cristo. Por eso -como se hace patente ya en Ireneo- los mejores Padres, siguiendo a Pablo, no ven entre el AT y el NT univocidad ni equivocidad, sino analogía en el sentido indicado de semejanza cada-vez-mayor (continuidad) y desemejanza cada-vez-mayor (radical novedad) entre ambos testamentos³¹. Lo pueden hacer porque tienen siempre en el horizonte a Cristo, Dios y hombre, la *analogia entis* hecha concreta. Pero se adivinan también las dificultades en los siglos posteriores de mantener la altísima tensión de esta paradoja, sin caer en interpretaciones o acentos divergentes.

Cuando Pablo retoma el tema de la justicia de Dios salvífica, procura asumir los diversos componentes veterotestamentarios jurídico y religioso sin que atenten contra la novedad del contenido: el papel único de la fe en Jesús. La componente jurídica se expresa en el tema paulino del proceso escatológico, juicio celeste en el que Dios debe

²⁹ Tres estudios mantienen todo su vigor, a pesar de las necesarias correcciones por el paso del tiempo: los artículos de S. LYONNET, “De justitia Dei in epistola ad Romanos”, en *Verbum Domini* 25 (1947) 23-34, 118-121, 129-144, 193-203 y 257-264; la colaboración de L. CERFAUX y A. DESCAMPS, “Justice et justification”, en *Dictionnaire de la Bible (Supplément)* 4 (1949) 1471-1496; y el trabajo de P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965, que ofrece un buen resumen de los usos de la expresión “justicia de Dios” en el contexto literario antiguo, una historia de las interpretaciones de este tema desde S. Agustín a K. Barth, y un análisis detallado de todos los pasajes paulinos correspondientes.

³⁰ H. de Lubac ha meditado extensamente sobre este tema en sus introducciones a las ediciones de Orígenes en *Sources Chrétiennes*, en *Histoire et Esprit*, Paris 1950, y en *Exegèse Médiévale*, 4 vol., Paris 1959-1964.

³¹ E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, Kösel und Pustet, München 1932, 2ª edic. 1962; *Alter und Neuer Bund*, 1956.

proclamar la justicia del cristiano dando a cada uno lo que se le debe (*Hch* 17, 30s.; *Rm* 2, 1-16; *ICo* 4, 3-5); e intenta armonizarlo con la gratuidad de la justificación por la fe, intento no exento de dificultades tal como se verá cuando Agustín ponga esta enseñanza en relación con la concepción grecorromana de la justicia.

Siguiendo el universalismo del libro del profeta *Isaías*, Pablo reconoce en la carta a los *Romanos* la existencia de una ley natural, promulgada por Dios en cuanto creador y gobernador del universo, sustancialmente idéntica en el contenido a los diez mandamientos e igualmente vinculante para todos los seres humanos. Muchos Padres identificarán los relatos de la ley estoicos y más particularmente el ciceroniano a los que la naturaleza y la razón exigen conformidad como evidencia justamente de ese conocimiento natural de la ley de Dios al que se refiere Pablo. La herencia deutenonómica y profética del judaísmo y lo que los cristianos tomarán por ser el mayor logro en la formulación de los requisitos de la justicia en el mundo grecorromano llegarán a entenderse desde entonces por los cristianos como algo que les habla de una y la misma ley divina y justicia divina. Por tanto, una de las tareas centrales de la teología cristiana llegará a ser la de proporcionar un marco dentro del cual éstas puedan entenderse, una tarea a la que muchos escritores patrísticos contribuirán.

Pero volvamos a la armonización de Pablo de las componentes jurídica y religiosa. ¿Qué lugar ocupará el amor de Dios (*Rm* 8, 35) en una presentación algo rígida de la justicia de Dios? Para el apóstol de los gentiles, la justicia de Dios es también y sobre todo acción salvífica de Dios, efecto de su amor a los hombres, realidad espiritual y mística, comunicación a los hombres de los bienes celestes. La realidad de esta comunicación se revela por la conducta “justa”, anticipación del estado escatológico. Y entonces la justicia del hombre puede aparecer como la penetración en él de la justicia dinámica y misericordiosa de Dios (cuyo efecto es la *justificación*). Es la reanudación, aunque en otro contexto, de la antigua *sedaka*, “ámbito” de la actividad salvífica de Dios en el que el hombre entra para su justificación. La justicia del hombre es así el efecto de la justicia de Dios, paradigma fundamental de la salvación, sinónimo del Reino de Dios³².

Pero, ¿cómo podrá anticiparse esta justificación si el hombre es pecador e incapaz de merecerla? Este es el punto central de la soteriología paulina: el lugar histórico de esta salvación, de esta justicia dada, de esta gracia, es la cruz de Jesús y su resurrección, victoria sobre el pecado. La adhesión a Jesús por la fe, justicia de Dios venida en el tiempo (*ICo* 1, 30), introduce al cristiano en esta justicia, en este Reino, que es Vida y Espíritu desde ahora (*Ga* 2, 19-21; 3, 2), permitiéndole superar el pecado y devenir una nueva creatura por el bautismo. La fe en Cristo le hace participar en su muerte y resurrección y le aporta una salvación que no es sólo exterior, sino que implica una transformación interior. Es lo que se debe traducir esencialmente por “*ágape*”, manifestación de una justicia divina que es también amor y misericordia.

Se perciben las sutilidades de una concepción, la paulina, que ha intentado conciliar la idea subyacente a toda justicia de lo debido, del mérito o demérito, y la idea esencialmente cristiana de la gratuidad de la salvación, efecto del amor y de la misericordia de Dios hacia el hombre pecador. Los evangelios y los escritos no paulinos habían adoptado el tema más accesible del Reino de Dios y de la justicia del hombre (con un empleo muy amplio del término “*justo*”), dejando prácticamente de lado la noción explícita de una justicia de Dios que desciende del cielo, aunque diciendo lo

³² J.-M. AUBERT, “Justice”, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974) 1626-1629, con bibliografía sobre las relaciones de Pablo con el estoicismo, Séneca y el pensamiento antiguo.

mismo con otra terminología. Pero Pablo, llevado a polemizar con los judaizantes, debe partir de la idea de justicia para proclamar la fe en Jesucristo. Debe hacerlo, sin embargo, dando un nuevo sentido a la noción de justicia: ésta no viene del hombre, de su observancia de la ley, como querían los judaizantes, sino que viene de Dios, como un don celeste, por la fe. De este modo retoma con un contenido cristiano el viejo tema de la justicia de Dios utilizado por el Deuterocanónico y los escritos apocalípticos, ligándolo estrechamente con la reaparición de la “gloria” divina³³. Habrá que esperar varios siglos para que se recuperen algunas de estas enseñanzas, cuando las primeras especulaciones teológicas se vean obligadas a dar cuenta de todo lo que la cultura pagana grecorromana había aportado en la concepción de la justicia. Pero incluso esa recuperación estará marcada por la impronta paulina.

Herencia grecorromana

Los Padres de la Iglesia no sólo reciben la herencia bíblica. También se sienten los legítimos herederos de toda apertura de Dios al mundo (tal como se dio en Homero y Aristóteles), de toda dependencia del hombre y de su abandono en Dios (como se dio en los trágicos), de todo amoroso remontarse hasta Dios y de toda preferencia del Absoluto (Platón, estoicos), de todo retorno de la criatura al Uno (Plotino), de toda valerosa y abnegada peregrinación en el tiempo hacia una ciudad futura (Virgilio). Existe un solo Dios, “buscado” por los griegos como “*el desconocido*” (Hch 17, 22-23) y revelado después por gracia a los cristianos. Veamos, pues, la concepción de justicia que se transmite al cristianismo en medio del legado de la cultura helenista.

Thémis, Dike

En los albores de la Hélade, la noción de “justicia” parece desprenderse de la de “divinidad”, y tanto en Homero como en Hesíodo aparece simbolizada en la diosa *Thémis*, consejera de Zeus, a quien siempre acompaña. Las decisiones pronunciadas por el soberano o por el jefe del *génos*, se llaman *Thémistes*, pues se consideran inspiradas por la voluntad divina que representa la justicia³⁴.

De la unión de *Thémis* y de Zeus, el padre de los dioses, nace la diosa *Dike*. En Homero, *Dike* hace referencia, más que a la justicia en abstracto, a una demanda particular o petición de justicia por parte de alguien; mientras que el vocablo *Thémis* lo usa para designar el concepto de “fatalidad” en uno de sus aspectos positivos y significa el “orden inmutable”. Por otro lado, términos como *aisa*, *moira* y *móros* desvelan otro de los aspectos positivos de la fatalidad o “Hado”, y representan la idea de equidad en las partes asignadas a los mortales separadamente, lo que respecta o atañe, lo que corresponde a cada uno, su suerte, idea de “distribución” que va también implicada en el concepto de *némesis*³⁵. No es extraño que algunos autores hayan visto aquí un

³³ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 7. Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1989, pp. 169-170 y 241-247. Más detalles sobre la relación entre “gloria” y “justicia” en W. THÜSING, “Per Christum in Deum”, *Neutestamentliche Abhandlungen* 1 (1965) 125-134; P. STUHLMACHER, *op. cit.*, p. 196.

³⁴ Por ello se llamaban también *Thémistes* los oráculos del famoso templo de Apolo en Delfos. Sobre la esencia de la diosa *Thémis*, diosa de los oráculos, la *Thémis* en las asambleas, su importancia y la etimología del vocablo, así como sobre el concepto de justicia en la Grecia antigua, ha sido decisivo el trabajo de R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1907.

³⁵ R. HIRZEL, *op. cit.*, p. 389ss.; sobre el desarrollo del concepto de *ananké* (que representaría uno de los conceptos negativos de la “fatalidad”, y significaría originariamente “inflexibilidad”), p. 426ss.

antecedente remoto de posiciones doctrinales posteriores³⁶, cuando la justicia no hará ya referencia exclusiva a la ley divina; a diferencia de lo que acontece en esta época primitiva, cuando tanto la ley de justicia como su sanción son divinas.

Homero describe a Zeus desencadenando desastrosas tempestades cuando los hombres “pronuncian brutalmente sentencias injustas y hacen caso omiso de la justicia, sin preocuparse en absoluto de la mirada de los dioses” (*Ilíada* XVI, 386-388); o bien, como complemento, dibuja al padre de los dioses colmando de toda abundancia y felicidad al país que tiene un rey justo (*Odisea* XIX, 109-114). De modo análogo, Hesíodo describe también los grandes bienes con que los dioses premian a los cumplidores de justicia (*Los trabajos y los días* v. 225-237), y las terribles desgracias que arrojan en castigo sobre los pueblos que no la observan (*Los trabajos y los días* 238-247). En Homero, obra *hyper móron*, es decir, contra el hado, contra el decreto divino, y busca su propia ruina, aquel que, menospreciando la mirada de los dioses, no observa la justicia, ya en sus actos (*Il*), ya también en sus intenciones (*Od* I, 32ss). Y Hesíodo ahonda y amplifica la concepción homérica de la justicia, al extender a toda la humanidad una virtud considerada en la poesía homérica estrictamente aristocrática, una virtud propia de varones esforzados, de héroes, y que concernía sólo al fuerte en sus relaciones con el débil³⁷.

En la concepción primitiva de la justicia clásica se destacan, pues, dos notas fundamentales: su carácter retributivo y su origen divino. Zeus, padre de los dioses, aparece en los poemas homéricos como “fuente divina de toda justicia terrenal”³⁸. Y su castigo es inexorable³⁹. La justicia así entendida constituye el fundamento de la sociedad. Como virtud eminentemente aristocrática, garantiza la protección del débil por el poderoso; y como arco de bóveda de la cultura humana, la *dike* es en el pensamiento homérico la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización.

Hesíodo destaca el doble aspecto de la justicia, el divino (“*La Justicia es una virgen, hija predilecta de Zeus*”, *Los trabajos y los días* 256s.) y el humano⁴⁰ (“*Zeus confirió a los hombres la justicia, que es con mucho el más alto de los bienes*”, *ibidem* 277-280). Y los grandes trágicos y algunos filósofos presocráticos contemplarán también la justicia como similar al “orden” y a la “medida”: algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al cual pertenece. Cuando no ocurre así, cuando una cosa usurpa el lugar de otra y provoca “desorden” y caos, cuando no se confina a ser lo que es, cuando hay alguna demasía o exceso, *hybris*, se produce una injusticia. Y

³⁶ Las que sostienen, por diversos caminos, la primacía de la justicia distributiva. Cfr. M. MOIX MARTÍNEZ, *Dike. Nuevas perspectivas de la justicia clásica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1968, pp. 3-4, y la bibliografía de la n. 4.

³⁷ Un buen ejemplo de este progreso en Hesíodo es el problema del anillo de Gíges, en *Los trabajos y los días*: el pastor de la fábula que, gracias al hallazgo de un poderoso anillo que le hacía invisible cuando lo giraba en el dedo, puede cometer impunemente horribles crímenes, como seducir a la reina, dar muerte al rey y ocupar su trono. Es difícil no pensar en *El Señor de los anillos*, de J.R.R. Tolkien.

³⁸ Cfr. R. HIRZEL, *op. cit.*, pp. 170-172; y W. JAEGGER, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953. Junto al texto de Hirzel, sigue siendo un clásico sobre el concepto de justicia en la Grecia antigua, V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1921.

³⁹ W. JAEGGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México 1978. Y E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid 1960, que en las pp. 28 y 37 describe el tránsito de la que llama “cultura de la vergüenza” a la que denomina “cultura de la culpabilidad”. Hay buenas notas filológicas actualizadas en A. MACINTYRE, *Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos*, EIUNSA, Barcelona 1994, c. II: “Justicia y acción en la imaginación homérica”, pp. 29-44.

⁴⁰ En esta línea, Aristóteles dirá que la justicia es una cosa humana (*Eth. Nic.* V, 9, 1137a 30).

se cumple la justicia sólo cuando se restaura el orden originario del cosmos, cuando se corrige, y castiga, la desmesura. Es la concepción de la justicia que muchos autores convienen en llamar “cósmica”, y que es recibida ya por Ireneo de Lyon. Es una justicia en la que se tiene fe, con la confianza en que, a la larga, la injusticia no prevalecerá. Todo abuso, todo exceso (*hybris*), está condenado a perecer, pues la justicia (*dike*) restablecerá tarde o temprano el equilibrio, el orden, la medida perturbados. Y la justicia, con sus hermanas, la legalidad (*eunomía*) y la paz (*eirene*), nacidas también de *Thémis* y Zeus, hará feliz la ciudad (*Los trabajos y los días* 202-285). También aquí, como en la tradición bíblica, aparece la justicia en medio de una “constelación” de nociones que la acompañan y matizan.

En Solón todavía se percibirá la misma pasión de creyente que alienta a Homero y Hesíodo, así como la unión de ética y estética que palpita en todo el mundo arcaico. Su crítica contra las ambiciones de los ricos y las injusticias culpables de los hombres de la *polis*, recuerdan la profunda herida que sufre *Dike*, la justicia divina; pero ésta ya no se queja, como en Hesíodo, ante el trono de Zeus. Ella es el orden mismo del mundo, que hay que reconstruir y que amenaza como el juicio que está por venir. “*Ni siquiera respetan los augustos cimientos de Dike,/ quien, silenciosa, conoce lo presente y el pasado,/ y al cabo del tiempo en cualquier forma viene a vengarse*” (D 2, 14-16)⁴¹. Como los profetas del AT, Solón tiene el presentimiento constante de la perdición futura, que se experimenta en cada disonancia del orden presente. Está convencido de la maldad de los hombres y de su infelicidad (D 15), por lo que, en la gran elegía (D 1), coloca en un lugar central la vista de las injusticias que ocurren sobre la tierra, y que llevan al desencadenamiento del juicio: es el inexorable “*castigo de Zeus*”, el “*pago de los dioses*” (D 1, 17-25). Un castigo que ya no consiste en desgracias y catástrofes de carácter natural o físico (pues el “*día del Señor*” es aquí el “*hermoso*” cielo azul griego), como en Hesíodo, sino que reviste la forma de los más diversos males sociales que pueden aquejar a la ciudad, desde el simple desasosiego hasta la guerra civil⁴². Por la seriedad profética de su visión de la justicia, Solón se distingue de todos los demás líricos, anteriores y posteriores, que se mueven entre lugares comunes burgueses y ordinarios.

Nómos

Sólo más tarde se introduce la noción de *nómos* (que no se encuentra en Homero, y sólo dos veces en Hesíodo) como concepto clave hasta ser considerado “*regalo de los dioses*” y “*rey de todas las cosas mortales e inmortales*”⁴³. Es probable que la nueva noción fuera fruto, en buena medida, de la evolución experimentada por la idea de *dike*, con una progresiva pérdida de densidad teológica⁴⁴. De la acepción procesal de la *dike*: tomar y dar *dike*, parece haberse derivado la significación sustantiva de “dar a cada uno lo debido” (*dike-dikaios-dikaiosyne*), la nueva virtud civil que “da a

⁴¹ D = Diehl-Beutler, 1952. Seguimos la traducción de C. García Gual, en Alianza, Madrid 1988.

⁴² Cf. W. JAEGER, *Alabanza de la ley*, p. 29; y del mismo autor, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1946, vol. I, p. 181.

⁴³ Versos de Píndaro citados por PLATÓN, *Gorgias* 484 b. “*El griego se enorgullece de someterse a un Orden (Ley), no a un Hombre*” (J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid 1961, p. 28).

⁴⁴ Frente a Hirzel (1907) y Ehrenburg (1921), ha sabido H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1960, pp. 162ss., definir la nueva *Dike* filosófica, en la historia de las palabras, como exactitud de la consecuencia y norma del pensar objetivo y del ser, que marca el paso a la *dikaiosyne* platónica (*República* 433 b), como “conducta esencialmente justa”.

cada uno lo suyo”⁴⁵. Y a ella corresponderá la nueva noción de *nómos* o ley que, como pondrá de manifiesto la tragedia griega, puede contradecir a la idea de lo justo (como en *Antígona*, de Sófocles, en que aparece el conflicto entre *Thémis* y *dike*).

Dikaiosyne vino a designar la cualidad moral de un hombre que es “justo” y posee la “justicia”, una virtud nueva que se convirtió en la pauta suprema de la perfección humana, y una virtud que abarcaba todas las demás. Parece que Pitágoras ya distinguía las cuatro virtudes fundamentales (virtudes cardinales). Pero no será hasta los estoicos y Cicerón que se alcance el orden definitivo de su enumeración: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. A partir de aquí, el filósofo judío Filón y Clemente de Alejandría intentarán demostrar que la doctrina griega de las cuatro virtudes fundamentales se encontraba ya en el AT (*Sab* 8, 7); Ambrosio será el primero que expresará la idea de que el fundamento de las virtudes cardinales es Cristo; y su contemporáneo Jerónimo las considerará como una cuadriga que lleva a la meta al verdadero auriga del recto camino de Cristo. Agustín, Gregorio Magno y Juan Damasceno serán los representantes más destacados de la tradición por la cual se conservará en la doctrina moral cristiana la idea de exponer las obligaciones morales del hombre como una derivación de la virtud.

Justicia distributiva y justicia conmutativa

Pero hay otra línea del pensamiento grecorromano que también debemos seguir hasta su enlace y corrección con la patrística: el ámbito de aplicación de la justicia. En el mundo antiguo, cuando la justicia se extendía más allá de las fronteras de la *polis*, siempre era como requisito de la teología. Así, la hospitalidad que se mostraba al extranjero venido allende de las fronteras de la *polis* era fruto de un mandato del mismo Zeus. Y cuando Sócrates admite una justicia cuyo alcance llega más allá de los límites de la *polis* de un modo que las leyes escritas de la *polis* no admitía, apela a las leyes no-escritas hechas por Dios (Jenofonte, *Memorabilia* IV, 4). El mundo (la sociedad) podrá salvarse gracias a la justicia⁴⁶. Aristóteles, siguiendo a Platón, piensa también que la función primordial de la justicia se halla dentro de la ciudad-Estado, y que la ley y el derecho humanos están subordinados a una norma. Pero introduce dos nociones que ejercerán gran influencia. Divide la justicia en “*justicia distributiva*” (que consiste en la distribución de honores, de fortuna y de todas las demás cosas que cabe repartir entre los que participan de la Constitución, ya que en tales cosas es posible que cada uno tenga una participación o desigual o igual a la de otro) y “*justicia conmutativa*” (“correctiva” o “rectificativa”, que regula las relaciones, tanto voluntarias como involuntarias, de unos ciudadanos con otros) (*Eth. Nic.* V 1130b 30). La justicia

⁴⁵ PLATÓN, *República* 331. Platón cita al poeta Simónides, que vivió aproximadamente un siglo antes que él. Pero tampoco es, por supuesto, Simónides el autor de ese pensamiento, que aparece formulado ya en HOMERO, *Odisea* XIV, 84. Este pensamiento del *suum cuique*, merced al intermedio de Platón, pasará luego a Aristóteles (*Retórica* I, 9; *Eth. Nic.* V, 1129-1130), Cicerón (*De finibus* 5, 23), Ambrosio (*De officiis* I, 24: PL 16, 57), Agustín (*La Ciudad de Dios* XIX, 21: BAC 172, 608-612) y al Derecho romano (*Corpus Iuris Civilis*, Instit. I, 1), siendo patrimonio común de la tradición occidental.

⁴⁶ La Iglesia primitiva verá en el famoso pasaje de Platón sobre Sócrates como el “justo perfecto”, en la *República* II 362a y ss., una profecía de Cristo; y es curioso que siendo Cristo para el NT como “el Justo” por antonomasia (*Mt* 27, 19; 27, 24; *Lc* 23, 47; *Hch* 3, 4; 7, 52; 22, 14; *ITim* 1, 1; *IPe* 3, 18; *Sant* 3, 7; *IJn* 2, 1), sea incluido, en el proceso de martirio del intelectual cristiano Apolonio, en la serie de los “*justos y filósofos anteriores a él*” (EUSEBIO de CESAREA, *Historia Eclesiástica* 5, 21: BAC 349, 327-328). La comparación ya surge antes en Justino (*Diálogo con Trifón* 137, 3: BAC 116, 541), y después varias veces en Clemente de Alejandría (*Stromata* V, 14, 102: SC 278, 195s.; IV, 7, 52). Cf. E. BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche*, Abh. Mainzer Akad. 1950, pp. 1039-1041 y 1059-1073.

distributiva es adjudicación por un tercero, mientras que la justicia conmutativa es intercambio. Pero sólo la primera puede ser considerada como una de las más altas virtudes. Las frecuentes menciones patrísticas de la justicia de Dios, tanto en su acepción de la justicia que corrige como de la justicia que recompensa (Basilio, *Hom.* 12, 8), se darán casi siempre en el ámbito de la justicia distributiva⁴⁷.

Oikeiosis y caritas

La ampliación más notable del ámbito de la justicia va a venir de la teoría y de la práctica estoica. Los estoicos son los primeros pensadores del mundo grecorromano que afirmarán sistemáticamente que el ámbito de la justicia es la humanidad en cuanto tal. “Mi *polis* y mi *patris* es Roma en cuanto Antonino, pero en cuanto ser humano es el cosmos”, dice en expresión memorable Marco Aurelio (*Quod sibi ipsi scripsit* VI, 44). Pero el autor que proporciona el reconocimiento doble *tanto* de la justicia del cosmos *como* de la justicia de Roma, es Cicerón, quizás más ecléctico que estoico, pero que expresa en este tema algunas de las tesis centrales del estoicismo.

Cicerón afirma la universalidad para todos los seres racionales de aquella ley primordial que es a la vez vinculante para todos y que manda que todos sean tratados de acuerdo con ella. La justicia y la injusticia (*ius e iniuria*) han de definirse en términos de la obediencia o desobediencia a “*aquella ley suprema*” que estaba vigente “*durante todos los siglos antes de que cualquier ley escrita o ciudad estado (civitas) llegara a existir*” (*De Legibus* I, 6, 19). Los seres humanos comparten esta ley porque todos tienen razón, y los que tienen razón tienen como posesión común la recta razón. Y la recta razón *es* la ley, algo que se comparte tanto con los dioses como con todos los seres humanos: “*de modo que este mundo entero es una sola ciudad que ha de concebirse como inclusiva de dioses y de seres humanos*” (I, 7, 23).

El modo en que entiende Cicerón esta ley reproduce con fidelidad la doctrina estoica de la *oikeiosis*, la apropiación, el hacer algo propio de uno, esa noción que siglos más tarde el iusnaturalista y fundador del derecho internacional público moderno Hugo Grocio traducirá como *appetitus societatis* de los hombres. Cada ser humano individual es un compuesto de apetito (*horme*) y de razón. Tarea de la razón es mandar, y del apetito obedecer (*De Officiis* I, 28, 101). Y aquello que la razón enseña al apetito incluye no sólo la *conservatio sui* como individuo, sino también el cuidado de uno mismo como miembro de una familia, de otras formas de asociación y del género humano hacia el cual la *caritas* del individuo ha de dirigirse (*De Finibus* III, 5, 16 y III, 19, 62-63). Con lo cual uno ha reconocido la humanidad en uno mismo y como lo propio de uno, completándose el progreso de la *oikeiosis*.

Hay que evitar el peligro de proyectar en el uso ciceroniano de la palabra “*caritas*” un prematuro sentido cristiano. Como aclara una lectura del relato sobre los deberes en *De Officiis* I, 17, 589 y 55-56, Cicerón observa que lo único que le debemos

⁴⁷ Es significativo que a la concepción marcionita de la justicia de Dios en negativo, es decir, vindicativa, contraponen los Padres la justicia de Dios positiva que a todos es manifiesta, que nutre a todos los seres vivos (ORÍGENES, *De principiis* II, 5, 1 y 3: SC 252, 290-300: “*La justicia es una forma de bondad*”... “*El Dios justo y bueno, el Dios de la ley y de los Evangelios, es un solo y mismo Dios que hace el bien con justicia y castiga con bondad, pues ni la bondad sin justicia, ni la justicia sin la bondad son signo de la dignidad de la naturaleza divina*”; *Hom. Num.* 9, 4: SC 415, 238-240: “*(Los marcionitas) dicen que el Dios de la Ley no es bueno sino justo, y que la ley de Moisés no enseña la bondad sino la justicia...(pero) el Evangelio está en potencia en la ley, el precepto del amor renueva sin cesar el espíritu de los que lo guardan, y los dos Testamentos son para nosotros un NT*”; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II, 18: SC 38, 96-108; VI, 14; aunque lo decisivo ya estaba dicho poco antes por Ireneo). Cf. E. PERETTO, *La giustizia. Ricerca sugli autori cristiani del secondo secolo*, Roma 1977.

a un “extranjero” es una participación en aquello que *no* se ha definido como la propiedad de uno por las leyes positivas de los estados; de modo que, sin pérdida nuestra alguna, basta que le demos de aquello que se posee en común, es decir, sin asignar como propiedad (I, 16, 51-52). Late debajo una concepción de la vida de deberes como reciprocidades jerárquicamente ordenadas en las que cada persona debe y es acreedora en términos de expectativas fijas y coordinadas. Es la metafísica estoica del cosmos y del orden divino incorporado en el cosmos, en una *simpatía* racional que hay que respetar para no romper su armonía. Habrá que acudir al *Deuteronomio*, a los capítulos finales del libro de *Isaías* y a *San Pablo* para encontrar, como ya hemos visto, una visión más amplia y universal de la aplicación de la justicia a todos los pueblos. Pero la patrística intentará armonizar la herencia bíblica con las fuentes clásicas, el *ágape* cristiano con la *caritas* ciceroniana fecundando ésta última con la gracia (Agustín)⁴⁸.

En cualquier caso, las concepciones estoicas de la ley y la justicia son, por tanto, extensiones teológicamente fundadas de las concepciones de la ley y la justicia que informan las relaciones de los ciudadanos libres, primero dentro de la *polis* y más tarde dentro de la república y el imperio romanos, cuando estos no se desordenan por la tiranía⁴⁹. Este humanismo tolerante de la *Stoa* (*homo sacra res homini*, dirá Séneca) no reconocerá (contra Aristóteles, *Política* I, 5, 1255a, 1-2) la esclavitud como condición jurídica natural. Y a través del derecho romano (Cayo, Ulpiano, Celso, Marciano), la concepción estoica señalará el camino a la patrística cristiana y, desde ella, a la escolástica. La misma idea estoica de la inmanente *natura rerum*, así como la exigencia de la *equitas* como principio regulativo serán de gran trascendencia en el ámbito jurídico y ya los encontraremos en los Padres. Lactancio, el retórico latino convertido al cristianismo, es un buen ejemplo del intento de fundar la justicia sobre la *pietas* o conocimiento de Dios (que él extrae de la definición de *Hermes Trimesgisto*, pero que tanto recuerda al *piadoso* Eneas virgiliano) y sobre la *equitas* o virtud de sentirse iguales a los demás (que bebe de la *aequabilitas* ciceroniana)⁵⁰.

3.- Tres ejemplificaciones patrísticas

3. 1.- Ireneo de Lyon (ca. 140-202 d.C.)

⁴⁸ Para las relaciones entre la teología cristiana y la *Stoa*, v. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol., Klosterman, Gotinga 1978, en especial, I, pp. 400-461. Cf. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, pp. 108-118; y M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1969.

⁴⁹ En esto se asemejan a los preceptos que en el derecho romano proporcionaba el contenido del *ius gentium*, aquella parte de la ley que protegía tanto los tratados entre estados como los contratos comerciales entre extranjeros y ciudadanos romanos. Sin embargo las normas del *ius gentium* de hecho no eran más que una extensión del derecho romano. Lo que los romanos tomaban por *ius gentium* y aplicaban tanto a los romanos como a los extranjeros era en realidad un derecho romano tanto por su naturaleza como por su origen (W. KUNKEL, *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*, Oxford 1973, p. 77).

⁵⁰ LACTANCIO, *Divinae institutiones* 5, 15: PL 6, 595-598. Junto a él, Tertuliano, Ambrosio o Agustín, siguiendo a los estoicos y Cicerón, fundan la noción de justicia sobre el *aequum*, que no suponía sino una cierta igualdad proporcional -de *proporción geométrica*- entre seres colocados en planos diferentes; de modo que resulta justo, p.e., que todo hombre rinda culto y adore a Dios, tal como es de justicia que todo hijo tribute afecto filial a sus padres (M. MOIX MARTÍNEZ, *Dike*, p. 341, n. 569). Para la aportación de Tomás de Aquino a través de la doctrina aristotélica de que el *medium virtutis* es de *proporción aritmética*, (*Eth. Nic.* II, 6, 1106a 33-34; y el importante I. V), v. O. LOTTIN, “Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote”, *Revue Thomiste* 44 (1938) 511-521.

Antes de que el neoplatonismo salga al paso, como un eco de la auténtica mitología de la Grecia antigua, del recién nacido Cristianismo, la Iglesia primitiva ha debido enfrentarse a un enemigo peligroso de todos los tiempos: la falsa gnosis. Es la tentación de la domesticación, superación y vaciamiento de la fe por el conocimiento. Frente al mito de una gnosis que quiere reducir y sistematizar la justicia de Dios y el orden cósmico bajo la necesidad y el espiritualismo desencarnado, Ireneo opone la fe salvífica en la paradoja de la Encarnación y la obediencia libre del Crucificado. Para él, lo cristiano es indisoluble de la historia y, por tanto, del tiempo. Hasta el punto de que el mensaje cristiano está indisolublemente ligado a la historia de la salvación. Pero a la vez, Ireneo ha comprendido como nadie la esencia íntima del helenismo, sin hacerse reo, respecto al mensaje neotestamentario, de ninguna violencia, mutilación o alteración⁵¹. Va a buscar la exigencia griega de medida, orden y belleza en el tiempo bíblico, es decir, en el orden cristiano de Dios, que tiene también medida y belleza, y que es el que da el *canon*, la medida, belleza y orden al cosmos entero (*Adversus Haereses* I, 9, 4; I, 22, 1; II, 25, 1-2)⁵². Sólo que, para Ireneo, la belleza cósmica del orden justo, que pregona el arte del Creador, no puede tratarse separadamente, al estilo pitagórico-platónico (II, 15, 3; II, 25, 4), del misterio de la *recapitulación*, del orden creador-redentor entregado por el “*Logos artista*” (*Demonstratio* 38)⁵³.

Desde el primer momento, por tanto, Ireneo contempla la justicia cósmica que le llega del helenismo como un testimonio inmediato de la justicia divina del artista Creador. Y una justicia correlacionada significativamente con una “constelación” de nociones que ya hemos escuchado, “sabiduría”, “bondad” y “gracia”, y que volveremos a encontrar en Gregorio de Nisa: “*El amante de la verdad no debe dejarse engañar por el intervalo particular de cada tono, ni suponer un creador para uno, y otro para otro..., sino uno solo, en demostración de la sabiduría y justicia y bondad y gracia de la obra entera. Los que son capaces de escuchar la eufonía, deben alabar y glorificar al artista, estar atentos a la tensión de una cuerda y al deje de la otra, y captar la eurtimia de su relación..., no descuidando jamás el canon, ni perdiendo de vista al artista*” (II, 25, 2).

La teología de Ireneo -como hará Péguy a principios del s. XX- tiende a celebrar la compenetración indisoluble de lo sobrenatural “en” lo natural. Para él todo espiritualismo gnóstico es violencia, que se paga siempre cayendo cabeza abajo en un nuevo legalismo, porque el espiritualismo de todo tipo desprecia los “*naturalia praecepta*” (IV, 13, 4) y los sustituye con preceptos puramente positivos. En cambio Ireneo piensa que toda la economía de la salvación manifiesta cómo Jesús “*carne de Dios*”, ha interpretado y llevado a cumplimiento los “mandamientos naturales” de la Ley, aboliendo con su venida el carácter meramente cúllico y judicial de la misma (IV, 13, 1 y 4; IV, 16, 1). Él propende continuamente a encontrar las doctrinas más

⁵¹ O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968, pp. 48-49. Para una visión amplia en la historia del pensamiento de estos asaltos de la gnosis contra el cristianismo, v. M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*, Encuentro, Madrid 1998.

⁵² Para este fundamental tratado de Ireneo, *Contra las herejías*, hay que acudir hoy a la edición crítica de A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU y otros, *Contre les Hérésies*, SC nº 100 (Libro IV), 152-153 (Libro V), 210-211 (Libro III), 263-264 (Libro I), 293-294 (Libro II), Paris 1965-1982, con texto latino, retroversión (parcial) al griego, traducción francesa y notas.

⁵³ Hoy disponemos de varias ediciones críticas de este breve “catecismo” antiguo. Aquí bastará citar la preparada por L.M. FROIDEVAUX, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 62, Paris 1959, que sigue la división en capítulos propuesta por A. Harnack en la *editio princeps* de 1907. Hay traducción castellana (*Demostración de la predicación apostólica*, “Fuentes patristicas” 2, Ciudad Nueva, Madrid 2001) y catalana (*Exposició de la predicació apostòlica*, “Clàssics del cristianisme” 5, Barcelona 1989).

eminentes del Evangelio situadas por doquier en la naturaleza humana universal, dando siempre relieve a la congruencia de gracia y naturaleza, a la continuidad entre creación y redención, y también, naturalmente, a la relación de fundación entre el AT y el NT (V, prol.)⁵⁴. No es extraño que sienta predilección por el argumento de la “conveniencia” en el orden mismo de la gracia, argumento que puede llamarse estético, pero que, para pensadores como Ireneo, no expresa una conformidad vaga, sino la evidencia de la precisión absoluta (III, 18, 7). Él sabe que para que haya belleza (*justesse*), es necesaria la *justice*, la cual, a la postre, sólo se da radicalmente con la justificación por la gracia. Y así, en esta concepción, el concepto de la “justicia” viene a ser el de la conveniencia y precisión más profunda (IV, 14, 2) y no surge siquiera la apariencia de un contraste o de una contradicción entre justo y bueno, como no la hay entre AT y NT, salvo para los que interpretan falsamente la ley (III, 6, 1ss.).

El fundamento y el trasfondo de esta *communio* entre creación y redención, AT y NT, justicia y amor -sin dejar de acentuar permanentemente la “novedad” radical de Cristo, en quien “todo” se recapitula y llega a plenitud-, es la *analogia entis*: la justicia divina cada-vez-más-grande es tan inaprehensible por su majestad y “*gloria*” inefable, que Dios llega en su “*amor*” y bondad para con los hombres a garantizar al que le ama la visión misma de Dios (IV, 20, 5). Una *analogia entis* que se mantiene como leitmotiv de toda la obra de Ireneo (II, 6, 1; II, 13, 4; III, 11, 5; III, 24, 2; IV, 19, 4; IV, 20, 4-6)⁵⁵. La justicia cósmica pagana y la justicia del judaísmo (IV, 33, 1-11), no deben ser rechazadas por su falsedad, sino por su insuficiencia o parcialidad: ambas deben ser atravesadas por la cruz y descenso a los infiernos del Inocente que las redime y las lleva a su cumplimiento por amor (IV, 22, 1; IV, 31, 1; IV, 33, 12). En el drama de Dios con el hombre, éste no debe separar la bondad de Dios de su justicia (III, 25, 2-3), como si fueran dos “dioses” (II, 25, 2); es la tentación en la que han caído los pseudognósticos, oponiendo la justicia del AT al amor del NT, la Ley al Evangelio, incapaces de encontrar el orden sobrenatural de la justicia divina en el orden natural de la justicia del hombre. Entre la justicia de Dios y la justicia del hombre no hay identidad ni contradicción, sino analogía. A la justicia del hombre en cuanto tal se le ha impuesto un canon (*metron*), que es idéntico con la exigencia de obediencia a la justicia de Dios (IV, 37, 4), la cual es, en cuanto tal, para sí y para la criatura, el compendio de lo bueno (IV, 38, 4; II, 25, 3-4; II, 28, 1-9). Este canon es precisamente el que desatienden los pseudognósticos y el que atiende el Hijo de Dios en su economía y encarnación. El conjunto del plan divino en su “justicia salvífica” no puede ser anticipado sino que debe ser revelado gradualmente por la Palabra de Dios al hombre que debe ir madurando en su camino hacia la “*verdadera gnosis*” (V, 1, 1). Es más, Jesús *es* la gnosis, el canon, el “*compendio*”, la “*regula veritatis*” (I, 10, 1; I, 22, 1-2) que mide todo lo creado, y que es entregada a la Iglesia para la “*recta*” interpretación de la Escritura a lo largo de la tradición (II, 27, 1; III, 4, 1; IV, 26, 2) y para que lo “*juzgue*” todo salvándolo. Con lo

⁵⁴ Adquiere un fuerte relieve el elemento paulino de la ley como “*pedagogo hacia Cristo*” (IV, 2, 7; IV, 12, 5; IV, 13, 1), apareciendo el amor como la consumación de la ley (IV, 12, 2); pero Ireneo, hombre de paradoja, no elimina nada del otro aspecto de la doctrina paulina: ley como convencimiento del pecado (III, 18, 7), justificación sólo por la fe (IV, 16, 2; IV, 25, 1; V, 22, 1). Así la Palabra de Dios estuvo presente en todo el AT (IV, 5, 3ss.), el Nuevo está prefigurado y anunciado en el Antiguo (IV, 32, 2; IV, 9, 1), y esa Palabra fue contemplada por los profetas en aspectos parciales (IV, 20, 10). Pero toda la antigua economía sólo se hace comprensible gracias a la Cruz de Cristo (IV, 26, 1).

⁵⁵ Hans Urs von Balthasar nos ha dejado una rica meditación de la *analogia entis* (inspirada en Erich Przywara) en Ireneo, en *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiológicos*, Encuentro, Madrid 1986, pp. 31-93; y en *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 129-138.

cual, para Ireneo, la “justicia” y la “verdad” no se pueden contraponer (como Anselmo captará también más tarde con agudeza en su *De veritate*), sino que forman parte de una misma sinfonía.

La intuición que Ireneo tiene del drama de Dios en el mundo consiste en percibir que la justicia humana tiene que pasar por la experiencia (*peira*, III, 20, 2; III, 23, 1; IV, 39, 1; V, 3, 1) de su propio fracaso, esto es, de su “injusticia”, de su antinatural “alienación” de Dios (V, 1, 1), para poder acceder de este modo a la comprensión del bien por dentro, es decir, del “amor” de Dios. El obispo de Lyon intuye que la experiencia del sufrimiento, que no puede ser ahorrada al hombre para la maduración interna de su justicia, puede convertirse en salvación gracias a que Cristo, el Justo inocente, ha padecido hasta el fondo en la cruz este sufrimiento de injusticia y alienación por amor a nosotros. Si la cruz es el *kairós* privilegiado de la gloria del amor de Dios por el hombre, entonces la misericordia del Siervo doliente, al cargar con nuestras injusticias, es la que nos vivifica y nos hace justos. De manera que, parafraseando a Ireneo, podríamos decir que “la gloria de Dios es la justicia del hombre, y la gloria del hombre es la justicia de Dios” (cf. 2, 219).

La unidad totalizadora (IV, 33, 15) de esta teología sinfónica es la que permite a Ireneo rechazar definitivamente la esquizofrenia entre cosmos y salvación, entre justicia cósmica y justicia salvífica, que cualquier forma de gnosis (hasta Ernst Bloch) intentará siempre de nuevo. Basta comprobarlo en su crítica a los gnósticos y a los marcionitas, al menos en dos cuestiones que afectan a nuestro tema⁵⁶. La primera se refiere a la concepción gnóstica de “sociedad civil”, fundada, según los herejes (valentinianos, marcionitas y otros), por el enemigo, es decir, el Diablo, y por sus ministros o representantes humanos. Responde al dualismo platonizante, que tiende a oponer el cosmos, dominio de la materia, sede del mal y principio de contaminación, a un dios inaccesible relegado a lo abstracto y tejido de entidades jerárquicas intermedias, para explicar el origen de un mundo caído que sólo aspira a la huida. Frente a ello, Ireneo, a partir de una teología de la paciencia de Dios, contempla al hombre corpóreo-espiritual como creatura, imagen de Dios nunca destruída del todo por sus pecados, que es rescatado⁵⁷ por la Palabra hecha “carne”, a fin de divinizar al hombre a través del amor manifestado en la cruz (IV, 20, 2; III, 19, 6). Ante la desobediencia del hombre, Dios le ha impuesto, mediante la autoridad civil o el régimen de ciudad, el gobierno de unos por otros. Un gobierno encaminado “a obtener alguna justicia” (V, 24, 2), la cual, aunque no será la justicia de los temerosos de Dios, siempre será alguna (Atenágoras).

⁵⁶ La obra decisiva ha sido la de F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, así como toda la erudita aportación del padre Orbe: *Estudios valentinianos*, Roma 1955-1966; *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969; *Cristología gnóstica*, BAC, Madrid 1976; y su visión de conjunto en *Introducción a la teología de los siglos II-III*, Sígueme, Salamanca 1988.

⁵⁷ El motivo dominante de la teología de Ireneo es el “intercambio de lugar”: el que era Dios se ha hecho hombre para que el hombre sea trasladado al lugar de Dios (V, prol.). Pero no deja de observar otros motivos patristicos. Uno de ellos es considerar que la redención respecto a las potencias antidiuinas debe ser “pagada”; se hace presente ya aquí la idea del diablo que se arroga, con razón o sin ella, un poder sobre el hombre. En algunos Padres esta idea va a jugar un papel que más bien sustituye al momento de la “justicia” que reina entre Dios y la creación, al modo como luego aparecerá en Anselmo; el diablo es el compendio de las potencias que esclavizan, y el “precio” puede también ser pagado a la “muerte” (*Demonstratio* 23 y 38). Con una cierta base bíblica (*Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45; *ITim* 2, 6; *Heb* 9, 15), pues, surge en Ireneo una teoría del rescate, no juricista sino penetrada de amor: si el hombre se ha entregado voluntariamente en manos del diablo, no convenía que Dios arrancara al demonio su presa con violencia, sino que era oportuno que el hombre fuera rescatado “justamente” (III, 18, 7; V, 21, 3). A través de Orígenes y Basilio, veremos cómo esta argumentación llegará a Gregorio de Nisa.

Contra la opinión de los gnósticos, el obispo de Lyon afirma⁵⁸ que Dios *no* ha entregado al hombre apóstata en manos del ángel apóstata, sino que a la apostasía humana ha respondido con un régimen controlado e impuesto por Él a través del gobierno de los hombres por los hombres, y así “*moderarse unos a otros*”. Para Ireneo, pues, la autoridad humana viene recibida de Dios, de manera que hay que obedecer a los gobernantes -incluso aunque sean *gentiles*-, pues son ministros de Dios⁵⁹.

Por supuesto que aquí (V, 24) Ireneo entiende por “justicia” no la santidad o régimen del Espíritu, sino la rectitud cívica o salud de los pueblos. Los mismos magistrados gentiles tienen en las leyes un “*incentivo de justicia*”. Les basta urgirlas para lograr aquella poca justicia de que son susceptibles los hombres, aunque se hallen fuera del temor de Dios. Por tanto, las leyes son la expresión de una voluntad “justa”, y bastará tenerlas delante para obtener la justicia escondida en ellas. Se explica, pues, que Ireneo invite a los magistrados a adoptar las “leyes” como vestidos de justicia (*indumentum justitiae*) para conseguir “*al menos*” la justicia externa entre los hombres.

La segunda cuestión de la crítica de Ireneo a los gnósticos y marcionitas trata de la concepción que éstos manejan de justicia de Dios (V, 27, 1; cf. III, 25, 2-5). Estos grupos heréticos proponen una noción de justicia divina de carácter punitivo y negativo, malinterpretando el AT; y a continuación oponen la Justicia a la Misericordia, el AT al NT, como si bastara que el Creador fuera Justo para dejar de ser Dios Bueno, y de ese modo dejar de ser simplemente Dios. Con ello no sólo pervierten la noción de justicia reduciéndola a la de castigo; sino que, además, destruyen la noción de misericordia al identificarla con la candidez y con el desconocimiento, cuando el amor y la verdad están íntimamente correlacionadas. La respuesta de Ireneo va a apuntar a acentuar a la vez la encarnación del Logos (“economía”) y la santidad del *Deus semper maior* (“teología”). Para él -como poco después para Orígenes y Clemente de Alejandría- no hay contradicción sino continuidad entre el AT y el NT, entre la justicia y la misericordia. Como observa con agudeza Ireneo, los gnósticos rebajan la noción de bondad (y la de Dios mismo) al opinar que el mal ha sido introducido en el mundo por Dios, dividiendo a los hombres en buenos y malos, en salvos y réprobos. A fuerza de bueno, Dios pasaría a ser injusto, con injusticia para los hombres injustamente retribuidos; y la venida del Salvador en carne y sangre como mediador de unos hombres ya fatalmente predestinados perdería todo sentido. Ireneo muestra que la división sectaria que hacen los gnósticos entre el Creador-Legislador-Juez inexorable y el Dios Bueno -no Legislador ni Juez- o Padre de nuestro Señor desvía hábilmente el problema de la humana responsabilidad al ámbito de la divinidad. El responsable no sería el hombre, sino un dios de segundo plano -el Demiurgo- que se interpone entre el verdadero Dios, ignorante del juicio, y los hombres⁶⁰. Por eso Ireneo no deja de insistir en toda su obra en la armonía entre, de una parte, la participación y los méritos responsables del hombre en el plan de salvación, y, de otra, el hecho de que la bondad y el amor del Dios de Jesucristo no hacen más que llevar a la plenitud la justicia salvífica revelada al pueblo de Israel y al cosmos entero desde el principio de la creación. Toda la historia humana desviada es retomada en la economía de la salvación de Cristo y

⁵⁸ Para todas estas cuestiones contenidas en el libro V del *Adversus Haereses*, v. A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del “Adversus haereses”*, 3 vol., BAC, Madrid 1985-1988, esp. vol. II, pp. 524ss.

⁵⁹ Cf. la selección de textos patrísticos preparada por H. RAHNER en *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre la relación de la Iglesia y el Estado en los primeros tiempos del cristianismo*, Buenos Aires 1949.

⁶⁰ A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, vol. III, pp. 117ss.

recapitulada por Él. Es una *historia salutis* donde la justicia de Dios se explicita amando hasta el extremo en Cristo, y donde el rechazo del hombre no hace más que incrementar la misericordia siempre-más grande de Dios.

Con lo cual, paradójicamente, Ireneo, no sólo derriba la involución gnóstica de la filosofía platónica, sino que recupera y redime en clave cristiana lo mejor de la sobriedad socrática de Platón sobre la justicia “cósmica”, esto es, la correlación entre lo justo y lo bueno. “*Platón aparecerá más religioso que ellos (los gnósticos), pues él ha confesado a un mismo Dios a la vez justo y bueno, teniendo poder sobre todas las cosas y juzgando él mismo*” (III, 25, 5).

3. 2.- Agustín de Hipona (354-430)

El propósito de los Padres de la Iglesia de utilizar las fuentes de la cultura y del pensamiento antiguos -en las que, de hecho, la mayoría de ellos se habían formado- para la elaboración de la teología, es natural que les haya llevado a interpretar el viejo tema paulino de la justicia de Dios con la ayuda de la doctrina platónico-aristotélica de la justicia. Ya hemos visto que incluso en un pensador prealejandrino como Ireneo, de neto talante bíblico, esta tarea está latente y no desconoce el lenguaje jurídico grecorromano. Pero es el caso sobre todo de Agustín, cierre de la patrística occidental y hombre que lleva a cabo la vuelta de Plotino a Cristo, cuya tentativa va a ser determinante para toda la historia de nuestro problema⁶¹.

El pensamiento agustiniano sobre el tema de la justicia es complejo y sutil, y utiliza con frecuencia diversos géneros literarios y variada terminología. Subyace en el fondo la necesidad de conciliar dos puntos de vista en apariencia inconciliables⁶².

Por un lado, le llega al converso Agustín el tema paulino de la justicia de Dios, que, en función de su importancia teológica para los combates antipelagianos, pedía ser desarrollado en profundidad. Pero, ¿cómo hacerlo sin la ayuda de las categorías filosóficas de la doctrina antigua sobre la justicia? Entre estas categorías, sólo la de “justicia distributiva” parecía aplicable a la justicia divina remuneradora. La justicia distributiva exige una recompensa o un castigo en proporción rigurosa de los méritos o deméritos de cada uno. Y una justicia de ese tipo podía ser aplicada a Dios aquí abajo, sobre todo en ocasión del último juicio: salvación para los buenos, condenación para los malos.

Pero, por otro lado, era imprescindible conciliar esta noción de la justicia con otra verdad típicamente cristiana proclamada por san Pablo y experimentada también por Agustín en su conversión: la radical incapacidad del hombre para merecer su salvación, por sí mismo y por sus obras. Si Dios salva al hombre pecador, ello no puede ser un simple resultado de aplicar una justicia distributiva remuneradora de méritos: hay una excesiva desproporción entre el estatuto del hombre pecador y la salvación concedida por Dios. La única justicia divina que debería intervenir parecería ser, pues,

⁶¹ La BAC lleva publicados más de 40 vol. de las *Obras Completas de San Agustín* en edición bilingüe. Los textos más importantes para nuestro tema son: *De Trinitate*: BAC 39; *De civitate Dei*: BAC 171-172; *Epistolae*: BAC 69 y 99a y b; *In Iohannes Evangelium*: BAC 139; y el *De perfectione justitiae hominis*: BAC 457 (cf. la nota complementaria, p. 947).

⁶² Para lo que sigue, cfr. F.-J. THONNARD, “Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin”, *Augustinus* 12 (1967) 387-402; y M.T. CLARK, “Augustine on Justice”, *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963) 87-94; “Platonic Justice in Aristotle and Augustine”, *The Downside Review* 82 (1964) 25-35. Hay un buen resumen actualizado bibliográficamente en R. DODARO, “Justicia”, en *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, dir. por ALLAN D. FITZGERALD, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 783-787.

la justicia distributiva punitiva, la que condena. Pero entonces, ¿cómo entender todos los textos bíblicos que revelan que la justicia de Dios es sinónimo de salvación?

Éste era el *impasse*. En buena parte, era resultado del uso de una categoría conceptual constituida a partir de otra problemática (sobre todo política), propia del mundo grecorromano. La idea de una justicia definida por una “igualdad” o una “proporción” entre el acto humano y la decisión de juicio se intuía inadecuada para expresar el don de Dios, la “gratuidad” de la salvación y de los bienes celestes, significados por la *sedaka* hebrea y sus derivados. De modo que Agustín no podía abandonar la idea bíblica de justicia salvífica, ni renunciar tampoco a utilizar la sistematización ideológica elaborada por el paganismo alrededor de la idea de justicia. Si el cristianismo hubiera dialogado más con el mito (Homero, Hesíodo) y con la tragedia antigua, habría encontrado muchas líneas de sintonía con la *dike* clásica; pero al haber crecido con la filosofía helenista de interlocutor, ha filtrado esas líneas originarias a través de la interpretación de la antigüedad tardía. Por fortuna, no han desaparecido del todo, al menos en los grandes Padres; pero inevitablemente ha provocado en ellos -es el caso de Agustín- una cierta complejidad dialéctica en su formulación, intentando salvaguardar los diversos elementos en tensión⁶³.

De hecho, se trataba de conciliar el *amor misericordioso de Dios* que salva al hombre pecador, con la forma de la *justicia divina* que -en la lectura sapiencial tardía y en la helenista de finales del mundo antiguo- parece que habría debido condenarlo. Más exactamente, y siguiendo a san Pablo, se trataba de mostrar cómo esta conciliación se ha realizado de hecho en la persona y en el acto redentor de Cristo⁶⁴. La concepción cristiana de la salvación reposa sobre esa conciliación: por su muerte, Cristo obediente ha colmado la exigencia de justicia, y por su inocencia, el único justo por excelencia, es el Amor de Dios encarnado.

Pero antes de precisar la naturaleza de esta conciliación, debemos mostrar cómo le llega a Agustín la noción grecorromana de “justicia”; esto es, cómo integra -gracias a Mario Victorino- lo que había aprendido de Cicerón con un relato platónico de la justicia para poder integrar, a su vez, ese platonismo con su teología cristiana⁶⁵.

Para Agustín, conocer qué es la justicia es familiarizarse con la “forma de la justicia”, una verdad acerca de la justicia presente en la mente que no podía haberse derivado de la experiencia de los sentidos (*De Trinitate* VIII, 6). Esa tesis platónica es expresada por Agustín en una formulación que le resulta familiar por los escritos de Cicerón (*De Finibus* V, 63, y *De Inventione* II, 160), según los cuales la justicia consiste en “dar a cada persona lo que se le debe”, una formulación que Justiniano iba a utilizar como la definición de la justicia en la sección introductoria de las *Institutiones*. Por tanto, lo que la mente investigando en sí misma descubre es una concepción de la justicia ya ejemplificada en la teoría y en la práctica del derecho romano⁶⁶.

⁶³ Este extraordinario esfuerzo agustiniano de conciliación está muy bien descrito por J. PLAGNIEUX, “Le binôme *Justitia-Potentia* dans la sotériologie augustinienne et anselmienne”, en *Spicilegium Beccense*, Actes du congrès international du Bec, t. I, Paris 1959, pp. 141-154.

⁶⁴ J.-M. AUBERT, “Justice”, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 (1974) 1630-1632.

⁶⁵ A. MaCINTYRE, *Justicia y Racionalidad*, c. IX: “La alternativa agustiniana”, pp. 151-166.

⁶⁶ Agustín expresa este proceso de interiorización al aplicar su doctrina del ritmo al alma y a sus virtudes, entre las cuales destaca la virtud de la justicia. Ésta consiste en el *orden* y en la *precisión* de la dirección del alma, “en amar más lo que es mejor, y menos lo que es peor” (*De Vera Religione* 48, 93: BAC 30, 185) y, con ello, en “dar a cada uno lo suyo” (*De Ordine* I, 19; II, 22: BAC 10, 669 y 717s.). “Pues no llamamos justicia sino a la equidad (aequitas), y ésta parece tomar su nombre de una igualdad (aequalitas)” (*De Quantitate Animae* IX, 15: BAC 21, 557). Sobre su definición de la justicia como *habitus animi*, cfr. *De Diversis Quaestionibus* 31, 1: PL 40, 20.

Ahora bien, la formulación ciceroniana presupone que la justicia se ejerce dentro de una comunidad, la cual determina *lo merecido*. Pero la forma de comunidad presupuesta por la justicia de lo merecido agustiniano es la *civitas Dei*, esa forma divinamente ordenada de comunidad en la que cada ser humano recibe finalmente, no su merecido, sino algo mucho mejor. La concepción agustiniana de la justicia no sólo difiere de la de Cicerón por su mayor ámbito de aplicación (pues la “universalidad” estoica se extiende ahora a los pobres y oprimidos); sino que además cambia su sentido interno, pasando Agustín de citar a Cicerón a citar a Pablo: hemos de ser justos “*no para deber nada a nadie, sino para amar los unos a los otros*” (*De Trinitate* VIII, 6; *Rm* 13, 8). El converso Agustín sabe que la aprehensión intelectual plena de la forma de la justicia no es por sí misma suficiente para generar la acción recta. Y esto, desde la postura de una psicología platónica o neoplatónica es ininteligible. ¿Qué más se necesita? Algo decisivo: sólo podremos dirigir nuestro “*amor*” hacia aquella forma de la justicia si somos capaces de dirigirlo hacia una vida que incorpora perfectamente esa forma en sus acciones, la vida de Jesucristo. Solamente las particularidades de esa vida pueden evocar en nosotros una *respuesta de amor* que es a la vez un amor dirigido hacia esa persona particular y hacia la forma de la justicia. Y Jesús nos dirige hacia esa forma inmutable de justicia de Dios que antes aprendimos directamente en nuestro interior, pero hacia una aprehensión más clara a la cual nos movemos continuamente, mientras nos acercamos a amarle a Dios cada vez más, tal como Él se revela en Jesucristo (*De Trinitate* IX, 13). La justicia perfecta queda entonces integrada en el *ordo amoris*, en el “orden del amor” (*De Vera Religione* 48, 93; *De Trinitate* IX, 14; *De civitate Dei* XI, 17; XV, 22).

Podemos precisar mejor ahora la naturaleza de la conciliación agustiniana del *amor* y de la *justicia* divinas realizada en Cristo. Agustín lo formula a lo largo de toda su obra, en sus escritos antipelagianos y en sus comentarios a la Escritura⁶⁷, pero sobre todo en *De Trinitate* XIII, 10, 13-1, 22. La justicia divina no es descrita bajo la forma de una propiedad inmanente a Dios, por la cual éste no podría evitar de condenar al hombre pecador; sino que Agustín la concibe como una propiedad dinámica de Dios que comunica al hombre por pura gracia y que lo transforma, lo hace justo. “*La justicia de Dios no significa aquello por lo que Dios es justo, sino esa justicia que Dios da al hombre, a fin de que éste sea justo gracias a Dios*” (*In Iohannis Evangelium* 26, 1: PL 35, 1607: CCL 36, 260: BAC 139, 654-656). Esta justicia comunicada (justicia del hombre) es entonces un proceso de curación, una especie de pedagogía hacia la perfección y la “verdad”. Pues el amor suscitado en el hombre al percibir la forma del Justo inocente, desborda las radicales limitaciones humanas y lanza al hombre a un horizonte abierto de perfección y santidad⁶⁸.

⁶⁷ A menudo Agustín contempla la justicia de Dios como la caridad con la que Dios mismo nos ama y justifica: “*La caridad de Dios se ha dicho que fue derramada en nuestros corazones; no aquella con que Dios nos ama a nosotros, sino aquella por la cual él nos hace amadores suyos; del mismo modo que la justicia divina, por la cual nos hace justos mediante su gracia; y la salud del Señor, por la cual nos hace salvos; y la fe de JC, por la cual nos hace fieles. Tal es la justicia de Dios, la cual no sólo nos enseña por medio de los preceptos de la ley, sino que también nos la otorga mediante los dones del Espíritu Santo*” (*De Spiritu et littera* 32, 56: BAC 50, 693).

⁶⁸ Cfr. el *De perfectione iustitiae hominis*: CSEL 42, 3-48: BAC 457, 172-229. “*Libertad plena*” y “*vida recta e impecable*” (IV, 9), “*resurrección a la vida eterna*” (IV, 10), “*justicia plena, curación plena, caridad plena*” (III, 8; V, 11; VI, 15; VIII, 18; XI, 27), “*perfección moral*” (V, 11; VII, 16; XI, 23; XIII, 31; XIV, 32; XVIII, 39), “*vida de fe*” (VIII, 18), “*fidelidad-veracidad*” (XII, 30), “*rectitud*” (XV, 33), “*honradez-limpieza*” (XV, 36), “*santidad*” (XVII, 38; *De civitate Dei* XX, 16: BAC 172, 797s.): son

Prolongando una intuición de Ireneo (A.H. III, 20, 1-3: SC 211, 382-395), que describe la justicia adquirida gracias a Cristo no por la violencia, sino por vía de persuasión, Agustín aproxima la justicia del hombre a la “buena voluntad”, a esa disposición del corazón a la que ha sido prometida la paz. Buen crítico de la autosuficiencia pagana, Agustín afirma que la *voluntad* humana⁶⁹ -determinante último de la acción humana- ha sido maldirigida por un mal uso de la libertad, y que es incapaz por sus propias fuerzas de reorientarse. Sólo la gracia divina puede rescatar a la voluntad de esa condición. De ahí tanto la necesidad de la gracia para la reorientación de la voluntad como la necesidad de que la voluntad asienta libremente a la gracia divina. De donde se desprende que la virtud humana fundamental para Agustín es una virtud de la voluntad en su vuelta a la libertad, del mismo modo que el vicio humano fundamental es el de la voluntad autoesclavizada. Ese vicio fundamental es, por supuesto, la soberbia, mientras que la virtud decisiva es la *humildad*, sin la cual el hombre no puede tener amor de Dios y por tanto no puede ser justo ni poseer cualquier otra virtud.

La justicia, por consiguiente, pide en el hombre para su realización el ejercicio de la *obediencia* humilde (con lo que Agustín, que aprende y enseña la obediencia monástica en Tagaste, se sitúa en la mejor tradición profética bíblica); mientras que la injusticia, enraizada en la soberbia, no consiste más que en la desobediencia. La *humilitas* es el sinónimo agustiniano de la justicia como don de Dios, y lo que le ofrece resistencia es sobre todo esa miseria humana que es la voluntad de poder por orgullo. De ahí que la justicia de Dios a realizar aquí abajo no puede situarse más que en oposición a toda idea de poder, tal como ya lo había intuído Cicerón al oponer *justitia* y *potentia*⁷⁰. El poder sólo tendrá pleno sentido, como fruto de la justicia, en el más allá: en este mundo, dice Agustín, sólo es posible alcanzar la felicidad -una felicidad relativa, es cierto, pero verdadera- permaneciendo suspendido del más allá, en la esperanza de la inmortalidad donde al fin el poder se unirá con la justicia. Como en Ireneo, también Agustín piensa que hay *alguna justicia* incluso en un Estado pagano (cf. *La ciudad de Dios* XIX, 24), aunque la *verdadera justicia* exige que se rinda a Dios el culto que a Él se debe, algo que la Roma pagana no hizo. Por eso, para Agustín, el Estado no encarnará la *justicia verdadera*, no será realmente un Estado moralmente justo, a no ser que sea un Estado cristiano (*Epistola* 137, 5, 18), ordenado con el *metron* del artista Creador.

No habría que perder de vista nunca en la teología de Agustín que este singular compromiso entre el *pathós* de la medida rítmica y el *pathós* de la infinitud (también aquí encontramos la *analogía*), no proviene únicamente del encuentro de un alma africana apasionada con la cultura y el pensamiento de Grecia y Roma. Este compromiso entre realidades aparentemente incompatibles, conquista a Agustín desde lo íntimo de su existencia cristiana y personal. Y, aunque los dualismos platónicos e incluso maniqueos y los personales tienden a turbar las armonías, dando lugar en algunos agustinismos futuros a ruinas enormes, sigue predominando en Agustín la

aspectos y matices que declaran el contenido de la “justicia” agustiniana, justicia de Dios participada virtuosamente por el hombre, cuya plenitud sólo se alcanza en la vida gloriosa.

⁶⁹ Sobre la concepción de la “voluntad” en Agustín en el contexto del mundo antiguo, v. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982, esp. c. VI, pp. 231-244.

⁷⁰ J. PLAGNIEUX, *art. cit.*, p. 145. Cfr. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. I. Cicéron dans la formation et l'oeuvre de saint Augustin; II. Répertoire des textes*, Paris 1958.

*consonantia*⁷¹. Para el obispo de Hipona, el cristiano debe aprender a contemplar en la impotencia del Crucificado la omnipotencia amorosa del Justo sufriente, como si la única fuerza que se le permitiera ambicionar en este mundo fuera vivir según la justicia, muriendo por ella. La justicia, pues, para Agustín, está situada como un don en el corazón de la espiritualidad cristiana, y se revela y se persigue a través de la humildad, a imitación del Amado.

3. 3.- Gregorio de Nisa (ca. 335-395)

De la misma manera que Ireneo con Valentín y Marción, y Agustín con Pelagio, también el capadocio Gregorio de Nisa ha tenido en el arrianismo de Eunomio un importante estímulo intelectual para sus argumentaciones sobre la justicia. Gregorio no tiene las cualidades de su hermano mayor Basilio como gestor de la política eclesiástica, ni su equilibrio, sobriedad y nitidez de pensamiento; tampoco posee la afectuosidad y poesía del amigo común a los dos hermanos, Gregorio de Nacianzo. Pero sí tiene, en cambio, un dominio más absoluto de los recursos del lenguaje (sobre todo en retórica y alegoría), de la filosofía y de la metafísica, navegando por el (neo)platonismo, filonismo, aristotelismo y estoicismo como en casa, transformándolos en sentido cristiano con un talento doctrinal y teológico poco común⁷².

Sin ser miembro formal de las comunidades monásticas basilianas, parece que Gregorio las ha conocido (sobre todo las familiares de Annesi), ha pasado temporadas en ellas y ha recibido a su través dos influjos importantes: un profundo conocimiento de la Escritura y de la alegoría origeniana; y una especial sensibilidad para el servicio de los pobres, aprendizaje monástico de la *schola justitiae*. Pero además ha tenido en su padre, llamado también Basilio, propietario de tierras, abogado, retórico y senador de prestigio, un buen introductor al lenguaje jurídico de “*las cortes de justicia de la región*” de Cesarea de Capadocia (*Vida de Macrina*: PG 46, 981). No es extraño, por tanto, encontrar en los textos de Gregorio términos judiciales de su tiempo y algunos de los temas recurrentes de estas páginas.

Su *oratio* IV del *De Beatitudinibus* (PG 44, 1231-1247), es un buen testimonio de esta presencia. Al comentar el conocido texto evangélico (“*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados*”), Gregorio se pregunta por la noción de *dikaiosyne*: “¿*Qué es la justicia?*”. A pesar de las apariencias, no es una pregunta nocional: para Gregorio, la “*justicia en sí misma*” (tan cara a Plotino⁷³, al que el Niseno tiene a menudo enfrente) no es una virtud abstracta, ni siquiera una idea en el *Nous*; es el *Logos* instalado en el alma, efecto de cuya habitación es la virtud

⁷¹ *De civitate Dei* XIX, 27: BAC 172, 629. Y, con todo, este concepto agustiniano de justicia, que establece una relación de “armonía” entre las diversas partes de que se compone el hombre, sometiendo lo inferior a lo superior y todo a la sabiduría, pacificando a toda la persona y formando en ella como un reino interior, no deja de tener sus antecedentes en PLATÓN, *República* 434d, que Agustín lee cristianamente (R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, pp. 252-253).

⁷² Sobre esta transformación y radical reinterpretación cristiana de los motivos platónicos por Gregorio de Nisa, véase sobre todo E. von IVÁNKA, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Église*, PUF, Paris 1990, pp. 137-172.

⁷³ Plotino ha entregado a Occidente, en un tiempo de angustia, una de las meditaciones más armónicas y sutiles sobre la justicia cósmica. Pues no sólo ha contemplado la justicia en sí misma (*Enéadas* I, 2, 6; V, 9, 13; pero cfr. VI, 6, 8) en la “constelación” de las virtudes (sabiduría y prudencia, fortaleza y templanza, I, 2, 4), no sólo ha recogido las nociones de justicia punitiva (IV, 3, 16. 24), distributiva (IV, 7, 8) y en su relación con la belleza (IV, 7, 8; V, 5, 1; V, 8, 2); sino que, además, en los pasos decisivos, sabe beber de los trágicos (IV, 4, 45: Eurípides) y de los poetas (V, 8, 4), buscando las justas leyes en la patria de arriba (V, 9, 1), consciente de que “*el rostro de la Justicia es hermoso*” (VI, 6, 6).

“participada”. Ese *Logos* no es el *Nous* de Plotino, ni el *Logos* de Filón; es la segunda persona de la Trinidad, el Verbo joánico, y entre Dios y las criaturas no hay ninguna procesión intermediaria de hipóstasis subordinadas. Gregorio empieza respondiendo a la cuestión sobre la justicia en términos que ya conocemos: “*dar a cada uno lo que se le debe*”, “*dar sentencia*”, para él “*el justo es el inocente o absuelto*”, siempre a la búsqueda de la “*igualdad*” (*aequalitas*). Y poco a poco se va adentrando en estancias interiores: la justicia no se aplica sólo a unos hombres, sino que apunta a la universalidad: “*afecta a todos los hombres*”, aunque es característica de los más pobres. Como el “*pobre Lázaro*”, que no sólo mendiga pan, sino que tiene hambre de “*verdadera justicia*” (Cfr. *Enéadas* I, 2, 6). Los pobres participan del sufrimiento del Justo inocente, comparten con el *Logos* encarnado el soportar la “*injusticia*” de los hombres del mundo, que actúan mezquinamente como “*lupus lupum*” (*De pauperibus amandis* 1, PG 46, 466) -en una prefiguración del *Leviatán* de Hobbes-. Por eso el mismo Cristo-*Logos*, el Siervo sufriente, guía a los pobres que anhelan la “*salvación*”: “*El Verbo conduce a los bienaventurados que no sólo tienen hambre, sino que además desean la justicia verdadera*” (*De Beatitudinibus* IV: PG 44, 1234). Es un espléndido ejemplo del pensar musical del Niseno. El suyo es un pensar que no progresa por encadenamiento ni extensión -como si fuera un pensar nocional-, sino por repetición siempre más profundizada del mismo punto: es una progresión por intensificación, como si fueran variaciones sobre el mismo tema⁷⁴.

Pero las mejores meditaciones de Gregorio sobre la justicia se encuentran en la *Oratio catechetica magna* (PG 45, 9-106: GNO III, 4)⁷⁵, especialmente en la tercera parte de la misma, dedicada a la salvación que Cristo aporta a la humanidad en su encarnación y redención recreadora (caps. IX-XXXII). Por tanto, ya de entrada, la justicia es considerada en su doble contexto, “*salvífico*” y “*cósmico*” a la vez. Gregorio empieza preguntándose por qué Dios ha querido realizar su designio de salvación universal a través de la encarnación de Cristo y no mediante un decreto: ¿Por qué Dios no *justifica* a la humanidad con un golpe de poder manifiesto y definitivo, sino que sigue un largo camino tortuoso, que pasa por la vida humillada de Cristo y de su pasión? (XV, 4). La dificultad se remonta a Celso⁷⁶ y a la primera apologética cristiana, y apunta a la devaluación de la condición material propia de los platonismos, gnosticismos y maniqueísmos. Para Gregorio es de la máxima importancia caracterizar a la doctrina cristiana con su afirmación de que Dios nos salva y hace *justos* por su total autoimplicación con nosotros -algo central ya en Ireneo y que el neoplatonismo de Agustín no ha borrado en absoluto-, respetando a la vez nuestra libertad. De manera que la pregunta por la humillación y abajamiento de Cristo sólo encuentra su respuesta justa en el “*amor*”: “*Si el amor a los hombres es un rasgo distintivo de la naturaleza divina, aquí tienes la razón que buscas, aquí tienes la causa de la presencia de Dios entre los hombres*” (XV, 2). Éste es el segundo aspecto del estilo del pensar de Gregorio: su filosofar -filosofía del amor- es una búsqueda de la Presencia divina, búsqueda de Dios

⁷⁴ Cfr. H. URS von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1988, pp. 144-150.

⁷⁵ Disponemos hoy de una buena edición bilingüe griega-catalana en *Discurs catequètic*, “Fundació Bernat Metge” n° 325, Barcelona 2001; y de la traducción castellana en *La gran catequesis*, “Biblioteca de patristica” n° 9, Ciudad Nueva, Madrid 1994.

⁷⁶ ORÍGENES, *Contra Celso* IV, 14: BAC 271, 251ss.: SC 136, 216ss.

“más allá de Dios”⁷⁷, al que no nos podemos aproximar por ningún sistema, sino por la paradoja, pues cuanto más alto es Dios más se abaja por nosotros.

Este designio de salvación, argumenta Gregorio a partir del cap. XIX, es el que verdaderamente le corresponde a Dios, los “atributos” del cual son a la vez la “bondad” (*agathón*), la “justicia” (*dikaiosyne*), el “poder” (*dýnamis*) y la “sabiduría” (*sophía*) (XX, 1-2). Los cuatro atributos dibujan un espacio garantizado por Dios, en cuyo ámbito se da el plan de salvación. Resuena en ellos la *constelación de términos* de la herencia bíblica y clásica, en compenetración recíproca. Ninguno de ellos constituye por sí mismo y separado de los otros una virtud aislada, pues perdería densidad: “ni la bondad es auténtica bondad si no va acompañada de la justicia, la sabiduría y el poder, ya que la injusticia, la necedad o la impotencia no son cosa buena; ni tampoco el poder separado de la justicia y de la sabiduría se puede considerar una virtud, ya que un poder de este tipo sería brutal y tiránico” (XX, 1). Del mismo modo, “si la sabiduría se presenta sin justicia, o si la justicia se considera sin poder o sin bondad, el nombre más propio de estas cualidades sería el de maldad, pues nadie contará como bien aquello que está privado de un valor superior” (XX, 2). La “bondad” se manifiesta en la disposición de Dios a venir a buscar Él mismo al que se había perdido; mientras que la “justicia”, la “sabiduría”⁷⁸ y el “poder”, en el modo como cumple su designio bondadoso. Nos interesa aquí, por tanto, analizar sobre todo la interrelación de la bondad con la justicia.

Gregorio lo hace al meditar sobre la justicia de Dios en la “economía” de la salvación, a partir del cap. XXI. Siguiendo los desarrollos previos de Ireneo (*A.H.* V, 1, 1), Orígenes (*Commentaria in Epistolam ad Romanos* 2, 13: PG 14, 900-913; *Commentaria in Evangelium Matthaeum* 16, 8: GCS 40, 1: PG 13, 1388-1400) y Basilio (*In Psalmum homilia* 7, 2: PG 29, 232-233), Gregorio de Nisa plantea una teoría del rescate de base bíblica, en el contexto del motivo soteriológico patrístico del “intercambio de lugar” (*admirabile commercium*): “Considerando que nos habíamos vendido nosotros mismos libremente (al diablo), convenía que Aquél que, movido por su bondad, nos tenía que rescatar para la libertad, se ingeniara un modo de reclamarnos que no fuera tiránica, sino según la justicia. Y un modo tal es hacer que el poseedor tome todo el rescate que quiera como pago de lo que retenía” (XXII, 2). Con su inventiva teológica, Gregorio recurre a detalles judiciales de su tiempo para desarrollar esta teoría soteriológica de los “derechos del demonio”. Juan Damasceno (*De fide orthodoxa* III, 1), ya en el s. VIII, adoptará algunos rasgos de esta explicación, aunque omitiendo lo que podría implicar supeditación de Cristo al demonio, siendo recogida y modificada la teoría de la “satisfacción” con Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo?*)⁷⁹. Pero conviene avisar aquí que no se hace justicia a Gregorio (ni a Anselmo) al hacer de su argumentación una lectura reductiva juricista: su filosofía del amor no es nocional, y sólo se entiende desde el rigor de la estética teológica como una contemplación progresivamente intensificada del misterio de la redención. La libertad literaria del Niseno no debería ocultar la insinuación de su amigo Gregorio Nacianceno

⁷⁷ Dios no sólo está “más allá” de todo lo imaginado y anhelado, “sino más allá del más allá”: *hyper epekeina*, *In Ecclesiasten homilia* 7: PG 44, 732.

⁷⁸ “Propio de la sabiduría sería también el discernimiento de lo que es justo, ya que nadie asociaría la necedad con la verdadera justicia” (XXI, 6).

⁷⁹ Anselmo toma el concepto de *satisfactio* de los Padres latinos: Tertuliano (sobre *satisfactio* y *meritum* en él, cfr. BRAUN, *Deus christianorum*, Paris 1976, pp. 475ss.), Hilario (*Tractatus in Psalmum* 53, 12: PL 9, 344s.), Ambrosio (*In Psalmum* 37, nr 46 y 53: PL 14, 1033. 1036). Sobre todo el conjunto, J.RIVIÈRE, “Sur les premières applications du term *satisfactio* à l’oeuvre du Christ”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 25 (1924) 285-297, 353-369.

de que todo lector evite el peligro de creer que Dios “deba” pagar un precio al demonio: “¿Cómo se puede pretender que el demonio reciba un rescate de Dios, más aún, que este rescate sea el mismo Dios?” (*Oratio* 45, 22: PG 36, 653), lo cual sugiere que en el mismo ambiente teológico de nuestro Gregorio había conciencia de que el lenguaje del “rescate” tenía una dimensión metafórica fundamental (pero sin la alegorización que sufrirá el símbolo o la metáfora en la modernidad). El mismo Gregorio de Nisa, en el tratado *De perfectione* (GNO VIII, 1, 185-186), se refiere a la teoría del rescate con expresiones más matizadas que invitan a la prudencia.

Sigamos ahora con la meditación de Gregorio en la *Oratio catechetica magna*. ¿Cómo tiene lugar la justicia del rescate de la humanidad? ¿Qué forma adopta el rescate divino del hombre “según la justicia”? (XXII, 2). La justicia de Dios se muestra en “no haber usado un poder absoluto y tiránico” contra el que nos tenía cautivos, y en el hecho de “no haber dejado a aquel que había esclavizado al hombre por medio del placer ningún pretexto de apelación”, a pesar de que nos había arrancado de su poder con prepotencia (XXII, 1). La “forma de la justicia” de Dios, su forma del rescate del hombre, no será por la violencia sino por la persuasión; su forma de arrancar al esclavo del poder prepotente del diablo será a través de la impotencia del humilde. Estamos aquí muy cerca de lo que los Padres griegos, desde Ireneo a Orígenes, describen como aconsejar, tratar de persuadir, insinuar: “La luz no fuerza a nadie violentamente a someterse a ella, y Dios tampoco fuerza a nadie que se resiste a permitir que su arte sea eficaz en él” (A.H. IV, 39, 3); y tampoco andamos lejos de lo que Agustín llama la actividad “atrayerente” del Espíritu: *suasio; potestas datur, non necessitas; inspirata gratiae suavitas per Spiritum Sanctum; consensio autem utique volentis est* (*De Spiritu et littera* XXXIV, 60ss.). Pues la persuasión nace del amor.

¿Cuál era, por tanto, el rescate que iba a preferir tomar el poseedor? Aquel que por envidia de la bienaventuranza del hombre cerró los ojos al bien y estaba enfermo de ambición, buscó pedir como “objeto de intercambio” algo que *sobrepasara* en dignidad y grandeza lo que quería permutar (XXIII, 1). Por eso el diablo escogió cándidamente a Cristo como rescate de aquellos que se encontraban cautivos en la mazmorra de la muerte, sin darse cuenta de que caía en las redes del “ardid del amor”. El enemigo no podía contemplar cara a cara la visión desnuda de Dios, si no podía ver en Él alguna parte de la carne que él ya tenía bajo su dominio a causa del pecado. “Por eso la divinidad se revistió de carne, a fin de que el enemigo, viendo en ella lo que le era bien conocido y afín, no se asustara al acercársele aquella potencia superior” (XXIII, 3). De ese modo, el engañador fue engañado.

La clave de esta argumentación tan *naïf* como profunda de Gregorio está en la compenetración del *amor* con la *justicia*. En efecto, el rescate de Cristo permite ver que “la bondad se presenta unida con la justicia, sin que se separe de ellas dos la sabiduría” (XXIII, 4). La listeza del amor divino al humillarse en la carne (lo que ha fascinado también a Ireneo y Agustín) está detrás de la compenetración de nociones: “Porque el hecho de haber decidido salvarme es testimonio de su bondad; el hecho de rescatar la criatura cautiva mediante un contrato muestra su justicia; y hacerse asequible a la comprensión del enemigo, siendo como era inasequible, es prueba de su sabiduría” (XXIII, 4). El “misterio” de esta conciliación de la “teología” y la “economía” en Cristo se muestra en “cómo el poder de Dios se combina con su amor a los hombres” (XXIV, 1). El abajamiento divino hasta nuestra “humildad” es como un “exceso de poder” (XXIV, 2); y nada hace tan patente la potencia de la majestad divina como su descenso hasta la debilidad de nuestra naturaleza: lo más elevado, haciéndose presente en lo más bajo, se deja ver en la bajeza sin que caiga de su altura; al contrario,

no hace más que elevarse siempre-más. La divinidad, abrazándose a la naturaleza humana, deviene lo que es ésta, sin dejar de ser ella (XXIV, 4). A imagen de Cristo, la criatura recibirá a su través el impulso hacia el progreso infinito para el que ha sido creada⁸⁰, y es invitada al ejercicio de su libertad amando y abajándose en servicio a los más pobres.

La “*lógica del misterio*” (XXIV, 5) pide armonizar todos los atributos divinos en coherencia, sin que sobresalga ninguno de ellos a costa de algún otro. No hay aquí preeminencia del sistema conceptual, sino respeto a las paradojas del Evangelio y del plan divino de salvación. La “bondad”, la “justicia”, el “poder”, la “incorruptibilidad”, no se sacrifican a una pretendida síntesis nocional, sino que son escuchadas en la “*razonabilidad del plan divino*” (XXIV, 6). Si la bondad se manifiesta en la libre elección del Amor de salvar aquello que estaba perdido, la justicia lo hace en el modo como hemos sido salvados por el mismo Amor (XXIV, 6), humillándose hasta la muerte. ¿Injusticia divina al “engañar” de ese modo al engañador? No, pues es propio de una naturaleza “justa” el “*dar a cada uno según sus méritos*” (XXVI, 2); y de una naturaleza sabia el no desviarse de la justicia “*ni separar el juicio justo del buen propósito de amor a los hombres*” (XXVI, 2). De manera que estas dos cosas deben conjugarse adecuadamente entre ellas, “*dando en justicia según los méritos sin que la bondad se aparte del propósito de amar a los hombres*” (XXVI, 2). Por eso, para Gregorio, el hecho de retornar a cada uno lo que se merece y, según esto, engañar al engañador, “*es una muestra de justicia*” (XXVI, 3). El engañador recibe los frutos de su acción previa, mientras que la acción divina tiene un “*propósito*” salvador que da testimonio de su bondad. Dios actúa como médico, no como criminal, pues su “*intención*” es salvífica (XXVI, 4). Intenta salvar lo que estaba perdido; incluso busca salvar al que había operado nuestra destrucción. Como en los bellos pasajes de la *Vita Martini*, de Sulpicio Severo, ¡qué nostalgia en Gregorio de que todos se salven, incluido nuestro mortal corruptor! En el misterio amoroso de la justicia de Dios, “*cuando los que ahora se encuentran postrados en la maldad sean retornados a su condición primitiva, toda la creación dará gracias al unísono*⁸¹, *tanto los que han pasado por el castigo de la purificación como los que no necesitan purificarse*” (XXVI, 8). En “*el gran misterio de la humanización de Dios*”, éste ha liberado al hombre de la injusticia y de la maldad, “*y ha curado incluso al inventor de la maldad*” (XXVI, 9).

Desde esta perspectiva, se entiende la sintonía que se da en Gregorio -sintonía por lo demás bíblica y cristiana- entre el amor a Dios y el amor a los pobres, entre la misericordia y la práctica de la justicia, entre la unión mística con Dios y el servicio a los más pequeños. Pues la justicia llamada “social” no es *consecuencia* de la

⁸⁰ Para Gregorio, el hombre es *finitum capax infiniti*: por voluntad y don de Dios, a pesar de ser finito y limitado, tiene un dinamismo infinito, está abierto al infinito del amor, cuya perfección está en no tener límites. Es una de las tesis fundamentales de toda la obra de Gregorio, central en el *De Vita Moysis* o en el *Contra Eunomium*.

⁸¹ Es una expresión parecida a la que aparece en el *De anima et resurrectione*, PG 46, 72 (cfr. *Hech* 3, 21). Algunos autores suponen que Gregorio mantiene una doctrina de la *apocatástasis* o restauración final semejante a la de Orígenes. Pero la postura de Gregorio es compleja y bastante distinta a la del alejandrino. Orígenes proponía un retorno de todas las criaturas espirituales (incluidos los demonios) a su estado original como espíritus puros, devaluando así el sentido de la resurrección. Gregorio, en cambio, propone un estado final del hombre en su condición original de comunión con Dios, pero con el mismo cuerpo -resucitado- que tenía en este mundo. Gregorio vuelve sobre este tema más adelante (XXXV, 13-15). Cfr. J. DANIELLOU, “L’apocatástase chez Saint Grégoire de Nysse”, *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 328-347, reelaborado en *L’Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, pp. 205-226.

contemplación del Justo sufriente, sino que ella misma *ya es* oración amorosa dirigida al Inocente que ha ocupado mi lugar. El siempre-más del amor de Cristo por nosotros alimenta el siempre-más de la justicia a sus hermanos los hombres a la que es invitado el cristiano en su dinámica de progresión infinita del amor. Por eso, la justicia y el derecho del abandonado no tiene límites y siempre espera nuevas recreaciones y entregas de mi ser: a semejanza de Cristo, el discípulo intenta la insensatez de un “intercambio de lugar” con los últimos y sufrientes. De ahí que en vano buscaremos en los sermones del Niseno *De pauperibus amandis* una sistemática de moral social separada de su espiritualidad; sólo encontraremos en sus líneas una meditación sobre la fe que actúa por el amor, “teología” en el corazón de la “economía”. De la misma manera que tampoco encontraremos en sus comentarios sobre la experiencia mística del *De Vita Moysis* ninguna falsa evasión de las obras de caridad; al contrario, la contemplación no sólo nos lanza-a sino que surge en el servicio a los más pobres: “*La vida perfecta pide la unión de la filosofía práctica y del ejercicio de la contemplación*” (*De Vita Moysis* II, 200).

Llorenç Sagalés Cisquella
Castellar del Vallés (Barcelona), primavera de 2002