

HACIA LA DETERMINACION DE LA IDEA AGUSTINIANA DE PAZ

1. «Es, sin duda, el bien de todas las cosas universalmente la paz». Así se expresa fray Luis de León al comienzo del capítulo «Príncipe de la paz», en los *Nombres de Cristo* (1). La paz es, por supuesto, la concordia entre los hombres. Pero cabe entenderla en sentido más amplio. «Cuando la razón no lo mostrara, ni por otro camino se pudiera entender cuán amable cosa sea la paz, esta vista hermosa del cielo que se nos descubre ahora, y el concierto que tienen entre sí aquestos resplandores que lucen en él, nos dan de ello suficiente testimonio» (2). «El ejército de estrellas, puesto como en ordenanza y como concertado por sus hileras, luce hermosísimo, y adonde no usurpa ninguna el lugar de su vecina, ni la turba en su oficio, ni menos, olvidada del suyo, rompe jamás la ley eterna y santa que le puso la Providencia» (3).

La paz de fray Luis es eminentemente universal. En ella colmuga el hombre, y entonces es admitido a la región luminosa y sin disturbio de que son en la noche testimonio los cursos graves de los astros. Esa armonía celeste gravita sobre el alma haciendo que en ella «lo principal y lo señor, que es la razón, se levante y recobre su derecho y su fuerza, y como alentada con esta vista celestial y hermosa, conciba pensamientos altos y dignos de sí y como en una cierta manera se recuerde de su primer origen» (4).

Esta descripción, innecesario es decirlo, viene llena de elementos y resonancias propios de la cultura clásica. Pero, por encima de

(1) FRAY LUIS DE LEÓN: *Los nombres de Cristo*, en *Obras Completas*, BAC, ed. del P. FÉLIX GARCÍA, O. S. A., Madrid, 1944, pág. 598.

(2) *Ibid.*, pág. 597.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, pág. 598.

todos ellos, la autoridad que directamente las rige es la de San Agustín. Expresa y reiteradamente se nos afirma en esos mismos pasajes la indicada filiación. «La paz es, como San Agustín breve y verdaderamente concluye, una orden sosegada o un tener sosiego y firmeza en lo que pide el orden» (5). Y dos páginas más adelante: «La paz, según dice San Agustín, es no otra cosa sino una orden sosegada o un sosiego ordenado.» Esa definición le basta y le «contenta», y de la mano de San Agustín insiste explicando sus términos «para dejarle más enteramente entendido» (6).

Ningún texto, en verdad, más pleno a fin de dar una idea del acuerdo que preside el porte del mundo, y el que ha de presidir los actos del hombre, que ése de *La ciudad de Dios*, en que se apoya fray Luis. Cada cosa tiene su lugar y su destino. Cuando cada cosa ocupa su lugar, se realiza el orden; y del orden resulta la paz, porque paz es «orden sosegada o sosiego ordenado» —*tranquilitas ordinis*—, y orden, *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (7). Pudiera decirse que la paz es, para San Agustín, el nombre concreto con que cabe designar el bien o mejor, el fruto inmediato del bien; la paz es el nombre concreto de la felicidad: *ubi pax felicitas* (8). El término de las aspiraciones humanas, tanto en el plano personal como en el histórico, es la paz. Con un canto a la paz se cierran las dos obras fundamentales del Santo: *Confesiones* y *Ciudad de Dios* (9).

San Agustín es invocado certeramente como el maestro que concibe el mundo a base de un orden y concierto universales. Concepción que constituye uno de los legados más valiosos para el pensamiento cristiano posterior. Un mundo como orden había.

(5) *Ibid.*, pág. 597; cfr. *De civ. Dei*, XIX, 13.

(6) *Los nombres de Cristo*, ed. cit., pág. 599. Fray Luis, espíritu platónico-agustiniano, ha dejado impregnada toda su obra del sentimiento del orden cósmico, siendo la suya un alma enamorada de la paz, pese a los sinsabores e inquietudes, o precisamente por ellos, que le trajo la vida. Ese mismo sentir, que nos manifiestan los pasajes de *Los nombres de Cristo*, domina el resto de su obra literaria. En particular, son dignas de nota sus composiciones en verso *Noche serena* y *Oda a Salinas*.

(7) *De civ. Dei*, XIX, 13.

(8) *De civ. Dei*, II, 29; *Ibid.*, XIX, 20: «Pax aeterna... summum bonum»; *Sermo* 168, 2: «Ipsa pax est finis omnium desideriorum bonorum»; *De civ. Dei*, XIX, 27: «Et ideo, pax beatitudinis huius, vel beatitudo pacis huius, summum bonum erit.»

(9) *Confess.*, XIII, 35-38; *De civ. Dei*, XXII, 30.

sin duda, encontrado distinguidos defensores entre los filósofos paganos. Pero San Agustín da a esa idea sentido religioso, articulándola a la visión cristiana del mundo. El orden agustiniano del mundo se rige por una auténtica ley eterna, que respalda el mismo Dios, y se resume en una *pax christiana*, porque la clave que cierra esa visión es Cristo. *Pax ergo Christus est* (10).

Pero este resultado doctrinal es en Agustín fruto de laboriosa aplicación. El mismo nos sitúa su juventud *in regione dissimilitudinibus* (11), vagando errante por parajes yermos, sin encontrar arriño ni sosiego (12). Por fin, su vida se centra. Su pensamiento descubre la verdad, a base de la cual el caos sensible se resuelve en concierto unitario. El mundo de fuera, como el mundo de dentro, terminan presentándosele en cuadro de ritmos consonantes; pero después de haber vivido en su propia alma la disensión, y después de haberse hecho cargo de las profundas inarmonías que existen entre las realidades. Todo esto es claro al simple considerar que Agustín fué maniqueo, fué escéptico y fué, en resumen, el personaje descrito en las *Confesiones*.

Pero el escéptico descansa un día en la verdad; el lleno de inquietudes sosiega en el bien. En la lógica y en la ética se dan ajustadas las fluctuaciones internas. La realidad exterior se abre en una perspectiva de orden. El mundo universal queda anclado en los dominios de la ley soberana de Dios. Y en estos tres planos, del ser, el bien y la verdad, se engarza de modo concorde cuanto existe. Esos órdenes son otros tantos reinos de paz.

2. La idea agustiniana de orden dispone, de este modo, su concepción de la paz. Pero seguramente el mejor camino para precisar los datos de esta primera aproximación será el verla al contraste con las actitudes que han venido a sucederla. Una cosa es evidente: el mundo en que vivimos no participa de esa confianza antigua en un universo donde todo se resume y se concierta. Es hermoso, sin duda, concebir todo lo existente como solidario y acorde, pero el hombre se ha terminado por renunciar como imposible a esa hermosura. Las cosas han venido ocurriendo como si, en un acceso de desconfianza, las vidas se sintieran inseguras en

(10) *Sermo* 25, 7; *In Ps.* 119, 9; *In Ps.* 124, 10; *In Ps.* 126, 2; *In Joann.*, 77, 3-4.

(11) *Confess.*, VII, 10, 16; *Ibid.*, VII, 7, 11; *Ibid.*, X, 27, 38.

(12) *Confess.*, II, 10, 18.

la complejidad del todo. Al quebrar la confianza en un orden total, se repliega el esfuerzo y ensaya buscar un sustituto que funde la totalidad desde el propio mundo. Este sustituto tendrá que improvisarlo el hombre en sí mismo. Nada, en efecto, en la naturaleza le podrá ofrecer más garantías. Al orden en lo absoluto sucederá un orden en lo relativo, en el propio hombre (13).

Aristóteles había dicho que la soledad era cosa de bestias, cuando no atributo de dioses (14). Nietzsche encuentra incompleta la enumeración, y se la atribuye también al filósofo, es decir, al hombre auténtico (15). No es extraño, después de esto, que el mismo autor nos haga de la guerra, de la voluntad desnuda y de la fuerza sin trabas sustancia del existir (16). Tampoco que sea la soledad, la incomunicación, la rebeldía óptica, el suelo donde germinen las filosofías postnietzscheanas de la existencia.

A este respecto, encierra un programa completo la frase de Garcin en la última escena del *Huis-Clos*, de Sartre; *L'enfer c'est les Autres* (17). Ninguna expresión que mejor condense esa actitud que se acoge como a final refugio a la más hermética soledad. La paz es atributo del solo. Es conocida la postura general de Sartre.

(13) PAUL HAZARD: *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, París, 1935, págs. 121 y sigs.; J. B. BURY: *A History of freedom, of thought*, London, 1952, pág. 72 sigs.

(14) *Política*, I, 2.

(15) NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung, I. Sprüche und Pfeile*, 3: «Um allein zu leben, muss man ein Tier oder ein Gott sein — sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss beides sein — Philosoph».

(16) NIETZSCHE: *Umwertung aller Werte*, I, 1: «Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit.» Esta actitud fué totalmente extraña al mundo antiguo, incluso el clásico, donde, por ventura, se encontrarán reflexiones de esa índole en Heráclito, es decir, en un autor de verdadera excepcionalidad, reñido con su ambiente. (Para esta confrontación de actitudes, véase SPENGLER: *La decadencia de Occidente*, que la subraya en forma reiterativa a todo lo largo de la obra. En diversas ocasiones habla también de la singularidad que representa Heráclito en el mundo antiguo, así como Spinoza, por el extremo contrario, en el moderno. Consúltese también HEIMSOETH: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*.) SAN AGUSTÍN, en concreto, pensará que la guerra es un recurso al que en ocasiones puede llevar la «necesidad»; pero nunca es el estado en que se mueve espontáneamente la «voluntad». (*Epist.* 186, 6.)

(17) JEAN PAUL SARTRE: *Huis-Clos*. Véase la escena final, al concluir la pieza y comparar ese pasaje con otros de la escena 5. En general, la pieza entera prepara esa conclusión como inevitable.

para quien todo ajuste a órdenes dados representa una objetivación, equivale a decir, una pérdida de sí mismo y condena a la esclavitud, lo que supone un enajenamiento, un perderse en lo «otro». Lo otro es así, naturalmente, el infierno, la tiniebla exterior en que se desfonda el propio ser, en que se evacua y enajena. «Toda comunión hace común», había sentido Nietzsche. La salvación se otorga ahora al excomulgado (18). Una paz a medida del propio deseo y arbitrio (19).

El suplicio de Garcin procede de no poder estar solo, de verse por toda la eternidad confinado entre la misma compañía. Esto le vuelve loco. Continuamente vigilado, de continuo los otros; los otros le vacían de sí mismo, le condenan a perpetuo «extrañado». El azufre, el fuego, las cadenas..., todos los suplicios del infierno clásico se le hacen diversiones al lado de esto: de los otros ahí siempre, robándole su intimidad, que es robarle su ser, dejarle sin sí mismo. Y no es necesario rechazar de plano esta descripción. Al fin, en ella reaparece en forma mundana un aspecto de la clásica pena de daño de los teólogos. Los otros le condenan a objeto con su persistente presencia fiscalizadora. Hacen imposible su posesión. Sangrado del propio ser, queda sin fundamento, deshabitado e inhabitable el último refugio de seguridad. Los otros, desde el exterior, usurpan la existencia de uno, le dejan desposeído, le someten a un despojo metafísico. La paz, el don de poseerse sin menoscabo, son frutos que sólo consiguen madurar en una soledad exenta. Pero esto es imposible en tanto se dé el otro. Sólo hay universo posible en lo único. Se salva exclusivamente el solo.

Y he aquí un resultado sorprendente. Quien hable de paz ante la conciencia media de los hombres ha de esperar que se entienda una virtud de relación, un estado de cosas en que necesariamente intervengan los muchos. No hay paz sin los otros. El primer sentido de ese término se realiza en el radio de lo social. La paz es, por obligación, «entre».

(18) NIETZSCHE, en quien se contiene ya todo el sentimiento y actitudes que dominan en las obras de Sartre, había identificado la comunidad con la vulgaridad (*Jenseits von Gut und Böse*, 284).

(19) *De civ. Dei*, XIX, 12. No hay cosa que no participe en algún grado de la paz. Los propios malvados organizan un orden conveniente a sus fines, «latrones ipsi... pacem volunt habere sociorum». El perturbador imita, de alguna manera al ordenador, «superbia perverse imitarur Deum» (*De vera relig.*, 45, 84; cfr. H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926, pág. 26).

Por el contrario, esa misma conciencia media opinará que una vida sola, separada, es, en principio, algo sospechoso. El separado es el malo. Y el infierno es tiniebla exterior, algo fuera del concierto de cuanto vive en el orden. El dictado de excomunión sobre una persona fué declaración formal de hallarse su vida en el error o en el vicio. El excomunicado fué el malhechor y por eso el vitando.

Siempre se utilizó la soledad como práctica de ascesis en la vida ética. La soledad tiene, en efecto, un valor positivo, pero no por sí misma, sino en cuanto en ella cobran sosiego las disensiones internas, se aprenden a dominar los excesos, se suscitan y educan las virtudes. Pero la soledad cultivada por sí misma lleva al encastillamiento interior, a la rebeldía. Esta soledad excluye y monta la discordia—en sentido literal: «dis-cordia»— frente a los demás. La misma raíz disgregadora que aparece en *duellum* (*duo*), *bellum* (*bis*) (20). El solitario se erige en selecto, toma su corazón y lo pone aparte, lo separa del común. Esa soledad excomulga, es reflejo de perversión y atenta contra el concierto unánime de todos en paz.

Pues bien: este repudio, que espontáneamente pronuncia la conciencia común, es el que se ve tildado de vulgar, de ilegítimo, en las formas de existencia antes aludidas. Aquí el disorde será el auténtico. El hombre se redime excluyéndose. La paz ciudadana, la paz universal pasan a ser estimadas claudicaciones. El reino de la paz no tiene otro ámbito que el de uno mismo. Todo lo paradójico que se quiera: la paz en este estado madura sólo en la excomunión.

Según se puede apreciar, la actitud individualista no puede llevarse a consecuencias más radicales. La paz, dentro de esta actitud, exige tan sólo exención. Que nadie se mezcle en los asuntos de nadie. Que cada cual quede reducido a su libertad autónoma. Esta es la paz del rebelde. Su paz pide sólo que la dejen en paz, es decir, en su insumisión, lo que es lo mismo, en su guerra.

En efecto, de lo que se trata aquí es de una actitud humana para la que ha sido dejado, la paz de ser, no ya el supremo valor

(20) *In Ps.* 84, 10: «Pax quid est? Ubi nullum bellum est. Quid est, ubi nullum bellum est? Ubi nulla est contradictio, ubi nihil resistit, nihil adversum est»; *Sermo* 168, 2: «Vera pax... ubi nullus hostis»; *De civ. Dei*, XIX, 28: «Nihil aliud esse (bellum), quam inter se rerum adversitatem atque conflictum»; *Sermo* 357, 3: «Odit pacem haereticus»; *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9: «In pace perfectio est, ubi nihil repugnat».

y desenlace de la vida, sino un valor negativo, la exclusión de la vida. Pudo atribuir máximo precio a la paz el hombre de otras culturas. El hombre occidental; el europeo, tiene disposición fáustica. y concibe el vivir como libertad, aventura y conquista. La ética de la paz sería una ética inferior, de resignados; y «vivir es no resignarse» (21).

3. No es necesario insistir para mostrar que esta paz de excluido choca con todos los hábitos de la humanidad. La humanidad no supo nunca hermanar sosiego con rebeldía, apartamiento con orden, excomunión con paz. En consecuencia, juzgó siempre que el verdadero «otro», el perdido y condenado es el que hace habitación natural del apartamiento. Y para esos apartados se reservó el nombre de réprobos y el destino infernal. No son los otros el infierno, sino el infierno, que es la tiniebla exterior, está a reserva de los que se constituyen en separados; es para los perdidos, para los que no andan con todos. Sólo, pues, el camino de los otros libra del infierno. Únicamente en la región de todos, comulgando, resulta lo uno, el orden universo; como sólo del compromiso con los otros, de la concordia, nace la paz.

Ciertamente es legítima la aspiración al logro de una paz en sí. En el orden cósmico se ingresa mediante el orden íntimo. Se empieza a pertenecer al reino universal cuando se parte de dominar la propia morada interior. Así, pues, el acorde con todo lo da el hombre cuando ha conseguido el freno de sí mismo, cuando se ha liberado de esclavitudes. Pero esta liberación obra respecto a trabas de abajo que le encadenan. Su liberación, lejos de ser rebeldía, supone mandamiento sobre todas las rebeldías. No ha de llevar la liberación a la disonancia. En vez de conducir al apartamiento, a la excentricidad, tiene que ser disparo al propio centro (22). Es lo

(21) Las filosofías dialécticas del presente dan cuenta en mil formas de esa realidad concebida en función del devenir antes que del ser. Hemos aludido antes a la actitud representada por NIETZSCHE, y que SPENGLER ve como característica del hombre occidental. En la última expresión del texto se sintetiza esa condición vital, y se encuentra en *Noces*, de CAMUS. «*Amemus unitatem, et timeamus separationem*», amonesta, por el contrario, SAN AGUSTÍN (*In Joann.*, 27, 6).

(22) *In Joann.*, 19, 7: «*Pax ergo in Scripturis, et omnia disposita, nequaquam rixantia. Tu abiice litem cordis tui*». Llevamos enemigos dentro de nosotros mismos (*Sermo* 57, 12). *In Ps* 127, 16: «*Secum pugnat homo: usquequo domet omnes cupiditates, adhuc pugnat.*» La paz perfecta no es de este mundo: «*nascimur ad laborem, renascimur ad quietem*» (*Ser-*

que requirió siempre la ética. La «alteración» era el vicio radical, según el sentir estoico. Por el contrario, el hombre entero, el hombre cabal, vive de la consecuencia. La paz individual resulta del «vivir concertada y pacíficamente consigo mismo, sin que el miedo nos estremezca ni la afición nos inflame, ni nos saque de nuestros quicios la alegría vana, ni la tristeza ni menos el dolor nos envidia y encoja», conforme quiere fray Luis. Que no nos saque de nuestros quicios nada. La paz supone la consistencia en el propio centro, y la rotación, en la propia órbita. Por lo que, lejos de definirse como separada singularidad, se nos afirmó que consistía en «tener sosiego y firmeza en lo que pide el buen orden». Y en que las cosas vuelvan a «sus lugares y oficios» (23). Todo ello al hilo del discurso de San Agustín. *Pax est securitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis*. Con esto se consigue la transparencia interior; que nadie mande en la propia existencia, perturbando su destino. Contra esta paz, que es *securitas, tranquillitas, simplicitas*, trabaja toda forma de entrega a poderes ajenos que toman la vida. la sacan de su centro, la entregan a la inquietud sin fin (24). El hombre así definido no se posee, está habitado por otro, se acompleja y pierde el rectorado de su vida. Al contrario, el que subyuga las rebeldías internas es dueño de sí y señor de la tierra. Todo, fruto de la paz. Porque «pacíficos son quienes reposan sobre sí mis-

mo 376, 2). Pero aun aquí han de dominarse las concupiscencias a fin de sustraer a la guerra el propio corazón. In *Joann.*, 77, 4: «nihil nobis repugnet ex nobis» (*Epíst.* 118, 15; In *Ps.* 48, 6; In *Ps.* 84, 10; In *Ps.* 147, 20; *De civ. Dei*, XIV, 15). La paz empieza por ser un «concordare nobiscum» (*Enchir.*, 63; *Ibid.*, 108).

(23) *Los nombres de Cristo*, ed. cit., pág. 601; *Ibid.*, pág. 597.

(24) *Sermo* 57, 9. Cfr. R. FLÓREZ, «La inquietud religiosa y las condiciones de la paz personal en el pensamiento de San Agustín», en *Actas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona, 27 de mayo-1 de junio, 1952, I, Barcelona, 1953, págs. 265-278. El Congreso desarrolló el tema general «La Eucaristía y la Paz». San Agustín está representado en otras comunicaciones además de la indicada: por ej., PIERRE THOMAS CAMÉLOT: *De pace christiana secundum Sanctum Augustinum*, I, páginas 198-201; JEAN P. MÜLLER: *Paix et corps mystique du Christ selon saint Augustin*, I, págs. 253-257; GREGORIO ARMAS: *La Eucaristía, signo y causa de la unidad y de la paz católica, según San Agustín*, I, págs. 258-274... Puede observarse, consultando los índices, que no hay autor al que se remita en conjunto más veces que a San Agustín. Lo mismo que se le conoce por el Doctor de la caridad puede también llamársele Doctor de la paz.

mos, los que concertando y sometiendo a la razón todos los anhelos del alma y teniendo sujetas todas las concupiscencias de la carne, realizan el reino de Dios, en forma que aquello que es en el hombre su excelencia y ornato sea lo que rija, sin que se muestren los apetitos que tenemos en común con los animales» (25). El orden y sosiego internos se obtienen mediante la observancia moral. Y la moral puede resumirse desde nuestro punto de vista en un solo y sencillo precepto: *Agnosce ordinem. quaere pacem*. El modo de realizarlo se reduce a saber imponer acuerdo y jerarquía en las preferencias. *Tu majori, minor tibi... Tu Deo, tibi caro* (26). El empeño ético de la vida, y sin duda éste es su empeño fundamental, se reduce a determinar *quid sit homini melius* (27). Una vez determinado, todo consistirá en disponer la conducta de acuerdo con la bondad así identificada. En esa disposición se ajusta la vida a orden, realiza el bien y merece la paz. *Fac justitiam et habebis pacem* (28). *In pace perfectio est* (29).

Era la paz agustiniana *tranquillitas ordinis*, «una orden sosegada o un sosiego ordenado». Ese sosiego supone «ausencia de toda perturbación» (30). Comentando este lugar, prosiguen *Los nombres de Cristo*: «Dos cosas diferentes son de las que se hace la paz, conviene a saber: sosiego y orden. Y hácese de ellas así, que no será paz si alguna de ellas, cualquiera que sea, le faltare. Porque lo primero, la paz pide orden, o, por mejor decir, no es ella otra cosa sino que cada cosa guarde y conserve su orden: que lo alto esté en su lugar, y lo bajo por la misma manera; que obedezca lo que ha de servir, y lo que es de suyo señor que sea servido y obedecido; que cada uno haga su oficio, y que responda a los otros con el respeto que a cada uno se debe. Pide, lo segundo, sosiego la paz. Porque aunque muchas personas en la república, o muchas partes en el alma y en el cuerpo del hombre, conserven entre sí su debido orden y se mantengan cada una en su puesto, pero si las mismas están como bullendo para desconcertarse, y como forcejeando entre

(25) *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9. Cfr. JEAN GUITTON: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, 1933, pág. 102 y sigs., y 276.

(26) *In Ps.* 143, 6; *De quant. animae*, 36, 80.

(27) *De mor. Eccl. cath.*, I, 4, 6.

(28) *In Ps.* 84, 12; *In Joann.*, 39, 10.

(29) *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9: «In pace perfectio est»; *De civ. Dei*, XIX, 28.

(30) *De civ. Dei*, XIX, 13.

si para salir de su orden, aún antes que consigan su intento y se desordenen, aquel mismo bullicio suyo y aquel movimiento destierra la paz de ellas; y el moverse o el caminar al desorden, o si quiera no tener en la orden estable firmeza, es sin duda una especie de guerra.» Una alma sin orden es inquietud y bullicio. No es extraño que las descripciones que la filosofía nos hace de las formas de vida apartada, ajenas a todo y entregadas a sí, se resuelvan en angustia y caos. El hombre, no por encastillarse en su rebeldía y hacer el mal inveterado, lo suprime. «El reposo en el desorden y el mal no es sosiego de paz, sino confirmación de guerra» (31).

Estos puntos no hacen más que extender las consideraciones que San Agustín deja iniciadas en el clásico pasaje de *La Ciudad de Dios*. La miseria corre pareja con el desorden. La inquietud y el dolor. Aparte de que, por más que haga el malvado, de nuevo vuelve a caer en el férreo orden del todo. Si no es por propio acuerdo, ajustándose al suave dictado de la ley, será por castigo, sufriendo la corrección de la pena. El hombre más perverso no existe sin algún género de paz. Algún residuo de bien persevera hasta en el ser más depravado, hasta en el demonio (32).

Pero siempre será cierto afirmar que toda comisión contra el orden se acompaña indefectiblemente de «bullicio» e insubordinación internos. En el concierto del todo de cada uno de los elementos que componen el ser del hombre tiene su lugar; como tiene el suyo cada individuo en el universo. Ningún texto mejor, sobre este punto que aquel tan conocido de las *Confesiones*: *Mimus ordinata inquieta sunt, ordinantur et quiescunt... Requies nostra, locus noster... In bona voluntate tua pax nobis est*. «Su peso hace ponderar a los cuerpos hacia el lugar que les es propio.» El alma tiene, de igual modo, su lugar, su centro. Y tiene también una densidad que le es privativa, según la cual se ve conducida a su órbita y enquistada en ese centro. Esa densidad es su amor. *Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror* (33). Lo que hace que, para San Agustín, el orden que ajusta las almas al módulo del bien sea un *ordo amoris* (34).

(31) *Los nombres de Cristo*, ed. cit., págs. 599-600; cfr. *Summa Theol.*, II-II, q. 29, a. 1.

(32) *De civ. Dei*, XIX, 13; *Ibid.*, XIX, 27-28.

(33) *Confess.*, XIII, 9, 10.

(34) *De civ. Dei*, XV, 22; *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9; *Ibidem*, I, 4, 11.

Si, pues, para la conciencia en crisis de hoy suscita el nombre de paz vocaciones de solitaria incomunicación, en épocas serenas o para mentes con vocación de serenidad, no se pudo entender más que como virtud comunitaria. No reclusión en el silencio absoluto de uno mismo, sino entrega confiada al designio universal. Sobre la paz «en sí mismo» prevaleció la paz «entre los otros»; o, mejor aún, la paz «en el todo» (35).

Quede, en cualquier caso, bien establecido: el concepto que de ella elaboró San Agustín no tuvo nada que decirse con éste de nueva invención. Este responde a la actitud de reserva desconfiada, propia de quien lo ha perdido todo e, incapaz de alternar, se refugia en la desesperación de sí mismo. San Agustín no es nunca un apartado. Apartado era el herético, el fuera de la comunicación de los bienes que dan realce a la vida y la conducen a la salvación. Punto este que de manera especial ilustra toda su polémica antidonatista. Por el orden se va al Padre y a la patria; y en la patria reina la paz (36). El apartado elige voluntariamente el destierro. Y en el destierro oprime la congoja y el vagar sin fin. El verdadero señorío sobre uno mismo no ha de descansar en la propia flaqueza, sino en la superación de esa misma flaqueza, en subordinar inquietudes y establecer preferencias. En suma: es señor quien sabe mantenerse responsable, nunca quien se declara en quiebra universal.

4. Este orden hacia lo alto, requerido para la paz agustiniana, impone y prescribe la coordinación hacia lo ancho. El orden manda que lo inferior se someta a lo superior; pero también que cada cosa ocupe su lugar.

«La paz de todas las cosas es el sosiego ordenado.» Pero San Agustín, en el mismo lugar que estampa esa definición, enumera los distintos géneros de realidades, subrayando los términos en los que consiguen su propia paz. En todos los casos se ha de dar impulso y quietud, ajuste y sosiego, orden y concordia. Este es el conocido pasaje: «Paz del cuerpo es el atemperado orden de las par-

(35) *De civ. Dei*, XIX, 16: «Omnis pars ad universi integritatem referitur»; *Confess.*, III, 8, 15: «Turpis enim omnis pars universo suo non congruens»; *Sermo* 297, 5: «Plena et tota securitas: vita sub Deo, vita de Deo, vita ipse Deus».

(36) *Sermo* 80, 7: «... Pater et patria, ille sine morte, illa sine hoste.» SAN AGUSTÍN, Doctor de la paz, sabía bien que en tanto peregrinamos por el mundo no podemos hacer más que disponernos para la que sólo tendrá cumplimiento en la región de la felicidad, la celestial Jerusalem, que significa «visión de paz».

tes. Paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. Paz del alma racional, el ordenado acuerdo entre pensamiento y acción. Paz del cuerpo y del alma, la ordenada vida y salud del viviente. Paz del hombre mortal y de Dios, la ordenada obediencia en la fe bajo la ley eterna. Paz de los hombres, una concordia ordenada. Paz de la casa, la ordenada concordia de sus moradores en régimen de mando y obediencia. Paz de la ciudad, la concordia ordenada de los ciudadanos en régimen de autoridad y sumisión. Paz de la ciudad celeste, la sociedad de sumo orden y concordia en los que disfrutaban de Dios y mutuamente en Dios. Paz de todas las cosas, su *orden sosegada*» (37).

Si se suprime este último punto, enumeran los demás los distintos órdenes humanos y el modo de su composición en paz. La paz es siempre secuencia del orden. En los diversos enunciados se tocan los supuestos que requiere la paz individual; pero también los que exige en su vario horizonte de realización, la social. La paz agustiniana no es concebible haciéndola terminar en la frontera privada de los individuos. El cuerpo tiene su paz, y la suya el alma, como también hay la resultante de la comunión del alma y cuerpo. Pero el hombre, además de individuo, es miembro de diversas comunidades humanas. Se le exige equilibrio interno, pero se le supone acompañado en la vida. Y también a su marcha en común se prescribe orden. Ultimamente este orden comunitario se anuda hacia lo alto en Dios; pero, de paso, se prescribe el concierto que ha de reinar hacia lo ancho con los hombres. Y es simple, pero necesaria, la salvedad: este comercio hacia lo ancho, para San Agustín, recibe su firmeza del vínculo final religioso. El orden terreno se le desarticula en cuanto vuelve la espalda a las instancias celestes. Es necesaria esta observación justamente porque vamos a ver ahora otro intento de realización de la paz, que en esencia consiste en buscarla a lo ancho, desvinculada de lo celeste, puramente secular. Una paz humana, de todos los hombres, pero que empieza y acaba en ellos. Que no se encierra en el individuo solitario, pero que excluye el fundamento trashumano en Dios.

La mentalidad moderna (el punto anterior se fijaba en la contemporánea), en efecto, se caracteriza, entre todas, por una nota saliente: su naturalismo. Los desempeños mundanos del hombre no apetecen otro fundamento que el ofrecido por sus recursos na-

(37) *De civ. Dei*. XIX. 13.

turales. Cede lo teológico la función rectora y la mente busca la base, para sus empeños en sí misma, en lo mundano. El hombre toma acomodo en el ámbito de la seguridad que le ofrece su propia naturaleza.

El antiguo ideal traía descritas para la convivencia humana formas de unión obviamente universales. Todos los hombres comulgaban en la humanidad. Por si esta consideración fuera insuficiente, la fe religiosa emparentaba a todos en el origen y los proponía un destino hermano en el fin. En tal situación, resulta del todo consecuente admitir complejos políticos o comuniones humanas donde quepa el mundo todo; no sólo consecuente, sino necesario. La institución que en el orden profano satisfizo a esta necesidad fué el Imperio, como en el orden religioso la Iglesia. Ambas, organizaciones de aspiración ecuménica, católicas.

El mundo moderno entraba en la Historia con porte laico. Este porte laico implicaba haber prescindido o tener que prescindir de los supuestos últimos de seguridad en que venía descansando la existencia. El resultado tenía que vivirse como un caer en el vacío, como un hallar de pronto desfondada la naturaleza y advertir que el pie perdía suelo en el lugar en que antes fué tierra común. En virtud de este estado de cosas hubo que ensayar la operación de proveer de un sustituto al antiguo escenario, lugar de inteligencia mutua, desaparecido (38).

La especie humana se queda sola y ha de ampararse en sus propios recursos. Es imposible sentirla inserta en un todo ulterior. Desde luego, no hay que contar con el orden de la Iglesia. Esta impone, más allá del hombre, un fondo de comunión trashumano. Pero todo lo que no sea humano es inalcanzable, es el otro. Y «lo otro —tiene en distinto plano aquí también fuerza el dicho de Sartre— es el infierno».

En esta situación, debiera al menos haberse hecho valer el ideal del Imperio. En lo humano, efectivamente, comulgan todos los hombres; en cuya virtud parece que el orden interhumano no debiera tener otros límites que los de la humanidad. La renuncia a la idea de un imperio universal no resultó fácil; y, desde luego, no espontánea resignación de las potencias en el poder, sino obligada actitud ante lo imposible.

(38) ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz*, Madrid, 1954, pág. 91 y sigs.; CARL SCHMITT: «La época de la neutralidad», en *Estudios Políticos*, trad. de F. J. Conde, Madrid, 1954, págs. 9-31.

Las preocupaciones en torno a esa renuncia centra el interés de los autores, desde Dante a Bodino. Los hechos acaban imponiéndose sobre las doctrinas tradicionales. El comienzo de la Edad Moderna significa en lo político una liquidación de los ideales ecuménicos, en el terreno eclesiástico incluso, pero sobre todo en el civil. El universalismo espiritualista de que había vivido, o al que había aspirado la Edad Media, se desarticula en el paso a la Moderna. Un humanismo no respaldado por algo más profundo y consistente que el hombre fácilmente se rebaja del nivel de los principios al conflicto de las opiniones. Y donde reina la opinión reina el cantonalismo. Reflejo en lo social de este planteo de la vida en términos opinables en su articulación en Estados independientes, el constituirse en grupos nacionales soberanos. La distancia que media entre un axioma y una opinión es la misma que hay entre el Imperio y el Estado nacional. De hecho, el orden imperial siempre basó su ordenamiento en la justicia, en un canon de principios de valor suprasocial con arraigo en la metafísica. El apego a la opinión como norte en la marcha de los negocios públicos es una invención moderna, coetánea, en el fondo, de la invención de los Estados cantonales, que reclaman como soporte únicamente la convención o el contrato del grupo social que lo compone.

Si esto es exacto, resulta que el orden que el humanismo es capaz de reconstruir nace constitutivamente signado de pluralidad. Su hegemonía, puede decirse ya con pleno conocimiento de causa, se ha evidenciado como período de empeños sectarios. En lo teórico, la unánime comunión en una ortodoxia de verdades deriva hacia la proliferación de sistemas ocurrentes de mero prestigio personal. En lo práctico, la comunidad fraterna de hijos de Dios se multiplica en quebrado mundo de reductos ciudadanos prevenidos u hostiles entre sí. En realidad, y contra lo que ingenuamente se pretendía, al apartarse el ciudadano del todo, se abre la brecha que le aparta del hombre.

El resultado es que la concordia que restablece la nueva apelación humanista no tiene por suelo la humanidad, como pareciera obvio, sino la nación. En la práctica, sólo aciertan a convivir de alguna manera vinculados los que pueden conversar juntos, es decir los del mismo habla. El habla ha tenido mucha significación en el montaje de los ordenamientos políticos del tiempo, cosa que se reveló perfectamente al cuajar la forma de gobierno a que van a llevar los hechos: la democracia. Parlamento y opinión, esa

va a ser la base sólida en que asiente la concordia nueva. El humanismo, con tales recursos, no pudo naturalmente apetecer hombres humanos, se hubo de contentar con hacerlos ciudadanos. Ahí tenemos cumplido el propósito de la nueva mentalidad. El orden en Dios se circunscribe a orden en la soberanía, cuando mucho, del rey; y la paz universal tiene que limitarse a paz nacional. El horizonte político real se cierra sobre el Estado. Tiene su delimitación precisa trazada desde Bodino, y su impulso interno tomó constancia en Maquiavelo.

La única organización sólida entre los hombres es la que los conduce, unos junto a otros, en seguimiento de ideales comunes, que en común reconocen y en común persiguen. El orden no se consigue mediante agrupamientos cerrados en vistas a proteger bienes propios, sino por la entrega abierta a un bien común. La razón de común de ese bien impide cualquier confinamiento sectario de los individuos que le buscan.

Es cierto que la mente moderna no renunció a la concordia universal. Pero la hace de hecho imposible al sustraer los fundamentos que pudieran plantearla viable. El virtual orden humano se quiebra en un real mundo de intereses aparte. Cada grupo se yergue en soberano y se ciñe de fronteras. Hacia dentro se procura la paz y el orden; en cambio, hacia fuera, y por encima de un difuso y lejano deseo de concordia, asoman en realidad sólo fortalezas y cañones: «En todas las épocas los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes, guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra» (39). Por si pudiera creerse demasiado hobbesiano, es decir, pesimista, quítesele eso de «en todas las épocas», y suavícese el hecho de su autenticidad para la época en la que se escribe con la consideración de que un algo de la visión cristiana con su doctrina de la fraternidad universal pesaba al menos en el fuero privado de las conciencias. Sin duda buscando con-

(39) HOBBS: *Leviathan*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, 1940, página 104.

secuencia con esa doctrina es como surge por entonces el nuevo concepto de Derecho internacional (40).

Es sabido que, precisamente, es esta época la que se atribuye la creación de un Derecho internacional con rango independiente. A la verdad, el período anterior no necesitó esa independencia; es más, excluía por principio la posibilidad de la misma. El que ahora se reclame como necesaria nos dice, sin más, estas dos cosas: primera, que el orden no es uno; y, segunda, que va a ser un problema el acordar la disparidad que se da por supuesta. Porque la realidad, vista fríamente, no dice más que eso. Si bien se esboza un Derecho internacional fundado en amplias, benéficas y armoniosas miras, la situación política del tiempo le hace poco menos que utópico. Un Derecho internacional «independiente» es que tiene otro interés que el Derecho nacional. En este choque de intereses uno devorará al otro. No creemos que sea recargar el cuadro de Hobbes si subrayamos que, en efecto, el llamado Derecho internacional moderno e independiente, apenas si tuvo otro órgano de decisión que la guerra. Fueron tratados sobre la guerra los que empezaron a dar forma a su empeño. Y *De jure belli ac pacis* es el título que canoniza, según se viene admitiendo, la invención en Grocio. *De iure-belli* era también el título en las *Relectiones* de Vitoria, a partir de donde se le ha querido considerar como padre de ese Derecho internacional.

En realidad, hubo que arbitrar un orden jurídico internacional independiente, porque el supuesto de las soberanías estatales le habían hecho imposible. Las soberanías, en efecto, empiezan por concebirse y montarse en forma hermética. Pero entonces, ¿cómo hallar paso alguno viable a la coordinación? Mientras subsistió esa forma de considerar el hecho político inevitablemente tuvo que ser la guerra el recurso a que se fieran los conciertos exteriores. Y

(40) Para la historia del pensamiento en torno al Derecho internacional, véase WALZ: *Derecho internacional y crítica de sus negadores*, trad. de A. Truyol Serra, Madrid, 1943; cfr. M. AGUILAR NAVARRO: «La crisis del Derecho internacional y la teoría de los sujetos», en *Revista Española de Derecho Internacional*, VII, 1954, págs. 11 y sigs. El Derecho internacional surge como rama jurídica independiente en un momento en que se hace viva la «desconfianza» mutua entre los poderes soberanos; su gestión práctica se agota en la propuesta de un orden de «equilibrio» de mero régimen exterior. Cfr. LOUIS LE FUR: *La théorie du droit naturel depuis le XVII^e siècle et la doctrine moderne*, Recueil de Cours, 1928, París, 1928.

en la medida que el Derecho internacional no tomaba por eje de referencia la guerra fué poco más que una bella aspiración. Sólo en el grado que las soberanías se reconozcan porosas, abiertas a lo otro, tendrá cabida ese orden jurídico, es decir, en la medida que no sea independiente. Podrá haber Derecho internacional donde no haya naciones en sentido riguroso.

El fenómeno social y jurídico que nos ofrece la historia moderna es el de «una muchedumbre de esferas —las naciones— que sólo mantienen algunos contactos externos. Esta metáfora de jugada de billar debiera desesperar al buen pacifista, porque, como el billar, no nos promete más eventualidad que el choque». «Entre sociedades independientes no puede existir verdadera paz. Lo que solemos llamar así no es más que un estado de guerra mínima o latente...» (41).

En la concepción agustiniana, la guerra se mueve en el ámbito de la paz. De la paz parte y en ella ha de resolverse. El mismo fenómeno bélico deberá actuarse pacíficamente. Así, pues, una instancia de paz cierra como horizonte los momentos de la guerra.

Sin embargo, no ha dejado de tener secuaces la versión contraria. San Agustín mismo reacciona contra las ideas dominantes en la práctica política de los paganos, donde, para los efectos, el impulso bélico no acataba restricciones. Contra ello opone su doctrina de la guerra justa, que tenía precedentes en el propio paganismo, y Agustín, sin duda, la había visto expuesta en Cicerón (42). Según esto, decir que toda guerra es legítima equivale a consagrar el momento bélico como tribunal decisor para los asuntos humanos.

Esta última suposición es incompatible con la idea de un orden universal y una razón legisladora suprema. Por el contrario, se constituye el hecho por encima del Derecho, y se pone en manos de la fuerza toda facultad de organización. Conocida es la doctrina de Carl Schmitt sobre el particular, al admitir paladinamente que la guerra es instancia irresoluble en la esfera de lo político. Hay que indicar que Carl Schmitt no es un arbitrario al tomar esta posición, como no lo fué anteriormente Hobbes, en el que, por lo demás, el autor contemporáneo busca inspira-

(41) J. ORTEGA Y GASSET: *La rebelión de las masas*. Col. Austral, Madrid, 1955, págs. 208-209.

(42) GUSTAV COMBÈS: *La doctrine politique de saint Augustin*, París, 1927.

ción (43). Lo único que hace es llamar por su nombre a la realidad tal como se da. Cuando la realidad es que los Estados se constituyen a base de soberanías herméticas, no hay más remedio que concebirlos como enfrentados, en estado de guerra latente, como pensaba Hobbes. Kant reconocía también esa situación como «en sí misma bélica». Cuando Carl Schmitt reduce el negocio político a la polaridad *amigo-enemigo* (44), no hace sino acuñar un concepto general para definir lo que efectivamente son las situaciones reales. Ahora bien, contra esa concepción tenemos fundamentales objeciones que hacer en el caso de que pretenda reflejar la esencia inmutable de lo político; pero difícilmente podrá ser convencida de falsedad si se entiende formulada para comprender el estado de cosas de la era política que se abre con Maquiavelo (45). Bien es cierto que, como esta conclusión es poco seductora, la especulación jurídica moderna ha procurado cubrir las cosas con normales apariencias de derecho. Ninguna época con más pasión por la legalidad. La obra de Carl Schmitt puso al descubierto todo lo que esa pasión abrigaba de hipócrita. Ya Hegel se había definido por soluciones políticas puestas en escena por los estatismos, ejecutores de su doctrina.

La situación es que nos encontramos ante naciones herméticas entre las cuales no hay prevista otra eventualidad como caso límite que la del choque. Cada Estado es, con respecto a su vecino, el otro. Este individualismo y soledad de cada Estado, artillado tras sus fronteras, es un fenómeno del que hay que partir si queremos explicarnos los hechos (46).

Estas consideraciones nos revelan que se ha perdido aquí el clásico concepto de paz, que se correspondía con el de orden. La paz, en la concepción universalista era fruto del equilibrio; y am-

(43) CARL SCHMITT: *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, trad. de F. J. Conde, Madrid, 1941.

(44) CARL SCHMITT: «El concepto de la política», en *Estudios Políticos*, págs. 111-191.

(45) ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz*, págs. 119 y sigs.

(46) GÜNTHER HOLSTEIN: *Historia de la Filosofía política*, trad. de L. Legaz Lacambra, Madrid, 1953, págs. 205-206: «... Se había consumado en todas partes y hasta en sus últimas consecuencias la disolución del mundo medieval, iniciada en la época de Bodino. Los Estados se enfrentan entre sí como realidades absolutas, cuya consecuencia es un siglo desgarrado de guerras. Desde el momento en que cada Estado era soberano, parecía imposible una relación jurídica entre ellos.»

bas categorías, expresión de un unánime concierto cósmico. Pero ahora la paz toma tinte doméstico. Se trata de una paz humanista, y de un humanismo, por las razones apuntadas, parcelado, una paz ciudadana. Así acaba acortando su dominio, de la antigua amplitud ontológica, a la presente restricción política. Apenas en ella, innecesario es decirlo, podrá hallarse un vestigio de la riqueza de resonancias que tuvo el término en San Agustín.

San Agustín es, desde los comienzos de su vida de convertido, el espíritu extasiado en el orden. Toda su obra antimanieca persigue mostrar el bien, y la armonía de cuanto existe. El maniqueo era un ser belicista, que cargaba el mundo de antagonismos, y que elevaba la fuerza, el combate cósmico, a tribunal de decisión metafísica sobre el mundo. Bien es cierto que, como contrapeso a este belicismo elemental, se encastillaba en un pseudohumanitario pacifismo ético. Su moral se enternecía ante la vida de las plantas que preceptuaba respetar. Y una de sus objeciones de más fuerza contra el Antiguo Testamento la provocaba la especie de canonización de la fuerza que se hace en sus libros históricos. San Agustín responderá ampliamente a los equívocos de semejante postura en sus libros *Contra Fausto* (47). Subrayado el bien fundamental y el orden originario de todo, no tienen por qué asustar los males ocurrientes, ni el desorden accesorio.

No es, pues, que San Agustín condene la guerra. Tiene en su visión un puesto importante, pero subordinado. Como la disonancia en el universo físico, la guerra en el humano reviste mero carácter de episodio. Es para él admisible sólo cuando sea legítima; y será legítima únicamente si la requiere el orden. El elevarla a tribunal histórico —admisión cuando menos tácita de la mente moderna— supone anular la distinción entre guerra justa e injusta, fundamental pieza esta última del pensamiento agustiniano. La gue-

(47) *Contra Faustum manich.*, XXII, 74-78. Conviene indicar que el tema de la guerra refleja claramente la evolución que sufre, en general, el pensamiento de SAN AGUSTÍN en lo tocante a los problemas humanos. El optimismo explicable del recién convertido se fue mudando y adquiriendo severidad con el paso a la madurez. Respecto a la guerra, se ha llegado a decir que SAN AGUSTÍN tuvo dos concepciones: una justificándola, defendida en su primera época, oponiéndose a los maniqueos; y otra, que tomaría asiento sobre todo en *La ciudad de Dios*, repudiándola. Sin embargo, esta oposición no es extrema; ambas actitudes pueden conciliarse, siendo explicables por la diversidad de las circunstancias polémicas que las motivan.

rra no decide nada, sino es mero órgano para establecer «lo decidido». Sólo entendida en función de la paz es justa; y es legítima exclusivamente cuando es ordenada. *Pacis igitur intentione geruntur bella... unde pacem constat belli esse appetibilem finem* (48). Y lo mejor de todo será, a ser posible, *acquirere vel obtinere pacem pace, non bello* (49). El orden de los reinos no lo crea el poder, sino la justicia. *Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* (50).

Por todo esto, creemos desorientador estudiar la doctrina agustiniana ajustándose a cuadros característicos del mundo moderno. Un título como éste: «La guerra y la paz en San Agustín», sin duda puede estar justificado, pero corre un peligro inicial, el de presuponerle una mentalidad que desenfoca su genuina visión. Esa antítesis paz-guerra es netamente moderna o, en todo caso, enlaza con modos de concebir precristianos. Dentro de la concepción post-renacentista se hace central, y nada más en el espacio de la ideología política moderna resulta a pleno subrayado válida. Su admisión encubre un maniqueísmo político, que presupone un fondo ciego en la marcha de la historia; y, por eso, puede admitir una instancia ciega como medio adecuado para decidir en últimas instancias. El pensamiento del propio Carl Schmitt pone de relieve esta situación.

Bien es cierto que hoy nos hallamos, en parte, de vuelta. El deseo de un orden internacional se halla ya en ensayo de nuevas vías un poco más eficaces que las que venían reconociéndose. Para desvirtuar las pretensiones del clásico Derecho internacional, si no fuera de sobra convincente la crónica de sus mermados éxitos, lo sería, al fin, la caída en la cuenta sobre su ineficacia, es decir, el escepticismo práctico en la manera de tratarlo. Por lo demás, bien claro se advierte el reconocimiento universal de su viciado sistema al solo considerar al presente los serios intentos que se realizan en vistas a superarlo. Y el camino que se abre a la creación de un

(48) *De civ. Dei*, XIX, 12; *Epist.* 189, 6: «Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet Deus a necessitate, et conservet in pace. Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax adquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.»

(49) *Epist.* 229, 2; cfr. A. BRUCCULERI: *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma, 1932, pág. 376.

(50) *De civ. Dei*, IV, 4.

Derecho que sea efectivamente internacional es ni más ni menos que la restricción del significado de las naciones. Lo que se intenta es una vuelta, de lo ciudadano a lo humano. Sea cualquiera el resultado de las gestiones a este respecto, el intento nos empieza ya mostrando una cosa, y es el verdadero supuesto del orden. Habrá orden en la medida que se eviten cismas, apartes y capillas privadas. Un mínimo de haber común reconocido es imprescindible para que exista verdadera comunidad. Y si se empieza poniendo ese haber por base de la mutua inteligencia, se hará posible el diálogo; con él, que «pueda conseguirse la paz con la paz», sin que sea necesaria la guerra. Y, cuando la guerra sea necesaria, que ocurra como un factor del orden, como elemento subsidiario, no con el carácter de árbitro supremo que con la fuerza sancione al hecho bruto. *Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur* (51).

No es que las soluciones que en este plano hoy se buscan vengán a ser si más agustinianas. Pero algo se recobra respecto a los particularismos pasados. Los distintos poderes en escena, antagónicos entre sí, prevenidos y excluyentes, andan buscando un suelo común en que resolver al menos las disparidades de más bulto. Es cierto que, dentro de la bondad de esa aspiración, los frutos que se consignan no han de ser para despertar muchos optimismos. El *pathos* con que se negocian tan importantes asuntos no es metafísico, mucho menos teológico, sino meramente político. En tal caso, lo probable es que la concordia que se consiga no pase de componenda. Ya hemos subrayado el hecho de cómo la filosofía, que habla por el hombre privado, lo que quiere es que le dejen en paz, que equivale a decir sólo que no se metan en sus asuntos. Por lo que se puede apreciar el porcentaje de utópico optimismo que guía los empeños de los hombres públicos.

Con esto, queda apuntada la característica que distingue la visión de San Agustín de la paz con respecto a las nuestras. En él, la paz individual y la paz ciudadana quedan inscritas en el círculo más amplio de la paz del hombre. El hombre no ha de ser esclavo ni en lo exterior ni en interior. Señor de sí mismo siempre, sin que «le saque de sus quicios la pasión». Paz consigo mismo; pero los textos agustinianos añaden que la paz es también *differentia concors; ordo caritatis; circulum amoris; consortium caritatis; ordi-*

(51) *Epist.* 189, 6.

nata concordia; compositio voluntatum (52). De ninguna forma en el aislamiento individual, pero ni siquiera en el área de ciudadano se da curso completo al verdadero afán armónico que constituye la naturaleza del hombre. Fray Luis nos seguirá explicando la definición agustiniana: «Es, pues, la paz sosiego y concierto. Y porque así el sosiego como el concierto dicen respecto a otro tercero, por eso propiamente la paz tiene por sujeto a la muchedumbre, porque en lo que es uno y del todo sencillo, si no es refiriéndolo a otro, y por respeto de aquello a quien se refiere, no se asienta propiamente la paz» (53). La paz tiene por sujeto la «muchedumbre», y en el párrafo siguiente se precisa que esa muchedumbre son todos los hombres. El universalismo de la visión agustiniana bastaría a subrayarlo su catolicismo. Católico, como universal, y universal en el camino de la verdad que se hace visible en la Iglesia. San Agustín fué el hombre que más hondo sintió la comunidad mística de los cristianos, y a cristianos están llamados todos los hombres, dentro de la sociedad, que no es ninguna organización cerrada en sí y protegida de fronteras inexpugnables, sino abierta. Abierta del lado de acá a la comunión de todos. Pero, además abierta por encima a lo trashumano. La república cristiana mira al reino de Dios. «La ciudad celeste, peregrina en la tierra, toma sus ciudadanos de todos los pueblos y congrega todas las lenguas en la misma comunidad viadora. No se preocupa de lo que puede existir de diverso en costumbres, leyes e instituciones, a través de las cuales se alcanza y mantiene la paz terrena. Nada de esto rescinde o destruye, antes al contrario lo cultiva y promueve. Porque, aunque por diversas vías, según las varias naciones, se persigue el mismo e idéntico fin de la paz terrena, siempre que no se impida la religión con que se debe venerar al sumo y verdadero Dios» (54).

Nada era capaz de provocar mayor disgusto en San Agustín que cuanto significase escisión. Su vida entera es polémica con los «separados», los herejes, para traerlos a la comunión de nuevo. En particular se revela su actitud en este orden en la controversia con los donatistas. Los donatistas se habían constituido en iglesia apar-

(52) *De sancta virg.*, 29; *De bono coniug.*, 3; *Sermo* 57; *De civ. Dei*, XIX, 13; *Ibid.*, XIX, 17.

(53) *Los nombres de Cristo*, ed. cit., pág. 600; cfr. *De civ. Dei*, XIX, 13.

(54) *De civ. Dei*, XIX, 17.

te, pero una iglesia cicatera y ruin de miras, que no quería acoger en su seno más que a los africanos, y de allí los «selectos». Pero cosa de partido es cosa enemiga de la paz. Si *amas partem, divisus est*. Y, en efecto, «odian la paz quienes atentan contra la unidad». *Amas pacem? ama unitatem. Unde discordia... nisi dum... partem suam quisque respicit?* «Son siervos malos aquellos que hacen peculios privados del rebaño del Señor.» El único soberano de todos los hombres es Cristo. *Si et nos dicamus meas, et illi dicant suas, perdidit Christum oves suas*. Por eso, el resumen es: *Amas pacem? ama Christum* (55).

Una paz apartada no puede ser más que engañosa, o bien, «confirmación de guerra». Grocio transmite un viejo apólogo, oportuno al caso. El lobo y las ovejas. El lobo persuade a las ovejas que se sustraigan a la vigilancia del perro. Continuamente careadas por él llevaban una vida de esclavitud. Debían decidirse a recobrar su libertad. En efecto, hay algunas incautas que dejan el rebaño, para ser naturalmente devoradas por el lobo.

El apartado, el solo, sea individuo, sea grupo, vive en estado de peligro. Se queda sin fondo y naufraga en la angustia, la incertidumbre y la opinión. Pero «toda opinión es herejía», dijo en alguna ocasión Bossuet, expresando una idea estrictamente agustiniana. El herético es siempre exagerado, es decir, el que está fuera del centro y sin conexión con el todo. El que está con el todo vive en la ortodoxia en la línea recta, vive centrado. *Requies nostra, locus noster* (56).

La paz agustiniana es «orden» y «sosiego», pero, en todo caso, universales. Este sosiego se verifica, entre los hombres, a modo de «concordia». Por eso, si la paz de todas las cosas es un «ordenado sosiego», la paz de los hombres es su «concordia ordenada». El concepto de paz es mucho más amplio que el de concordia. En el mundo moderno, porque se pierde capacidad de visión para la paz universal, se acaba asimilando paz a concordia. Pero esta restricción tiene por base la pérdida del fundamento seguro que pudiera hacer posible esa misma concordia.

Santo Tomás, desde otro punto de vista, se precave contra el

(55) *In Epist. Joann.*, 10, 8; *Sermo* 357, 3; *In Ps.* 147, 16. La polémica antidonatista está llena de conceptos semejantes. *In Ps.* 124, 10; *In Ps.* 119, 9; *In Ps.* 157, 15-16; *Sermo* 259, 2; *Sermo* 12, 2; *Sermo* 358, 1.

(56) *Confess.*, XIII, 9, 10; *De serm. Dom. in monte*, 1, 2, 9.

peligro de esa reducción. Hablándonos de la paz meramente del hombre, subraya el aspecto público de la misma, que es al que propiamente se llama concordia. Pero existe también el aspecto privado, el orden o concierto de las funciones en uno mismo, que es la verdadera paz. Así, pues, paz no es lo que se opone a guerra; tomada esta guerra en el significado que tiene en lo político, sino lo que se opone a desorden, a inarmonía reales. *Pax includit concordiam et aliquid addit* (57).

La paz política descansa en un orden prepolítico. La paz-concordia es antes y más a la base paz-orden. Si el mundo moderno piensa en este punto de otro modo lo hace limitado por su humanismo subjetivista. Este subjetivismo no reconoce fundamentos objetivos que den forma a la vida humana. El hombre ha de autoinformarse a sí mismo. La autonomía de lo humano fragua pronto en la de los grupos enfronterados, y finalmente en la del individuo hermético.

Por todo esto, el encuentro con San Agustín tiene que significar la vuelta a destejer todo este camino particularizador. Del individuo ha de tornarse a la humanidad, y de la humanidad al universo. Sobre la solución que se entrega a un aislacionismo egoísta, ha de prevalecer el interés concorde de todos. Bien entendido que tanto el sosiego personal como la armonía humana, hallan seguro apoyo y mutuo concierto cuando se inscriben en el orden total. Para encontrar a San Agustín hay que retroceder más allá de todas esas simplificaciones modernas. Por encima de la paz-incontaminación de Sartre, que es producto de la autosuficiencia más absoluta del hombre, por encima de la paz pactada del ciudadano, que representa el equívoco de invocar un orden tras haber excluido los supuestos reales que le afirmen, la paz de San Agustín es universal. Se resuelve en el orden, y su jurisdicción se extiende desde lo ínfimo hasta lo supremo: *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis* (58). Un orden que resulta del cuidado que la Providencia tiene de lo existente, desde lo minúsculo a lo grandioso. «Dios se interesa no sólo por el cielo y la tierra, no sólo por los ángeles o los hombres; pero es que mantiene la conveniencia de partes y un

(57) *Summa Theol.*, II-II, q. 29, a. 1.

(58) *De civ. Dei*, XIX, 13; cfr. HENRI RONDET, S. J.: «Pax tranquillitas ordinis», en *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»* (núm. extr. de *La Ciudad de Dios*), El Escorial, 1955, págs. 343-364.

como estado de paz hasta en el miembro de la más despreciable animácula, en la pluma del ave, o en la flor de una humilde hierba. Con mucha más razón ha de pensarse que no pudo querer dejar los reinos de los hombres con sus gobiernos sustraídos a esas leyes de su Providencia» (59).

5. Ha de suponerse, pues, la concepción agustiniana plenamente universalista. En esto se distingue de la moderna. Pero todavía puede recibir nuevas precisiones al contraste con la antigua. Sin duda, el pensamiento antiguo es el que crea esa visión de la totalidad de lo existente como «cosmos». El mundo como objetivo orden, como unidad armónica de elementos, como universo, fué cosa habitual a la mentalidad clásica. Sin embargo, no por esto es asimilable su posición a la agustiniana. Seguramente el orden clásico pecó, si de algo, del vicio opuesto al que hemos señalado en la modernidad, de *inhumanismo*. Era un orden *natural* en el que el hombre padecía las constancias cósmicas sin tener una misión específica en el desarrollo. Este orden inhumano condenaba por principio las empresas espirituales a ser productos de la soberana necesidad natural, o, de lo contrario, a artificialismo. El moderno se refugia en una paz humana aparte del proceso cósmico. Este proceso en el antiguo absorbe inhumanamente todo el acontecer.

Fuera de esto, una paz política, como algo en que tomen parte y sean los hombres instrumentos de decisión, es cosa que tiene que surgir de motivaciones heterogéneas con ese orden total. Y lo que ocurre es que la paz se ve precisada a surgir al margen del concierto cósmico, como cosa de invención humana. Por eso, en principio, a modo de algo que no recibe su apoyo de los fundamentos del todo. Este origen marginal de la paz respecto al orden universo irá cargado de consecuencias. La consecuencia más saliente es que muy difícil será que pueda entenderse en función del todo. Que orden y paz coexistirán como mundos que se reclaman y nunca, sin embargo, se encuentran. Lo cual sucede por no haber llegado a un encuentro de la paz con la justicia. La paz del moderno se identificó a una justicia *humana*; la paz del antiguo quedó sin plena resolución ética, en mero hecho *natural*.

Ello significa que tampoco el antiguo, y a pesar de partir del reconocimiento del orden natural, acertó a ajustar a él, por lo común, sus planes políticos. Satisfizo allá una paz excéntrica, que

(59) *De civ. Dei*, V, 11.

encontró todas las dificultades hasta superponerse al orden y a la justicia, sus legítimos fundamentos. El concepto griego de paz tiene un sentido originario de diálogo o «con-sensio»: *εἰρήνη* se relaciona con *εἶπω* = decir, hablar. Para los griegos, intelectuales y amigos del intercambio de ideas, los hombres, la vida pública se concierta «dia-logando». La paz sale del «agora»: *εἶρη* es asamblea o lugar de la asamblea. En cambio, la *pax* romana proviene etimológicamente del antiguo *pacio*, en relación con *pango*. El orden ciudadano aparece ligado a la voluntad y más cercano a la guerra; en ambiente, pues, militar y autoritario. Entre los griegos se elabora así una paz con saber lógico; mientras se matiza para los romanos de tonos jurídicos. Pero en uno y otro caso aparece como invención humana más acá del orden de vigencias universales.

No es que los filósofos más destacados no vieran esa necesaria conexión. Pero, en todo caso, no pasaron de afirmarla entre fluctuaciones. La paz de Platón era beneficio que tenía por usuarios a sólo los griegos. El propio Aristóteles no fué capaz de desenredarse de rangos políticos que consagraban la desarmonía dentro de la misma ciudad: libres y esclavos, bárbaros y helenos. A pesar del universalismo político que grana con los romanos, tampoco Cicerón pudo llevar la paz hasta asentarse en el sitio de la justicia (60). Por lo menos, y pese a que él crea otra cosa, San Agustín, le discutirá lo legítimo de su identificación.

Indicábamos precisamente que el hallazgo definitivamente formulado en San Agustín era el de que, hablando de las guerras, se refería a su distinción entre justas e injustas. Para que esa distin-

(60) LUCAS GARCÍA PRIETO, O. S. A.: *La paz y la guerra*, Zaragoza, 1944, págs. 78 y sigs.; cfr. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz*, páginas 23-44. Los griegos, de temperamento definitivamente contemplativo, sintieron inclinaciones pacifistas. Su pacifismo fué pensado a partir de bases físicas más que éticas. Los romanos, gentes de voluntad, pensaron una ética en relación con la fuerza. En realidad, si el orden griego era meramente físico, el romano se quedaba en jurídico. Con la penetración en Roma de la filosofía griega el mundo jurídico romano se alía con la fundamentación cosmológica helena. Cicerón es un exponente de esa alianza (D'ORS: Ob. cit., págs. 27-36). Cierta uso de las categorías políticas en *De civitate Dei* dejan sentir el influjo de esta poderosa tradición. San Agustín encontrará dificultades para conceder un verdadero valor ético a la historia pagana; pero se verá precisado a reconocerle al menos excelentes desempeños físicos.

ción sea plenamente válida se requiere que el fenómeno guerra pueda proyectarse sobre una escala de valoraciones éticas firmes. Este punto no lo vieron claro los pensadores antiguos; o, por lo menos, sancionaron como buenas las fechorías en contrario de los poderes rectores. Para la antigüedad, la guerra se justifica en la victoria. San Agustín usará los calificativos más fuertes para designar los imperios históricos fraguados de este modo. Un lugar clásico es el de la *La Ciudad de Dios*: «Donde se prescinde de la justicia, los reinos no son otra cosa que solemnes latrocinios.» El pirata se distingue de Alejandro en que el primero comete sus rapiñas con un barco y un puñado de hombres, mientras el segundo utiliza grandes ejércitos (61).

Tan asociada se sentía la idea de injusticia con la de guerra que costó a la conciencia cristiana llegar a poder acomodarla en sus concepciones sin menoscabo de los principios evangélicos. No fué cosa infrecuente la actitud del pacifista a ultranza, sobre todo entre quienes se decidían a profesar vida de perfección. Y, desde luego, fué cosa corriente entre los adeptos de sectas con vocación rigorista. Ya hemos hecho mención del caso de los maniqueos. Ni fué menos frecuente la estimación de que la profesión de las armas era incompatible con la fe. Entre los mismos escritores eclesiásticos están representadas estas actitudes. Buena muestra de la primera la ofrece Lactancio. Y el solo nombre de Tertuliano ilustra ampliamente la segunda (62). Ya hemos visto cómo se pronuncia San Agustín respecto a lo primero, con lo que, ciertamente, no hace sino esclarecer la línea central del propio pensamiento eclesiástico. El segundo punto está naturalmente resuelto en el anterior. Si puede ser lícita la guerra, es que puede ser lícito el ser guerrero; aunque se le exige, para ello, ser *etiam bellando pacificus* (63). No es lo malo el ser soldado, lo malo viene con sus desmanes; *non militia sed malitia* (64).

De hecho, el concepto de paz antiguo pecó de particularismo. Tampoco supo llevarse más allá del campo político hasta hacerla coincidir con lo ontológico. A este respecto, es de sumo interés la doctrina que se nos ofrece en *La Ciudad de Dios* (65). San Agustín

(61) *De civ. Dei*, IV, 4; *Ibid.*, XIX, 7.

(62) GARCÍA PRIETO: *Ob. cit.*, págs. 84 y sigs.

(63) *Epist.* 189, 6.

(64) *Sermo* 302, 16.

(65) *De civ. Dei*, XIX, 21-23: cfr. *Ibid.*, II, 21.

discute la definición ciceroniana de república. Cicerón pensaba que «un pueblo es la multitud aunada por el reconocimiento del mismo derecho y la comunidad de los mismos intereses». Pero, sobre esta definición, le arguye San Agustín en el sentido de negar que, en tal supuesto, se diera nunca verdadera república romana. Para ello, le basta contrastar la legitimidad del requisito de justicia, implicada en el derecho, que se exige. Justicia es «dar a cada uno lo suyo». Ahora bien, «¿qué justicia puede haber en sustraer los hombres a Dios para dárselos al demonio? ¿Es esto dar a cada uno lo suyo?» Si, pues, la justicia ha de ser fundamento de la república, donde no se dé aquélla, tampoco se realizará ésta. La verdadera justicia, la adecuada atribución a cada uno de lo suyo sólo puede encontrarse en «aquella República de la que es Fundador, Legislador y Gobernante Cristo». Así se expresa en el libro segundo, remitiendo el discutir con más amplitud las pretensiones de Cicerón a nueva oportunidad. Esa oportunidad no llega hasta el libro XIX, en el capítulo indicado. Pero, en atención a los presupuestos desde el principio en curso, se halla en condiciones de dar ahí un veredicto por modo sumario, aunque sin duda inapelable. «No cabe admitir que un pueblo sea verdadera república, si no se da en él la justicia». La plenitud de la definición ciceroniana puede cumplirse sólo entre hombres que «realizan la justicia en el orden de la gracia bajo la soberanía de Dios, donde la comunidad sea de justos que vivan de fe, operante por la caridad, según la que el hombre ama a Dios como ha de ser amado y al prójimo como a sí mismo. Donde no se dé esa justicia, no puede hablarse de comunidad de hombres aunada por el reconocimiento del derecho y la hermandad de intereses. Y sin esa justicia no existe pueblo, si es que su verdadera definición es la propuesta. Luego tampoco habrá república; porque no puede haber negocio del pueblo donde no hay pueblo» (66).

Arquillière ha subrayado, a este respecto, la posibilidad de que se interpreten los resultados agustinianos en la dirección teocrática del agustinismo medieval. Nos complace destacar con el mismo autor que semejante postura no es resultado todavía de San Agustín. Pero bien advertidos, y este punto ha de hacerse constar con más hincapié que él lo hace, de que de San Agustín sacaron no sin buenos motivos lógicos, el llamado agustinismo político, los medievales. El defecto de los medievales ha de verse en

(66) *Ibid.*, XIX. 23.

la politización de unos principios; es decir, en el hecho de ponerlos a servicio de un orden histórico concreto, cuando en San Agustín desempeñaban una función ordenadora suprahistórica (67).

Para exculpar al santo de esa derivación tardía sacada de sus posiciones, invita Arquillièrre a la prosecución de la lectura del propio San Agustín en los pasajes de *La Ciudad de Dios* de referencia. A lo que habíamos llegado era a la seguridad de que, en la hipótesis de la definición ciceroniana, ningún estado pagano consiguió constancia auténtica. Pero supongamos otra definición que evite ese lugar de tropiezo que es la justicia; aceptemos que «pueblo sea una multitud de seres racionales vinculados por la comunidad de cosas que aman». En tal caso, legítimamente puede llamarse pueblo a toda comunidad asociada en la prosecución de idénticos fines amados. *Romanus populus, populus est; et res ejus sine dubitatione respublica*. Otro tanto vale de los imperios antiguos: griegos, egipcios, babilonios... Entonces será legítimo atribuirles una paz resultante del orden que suma a la muchedumbre bajo un mismo intento, el de conseguir las cosas amadas. Será una paz terrena, digna, desde luego, de estima, pero mero sucedáneo de la otra, la verdadera, que no puede fundarse sino en la realización de la justicia (68).

Así, pues, sólo rebajando la definición de comunidad, de teológica o metafísica a política, es como adquieren alguna justificación los estados del paganismo. Pero esta rebaja la efectúa San Agustín en vista a poder dialogar con los filósofos antiguos. En realidad él sabe que esa filosofía está superada, y que todos los órdenes previos al cristianismo son particularizaciones desechables una vez que se posee el orden general (69). Este orden, que es la vía universal de salud, cuenta con que la verdadera paz ha de definirse por el orden y el orden por la justicia. Y todo ello a altura teológica.

Tiene razón Arquillièrre, frente a Bernheim (70), cuando afirma

(67) H.-X. ARQUILLIÈRRE: *L'Augustinisme politique*, París, 1934, páginas I y sigs.; cfr. SALVADOR CUESTA: «De la filosofía del Estado según San Agustín. Los textos originarios del agustinismo político», en *Pensamiento*, I, 1945, págs. 63 y sigs.

(68) *De civ. Dei*, XIX, 24-25.

(69) *Ibid.*, X, 32.

(70) ARQUILLIÈRRE: *Ob. cit.*, págs. 9 y sigs. Los pasajes *De civitate Dei* (XIX, 21-23) parecen referir lo político a un orden de intereses al margen

que es la justicia y no la paz el concepto primitivo en la exposición política agustiniana. Todas las formas de paz las define San Agustín por el orden; y, como remate, el orden lo define a su vez por la justicia. En efecto, la definición de orden que ahí se ofrece se deja superponer en lo sustancial literalmente a la clásica de justicia. *Cuique suum jus- cuique suum locum* (71). La discrepancia con Cicerón radica en el hecho de que San Agustín piensa que no supo llevar lo político a coincidir con lo metafísico, la paz con la justicia, la concordia con el orden. De hecho hay que admitir que los Estados tienen un modo de paz; pero ¿qué justificación de derecho puede atribuírseles fuera del sostén en el orden teológico? El Derecho no está con los Estados, Y sólo en el Derecho se alcanza el verdadero orden, y la justicia y paz verdaderas.

En rigor, justicia y paz han de verse articuladas como lo están las razones formales y finales. La justicia es el supuesto de la paz

de la justicia. La consideración de esos pasajes se sustrae, de momento, a la general visión ética que domina en todo ese libro XIX, y se limitan a una solución de índole fáctica. No ve justificación para las empresas humanas de los paganos, porque está pensando en la justificación que sólo puede provenir de la ética que profese la verdadera virtud. Pero las acciones paganas, «*licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur; etiam tunc inflatae ac superbae sunt: et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt*» (*De civ. Dei*, XIX, 25). Por falta de una resolución en el orden ético verdadero, que sólo puede encontrar cabida en el religioso, los actos aparentemente virtuosos tienen un fondo viciado: «*Virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitis ad quodlibet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes*» (*Ibid.*). La justicia que San Agustín excluye de los órdenes políticos paganos es igualmente la que representa una conducta sacra y constituye una virtud verdadera: un dar a cada uno lo suyo en relación a Dios (*Ibid.*, XIX, 22-23).

Hay ciertamente una virtud y una paz «*non improbandae*» en la vida de los paganos; pero no constituyen la paz ni la virtud verdaderas; se trata de bellos hechos físicos más que de santos ejemplos éticos.

(71) *De civ. Dei*, XIX, 13; *In Ps.* 147, 20: «*Ibi erit perfecta iustitia, ubi perfecta pax. Modo esurimus et sitimus iustitiam... (saturabimur) cum ad pacem venerimus*». Se puede advertir también que la justicia, en estos contextos, debe tomarse no en el sentido estricto contractual, sino en el genérico de rectitud: la justicia que hace justos, más que la que hace equitativos.

y la paz es la resolución de la justicia. *Causa pacis iustitia* (72). *Opus iustitiae pax* (73).

La concordia resulta del amor a las mismas cosas. Pero es que justamente el orden agustiniano es un *ordo amoris* (74). No cualquier amor está justificado, sino el que se ajusta a la armonía preimpuesta del todo. El amor procede en regla cuando es un *amor ordinis*. El orden es resultado del ajuste a un designio previo. *Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit*. Y en idéntico sentido, *ordo est quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita non pervenimus ad Deum* (75). Sólo en función de Dios cobra jerarquía unitaria la totalidad de lo existente. El universo agustiniano se cierra así con clave teológica.

Todas las leyes particulares se han de resolver en la ley eterna que cumple *ut omnia sint ordinatissima* (76). Es la ley de la Providencia bajo la cual cada cosa está numerada y en su puesto. Un número que no suprime las jerarquías. La ley de la Providencia guarda «modo, calidad y orden (77); pero sin tolerar cesuras ni independencias. Dentro de esta visión providencialista, de firme constancia teológica, es donde se resuelven por principio las antítesis dissociadas: lo particular en lo universal; lo político en lo ontológico; la concordia en el orden; la paz en la justicia; lo temporal en lo eterno; lo humano en lo divino (78). Es justo, en

(72) *De civ. Dei*, XIX, 27; *In Ps. 147*, 20: «Ibi erit perfecta iustitia, ubi perfecta pax». Justicia, paz y gozo están para Agustín en la conexión que guardan en aquel pasaje paulino: «Non enim est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto (*Rom.* 14, 17).

(73) *Is* 32, 17.

(74) *De civ. Dei*, XV, 22.

(75) *De ord.*, I, 9, 27.

(76) *De lib. arb.*, I, 6, 15.

(77) *De nat. boni*, 3.

(78) *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9: «In pace perfectio est, ubi nihil repugnat; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo... Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subiacentes rationi, id est, menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei: in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet caeteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia; atque id ipsum quod excellit in homine, id est, mens et ratio, subiiciatur potiori, quod est ipsa veritas Unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest, nisi superiori se ipse subiiciat. Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis; haec vita consummati perfectique sapientis.»

definitiva, lo mandado por Dios. Justicia y paz son secuelas del cumplimiento del orden legal divino. La clave que sostiene el edificio del orden es la ley eterna, cuya expresión formal contiene este clásico enunciado: *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (79).

Si, pues, distinguía a Agustín ante el moderno su actitud universalista de metafísico, le separa de la antigüedad más particularmente su metafísica teológica. En el orden a lo ancho buscado por la paz terrena el hombre acaba clausurado en sí. Sólo el orden hacia lo alto sabe integrar su privilegio en el amplio designio del universo. No basta hablar de una justicia que reparte derechos terrenales. El *cuique suum*, entendido como arbitraje entre las relaciones humanas sin trascender al hombre, no cuadra como verdadera justicia dentro de un código cuya primera prescripción exige un *omnia Deo*. El *cuique suum* del primer caso responde a una justicia secularizada: con ella se entrega las negociaciones de la vida al diálogo, esto es, a la componenda humana independiente. San Agustín nada sabe de esa justicia que llaman «commutativa», cuando quiera que se intente sea suficiente. No es que la niegue, claro está, sino que pide integrarla. Esa justicia opera sobre un orden de figuras numeradas cuya misión es acoplar en línea de superficie. El orden de San Agustín es ponderal, y descansa en jerarquía. Su apetito se cifrará, más que en matener un equilibrio con base en el discreto del comerciar, en conseguir que lo dispar se resuelva en mística comunión.

6. Si, como postrera precisión, se quisiera ceñir con una nota más los términos de la *pax* agustiniana, podría encontrarse en lo últimamente dicho el adecuado punto de apoyo. La paz del hombre nos la da resuelta en la de la humanidad; y la de la humanidad, en la del universo. Todo conseguido sobre la base de una plenaria concepción teológica. Teológica es, no obstante, del mismo modo la concepción que perdura después por todo el pensamiento cristiano. Con todo, frente a ese pensamiento, en concreto frente al que ha venido a ser clásico dentro de la ortodoxia, el medieval de inspiración aristotélica, puede Agustín verse situado con perfil propio.

El avance de la Edad Media hizo, en efecto, que el patrimonio cristiano se fuese haciendo habitual. Hasta que el hombre acabó

(79) *Contra Faustum manich.*, XXII, 27; cfr. *De civ. Dei*, XIX, 15.

por connaturalizarse con ese modo de concebir las cosas. Pero esta situación hace que se vea como lo más inofensivo el confiarse a unos seres que tan naturalmente se prestan a un orden referido a Dios. Lo cristiano de la naturaleza pasa a ser patrimonio que se hereda sin ningún costo. A partir de esa docilidad cristiana de las cosas, es obvio el paso a no temer otorgarles franquías. Y, de hecho, a través de un proceso largo de siglos puede ir apreciándose un sucesivo tomar firmeza la criatura en suelo mundano. Un proceso en el que paso a paso se apropia de sí misma. De tener un ser que es de Dios va pasando a tenerle o reclamarle suyo propio. Ello equivale a advertir cómo va adquiriendo densidad una versión mundana del mundo. No se romperá con lo divino, ni siquiera es fácil advertir que en proceso semejante haya algún aflojamiento de los vínculos religiosos. Pero el hecho es que la ciencia teológica deja de ser toda la ciencia. Que a su lado empieza a esbozarse una ontología en algún grado autónoma: lo cual implica suponer que las realidades tienen su «haber» (su esencia) como propia en ese mismo grado de ellas. Va apuntando la idea de un mundo que tiene sus leyes hacia dentro, y que es en menor medida el dedo prodigioso de Dios el que le conduce. En resumen, que, en el concierto del todo, la naturaleza tiene un designio propio, un cierto orden privado, un curso exento. La Providencia persiste, es claro, como último actor. Pero cada vez se la va confinando a puestos, si igualmente honrosos, siempre menos ejecutivos. Todo ello en el mismo grado que lo natural llega tomando peso y recabando exenciones.

Es verdad que la intención de este proceso no se revela hasta entrado el período moderno. Pero aquí está todo ya consumado: el ser reclama plena autonomía y el conocer se satisface en natural. Y ello con perfecta naturalidad, sin violencias, como algo maduro para la cosecha. Un mundo suficiente en sí y un pensamiento secularizado. Ese mundo se concierta hacia dentro y, basándose en el propio ser, no reconoce resquicios para la intervención de poderes exteriores. Una naturaleza de este modo exenta no necesitará para su explicación que se invoque lo prodigioso. Todo ocurrir vendrá condicionado dentro de un proceso causal, donde tampoco habrá hueco para lo gratuito.

En estas circunstancias, los negocios humanos deberán resolverse sobre la base de una regular distribución de haberes en curso. La justicia es la definitiva virtud social. Cuando las cosas

avancen hasta extraer las últimas consecuencias de este hecho, se advertirá, no sin sobresalto, que el imperio de esa justicia acaba absorbiendo, si no anulando, los oficios de la caridad.

Naturalmente, la línea descrita responde a la marcha de los hechos fuera del cristianismo. Sin embargo, sugerimos se repiense desde aquí, en sus trazos generales, el tono de las preocupaciones que obran en los moralistas ortodoxos. ¿Es que no puede apreciarse en ellos un subrayado cada vez más intenso de la justicia junto a un paralelo distanciarse de la caridad?

La caridad funda un orden de misericordia que, sin ser contrario, es otra cosa y algo más que el de mera justicia. Pero la vigencia de un orden misericordioso requiere la presencia operante de Dios. En cuanto la naturaleza toma largas respecto a él, como no puede esperar ayudas exteriores, como no cree en la dádiva gratuita, fruto de la misericordia, debe ceñirse a organizar en forma cicatera el patrimonio clauso que posee. Las vidas se pegan a sus haberes, se afianzan los derechos de propiedad. Y a falta de la providente misericordia desde fuera, se provee de un modo de providencia desde dentro, que es la justicia. Justicia, que es la forma humanista de la caridad, caridad secularizada.

En la escolástica, desde un principio pueden empezarse a apreciar síntomas de este modo de plantear las relaciones de convivencia humana. Pero esos síntomas acusan toda su significación sólo al final del proceso. Entonces no se encontrará tratadista que no corone su obra con el correspondiente estudio *De justitia*, *De jure* o *De legibus* (80).

(80) La escolástica, al entablar diálogo con el espíritu moderno, se desliza en parte hacia sus motivaciones, adaptándose a las nuevas exigencias. Reacciona contra el positivismo teológico de los protestantes y se contagia de preocupaciones «laicas»: merma de la autoridad, subrayado de la naturaleza, culto al albedrío. Fruto de todo ello es una visión «humanista» del patrimonio cristiano. Es cuando se afirma el significado de una ética natural, a cargo de las virtudes naturales. Entre las virtudes tiene una extraña primacía la justicia, tomada principalmente como justicia conmutativa, es decir, la que resulta del intercambio entre particulares. Todo esto se encuentra a notable distancia con respecto a la visión agustiniana del mundo como continua misericordia de Dios. Y está cerca, por el contrario, de un cierto sentir deísta, donde Dios se va contentando con presenciar desde fuera, irresponsable, como el soberano de una democracia liberal, lo que va ocurriendo entre las criaturas. (Indicaciones sobre el significado menos sacro de la escolástica moderna, en MARITAIN, *Humanisme intégral*,

Esa escolástica moderna, al entablar diálogo con el espíritu del tiempo, se corre un tanto hacia las preferencias que éste muestra, a fin de adaptarse a la nueva condición de los problemas. Reacciona contra el positivismo, ciego y arbitrario, de los protestantes, y en amplia medida se suma a los intereses del humanismo. Se percibe también en ella la merma de la autoridad, el subrayado de la naturaleza, la ponderación del albedrío. Fruto de ello es una visión más «mundana» del patrimonio cristiano, que concede amplio crédito a las fuerzas naturales en la economía espiritual, acentuando sobre todo el culto a la personalidad, rodeando de prestigio la razón. Esto es, al menos, lo que da a entender la actitud que toman los autores más específicamente del tiempo.

De estos reajustes sale un hombre privado que cree valerse sin sentirse inmediatamente cogido en órdenes comunes superiores. Es el momento de las causas segundas. Todo se presume resoluble desde abajo. Se prefiere hablar de justicia antes que de caridad. Y por justicia se va a entender ante todo la conmutativa, es decir, la que resulta del libre juego de los convenios entre particulares. Todo esto se halla bastante lejos de la visión agustiniana, que entendía el proceso del mundo como una continua misericordia de Dios. Y puede pensarse cerca del sentir deísta, donde Dios no hace más que presenciar desde fuera, irresponsable como el soberano de una democracia liberal, el autónomo concurso de los intereses individuales.

Justamente, lo privativo de San Agustín es que no tiene, ni apenas es pensable en él, un tratado por separado *De justitia*. En cambio, el título conveniente para encabezar su doctrina sobre las relaciones humanas sería el *De amore*; mejor que sería, es. Esa doctrina se contiene en *De civitate Dei*, una designación perfectamente fungible con la *De amore Dei*, ya que, en efecto, *faciunt civitates duas amoris duo: terrenam scilicet amor sui... caelestem vero amor Dei* (81). El orden en que se funda la convivencia es más que un orden legal que acabe en la justicia, es un *ordo amoris, ordo caritatis*.

París, 1936, pág. 26. Para contrastar las posiciones de San Agustín con las de la escolástica, en particular también la moderna, y en relación sobre todo con los temas de la naturaleza y de la libertad, véase VITUS DE BROGLIE. S. J.: *De fine ultimo humanae vitae, Tractatus theologicus*, París, 1948, págs. 83-90 y 229-237.)

(81) *De civ. Dei.*, XIX, 28; *ibid.*, XIX, 19.

En rigor, la actitud moral agustiniana entera podría llevar bien el título *De caritate*. Con lo cual queda significado que el orden universo se confía al don gratuito antes que al merecimiento en justicia. Santo Tomás reconoce todavía ese estado de cosas. La justicia no rebasa la proporción de la criatura. Pero el orden cristiano está hecho de gratuidades. La mente moderna concibe la realidad en forma que hace imposible el milagro. El milagro, en efecto, no se requiere mientras el caso sea conservar el orden de lo justo, la proporción dada de las cosas. Pero, en esos mismos pasajes de la *Summa*, Santo Tomás admite que el modo según el que Dios gobierna es harto frecuentemente «desproporcionado», pues su gozo consiste en agrandar de continuo los términos del ser (82). En San Agustín, este excederse de Dios salta a primer plano al conducir los hechos. Su Providencia no es a modo de un ideal alejado que vigile y se abstenga, sino verdadero poder directo conductor. El mundo agustiniano se concierta al ritmo de un poder taumaturgo. Su paso revela de continuo con prestancia lo milagroso. La cosa más natural no es, en el fondo, menos prodigiosa que la más extraordinaria (83). De modo particular es la historia la que avanza llena de misterio, porque a su autor, el hombre, previene y transforma el divino agente de la gracia. La historia no es un proceso proporcionado que pueda medir la causalidad ni abarcar a componer debidamente la justicia. Es un curso carismático que cumple la misericordia. Con la misericordia se implanta un régimen de aucción, de gracia y de misterio. El resultado es un orden religioso en el que la criatura está llamada a un continuo trascenderse. En el término de su trascendencia está el lugar de su descanso, su paz verdadera (84).

De este modo, aun dentro del pensamiento cristiano, cobra un especial tinte el propio de San Agustín. Su visión teológica, frente

(82) *Summa Theol.* I, q. 21, aa. 3-4. La metafísica de Santo Tomás, y, sobre todo, la de la escolástica moderna, es democrática, de amplia franquía para las cosas naturales en su ser como en su obrar; la de San Agustín es manifiestamente jerárquica. Cfr. BROGLIE, Ob. cit., págs. 229-237. El autor, naturalmente, subraya el avance que suponen las posiciones científicamente más contrastadas de los modernos. A fin de no dejar duda sobre el sentido de ese avance, las ideas de San Agustín se presentan un tanto en caricatura, dentro de un certero apunte general, pero sin matizar.

(83) *In Joann.*, 24, 1. Cfr. M. BLONDEL, *L'Action* [1893], París, 1950, páginas. 396-397.

(84) *De civ. Dei*, XIX, 27.

a la acentuación que viene a darse a un mundo concertado por la justicia, subraya el concierto que se basa en la misericordia (85).

7. Para situarnos en el ambiente que refleja el concepto agustiniano de paz, tenemos que desprendernos del sistema de alusiones que trae inmediatamente ese término. El significado obvio de paz es, para nosotros, algo de matiz político que espontáneamente tendemos a relacionar con la guerra. Pero en San Agustín esa paz política venía impregnada de contenido ético; era resultado de una concepción metafísica y se explayaba en una idea del mundo de virtualidad religiosa (86). Expresión clásica de la misma es la que contiene el definitivo pasaje siempre citado de la *Ciudad de Dios*: *Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensus. Pax corporis et animas, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax caelestis, civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (87). «Es imposible prácticamente ofrecer una traducción exacta de estos conceptos morales cuya importancia para la filosofía medieval fué decisiva» (88).

Las unidades de las cosas concretas múltiples, trabándose jerár-

(85) J. DANIELOU: *El misterio de la historia*, trad. de J. Goitia, San Sebastián, 1957, págs. 47-51.

(86) *De civ. Dei*, XIX, 10: «Tunc est verā virtus, quando omnia bona quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit.» *In Ps.* 143, 6: «Hoc enim expedit, inferius subici superiori; ut et illi qui sibi subici vult quod est inferius se, subiiciatur superiori se. Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro. Quid iustus? Quid pulchrius? Tu maiori, minor tibi; servi tu ei qui fecit te, ut tibi serviat quod factum est propter te.»

(87) *De civ. Dei*, XIX, 13.

(88) JEAN DE PANGE: «La cité de Dieu», en *Cahiers de la Nouvelle Journée*, París, 1930, pág. 125. El propio Santo Tomás es un patente ejemplo de este influjo. La discusión del tema de la paz en la *Suma Teológica* es propiamente un comentario a los pasajes agustinianos *De civitate Dei* (XIX, 12 y sigs.).

quicamento, van a fundirse, en oleadas de unidad, dentro del océano que todo lo recoge y funde. La paz deja de ser una composición que se negocia para transformarse en una potencia que reina previamente y recoge en su seno cuanto de ella depende, notando que todo está destinado a depender de ella. La paz es el nombre ético-religioso para designar lo que la metafísica llama unidad, orden o universo. El cielo agustiniano son los otros, mas no como término, sino como ingrediente necesario. El cielo es la paz. La paz es el orden. El orden, el concierto de lo distinto.

El espíritu moderno occidental vive de supuestos contrarios, por lo pronto ajenos, a esta concepción, fundamentalmente bíblica. Ese hombre occidental piensa que es preferible la aspiración al encuentro. Por ello, la paz deja de ser categoría absoluta. En los momentos de más lúcida consecuencia, dentro de nuestra cultura, se definirá en función de la guerra. Lo presupone la opción de Lessing de la búsqueda sobre la posesión: lo dice Hegel al erigir los hechos de la historia como supremo tribunal del tiempo: Nietzsche lo manifestó a las claras en diversos y taxativos aforismos de su obra; y es principio obligado para explicar un mundo que se presume entregado a la evolución sin término. La paz es un espejismo, y será, por el contrario, la inquietud y la lucha el fundamento de todo desarrollo.

La actitud que representa en este caso San Agustín se encuentra muy distante de estas estimaciones. Contra el tipo fáustico que se realiza en la soledad y se nutre de la inquietud, afirmará él un hombre centrado, hecho para la comunión y la paz. Se contraponen aquí dos ideales éticos a los que apoyan dos fórmulas opuestas de realización de la libertad. Contra la libertad suelta, que se nutre de sí misma, se halla la libertad liberada, que sólo obediente a una ley e inscrita en un orden se cumple. La paz no tiene significación ninguna en la primera de estas actitudes; en cambio, constituye el ideal postrero de vida en la segunda.

Se diría que la historia ha seguido, en orden a este tema, un proceso caracterizado por la marcha desde una primera posición que llamaríamos de un humanismo *centrado*, de matiz oriental, hasta el humanismo *disparado* propio de Occidente. San Agustín reconoció el fuero poderoso de la historia, así como la condición viadora del hombre (89). Pero esta condición tenía por supuestos, se-

(89) *De civ. Dei*, XIX, 17.

gún él, un gobierno universal orientador de los acontecimientos, y una meta terminal en que todos acaban ajustados. Llena la inquietud el camino, pero al final espera el descanso: *inquietum est cor, donec requiescat.* (90).

La paz agustiniana coge en su seno todas las cosas, deriva del orden y se relaciona con el encuentro universal en lo absoluto. Sin duda, de modo más directo interesan las funciones de la paz en la esfera de lo ético, pero cuidando de evitar una ética desconectada, que haga imposible la paz. Por esta razón debe descartarse aquella concepción de la vida que sitúa en la inquietud y la lucha la esencia misma del existir. Es insostenible de igual modo la pretensión de una paz que acaba egoístamente en el encierro de la armonía interior. La paz lleva a la concordia; lo mismo que el sentido individual, es deficiente también el político, que reduce la paz al ámbito de un grupo de voluntades a base de una concordia pactada. La misma paz jurídica, aunque se extienda a todos los hombres, sin otra fundamentación, presenta rasgos de artificialidad. Una paz jurídica que se corresponda con una paz natural tendría la necesaria conexión con el orden; pero incluso en este último caso notaría una insuficiencia la mirada de San Agustín. La paz verdadera tendrá que ser teológica, fruto de la justicia, es decir, del recto y ordenado obrar. Sería el resultado de ver que cada cosa ocupa su puesto en un todo referido a Dios (91). A base de esta fundamental concepción teológica tendrían que definirse los sentidos subordinados: la paz del cuerpo, la paz del alma, la paz del hombre, la paz doméstica, la paz política, la paz jurídica, la paz religiosa, la paz universal... (92).

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.

Universidad M.^a Cristina de El Escorial

(90) *Confess.*, I, 1, 1; *De civ. Dei*, XIX, 27; *In Joann.*, 77, 3-5.

(91) *De civ. Dei*, XIX, 20. *Ibid.*, XIX, 27.

(92) Los capítulos *De civitate Dei* que se abren con el párrafo inicial del 13, preparados en los anteriores, particularmente en el 12, y que se desarrollan en los siguientes, de un modo directo en los capítulos 14-17, constituyen el lugar clásico para el estudio del tema de la paz en San Agustín.

RÉSUMÉ

L'idée de la paix a une place très importante et des manifestations très variées dans l'oeuvre de St. Augustin. La fin de la vie est la paix, qui d'un autre côté exprime l'ordre dans lequel passe tout ce qui a été créé. Les conceptions de St. Augustin excluent donc par principe toute attitude qui juge l'existence comme un activisme interminable en fonction de l'inquiétude, de l'effort ou de la lutte. St. Augustin donnera à l'inquiétude sa place dans l'existence; mais l'inquiétude est pour la tranquillité, l'effort pour le repos et la lutte pour la paix. "Pax est finis omnium desideriorum".

Il y a une paix individuelle, psychologique, résultat de la tranquillité intérieure: "nihil in te contra te". Il y a aussi la paix politique qui mène à la concorde, à l'union des volontés. Occasionnellement cette même union de volontés fera la lutte nécessaire; mais la lutte ou la guerre ne sera jamais une entité autonome, et moins encore gouvernante, elle sera toujours, au contraire, un instrument pacificateur. Si la guerre s'impose, il faut que sa raison d'être soit la justice et son but une nouvelle paix; quoiqu'il faudrait toujours mieux arriver à la paix par la paix même: "adquiere pacem pace, non bello". Il y a par dessus la politique, ce que nous appellerions la paix juridique ou mieux encore la paix éthique, résultat de la vie qui agit pour le bien. La paix éthique conduit enfin à la paix religieuse, car le bien des actions n'est vrai que lorsque l'intention est Dieu: "Pax ergo Christus est. Plena et tota securitas: Deus". En définitive il y a la paix universelle qui comprend les hommes et les choses dans l'ordre de l'univers: "pax omnium rerum, tranquillitas ordinis".

Toute l'oeuvre de St. Augustin est pleine d'allusions à cette catégorie de paix dans l'une ou l'autre de ses acceptions. Cependant les principaux passages se trouvent dans le livre XIX "De civitate Dei", depuis le chapitre 11. Le point principal se trouve au début du 13ème chapitre, où l'on trouve l'énumération classique des sphères de la paix, depuis l'harmonie entre les éléments corporels jusqu'à la concorde mystique de la cité céleste. La paix, dans tous les cas, est le résultat d'une adaptation à l'ordre, en maintenant chaque chose à sa place: "parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio".

L'attitude de placer avant tout l'aspiration à la tranquillité comme l'idéal de la vie humaine ou comme la description du sens de la réalité n'a pas le caractère de St. Augustin. Supposé le nécessaire et décisif bien de la paix, des passages tels que ceux "De sermone Domini in monte" soulignent la nécessité de la rendre effective, en commençant par calmer l'agitation de notre propre esprit. Dans "Contra Faustum" ou dans l'"Epître 189", il énonce les suppositions de la paix publique, et il détermine même l'utilité de la guerre pour la paix. Dans "De civitate Dei", il la considère sous tous les points de vue, en l'élevant à la catégorie qui exprime l'ordre universel, et en lui donnant concrètement par rapport à l'homme un caractère éthique et religieux. Le sens théologique résultant finit par être projeté sur le monde entier: tout est pénétré d'un même esprit et est inscrit dans un même ordre. A partir de cet ordre tout s'explique pareillement: la paix du corps, la paix de l'âme, la paix de l'homme, la paix domestique, la paix politique, la paix juridique, la paix religieuse, la paix de toutes les choses.

SUMMARY

The idea of peace occupies a very important place and appears in a variety of ways in St. Augustine's work. Peace is the end of life, which on the other hand shows the order in which all creation advances. The Augustinian approach, therefore, excludes on principle every attitude which takes existence as an interminable activism produced by anxiety, effort or struggle. St. Augustine includes anxiety in existence; but anxiety is for serenity, effort for rest and the struggle is for peace. "Pax est finis omnium desideriorum".

There is an individual and psychological peace which comes from an inner tranquility: "nihil in te contra te". There also exists political peace, which results in harmony, in the composition of wills. Occasionally, this same composition of wills will cause the struggle; but the struggle or war will never have an independent and less a governing entity, and will always be, on the contrary, a peace-making instrument. When war is imposed may reason be its justice and its goal a new peace; although peace achieved through peace will always be better: "adquirere pacem pace, non

bello". Over and above political peace, there is another which could be called juridical peace, or better still, ethic peace, which results from life which is lead with goodness as its principle. Ethic peace returns finally to religious peace, as the goodnes of works is only really true when its purpose is God: "pax ergo Christus ets. Plena et tota securitas: Deus". In short, there is a universal peace which includes men and things in the universal order: "pax omnium rerum, tranquillitas ordinis".

The whole of the Augustinian works are full of allusions to this kind of peace in one or other of its acceptations. The middle passages are found however in Book XII "de Civitate Dei", from Chapter 11 onwards. The keypoint is at the beginning of Chapter 13, when the classic enumeration of peace spheres can be seen, from corporal elements, to the mystic harmony of the Heavens. Peace, in every case, results from an adjustment of order which maintains everything in its proper place: "parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio".

The attitude of placing aspiration before anxiety as ideals of human life or as a description of the sense of reality is not an Augustinian conception. Given the unrenounceable and resolute good that peace brings, passages like "De sermone Domini in monte" underline the need for making this come true, beginning by calming the disturbance of the spirit. In "Contra Faustum" or in the "Epistola 180", the fundamental points of public peace are shown, and even determines the service paid to it by war. In "De civitate Dei", it is considered from all points of view, raising it to a category expressed by universal order, and charging it with respect to man of an ethical-religious intelligence. The resulting theological meaning finishes expanding itself over the entire vision of the world: everything is penetrated by the same spirit and incorporated in the same order. From this order peace is explained equally as peace of the body, peace of the soul, peace of man, domestic peace, political peace, juridical peace, religious peace and peace over everything.