

SAN AGUSTIN Y LA TEORIA DE LA «LEX AETERNA»

«Santo Tomás de Aquino no aborda el tema de la *lex aeterna* hasta su última obra, la *Summa Theologica*. El comentario a las *Sentencias* es mudo a este respecto, lo mismo que los diversos comentarios a las *Sentencias* del tiempo... Las *Sentencias* de Pedro Lombardo no habían tocado esa cuestión... Santo Tomás no es, por otra parte, el creador del tratado. Ese mérito pertenece a la joven escuela franciscana» (1).

Este pasaje resume las investigaciones que Dom Lottin verificó en torno al asunto de la ley eterna a través de los autores medievales de los siglos XII y XIII (2). Según esas investigaciones, la exposición de Santo Tomás es la tercera cronológicamente. Corresponde a 1271, siendo precedida por la de su hermano de hábito Pedro de Tarantasia (1264), y antes de éste, por la de Alejandro de Hales (3), *doctor irrefragabilis*, contenida en la cuestión 26, III parte, de su *Universae Theologiae Summa*, que hay que datar de antes de 1245, fecha en que muere el doctor franciscano (4). Teniendo en cuenta que esa cuestión 26 reproduce el opúsculo anterior *Quaestiones de legibus* (códice latino 782 de la Vaticana, conservando también en la biblioteca comunal de Asís) (5).

(1) LOTTIN, Dom Odon: *Principes de Morale*, II, «Complements de doctrine et d'Histoire», Louvain, 1947, pág. 89.

(2) LOTTIN, Dom Odon: «Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle», en *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, n. 2.

(3) LOTTIN: *Principes de Morale*, II, págs. 90-91.

(4) VACANT, A.: «Alexandre de Halés», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, 772-785.

(5) *Universalis Theologiae Summa*, III, q. 26. Cfr. LEO, E., O. F. M.: «San Agustín y los primeros maestros de la espiritualidad franciscana»; ponencia desarrollada por el autor en la Semana Internacional de Espiritualidad Agustiniana (Roma, 22-27 de octubre de 1956). Véase una recensión del trabajo en *La Ciu-*

El texto de Alejandro de Hales, del que más que de Pedro de Tarrantasia depende Santo Tomás de Aquino, «es esencialmente tributario de San Agustín». «El mérito de Santo Tomás consiste en haber perfeccionado la síntesis, vinculando mejor la ley eterna al concepto de *ratio*, es decir, a la idea de gobierno» (6).

Santo Tomás desarrolla el tratado de la ley (7) estableciendo una distinción precisa entre la eterna y la natural. Base para esa distinción se la ofrecía su concepto aristotélico de la realidad. Al entender las cosas como sujetos de las formas ideales, quedaba establecido un modo de ver lo ideal adscrito a las cosas, además de verificado en la mente divina. Las ideas, fuera de su existencia en Dios, existían también en las cosas. Existían como ejemplar y como ejemplado. Y en lo ejemplado se daban las ideas con carácter de intrínseca participación.

La diferencia entre lo eterno y lo natural no pudo ser tan clara para una mente platónica, que no reconozca esa intrínseca participación. El platónico tropezaba inmediatamente con el orden de lo inteligible sin especiales precisiones sobre el sujeto real de concreción. La naturaleza sin duda participaba de lo ideal, pero sin recibirlo, hasta constituir de lo ideal el propio ser. La participación se verificará de arriba abajo en continuo derrame y asistencia de lo inteligible respecto a lo natural. Se trata de una «participación» que mejor se llamaría, con los pitagóricos, «imitación» (8). San Agustín concebirá esta asistencia como iluminación en el orden cosnocitivo, entendiendo por tal la presencia de lo ideal como una luz en la que se esclarece todo lo

dad de Dios, CLXIX (1956), págs. 702-703; A. TURRADO: «Notas sobre la espiritualidad de San Agustín y de la Orden agustiniana».

(6) LORRIN: *Principes de Morale*, II, pág. 92; cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 1; I-II, q. 93, a. 1. La explicación de Santo Tomás queda vinculada a través de Boecio con la filosofía estoico-aristotélica. También Alejandro de Hales remite a Boecio desde las primeras líneas de su cuestión 26. Boecio le sirve de apoyo para justificar más fácilmente la ley eterna poniéndola en relación con la providencia y el orden universal (*Universae Theologiae Summa*, III, q. 26, m. 1). En cuanto a San Agustín, fundadamente puede ser invocado aun por Suárez como «praecipuus auctor, qui de lege aeterna sermonem habuit» (*De legibus, ac Deo legislatore*, II, 2).

(7) *S. Th.*, I-II, q. 91, aa. 1-2; *ibid.*, qq. 93-94.

(8) ARIST.: *Metaph.*, I, 6, 987 b: la μέθεξις sería más bien μίμησις importando menos que nada al caso el nombre; cfr. *Timeo*, 48 E. Las cosas no tienen su perfección como un dato. La adquieren, por el contrario, volviéndose a la fuente de ella, convirtiéndose, asemejándose al modelo (cfr. W. JAEGER: *Paideia*, trad. de W. Roces, México, 1948, págs., 358-360).

que en el mundo tiene claridad (9). De la misma manera se entienden las demás formas de participación, de modo concreto la moral. La bondad de las cosas resulta de la apertura al bien que se difunde de lo alto dejándolo todo bañado con su toque (10). En esta concepción, entre el ejemplar y lo ejemplado existe una dependencia más íntima, puesto que lo ejemplado se apaga y desvirtúa en cuanto deja de estar a la luz o al bien que lo dignifica. El valor de la criatura es resultado de un don continuo, valor que se desvanece en cuanto el dador se ausenta.

Una ausencia del dador será admisible únicamente cuando llegue a afirmarse en su suelo propio lo dado, en tal forma que, de algún modo, se tenga y se administre a sí mismo con cierta independencia, esto es, cuando lo dado le pertenezca en propio al dato. Sólo aquí será posible abrir un discurso independiente acerca de lo natural, porque sólo aquí lo natural tendrá, al menos hasta cierto punto, consistencia aparte.

En San Agustín la realidad de lo existente se concibe según un esquema religioso. El orden de las cosas, del que resulta la unidad del universo, pende del hecho de encontrarse todo vinculado a Dios, como un teocentrismo que no deja espacio viable para considerar los hechos a otra luz que no sea la religiosa. Cualquier intento de explicación naturalista se hubiera considerado como pretensión vana, ya que la naturaleza en sí misma no tiene capacidad de sostenimiento. Implicaría querer colocarla fuera de su lugar, dejarla sin base y, por tanto, hacer imposible la explicación. El orden del mundo es por naturaleza sacro (11). Cuando no se cuenta con esa sacralidad, cuando se profana lo existente, la realidad que se nos brinda será aparentemente más densa, más llena de sí y más indicada para edificar sobre ella. De hecho, sólo se tendría una realidad inane, incapaz de nada.

San Agustín, en su madurez, fué portavoz de ese concepto sacro del mundo. Por lo mismo su doctrina huye de toda concesión a la idea pagana de un cosmos natural, suficiente en su condición de naturaleza. Este cosmos suficiente sería una cosa profana, puesta fuera de Dios y

(9) Cfr. JOLIVET, Régis: *Dieu soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, 1954; HESSEN, Johannes: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn, 1931, págs. 70 y sigs.

(10) *De Gen. ad litt.*, VIII, 12, 25, ML 34, 385; cfr. GILSON, E.: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, págs. 158-159.

(11) GARCÍA-PELAYO ALONSO, Manuel: *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la alta Edad Media*, Madrid, 1959, págs. 85-92.

bastándose sin él. Dios sería, a lo sumo, el espectador ocioso o, si acaso, el regulador pasivo del cumplimiento de las virtualidades de las cosas. San Agustín tendrá sumo cuidado en entender el ser y el valor de las cosas en íntima dependencia del todo, dando por imposible el sostenimiento de lo natural sin poner de relieve su condición de sostenido. No hay un ser ni un saber natural suficiente. El ser natural, sacado de la nada, seguirá de suyo propenso a ella. Así como el saber natural, desasistido, sería —lejos de la luz— devorado por la nesciencia. De la nada de origen se libera el ser como el saber únicamente en y por el todo. Por eso, a fin de que la dimensión natural del ser y del obrar se mantengan, tiene que constar explícita la referencia a la razón trasnatural, en la que se fundan. La consistencia del mundo toma solidez vista *sub specie aeterni*.

Las cosas son naturalezas en cuanto criaturas, en cuanto puestas en la existencia como un hecho; un hecho, producto de la pura generosidad de Dios. Son cosas traídas de la nada, que llevan en la raíz esa nada. De nativo, en definitiva, tienen las cosas la nada. Mantenidas por Dios, evitan su nada original. Este modo de entender la realidades pertenece en común a todo el sentir cristiano. Realidades sustraídas al influjo mantenedor divino serían realidades «dejando de ser» (12). Para que las cosas se aniquilen no se necesita una «acción» especial por parte del creador, bastaría su «dejación» (13).

No obstante, supuesta la creación, cabe pensar la criatura según muy diversos grados de realidad; realidad asistida, ciertamente, pero también con diversa profundidad partícipe, a título propio, del ser que como criatura posee. La asistencia del creador puede ser invocada de forma más o menos requirente, conforme más o menos se acentúe la indigencia de lo creado. Lo creado puede pensarse muy bien hecho, lo cual sin duda debe ser admitido. Aunque puede creerse tan bien hecho que se baste sin el Hacedor. En cuanto se carga alguna suficiencia a cuenta de la criatura se abre el paso a una naturaleza «natural»; sin duda pendiente de un primer hecho exterior a ella, pero después confiada a sí misma, siendo y desarrollándose en función de un haber nativo.

(12) *S. Th.*, I, q. 104, a. 3.

(13) *Ibid.*, ad. 3: «Si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.» «Potest eis (rebus) non influere esse, et sic esse desisterent» (*Ibid.*, corpus).

San Agustín se opone a toda manifestación de la tendencia a ver interpretados así los hechos.

Lo natural de una cosa es fruto del hacer divino. Radical y formalmente el ser hay que definirlo como una *hechura*; no resultado de un nacer, sino de un hacer (14).

Una vez hechas las realidades, parece que ellas por su cuenta son y obran, parece que son naturalezas suficientes. Sin embargo, en ese ser y hacerse, la dimensión nativa descansa sobre una dimensión factiva. Detrás del *datum* de lo natural hay siempre el *factum* creador. De continuo hace Dios lo creado, porque de continuo lo sostiene como criatura. En resumen, la *creatura* agustiniana no es resoluble en una estricta *natura*.

Un caso en el que estas indicaciones generales se ponen de manifiesto es el que concierne al tema de la ley eterna y a sus relaciones con la natural. Advertamos desde aquí que esa distinción entre ley eterna y natural es poco o nada agustiniana. Sin duda se encuentran en él las denominaciones respectivas; pero se ven fundidas en la unidad del orden sacro que define su mundo. Lo natural consiste gracias a lo eterno. Sin que pueda hablarse de una legalidad tenida por las cosas como suya, y que por su cuenta pueda ser base de edificio ético ninguno.

A la ley moral y jurídica se le han buscado dos fundamentaciones: o la naturaleza de las cosas, o la razón divina (15). Esas dos tesis se han defendido en ocasiones en forma pura y con exclusividad. Lo más corriente, sin embargo, es verlas armonizadas, tendiendo a completarse. Así, los filósofos pudieron hacer de la ley natural una razón partícipe de la *recta ratio Summi Jovis* (16), y los teólogos ver la sabiduría divina —ley eterna— como paradigma de la natural, y, por tanto, entender la ley natural a modo de una *participatio aeternae* (17).

No obstante, sigue siendo cierto que en este asunto pueden distinguirse dos suertes de mentalidad: la naturalista y la religiosa; una y otra han tenido representantes en todas las épocas. Dentro de la misma concepción cristiana hubo en tiempos propensión a correrse

(14) *Contra Faustum Manich.*, XXVI, 3, ML 42, 480-481.

(15) Cfr. BATAGLIA, Felice: *Curso de Filosofía del Derecho*, trad. de F. Elías de Tejada y P. Lucas Verdú, L, Madrid, 1951, págs. 120-121.

(16) CICERÓN: *De legibus*, II, 4.

(17) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

hacia el lado naturalista. Es evidente que San Agustín tiene que ser colocado de parte de la versión religiosa.

También, sin duda, en él confluyen las dos tendencias. Platón y los estoicos actúan conjugados en sus ideas (18). Los influjos se mezclan y dan por resultado una visión compleja en la que está de algún modo presente todo el mundo anterior. En términos generales, cabría decir que, si fué para él en todo tiempo Platón el filósofo máximo, en su primera época le entiende a través de sus lecturas estoico-ciceronianas, sobre todo en cuestiones morales. Con el tiempo se acentúa el paso a la específica concepción cristiana, transformándose en sentido religioso su moral. Este hecho se refleja en el problema de la ley en el sentido de experimentarse la marcha desde una consideración que podría admitirse «natural» hacia otra que bien pudiera llamarse «sacramental». Sin duda, la ley eterna es en todo este proceso el eje sobre el que gira su mundo ético. Pero esa ley eterna que, pasajes primerizos, como los que se contienen en su tratado acerca del *Libre albedrío*, ponen en contacto con la razón o con el orden naturales, serán, en sus últimas obras, de sentido eminentemente sobrenaturalista, expresión de un orden y una razón que traducen un misterioso curso providencial. Lo que se corresponde con el cambio que en la visión del mundo experimenta San Agustín desde las fechas de neoconverso hasta la consumación en el episcopado. Cambio a través del cual el curso de las cosas, el orden del mundo o el sentido de la historia va viéndose menos asentado en bases puramente naturales, y más transido de un aliento carismático (19).

LA «LEX AETERNA» EN «DE LIBERO ARBITRIO»

El lugar de referencia inmediato, dentro de la obra de San Agustín, respecto al problema de la ley eterna, corresponde a su tratado *Del libre albedrío*.

Distingue en ese lugar San Agustín entre ley eterna y ley tempo-

(18) SCHUBERT, A., S. V. D.: *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, Münster im Westf., 1924. En este libro, págs. 20-61, se encontrarán abundantes indicaciones relativas a los antecedentes que, en la doctrina de la ley eterna, pudo tener San Agustín.

(19) DANÉLOU, Jean: *El misterio de la historia* («Ensayo teológico», dice el subtítulo castellano), trad. de Javier Goitia, Pbro., San Sebastián, 1957, páginas 30 y sigs.

ral, o lo que es lo mismo, *lex incommutabilis*, y *lex quae commutari per tempora iuste potest* (20). Ley eterna es la *summa ratio...*, *cui semper obtemperandum est* (21). Así, pues, se coloca por encima del tiempo, siendo su atributo definitorio la incommutabilidad». De esa ley eterna, «impresa en nosotros», deriva la temporal cuanto tiene de justo y de legítimo. Su concepto podría resumirse en esta fórmula: *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (22).

Sobre la distinción entre ley temporal y ley eterna se insiste en nuevos pasajes al fin del libro. Pero aquí temporal y eterno se toman en sentido ético-religioso, más allá de una mera contraposición relativa al cambio o al tiempo. Esos dos miembros no constituyen el lado superior y el inferior de un sistema. Lo temporal y lo eterno se corresponden como los polos de un dualismo ético irreconciliable. Lo temporal alude a la dimensión de nada que afecta a toda criatura y a la nihilidad que la amenaza de no abrirse hacia el todo, hacia lo eterno. Lo temporal sólo se afirma en la razón intemporal. «La ley eterna manda no dirigir el amor a lo temporal, sino convertirlo puro a las cosas eternas» (23). Lo que supone que hay «dos suertes de cosas, eternas unas y otras temporales, como asimismo dos especies de hombres, unos que siguen y aman las eternas y otros las temporales». Y como la ley eterna orienta hacia lo eterno, la ley temporal supon-dría *neglectis rebus aeternis... temporalia... sectari* (24). En esa doble ley se manifiesta el contrapuesto atractivo, del bien y del mal. La perspectiva jurídica de los capítulos 6-7 ha quedado transformada en religiosa; en esta última no se trata ya de lo que de ordinario y estrictamente se entiende por ley. Ley eterna y ley temporal se encontraban en el primer caso en razón de dar cauce a la justicia, vinculadas entre sí, subordinándose la segunda a la primera y recibiendo de ella su rectitud (25). En el segundo se habla de una ley temporal que nada tiene que ver con la justicia, que es, por el contrario, su negación, y que pretende instaurar un orden desvinculado, independiente y contrario al de la ley eterna, en lo que consiste el pecado: *omnia peccata hoc uno generi contineri, cum quisque aver-*

(20) *De lib: arb.*, I, 6, 14-15, ML 32, 1228-1229.

(21) *Ibid.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(22) *Ibid.*

(23) *Ibid.*, I, 15, 32, ML 32, 1238.

(24) *Ibid.*, I, 16, 34, ML 32, 1240.

(25) *Ibid.*, I, 5, 11, ML 32, 1227: «mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit». «Leges iniustas..., potius nullas.»

titur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur (26).

Resumiendo, San Agustín nos habla de una ley eterna, identificada con la *summa ratio*. Inconmutable en sus preceptos, de ella derivan los hombres cuanto de justo hay en las disposiciones humanas y que puede variar en función del tiempo. Impresa en nosotros, es la razón del orden universal (27).

Como se ve, es una ley que se coloca por encima de las leyes humanas; tiene los atributos de inconmutabilidad e intemporalidad. Es decir, se la define por propiedades no inmediatamente traídas de la naturaleza divina, que es el sujeto de esa ley, sino que en común puede tener con lo que se entiende por ley natural. Si bien se la llama *summa ratio*, esa expresión no tiene necesariamente un sentido personal, ya que está tomada de los estoicos a través de Cicerón, en quien ciertamente no tenía ese sentido (28). Así, pues, todo lo que se nos dice de la ley eterna puede ser colocado en una región indecisa que, en ocasiones apunta hacia la ley de Dios, pero que a la vez se identifica con su participación en la naturaleza. Es ley eterna la inconmutable, frente a la que se muda con el tiempo que se llama temporal.

Y, en todo caso, ese libro I *De libero arbitrio* ofrece una rica cantera de fórmulas que se completan unas a otras, pero que un análisis atento podría repartir según tres intereses, aludiendo a otros.

(26) *Ibid.*, I, 16, 35, ML 32, 1240.

(27) «Appellemus ergo istam legem... temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest... Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?... Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint... Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima... Cum ergo haec sit una lex ex quae illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?» (*De lib. arb.*, I, 6, 14-15, ML 32, 1228-1229).

(28) CICERÓN: *De legibus*, I, 6, 18; *De nat. deorum*, I, 15, 40; cfr. TESTARD, Maurice: *Saint Augustin et Cicéron*, I, *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris, 1958, pág. 188; *Ibid.*, II, *Répertoire des textes*, Paris, 1958, pág. 17; SCHUBERT: *Augustins Lex aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, págs. 20-47. Indicaciones sobre el influjo general de los estoicos, en VERBEKE, Gérard: «Augustin et le stoïcisme», en *Recherches Augustiniennes* (Supplément à la *Revue des Etudes Augustiniennes*), vol. I, Paris, 1958, págs. 67-89.

tantos influjos, distintos. Esos tres intereses son: 1), el jurídico; 2), el metafísico; 3), el teológico. De procedencia, respectivamente, romana, griega, cristiana. Cada uno de ellos tendría su fórmula concreta, a base de las tres definiciones que de la ley eterna ofrece ese libro: *Summa ratio...*, *cui obtemperandum est* (29); *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (30); *iubet aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna* (31).

La consideración de la ley dada para regir una ciudad remite a la divina providencia rectora del universo. Esa providencia rectora gobernando cuanto existe es la *summa ratio*, la ley suprema a que obedecen todos los seres creados. Pero la obedecen, no a la fuerza, sino como siguiendo cada uno su propia condición, ya que el universo participa de esa *summa ratio* gobernadora componiéndose en orden universal: la obediencia a la ley se confunde con su natural realización. Y esa natural realización pide el respeto jerárquico de las categorías y lugares de los seres, de forma que lo inferior se ordene a lo superior, y lo superior a lo sumo. La ley lleva a la verdad, a Dios. *Stare in lege* (32), *stare in veritate* (33), *stare in Deo* (34): fórmulas que se reclaman y completan.

Naturalmente, la ley así definida existe. Es el obligado sostén y complemento de las leyes humanas, que no pueden ocuparse de todo y que, de lo que se ocupan, lo hacen deficientemente (35). Es la providencia perfecta, gracias a la cual todo está sometido a un orden consumado (36).

Estos pasajes *De libero arbitrio* son los que con mayor frecuencia suelen aducirse para definir las posiciones agustinianas respecto a la ley eterna. Santo Tomás invoca, preferentemente a otros lugares, el que identifica esa ley con la *summa ratio* (37), a la que corres-

(29) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, I, 15, 32, ML 32, 1238.

(32) *Contra Cresc.*, I, 25, 30, ML 43, 461.

(33) *C. Faustum*, XXII, 28, ML 42, 419.

(34) *Solil.*, I, 1, 3-6, ML 32, 873-875; *De ord.*, II, 1, 3, ML 32, 995.

(35) Alejandro de Hales (*Summa*, II, 26, m. 1), para probar esa existencia, se refiere a *De libero arbitrio*, I, 5. Las leyes humanas no lo regulan todo ni lo sancionan todo. Sólo la ley eterna es aquella por la que «omnia sunt ordinatissima» (*De lib. arb.*, I, 5, 13, ML 32, 1228; I, 6, 15, ML 32, 1229; *De vera relig.*, 30, 56, ML 34, 147).

(36) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229.

(37) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1.

ponden los atributos de «inmutable y eterna»; y, sobre todo, la fórmula con que San Agustín la define: *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (38).

Pero Santo Tomás identifica inequívocamente ya ley eterna con ley divina. Es la *ratio gubernationis rerum in Deo* (39); *ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (40); *lex aeterna est lex divina* (41). Así, pues, la ley eterna queda adscrita a Dios. Se la define inmediatamente por su causa esencial, y no a través de una propiedad no exclusiva de la ley en Dios.

Alejandro de Hales la pone inmediatamente en relación con la providencia, a través de San Isidoro y de Boecio (42). La ley eterna es, como dice Santo Tomás, *providentiae quasi principium* (43). Y una y otra, por tomar constancia en Dios, en quien nada cabe temporal, tienen el atributo de eternas (44).

Esta fijación es la que no consta en San Agustín de una manera expresa, al menos en esos pasajes *De libero arbitrio*. Y cuando, en otras ocasiones, según veremos, se expresa, no se hace ni puede hacerse con el carácter discriminatorio que en Santo Tomás. La ley eterna que establece el orden divino en el mundo se puede señalar mirando a Dios o mirando a ese orden en el mundo. Ambas coinciden en constituir una sola exigencia inmutable que descansa en la inmutabilidad de la verdad: *lex-veritas* (45).

Antes que Santo Tomás, había hecho lo mismo Alejandro de Ha-

(38) *Ibid.*, I-II, q. 91, aa. 2-3; q. 93, a. 2; cfr. *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32. 1229.

(39) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1.

(40) I-II, q. 93, a. 1.

(41) I-II, q. 91, a. 4.

(42) *Universae Theologiae Summa*, III, q. 26, m. 1.

(43) *De veritate*, V, 1.

(44) ALEJANDRO DE HALES: III, q. 26, m. 1; *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30.

(45) *De vera relig.* 30, 56, ML 34, 147: «Lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis... satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur»; *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688: «Et non noveram iustitiam veram interiore non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege rectissima Dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti essent Abraham et Isaac et Iacob et Moyses et David et illi omnes laudati ore Dei.» Pasaje que puede verse en relación con aquel otro ciceroniano del libro III *De republica*, que nos conserva Lactancio (*Div. Inst.*, 8, ML, 6, 660-661).

les. Su famosa cuestión 26, *De lege aeterna*, es un trenzado de pasajes agustinianos recogidos en los lugares más diversos. Pero aquellos que con más reiteración se aducen son los *De libero arbitrio*, en particular de los capítulos 5-6 (46).

LA «LEX AETERNA» EN «CONTRA FAUSTUM»

Si los pasajes agustinianos más socorridos en torno a la ley eterna, para Alejandro de Hales y Santo Tomás, fueron los *De libero arbitrio*, después ha solido citarse, sobre todo, la definición de *Contra Faustum*. Suárez discute preferentemente ese lugar, dando de él una interpretación que se ha hecho clásica (47). La definición es ésta: *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (48). A esta fórmula recurre San Agustín para esclarecer qué es lo que entiende por pecado; ya que *peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem* (49).

Parece que en este caso no existe equívoco posible. Se trata de la

(46) Alejandro de Hales está más cerca de San Agustín que Santo Tomás. Lo indica el número de pasajes que de él recoge y también la autoridad que le concede. La cuestión *De lege aeterna* está, en el primero, directamente inspirada en San Agustín, sin que se manifieste empeño ninguno por salirse de sus fórmulas. En Santo Tomás, las fórmulas agustinianas son apoyo en servicio de su propia construcción. Los pasajes más citados en el «doctor irrefragabilis» corresponden a *De vera relig.*, 30-31; *De civ. Dei*, II, 19; XIX, 12; *Confess.*, I, 12; III, 7; *De Gen. ad litt.*, III, 24; VIII, 9; *C. Faustum*, IV, 2...; y, sobre todo, *De lib. arb.*, I, 5-6. Son los mismos lugares de referencia que encontraremos en Santo Tomás, aunque la cita de este último es menos frecuente, y sobre todo menos penetrada. (Cfr. FLÜCKIGER, Felix: *Geschichte des Naturrechtes*, I, *Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich, 1954, págs. 426 y sigs.; ROMMEN, Heinrich: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 1947, págs. 46-58.)

(47) SUÁREZ: *De legibus, ac Deo legislatore*, II, c. 3, n. 1 y 6; II, c. 6, n. 13.

(48) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418; *Ibid.*, XXII, 30, ML 42, 420; *Ibid.*, XXII, 43, ML 42, 426. Santo Tomás compone su propia definición de ley eterna (I-II, q. 93, a. 1). Alejandro de Hales trata el asunto correspondiente, el de saber «quid sit lex aeterna» (III, q. 26, m. 3) pegado a tres definiciones de San Agustín (*De lib. arb.*, I, 6, 15; *De vera relig.*, 31; *De lib. arb.*, I, 6, 15). En Suárez se recoge toda la tradición (*De legibus*, II, 1, 2), exponiendo sus ideas personales a partir, sobre todo, de las fórmulas de Santo Tomás (I-II, q. 93, a. 1) y de San Agustín (*C. Faustum*, XXII, 27).

(49) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

razón y la voluntad «divinas» que mandan o prohíben algo. Por tanto, la ley debe estar tomada en el sentido estricto de ley eterna. Sin embargo, aun en esta ocasión, no está su campo diferenciado netamente del de la ley natural. Lo que la razón o voluntad divinas mandan o prohíben es el contenido del «orden natural». Ya tenemos, pues, de nuevo complicado el orden eterno con el natural: el orden natural es el término del mandato de Dios. Lo establecido por la ley eterna es el orden participado en las cosas.

Como San Agustín va persiguiendo el hacer ostensible la realidad del pecado, no se preocupa directamente de las criaturas no capaces de pecar. El orden que tiene en cuenta es el moral, del cual no es partícipe la bestia, y del que, si bien participa el ángel, como lo hace, en el estado presente, sin rebelarse, no interesa en este caso. Sólo el hombre es a la vez partícipe de esa ley y capaz de transgredirla. Esa transgresión es el pecado (50).

Uno de los puntos que suelen aducir los autores para distinguir la ley eterna de la natural tiene en cuenta el diverso ámbito de las mismas. La ley eterna abarcaría en su seno todas las realidades, en tanto que la ley natural tiene por sujeto al sujeto moral, al hombre. Si esta distinción está bien fundada (y ciertamente no lo está mucho, ya que la misma ley eterna en sentido propio rige a la criatura racional), se sigue que San Agustín de lo que habla aquí es de la ley natural, aunque con nombre de ley eterna. O, mejor, ley natural y

(50) «Peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio ceteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, proculdubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino; sive per speciem, quod erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» (*C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418). «Quapropter hominis actio serviens fidei servienti Deo, refrenat omnes mortales delectationes, et eas coercet ad naturalem modum, meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens. Si enim nihil delectaret illicitum, nemo peccaret. Peccat ergo, qui delectationem illiciti relaxat potius quam refrenat. Est autem illicitum, quod lex illa prohibet, qua naturalis ordo servatur» (*Ibid*, XXII, 28, ML 42, 419).

ley eterna caen bajo la misma mirada y definición. El contenido de esa definición, por el ámbito, coincide con el de la ley natural. No obstante, en otros lugares, San Agustín subraya la universalidad de su alcance: «Nada en modo alguno se sustrae a las leyes del Creador y Ordenador sumo, por el cual se administra la paz del universo» (51), que se corresponde con aquello de Santo Tomás: «La comunidad toda del universo es gobernada por la razón divina», que «tiene razón de ley», y que, puesto que se da en Dios, «hay que llamar eterna» (52). En *De libero arbitrio* se tomaba la ley eterna como expresión del orden universal: regulación física. Aquí, en *Contra Faustum*, se define en el sentido más estricto de regulación moral.

Por otra parte, y según otro de los criterios de distinción, el *estado* o sujeto de la misma, también acabamos de observar cómo este sujeto es Dios y es la naturaleza, de donde resulta que tampoco por este lado se ve clara distinción; al menos San Agustín no se esfuerza por ponerla de relieve.

Ley eterna y ley natural son como el extremo activo y el pasivo del mismo proceso. Por el lado pasivo, el mundo se halla en plena potencialidad respecto a la ley, de modo que el orden que le rige lo padece más que lo posee; y de continuo ha de ser actualizado por el ordenador. Por eso mismo apenas si tiene ahí sentido hablar de otra ley que de la actualizadora. Esa ley actualizadora impone el modo como ha de comportarse la naturaleza; pero desde el exterior, sin que la naturaleza lo posea en sentido estricto como suyo (53). La forma de participación que aquí se verifica no es la aristotélica de *hacer suyo* lo participado, sino la platónica de tomar parte, imitar el modelo. Según este modo de participación platónica, lo imitado no puede comprenderse con independencia del modelo, en cambio, puede hacerse, y es obligado hacerlo, cuando se piensa en la participación aristotélica. Más aún, si lo consistente en Platón es el modelo, en Aristóteles será la cosa modelada. De ahí que la penetración de Aristóteles, que afirmará el significado de la ley natural, indirectamente ha de concluir por quitar actualidad a la ley eterna.

(51) *De civ. Dei*, XIX, 12, ML 41, 640: «Nullo modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universalis administratur.»

(52) *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93, a. 4; q. 93, a. 6; cfr. *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30.

(53) *De doctr. christ.*, I, 22, 20, ML 34, 26; *In Joann.*, 35, 4, ML 35, 1659.

Si acaso, la distinción habría que buscarla en otro plano. Ciertamente hay un orden natural, *ordo naturae*. Pero este *ordo naturae* tiene dos caras: la que da a nosotros y que conocemos por el curso normal que suelen tener los acontecimientos; y la que da a Dios y que responde a su absoluto plan creador. Dios no hace nada contra el orden de la naturaleza, visto ese orden desde él; pero la ejecución del mismo impone a veces la realización de prodigios y milagros, que podemos llamar contra la naturaleza, porque van contra su acostumbrado curso por nosotros conocido. Habría, pues, como una ley natural ordinaria y otra ley natural extraordinaria. Pero la primera, salvo para nuestro limitado modo de comprender, estaría subordinada a la segunda, contra la cual en cuanto *summa naturae lex* (54), no obra Dios nunca, ya que nunca obra contra sí mismo. Y el hombre, a medida que es más espiritual y se hace más partícipe de la incommutable ley y luz, más se centra en el orden de lo que debe hacer (55). Las cosas resultan, en resumen, tanto más insólitas cuanto menos altura de visión tiene el sujeto que las considera. Esta ley, que tiene dos radios de aplicación, y que ahora se llama natural, es la misma que antes se llamó eterna.

Así, pues, la *summa lex*, aquí *lex naturae* (56), es la *summa ratio* (57), o la *ratio divina vel voluntas Dei* (58). De todo lo cual es obvio concluir que lo que San Agustín entiende por ley eterna no coin-

(54) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480-481: «Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturali, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. Ad naturalem quippe iustitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant: quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo... Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum, sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Spiritualis autem eademque rationalis creatura, in quo genere et anima humana est, quanto magis illius incommutabilis legis lucisque fit perticeps, tanto magis videt quid fieri possit, quidve non possit: quanto autem remotior inde fuerit, eo magis miratur insolita, quod minus cernit futura.»

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*

(57) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

(58) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

cide ni con lo que escolásticamente se toma como eterna ni con lo que se toma como natural.

Por otra parte, el pecado, que resulta de quebrantar la ley eterna, supone la evasión del orden, «no estar en la verdad» (59), «no estar en la ley» (60). Esa ausencia de la verdad y de la ley ocurre siempre que se altera la jerarquía natural de las cosas sometiendo lo superior a lo inferior; o despreciando lo eterno, como se nos decía en *De libero arbitrio* (61), por seguir lo temporal. Por supuesto, pecado existe siempre que no se reconoce por superior al que es en definitiva sumo, y a lo que todo está ordenado como a fin: Dios. En el hecho de la creación se manifiesta este orden. No otro es el quehacer de la criatura que estar en el plan divino. El orden natural se cumple en la ley de Dios. Así, pues, la ley eterna de que aquí se habla es la ley natural: la ley de Dios en la que está la naturaleza. Lo que se llama ley natural, participación de la eterna, no sería a modo de apropiación, sino de tomar parte; más que una traída de la eterna al sujeto para gozarla como suya, una ida del sujeto a la eterna para centrarse en ella como en suelo «natural»; no un desarrollo, sino una conversión. El bien o el mal resultan fundamentalmente, no de seguir o no seguir a la naturaleza, sino de estar o no estar con Dios.

San Agustín habla en estos pasajes de la ley eterna, pero en realidad la cuestión le viene planteada en terreno perteneciente a la natural. Se la plantean los maniqueos, que aducen como razón para rechazar el Antiguo Testamento ciertas leyes no razonables en él establecidas. Son preceptos admisibles los que establecen no matar, no fornicar, no ser perjuro, etc.; pero en manera alguna los relativos a la circuncisión, observancia del sábado, sacrificios... Todos estos casos nos ofrecen muestras de «verrugas» sobrantes que han crecido sobre la auténtica ley, y de las que hay que librarla (62). El maniqueo se declara enemigo del judaísmo, pero no de la ley razonable: *reddite legi propriam dignitatem* (63), es todo lo que pide. De donde resulta que la cuestión surge de comprobar la doble serie de preceptos bíblicos: los que se imponen como exigencia natural y

(59) *Ibid.*, 28, ML 42, 419.

(60) *C. Cresc.*, I, 25, 30, ML 43, 461.

(61) *De lib. arb.*, I, 16, 34, ML 32, 1239-1240.

(62) *C. Faustum*, XXII, 7, ML 42, 405.

(63) *Ibid.*, 2, ML 42, 402.

los que tienen carácter positivo. Uno de los puntos de que blasonaron siempre los maniqueos fué el de tenerse por hombres razonables (64).

Pues bien, a estas declaraciones es a las que sale al paso San Agustín. Su posición va a ser la de afirmar en toda su amplitud la ley. Sin duda la ley expresa el orden natural. Mas la visión que de ese orden tienen los maniqueos es demasiado estrecha. *Similes sunt hominibus quibus displicent ea quorum non capiunt utilitatem* (65). *Verrucas legis esse dicunt promissivas figuras sacramentorum* (66). Se trata de orden natural. Pero el orden natural es más divino de lo que piensa un corriente hombre razonable. El hombre razonable no juzga más que por aquel lado de la naturaleza que da a nosotros, según el curso habitual de los eventos. Pero ese *ordo naturae* está inscrito en otro más amplio, expresión del cual es la *summa lex*, cierto que la *summa lex naturae* (67), pero conforme la naturaleza es vista por Dios. El sentido completo de la ley requiere para su comprensión un juicio más capaz que el que tienden a emplear nuestras mentes estrechas.

En realidad, la historia humana sigue un discurso carismático, sometida a los planes de Dios, que siempre pone más de lo que requiere el «natural» paso de los hechos. Es decir, que el curso de los hechos no es en el sentido estricto natural (68).

En concreto, el Antiguo Testamento se manifiesta como una magna profecía, no sólo por lo que nos dice, sino por su total desarrollo: *illorum hominum non tantum linguam, verum etiam vitam fuisse propheticam* (69). La naturaleza no es una empresa natural, sino di-

(64) *Confess.*, VI, 5, 7, ML 32, 722; *De musica*, VI, 17, 59, ML 32, 1194.

(65) *C. Faustum*, XXII, 7, ML 42, 405.

(66) *Ibid.*

(67) *Ibid.*, XXVI, 3, ML 42, 481.

(68) Ese curso natural «sólito» está desbordado por las providencias continuas de Dios sobre él. «*Id enim erit cuique rei naturale, quod ille facerit*» (*C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480). El «fiat» creador es permanente (*De Gen. ad lit.*, VIII, 12, 25, ML 34, 383). Entonces, sobre el curso «sólito», está el plan de la divina voluntad, que, ejecutándose, da cumplimiento a la «suma ley de la naturaleza», la cual cuenta con lo «insólito»; «*magnalia vel mirabilia Dei*» (*C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 481), hechos extraordinarios que constituyen la reserva de la misericordia divina, y que va dispensando al mundo a sus tiempos: «*quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae*». «El gobierno del mundo es un milagro» del que no se admiran los hombres, porque es continuo (*In Joann.*, 24, 1, ML 35, 1953).

(69) *C. Faustum*, XXII, 24 ML 42, 417.

vina. Nunca las cosas son de ellas mismas, de tal forma que su ser y su obrar les pertenezca nativamente. La naturaleza entera es un «signo». La sucesión de los acontecimientos puede definirse como un suceso natural, aunque mejor sería entenderlo como manifestación de *mirabilia Dei...* (70). El milagro no constituye una ocurrencia tan insólita como el hombre razonable tiende a creer. Desde el punto de mira de la *summa naturae lex* nada hay insólito (71).

Si el gobierno del mundo quedara fiado a las exigencias naturales, resultaría un orden estrecho, sin aliento creador. Y, sin aliento creador, un mundo creado de la nada tendería a la nada de origen (72). No es ese el orden real. Lo que no quiere decir que la naturaleza esté enteramente desposeída. El mundo tiene en su seno la carga virtual que le empuja a cumplimiento: *mundus gravidus est causis nascentium* (73). Y ese cumplimiento se ejecuta conforme a las leyes suyas: *omnis istae naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suae* (74).

En los comentarios al Génesis desarrolla San Agustín su concepto del mundo creado, viendo en él impreso un destello del ser y la bondad divinas, y partícipe de los planes creadores.

El mundo, sin duda, tiene consistencia propia. Pero en ninguna manera se basta. La obra de la creación y gobierno divinos continúan en todo momento. Dios no creó y se fué. Lo que, «como padre, funda, requiere y rige; como madre, fomenta, nutre, amamanta y contiene».

Las razones de las cosas, inscritas en ellas, están antes en Dios. La ley natural obliga a estar en la ley eterna. Cualquier forma de independencia de la natural sería una suerte de enajenación (75). Y enajenarse es pecar, siendo el pecado un obrar *contra naturam* (76). Así, pues, una ley natural independiente, desde el punto de vista agusti-

(70) DANÉLOU, Jean: *El misterio de la historia*, págs. 47-51. La adecuada comprensión de los hechos remite a tener presente la circunscrición de Dios en la historia» (pág. 54). Sin que se trate «de una evolución inmanente, sino de acciones creadoras del Verbo» (pág. 48).

(71) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 481.

(72) *De vera relig.*, II, 22, ML 34, 132; *De mor. Eccl. cath.*, II, 2, 2, ML 32, 1346.

(73) *De Trin.*, III, 9, 16, ML 42, 878; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 17, ML 34, 379-380.

(74) *De Gen. ad litt.*, IX, 18, 32, ML 34, 406.

(75) *De lib. arb.*, I, 5, 11, ML 32, 1227: «Lex iniusta..., potius nullas»; *De civ. Dei*, XIX, 26, ML 41, 656; *De Gen. ad litt.*, IX, 17, 32, ML 34, 406.

(76) *De mor. Eccl. cath.*, I, 12, 21, ML 32, 1320; II, 2, 2, ML 32, 1346.

niano, es contra la ley natural. *Stare in lege* es *stare in veritate* y también *stare in Deo*. Y, vista desde Dios, la ley natural coincide con la *summa ratio* que todo lo ordena según sus propias causas, pero causas que han de cumplir el orden divino ascendente de la creación. En la economía de esta ley natural, que es la ley eterna, ingresa de continuo riqueza no contabilizada en circulación. El orden del mundo va en aumento, es un orden de autoridad.

OTROS PASAJES DE CONSULTA

Los lugares en que expreso trata San Agustín de la ley eterna son más bien pocos. Los que con más frecuencia suelen citarse son los dos analizados (77). Se ve, pues, en qué medida puede hablarse de un estudio sistemático de la doctrina de la ley eterna en sus escritos. Una exposición de la ética agustiniana, tan minuciosa a otros respectos, como la de Mausbach, no dedica párrafo especial a esta cuestión. Si lo hace Roland-Gosselin es a base de construirlo con materiales diversamente acarreados y no siempre con significación específica al caso (78). Entre la bibliografía, abundante en otras direcciones, no es excesivo lo dedicado a estudiar este punto, que no puede negarse sea central para la ética, sobre todo entendida al modo agustiniano, teniendo en cuenta además la importancia que la ética recibe en la obra del santo (79).

La Edad Media pudo inspirarse para estas cuestiones en el Padre de la Iglesia, porque, si no sistemáticamente, la enseñanza sobre el particular está esparcida con profusión y llena de matices por los más diversos pasajes de su obra. Es una enseñanza solidaria de temas como el del orden del mundo, la providencia, el gobierno divino del mismo, la perfección moral y economía de la salvación..., todos ellos

(77) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229; *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

(78) MAUSBACH, J.: *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg im Breisgau, 1909. A la ley eterna se refiere en relación con la ley moral en general (I, páginas 92-96), o con el orden (págs. 97, 100-101), recordando algunos de los pasajes agustinianos fundamentales. ROLAND-GOSSELIN, Bernard: *La Morale de Saint Augustin*, Paris, 1925, págs. 21-34.

(79) TRUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944. En la pág. 71 y siguientes recoge parte de la bibliografía. Como estudio de conjunto sobre la ley eterna en San Agustín hay el de Schubert, antes citado.

capítulos que trata profundamente San Agustín, al que acudirá por préstamos sin tasa el pensamiento cristiano posterior (80).

Los temas relativos al orden universal y a la providencia, que se encuentran a la base del tratado *De libero arbitrio*, preocupan a San Agustín desde los comienzos, de forma que uno de sus primeros escritos se plantea el problema como asunto directo. Los dos libros *De ordine* representan el esfuerzo por calar en la íntima ley que rige el universo, y que a veces parece encubierta por las aparentes inarmonías que nos presenta el flujo inmediato de los hechos. Sin duda existe el desacuerdo parcial; pero, mirado a suficiente altura, sirve para poner realce en el acorde del todo. Para la cortedad de nuestra vista, que ignora la razón de muchas cosas, hay eventos que parecen ocurrir casualmente. En el fondo «nada sucede sin razón» (*nihil fieri sine causa*) (81). «Siendo innegable que Dios lo administra todo en orden» (82).

El orden consiste, en definitiva, *in Deum converti* (83). «Por él se gobierna lo creado» (84). El orden es la expresión de la voluntad divina; «manteniéndolo, nos allegamos y, quebrantándolo, nos apartamos de él», de Dios (85). Permanecer en el orden lleva consigo *esse cum Deo* (86). Los dictados de la sabiduría ordenadora, en cuanto afectan al hombre, constituyen la disciplina rectora de su vida. «Esa disciplina es la ley de Dios, que, fija e inconcusa en él, se halla como transcrita en las almas sapientes» (87). El contenido de esa ley

(80) LAGARDE, Georges: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. II, *Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain, 1958, págs. 24, 52 y sigs.

(81) *De ord.*, I, 4, 11, ML 32, 983.

(82) *Ibid.*, II, 1, 2, ML 32, 994. El orden le define en esta obra San Agustín: «ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit» (I, 10, 28, ML 32, 991); «ordo est quo Deus agit omnia quae sunt» (II, 4, 11, ML 32, 999). Ese orden, «cuando se guarda, lleva a Dios; quebrantado, nos aparta de él» (I, 9, 27, ML 32, 990).

(83) *De ord.*, I, 8, 23, ML 32, 988.

(84) *Ibid.*, I, 10, 28, ML 32, 991; II, 4, 11, ML 32, 999.

(85) *Ibid.*, I, 9, 27, ML 32, 990. Como se dice en un pasaje denso, cuanto conciso, *De doctr. christ.*: «sancte vivit, qui rerum integer aestimator est» (I, 27, 28, ML 34, 29). Esa «estima integral» de las cosas la tiene el que aprecia a cada una en lo que vale, el que les da su lugar, según pide otra de las definiciones agustinianas de orden, sin duda la más conocida: «ordo est parium disparium-que rerum sua cuique loca tribuens dispositio» (*De civ. Dei*, XIX, 13, ML 41, 640).

(86) *De ord.*, II, 7, 20, ML 32, 1003.

(87) *Ibid.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

abarca toda la vida moral. Conviene añadir que el aprendizaje de esa disciplina se hace escuchando a la razón, pero también dando oídos a la autoridad (88).

El libro VI *De musica* contiene una reafirmación del orden, con la aplicación expresa al campo moral. Ese orden está soportado y conducido por razones de eterna validez. En el marco de esas razones ha de inscribirse toda acción para que resulte buena (89). El desorden se produce con el abandono de la verdad, que se identifica con el abandono de Dios, lo que conduce a perderse o degradarse: *longe a se facere Deum... in extima progredi... minus minusque esse* (90). El orden pide servicio, no emulación. La curiosidad conduce al desorden. Ser curioso es inventar soluciones al margen: *curiositas nascitur, ipso curae nomine inimica securitati, et vanitati impos veritatis* (91). La curiosidad y el orgullo rompen con la ley del orden, ley que se basa en la humildad y el amor (92). Teniendo en cuenta que la ley universal se cumple siempre; de modo que el que no la acepta la padece: *qui legem agere noluit a lege agatur* (93).

La cuestión 31 (*De diversis quaestionibus* 83) recoge en apretado resumen el concepto y clasificación de las virtudes o hábitos de bien obrar: *quibus recte vivitur... nemo male utitur*, como las define en *De libero arbitrio* (94). En este pasaje la virtud es *animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus* (95). Es práctica virtuosa la

(88) *Ibid.*, II, 9, 26, ML 32, 1007.

(89) *De musica*, VI, 11, 30, ML 32, 1180.

(90) *Ibid.*, VI, 13, 40, ML 32, 1185.

(91) *Ibid.*, VI, 13, 39, ML 32, 1184.

(92) *Ibid.*, VI, 14, 47, ML 32, 1188.

(93) *Ibid.*, VI, 11, 30, ML 32, 1180: «... Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter. Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur.» *Ibid.*, VI, 13, 40, ML 32, 1184-1185: «Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit... Cum enim anima per se ipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia; cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima proicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatium, sed mentis affectu?»

(94) *De lib. arb.*, II, 18, 50, ML 32, 1267; II, 19, 50, ML 32, 1268.

(95) *De div. quaest.* 83, 31, ML 40, 20. La virtud es también «recta ratio» (*De*

que se ejecuta de acuerdo a la naturaleza. San Agustín acepta el cuádruple número: prudencia, justicia, fortaleza, templanza, con las partes subordinadas en que cada una se divide. En este punto es el santo deudor de una doctrina que, a través de los filósofos, remonta hasta Platón (96). Más en concreto, esa cuestión 31 transcribe literalmente unos pasajes de Cicerón (97), lo que se nos advierte por el propio San Agustín en las *Retractaciones* (98).

Todas las virtudes resultan de obrar conforme a las exigencias naturales. Por lo que hace a la justicia, sobre la que se edifica el derecho, se nos afirma cómo procede de la naturaleza; resultando de ahí el derecho natural, no originado por una opinión, sino por una innata virtud (99).

Aunque Agustín recoge aquí la doctrina ciceroniana-estoica, su propia posición irá más allá de la misma. Esa confianza ilimitada en la naturaleza como fuente y base de la virtud no podía satisfacer a la mirada del teólogo. Unas virtudes estrictamente naturales no serán verdaderas virtudes. «El bien» que ha de cumplir toda virtud no lo alcanza si no está orientada «bien». No basta hacer cosas buenas, es pre-

util cred., 12, 27, ML 42, 85); y, en definición más compendiosa y exacta aún, será «ordo amoris: «definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris» (*De civ. Dei*, XV, 22 ML 41, 467).

(96) REUL, Augustin: *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*, Paderborn, 1928, págs. 142 y sigs.

(97) CICERÓN: *De inventione*, II, 159-167; cfr. TESTARD, M.: *Saint Augustin et Cicéron*, II, Paris, 1958, págs. 18-22.

(98) *Retract.*, I, 26, ML 32, 625.

(99) CICERÓN: *De inventione*, II, 53. Véase el pasaje *De rep.*, III, 17, a que antes aludíamos en relación al de *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688: «Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis; alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit» (en LACTANCIO: *Div. Institut.*, 8, ML 6, 660-661). No puede negarse que, en muchos lugares agustinianos, se puede advertir una reminiscencia cercana de este denso pasaje. Pasaje que, por lo demás, ha sido clásico punto de cita para toda la tradición en cuestión de autoridades respecto al Derecho natural.

ciso hacerlas con intención buena. Verdadero virtuoso no es el «esforzado», sino el «converso». Todo lo que no está ordenado a Dios no alcanza la bondad. Y es porque, en definitiva, el bien se hace cuando se recibe de arriba, sin que baste la confianza en las fuerzas de abajo. El modo de que las virtudes sean plenamente naturales resulta de verlas arrancar del orden plenariamente natural, el que dicta y sostiene Dios, no el que acaso pretenda como suyo la criatura. Cuestión ésta que estudiará Agustín directa e insistentemente en su polémica contra los pelagianos. La vida moral resulta de la prestación sumisa a un mandato, más que del desarrollo de un poder.

Han de tenerse en cuenta otros dos lugares en esta misma obra, la cuestión 27, que trata de la providencia, y la 46 sobre las ideas. «Siendo el Sumo Dios administrador de lo creado, seamos o no conscientes de ello, nada hay fuera de orden, nada injusto, en el universo...» El orden divino que en nosotros se cumple nos desborda. «Haciendo el bien obramos según la ley; de lo contrario, somos por ella necesitados; siendo así que la ley permanece inmutable, moderando en perfecto gobierno todo lo mudable» (100).

Las ideas son «las razones estables de las cosas..., eternas y necesarias, con sede en la inteligencia divina. No generadas ni corruptibles, todo cuanto puede nacer y perecer ha sido formado según su modelo... ¿Quién se atreverá a suponer que pueda haber algo que no proceda del autor divino... y no se contenga y se gobierne todo por las leyes del Sumo Dios?» *Singula propriis sunt creata rationibus. Omnia summi Dei legibus contineri et gubernari* (101).

Compárase todo esto con otro clásico testimonio *De vera religione*, donde Dios aparece como el artífice que, según su idea creadora, ha hecho lo existente y, según una ley inmutable, lo gobierna: *lex supra mentem nostram, quae veritas dicitur. Lex omnium artium..., ars omnipotentis artificis*. Ley eterna que tenemos que acatar, pero que no nos es lícito discutir. En orden a las inmutables exigencias de la misma discierne el legislador humano lo que ha de mandarse y lo

(100) *De div. quaest.* 83, 27, ML 40, 18.

(101) *Ibid.*, 46, ML 40, 30. En estos dos últimos casos se pone de manifiesto la estrecha relación que se da entre la ley eterna, las ideas divinas y la providencia. Las ideas divinas constituyen la razón o el modelo conforme al cual todo ha sido creado. La providencia atiende al gobierno de la criatura ya constituida. La ley eterna asiste por encima de estos dos momentos y es la «summa ratio» del crear y del gobernar: el dictado conjunto sobre el ser y el orden del universo.

que ha de prohibirse: *secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque* (102).

Central para la concepción del orden humano en San Agustín es el capítulo 13 del libro XIX *De civitate Dei*. Dios es el creador sapiente y ordenador justísimo de todo lo creado. En ese mundo hecho y mantenido por Dios, tiene cada cosa su lugar. Que cada cosa mantenga su lugar —*sua cuique loca*—, que cada uno tenga lo suyo, es la exigencia de la justicia, de donde resulta la paz *tranquillitas ordinis* (103). La paz se impone cuando todo está en su puesto; cuando lo inferior se somete a lo superior y todo a Dios. La ley dictada al alma racional es esa: *haerere superiori, regere inferiorem*. El rebelde, *in ordinis tranquillitate non mansit, in veritate non stetit*. Si bien, quien se sustrae al orden, confiándose a su libertad, no por eso queda libre; por el contrario, de ese modo afirma su esclavitud; ya que no se deja liberar. Aquel que no se somete a la ley de grado la padece por fuerza. Algo como había formulado Séneca, *volentem ducunt, nolentem trahunt* (104), siente también San Agustín, *ut qui legem agere noluit a lege agatur*.

Mas para el estoico esa conducción es fatal, *fata ducunt vel trahunt*. La tracción en que piensa San Agustín no obra necesitando, sino solicitando. Bien entendido que *naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo* (105). «Nada hay sustraído a las leyes del Sumo Creador y Ordenador que administra la paz universal» (106). Hay desórdenes; pero también el desorden queda encadenado al orden: *peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter*. Este orden divino se impone por una ley que no obra con la fatalidad natural de la del estoico, sino como fuerza salvadora dispensada por el mismo Dios.

Por eso las virtudes no resultan, como algo mecánico, de dar curso a las exigencias naturales. Virtudes estrictamente naturales son más

(102) *De vera relig.*, 31, 57-58, ML 34, 147-148): «Hace est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis... Lex ipsa etiam ipse fit, secundum quam iudicat omnia, et de qua iudicare nullus potest. Conditor... legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est, ut secundum eius incommutabiles regulas, quid sit pro tempora iubendum vetandumque discernat. Aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere, indicare, non fas est.»

(103) *De civ. Dei*, XIX, 13, ML 41, 640.

(104) SÉNECA: *Epist.* 107, 11.

(105) *De lib. arb.*, III, 9, 26, ML 32, 1284; *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480.

(106) *De civ. Dei*, IX, 12, ML 41, 640; *Ibid.*, V, 11, ML 41, 153.

bien vicios (107). No pudieron comprender la justicia verdadera los paganos, faltos de la capacidad de apreciación de las cosas para que cada una tuviese su lugar. La definición ciceroniana de república es defectuosa porque en ella se abusa del concepto de justicia (108). No podía haber justicia donde no se observaba la ley de subordinar lo inferior a lo superior. El individuo, como el pueblo enajenado de Dios, no está en su lugar debido, no realiza la justicia. No es que deban rechazarse las virtudes naturales, que tratan de realizar el bien; pero *el bien* por ellas conseguido carece de esplendor a falta de haber sido ejecutado *bene* (109). Para esto se necesita que la intención ordene los actos a Dios, que es la fuente y el sostén de la bondad. No basta cumplir según un estricto orden natural, se requiere cumplir según Dios. No basta esforzarse, es preciso convertirse.

LEY ETERNA Y LEY NATURAL

En Santo Tomás la *lex aeterna* queda, como primera determinación, identificada con la esencia divina: *ea quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna* (110). Por eso mismo puede quedar separada de ella la ley natural, que no tiene otro contenido que la eterna, pero que se da en la criatura como una de sus dimensiones creadas: es la regla y medida de los actos *in regulato et mensurato...*, *providentiae particeps, sibi ipsi... providens* (111); resultando como aquello a lo cual *homo naturaliter inclinatur* (112). Y, quien habla del hombre, puede hablar de todas las otras realidades, de forma que cada una se hace cargo a su modo de los dictados de la ley eterna desarrollándolos en virtud de una inclinación tenida en propio: *omnia participant aequaliter le-*

(107) Para ver la relación y contraste con los estoicos, VERBEKE: «Augustin et le stoïcisme», en *Recherches Augustiniennes*, I, Paris, 1958, págs. 67 y sigs. Y para precisar el valor que Agustín atribuía a la moral de los paganos, véase WANG TCH'ANG-TCH, J., S. J.: *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938.

(108) *De civ. Dei*, II, 21, ML 41, 68-69; *Ibid.*, XIX, 21, ML 41, 649.

(109) *C. Julian. Pelag.*, IV, 3, 19, ML 44, 747; *Ibid.*, IV, 3, 21-22, ML 44, 749; *C. Mendacium*, 7, 18, ML 40, 528; *C. duas epist. pelag.*, II, 9, ML 44, 585; *De civ. Dei*, XIX, 25, ML 41, 656.

(110) *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4.

(111) I-II, q. 91, a. 2.

(112) I-II, q. 94, a. 4.

gem aeternam (113). La naturaleza racional del hombre hace que en él la ley eterna se cumpla obrando *secundum rationem*, ya que la razón es la dimensión natural que más en propio posee. La ley eterna se define, según esto, por Dios; la ley natural, por la naturaleza (114).

Mas la perspectiva que San Agustín considera es diferente. Lo que él intenta es fijar, por encima de lo cambiante, temporal y sometido al arbitrio humano, algo que sea incommutable e inconcuso: a esto lo llama eterno y, en cuanto disposición rectora del mundo, es la ley eterna. De esa ley eterna unas veces habla en sentido estricto, refiriéndose al fundamento divino de la misma; pero otras considera su verificación de hecho. Lo cual significa que, al denominar eterna esa ley, no piensa inmediatamente en Dios, sino en la necesidad inmutable del orden de la verdad y del bien. Es decir, su punto de vista es inmediatamente *axiológico* y no *ontológico*. Esta indiscriminación, desde el lado de los valores perfectamente lícita, es la que priva en pasajes como los *De libero arbitrio*. Y la que hace explicables otros muchos contextos (115).

Sus alusiones al texto clásico de *Rom.* 2, 14, que se refiere a la ley natural, son probatorios de la que él nos llama eterna. Antes de recibir la escrita en tablas, los justos vivían según ley. *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt* (116), nos dirá San Pablo. San Agustín llama a esa ley no escrita en tablas, aunque sí en el corazón de los justos, ley eterna: *lex illa in tabulis data iudaeis nondum erat..., sed manebat adhuc «lex aeterna» in cordibus piorum* (117).

Partiendo de ese inicial punto de vista axiológico, San Agustín, es cierto que se refiere en mil ocasiones al lado ontológico, viendo la ley eterna ya como razón o voluntad divina, ya como orden o luz natural. La definición de *Contra Faustum* (118) remite a esa consideración. La ley eterna es la razón divina (119), la voluntad de

(113) I-II, q. 91, a. 2.

(114) I-II, q. 94, a. 4; cfr. FLÜCKIGER: *Geschichte des Naturrechtes*, I, páginas 436 y sigs.; WELZEL, Hans: *Derecho natural y justicia material*, trad. de F. González Vicén, Madrid, 1957, págs. 68, 73.

(115) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229; *De vera relig.*, 30-31, ML 34, 147-148; *De div. quaest.* 83, 46, ML 40, 30; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

(116) *Rom.*, 2, 14.

(117) *Sermo 81*, 2, ML 38, 500; *Confess.*, III, 7, 13, ML 32, 688.

(118) *C. Faustum*: XXII, 27, ML 42, 418.

(119) *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006.

Dios (120) o la divina sapiencia (121). Y de igual modo la ley natural es la que se encuentra escrita en los corazones, el curso de las cosas tiene sus leyes naturales: *lex tua scripta in cordibus hominum* (122); *omnis istae naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suae* (123).

No se confunde, pues, la ley en Dios con la ley en las cosas. Las relaciones entre la ley eterna y la ley natural se determinarían como un caso concreto derivado de lo que se diga sobre las relaciones generales entre la criatura y el creador; o, si se quiere, entre la razón y la fe. El problema, en San Agustín, no está planteado escolarmente, y no hay de él una solución explícita. Aunque es claro que ciertos autores no comprenden este punto cuando se refieren a él porque no distinguen, como ha de hacerse, entre el lado axiológico, que es aquel en que con preferencia el Doctor se mueve, y el lado ontológico, en el que por lo común se colocan los intérpretes. En el plano entitativo no puede estar más clara de lo que está la cuestión de la distinción entre el orden creado y el increado. Una cosa es Dios y otra cosa es el mundo; como una cosa es saber y otra creer (124); y una cosa los atributos divinos y otra los mundanos.

Agustín no habla explícitamente de esta distinción entitativa cuando se coloca en su esfera axiológica, porque la da por inconcusa, como un supuesto obvio que no es necesario mentar. Sólo que la distinción puede ser irrelevante en ese plano axiológico: plano de la verdad, el orden, la ley..., puesto que, den hacia Dios, den hacia la na-

(120) *In Ps.* 36, 3, 5, ML 36, 386.

(121) *De div. quaest.* 83, 27 y 46, ML 40, 18 y ML 40, 30.

(122) *Confess.*, II, 4, 9, ML 32, 678: «... lex tua... lex scripta in cordibus hominum»; *De Trin.*, XIV, 15, 21, ML 42, 1052: «Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit... Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit»; *Deserm. Dom. in monte*, II, 9, 32, ML 34, 1283: «quis enim scripsit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?»; *Epist.* 157, 3, 15, ML 33, 681: «lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta»; *De ord.*, II, 8, 25, ML 32, 1006: «haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur».

(123) *De Gen. ad lit.*, IX, 17, 32, ML 34, 406; GILSON: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, pág. 159.

(124) *De lib. arb.*, II, 2, 6, ML 32, 1243; *De vera relig.*, 5, 8, ML 34, 126.

turalidad, coinciden en sus determinaciones formales de necesidad, unidad, inmutabilidad... Determinaciones que, aunque se encuentren en las cosas, se encuentran como participadas y sostenidas por el Creador. Se entiende que esas determinaciones, que son propiedades, siguen en cada caso a la naturaleza o esencia a que afectan, según el modo de ser propio de esa esencia: como esencia creadora, como esencia creada.

Lo cual, lejos de tender a confundir los campos, señala entre ellos una más honda separación. La perfección divina tiene que asistir muy de cerca a las perfecciones creadas; pero es en virtud de que esas perfecciones creadas de suyo poseen muy poco de perfectas. Si Dios tiene que hacerse presente es porque el mundo está muy lejos. Gracias al Dios presente sigue la criatura en pie sobre su nada original.

La perfección creada se mide por la semejanza de las cosas a Dios. Si Dios se ausenta cae todo en la desemejanza; se sume en lo otro que la perfección, se disipa y tiende a la nada (125). Y esto es lo que las cosas tienen como suyo, y lo que tendrán si se pretenden suficientes: la desemejanza y vacuidad, respecto al ser, al saber y al hacer. Dios es el lugar en que las realidades se hacen presentes a sí mismas, su lugar de seguridad: *causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi...*, *ubi nobis secunda sunt omnia* (126).

No está permitido alabar a la criatura de forma que hagamos ocioso al Creador: *qui fecit reficit* (127); *qui creavit recreat* (128). Ni hemos de dar tanta importancia al crear que desprestigiamos el gobernar, como en el plano de la gracia no ha de alabarse de tal forma al Creador que hagamos demás al Salvador (129).

Una cosa es, pues, la ley eterna y otra la ley natural. Si bien el imperio y fuerza de la ley natural están de suyo tan lejos que serían, dejados a sí mismos, ineficaces. Ciertamente que un agustinismo extremo pudo pretender sacar de ahí la conclusión de que en rigor sólo Dios es de verdad; sola la suya es causalidad, gobierno y legislación verdaderos. Tal fué el agustinismo cartesiano de un Geulinx o un Malebra-

(125) *De lib. arb.*, II, 20, 54, ML 32, 1270; *De vera relig.*, II, 21-22, ML 34, 131-132; *Ibid.*, 13, 26, ML 34, 133; *De beata vita*, 2, 8, ML 32, 964; *De mor. Eccles. cath.*, II, 2, 2, ML 32, 1346; *De civ. Dei*, XV, 21, ML 41, 467; *Ibid.*, XIV, 13, ML 41, 421.

(126) *De civ. Dei*, VIII, 4, ML 41, 228-229.

(127) *In Ps.* 94, 10 ML 37, 1224; *In Ps.* 45, 14, ML 36, 524.

(128) *In Ps.* 45, 14, ML 36, 524.

(129) *De nat. et gr.*, 34, 39, ML 44, 266.

che, donde se da una trasposición al orden natural del sistema operativo de la gracia, e incluso de una gracia operando de forma arbitraria bajo el absoluto poder discrecional de Dios, a la manera calvinista. El ocasionalismo es una especie de calvinismo aplicado al orden natural (130). Tal calvinismo deja a la naturaleza en absoluto desposeída, y es resultado de tomar ciertos dualismos, válidos en el terreno axiológico, y trasladarlos mecánicamente al nivel óntico. Esta exageración pretendió estar apoyada en San Agustín. Pero San Agustín, en lucha contra los maniqueos, deja bien sentado que la criatura es buena criatura de Dios, con solidez y destino reales, aunque de criatura. Tampoco ha de ensalzarse de tal modo al legislador o salvador que anulemos al Creador.

ORDEN SACRO, ORDEN NATURAL

La ley no es resultado de las aspiraciones de una naturaleza exenta o libre, sino expresión de un plan liberador. Importa no insistir demasiado en la suficiencia de la ley natural. Una suficiencia semejante haría ociosa toda otra ley. No otro fué el intento perseguido por los pelagianos. Pero en la doctrina de estos herejes la franquía otorgada a la criatura iba en menoscabo del Creador. La confianza excesiva en la naturaleza atenta contra la misma naturaleza (131). El mundo regido por la ley eterna constituye una unidad sacra, jerárquicamente dispuesta bajo Dios, de quien, por quien y en quien todo se cumple.

En la pretensión de suficiencia otorgada a la naturaleza subsiste un mal pagano: el orgullo de creer hacerse bueno a propia cuenta; gobernarse cada uno según su propia providencia. Lo que a su vez implica pensarse dios de sí mismo; o entender el misterio de Dios pro-

(130) ARANGUREN, José Luis L.: *El protestantismo y la moral*, Madrid, 1954, págs. 220-221. Es evidente que, si en el mismo terreno sobrenatural, la salvación no se hace sin el salvado (quien nos hizo sin nosotros no nos salva sin nosotros), esto es más evidente en el plano natural; «totum exigit te, qui fecit te» (*Sermo* 34, 4, 7, ML 38, 212; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 17, ML 34, 379-380). Lo que no quita para que Calvino pudiera considerar a Agustín en amplia medida favorable a su interpretación: «Augustinus totus noster est.» (Cfr. SCHMITS, Luchsius: *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, Paris-Louvain, 1957-1958, vol. I, pág. 271.)

(131) *Op. imp. c. Julian.*, VI, 15, ML 45, 1535.

fanado, reducido a escala mundana. El estoico podía referirse a la divinidad y a la providencia. Pero las entendía a escala del universo, dentro del ámbito de la racional. Así Zenón pudo hacer de la mente el templo de lo divino. Lo cual no deja de ser un pensamiento elevado, pero peligroso, ya que, entendido a la letra, significa que la divinidad queda inscrita en la mente, o sea que Dios cabe en el mundo, o que el mundo posee una autosuficiencia divina. Filosofías de ese género corresponden a una suerte de pelagianismo profano; así como el pelagianismo es una especie de estoicismo religioso. Conviene no alabar en exceso la ley. Los maniqueos se mostraban prevenidos contra ella, pensando que era el vehículo de la arbitrariedad. Los pelagianos la alaban sin medida, después de entenderla en el sentido de razón palpable (132). Pelagianos y estoicos han de ser redargüidos también, por confiarse a una ley que no salva, ya que estiman bastante el orden de la naturaleza, destruyendo con ello la misma base de ese orden natural. La ley eterna es la «ley por antonomasia» (133). Dios obra de continuo. Y no cabe el orden pleno del obrar divino dentro del orden cerrado en el que se encastilla el pelagiano. Hay un sumo orden natural, fuera del cual y contra el cual nada sucede. Pero sí suceden muchas cosas fuera y contra el orden natural acostumbrado que el pelagianismo toma por orden plenario (134).

La posición de San Agustín hay que pensarla en reacción contra dos exageraciones: la maniquea, vituperadora de la ley escrita, en la que, sin embargo, sacramentalmente se manifiesta el maravilloso orden total; y la pelagiana, que considera el orden acostumbrado como el orden pleno, y que alaba sin límites su poder conductor considerándolo suficiente. Contra unos y otros muestra que el orden, si es natural, también es autorizado; parece arbitrario porque es profético. El mundo tiene un curso maravilloso, y también las maravillas entran dentro del orden natural, cuando se piensa en la razón suma del mismo (135).

Comparados con estos conceptos, la explicación del propio Santo Tomás toma un tinte naturalista que la pone en notable lejanía res-

(132) *C. duas epist. pelag.*, IV, 3, ML 44, 611. Cfr. PLINVAL, G. de: *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943, págs. 171 sigs., 207-210.

(133) TRUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944, págs. 87-88.

(134) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480; *In Joann.*, 24, 1, ML 35, 1593.

(135) *C. Faustum*, XXVI, 3, ML 42, 480; *C. duas epist. pelag.*, IV, 3, ML 44, 611; IV, 5, ML 44, 616.

pecto a la de San Agustín. Santo Tomás purga el orden natural de intervenciones ajenas a él, distinguiendo netamente entre aquello de que es capaz hacia dentro —en la medida que es *sibi ipsi providens*—, y aquello que sucede como resultado de una acción desde fuera. A la vez ofrece un concepto preciso del milagro (136). De todo lo cual resultan distinguidos con claridad los dos planos: el de la naturaleza y lo que puede de suyo, y el de la sobrenaturaleza interviniendo milagrosamente. El tratado de la ley eterna de San Agustín acercaba estos dos terrenos (137). Santo Tomás, al recoger la cuestión, la reconstruye sobre las bases de las aludidas distinciones de campos. Distinciones que difícilmente hubieran tenido la incondicional aprobación agustiniana. Al hacerlas, Santo Tomás procede bajo la sugestión de la filosofía aristotélica, más propia para hacer estoicos o pelagianos que hombres hondamente religiosos. En todo caso, hay en Santo Tomás el influjo agustiniano del tiempo de antimaniqueo más que el del período antipelagiano. La metafísica agustiniana del orden del mundo, con insistencia en la virtud del Creador tiene un eco más amplio en la filosofía escolástica aristotélica que no la tesis de un Dios legislador.

Es significativo observar cómo en la cuestión relativa a la ley natural (138) no aduce el Angélico más que dos citas de San Agustín; y las dos sin especial relieve. Una corresponde a *De bono coniugali*, 21, que, por otra parte, se recoge como objeción. La otra se refiere a un pasaje vago, relativo desde luego a la ley, tomado de *Confessiones*, II, 4, (139). Hablando de la ley eterna, la presencia agustiniana es más constante. Pero tampoco carece de interés subrayar que del par de docenas largas de citas, catorce corresponden a *De libero arbitrio*, y de ellas doce afectan a pasajes, siempre los mismos, del libro I, capítulos 5-6; los otros dos aluden a I, 15. Los demás testimonios se reparten dispersamente: *De vera religione*, 30-31 (cuatro veces); *Confessiones*, II, 4; III, 8; *De civitate Dei*, XIX, 12... Si, además, se tiene en cuenta que estos pasajes son los que constituyen la referencia habitual de Alejandro de Hales al respecto, se sigue que el apoyo to-

(136) *S. Th.*, I, q. 105, a. 7; *Ibid.*, I, q. 103, a. 7.

(137) *S. Th.*, I, q. 105, a. 6.

(138) *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 1.

(139) *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 6. Al probar la existencia de la ley natural, no cita tampoco más que un pasaje agustiniano, y ello como objeción. Es el pasaje que define la ley eterna como aquella en virtud de la cual *omnia sunt ordinatissima*; en vista de lo que parece superfluo andar hablando de otra ley (I-II, q. 91, a. 2).

mista en San Agustín es indirecto, exterior y enfocado en dirección bien escasamente agustiniana. La metafísica del orden tiene primacía evidente sobre la ética de la ley.

Mas, antes de insistir en este punto, digamos que la definición de *Contra Faustum* (140) puede conceptuarse como aunadora de los tres momentos que escalonadamente vimos sucederse en el análisis *De libero arbitrio* (141): el jurídico, el metafísico y el ético-religioso. En efecto, la ley eterna es un mandato, tiene como contenido el orden del mundo y, por sujeto, la razón y voluntad divinas. Manda conservar el orden, referido a Dios.

San Agustín, que empieza concediendo amplio crédito a la concepción que del mundo pensaron los filósofos, va, en el transcurso de su vida, pasándose a posiciones propias de carácter ético-religioso e inspiración directamente cristiana. Esto influye en todos los problemas que trata.

Respecto al de la ley, los tres elementos, que un tanto disociadamente pone en juego en su inicial fase de escritor, el jurídico, el metafísico, el ético-religioso, en un principio buscan su eje en torno a la categoría del orden. De tal forma que la ley se resumen en la razón y tiende a expresar las directrices inteligentes que la mente ordenadora imprime en el universo. En cambio, posteriormente disminuye el acento de las virtudes naturales y la confianza en la razón, pensando un mundo sumiso misteriosamente a Dios, como medio para que esté en orden, y sobre todo como recurso para ponerle a salvo. La base para afirmar el orden del mundo se la sirve a San Agustín la metafísica neoplatónica, por medio de la cual cree poder triunfar de sus primeros enemigos, los maniqueos. El abandono parcial de esa metafísica se produce ante la actitud en que se manifiestan más tarde los pelagianos. Al pesimismo maniqueo, que declara irrecuperable una naturaleza invadida por el principio del desorden, contesta Agustín con una filosofía de la unidad y de la razón poniendo de relieve la rectitud del universo natural. Al optimismo pelagiano, que confía sin mesura en esa rectitud, responde subrayando la indigencia nativa de todo lo creado si se acepta desasistido de Dios.

Esta última actitud ha desesperado con frecuencia a muchos sinceros estudiosos de la verdad cristiana. Parece que se trata del hombre acosado que, por salvar a toda costa lo sustancial, se corre a exa-

(140) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418.

(141) *De lib. arb.*, I, 5-6, ML 32, 1227-1229; I, 15-16, ML 32, 1237-1240.

gerarlo, hasta refugiarse en su caricatura. Como quiera que ello sea, las posiciones agustinianas pocas veces se han intentado ocupar en su genuina y esforzada tensión hacia la verdad.

El tratado de la ley en la escolástica, de modo más claro la dirección tomista, tiende a fundarse inequívocamente en una metafísica cuyos momentos de interés los constituyen la razón, el orden y la naturaleza de las cosas. Naturaleza de cosas que se desenvuelven conforme a un plan discernido por una razón (142).

Por otra parte, supuesto el punto de partida de una naturaleza ordenada conforme a razón, fácilmente se tiende a abstraer de la mirada el momento ético-religioso, para construir un sistema natural. Desde el siglo XII toma, en efecto, pujanza decidida la visión naturalista de la realidad. En esta eclosión de naturalismo influye, sin duda, la primera penetración del saber clásico mediante la ida de los estudiosos a los autores grecolatinos. Por el lado de la filosofía es concluyente la atmósfera que el saber árabe crea, y que se hace sentir de mil modos en los medios cristianos. En particular será decisivo el influjo de Averroes, que por largo tiempo disputa el terreno al propio Aristóteles (143).

Averroes enseñaba la separación entre el orden divino y el orden natural, tomándolos como mundos suficientes cada uno de por sí. El mundo de la naturaleza era entendido exento de ingredientes sacros; un puro naturalismo yuxtapuesto a un puro sobrenaturalismo. Dos órdenes de ser y de verdad separados y completos. Lo que facultaba al filósofo, según reclamación del averroísta Sigerio de Bravante, para ocuparse *de naturalibus naturaliter* (144).

No fué el caso de Santo Tomás, que por cierto tuvo por enemigos —los pelagianos de la hora— a los averroístas. Pero el propio Santo Tomás concede lo que no hubiera concedido San Agustín. La naturaleza no se basta a sí misma; aunque tiene cierta suficiencia que permite una primera edificación del auténtico orden del mundo a base de sus datos. La naturaleza es «natural». Aristóteles proporciona las categorías de explicación de la misma, aunque tengan que recibir las

(142) ROMMEN, Heinrich: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, 1947, págs. 46-62; WELZEL: *Derecho natural y justicia material*, Madrid, 1957, págs. 68-70, 119 sigs.

(143) LAGARDE, G.: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II, págs. 28 y sigs.; FLÜCKIGER, F.: *Geschichte des Naturrechtes*, I, *Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich, 1954, pág. 423.

(144) LAGARDE: *Ob. cit.*, II, pág. 33.

conformaciones que exige el punto de vista superior de la teología tradicional.

Una expresión clave en la marcha del naturalismo posterior, la que recoge la antítesis *natura naturans* y *natura naturata*, aparece desde el siglo XII en el contexto de las traducciones latinas de Averroes. En el *Speculum quadruplex*, de Vicente de Beauvais, se contiene identificada la *natura naturans* con la suma ley de la naturaleza que es Dios —*ipsa summa naturae lex quae Deus est* (145). La *natura naturata* es esa ley en las cosas. El *Polycraticus* de Juan de Salisbury († 1180) es ya un tratado de política filosófica. Antes que a Vicente de Beauvais († 1264), debe nombrarse a Domingo Gundisalvo († 1180) (146), el arcediano de Segovia, cuya importancia en la transmisión al mundo latino de la filosofía árabe es bien conocida (147). En su *De processione mundi* se plantea directamente el tema de la creación, tratando de explicarla inspirándose en el pensamiento naturalista derivado de los neoplatónicos y de los árabes. Dos contemporáneos, Guillermo de Auxerre († 1231) y Felipe el Canciller († 1236) tienen especial valía por la introducción de esta tendencia en el campo moral. El último es frecuentemente citado por Alejandro de Hales. En ambos se advierte un expreso interés por dejar determinado el campo del Derecho natural (148). En el terreno moral, la posición subjetivista de Abelardo († 1142), que parte del *nosce te ipsum*, con matiz racionalista y profano, provoca, después de su condenación, la actitud objetivista de los teólogos, que desemboca en la ética de fundamento aristotélico de Alberto el Grande y Tomás de Aquino (149).

Desde esas fechas se puede, pues, seguir la penetración de un naturalismo, que tiene repercusiones concretas en el enfoque de todos los problemas. Son manifiestamente visibles en los terrenos de la ética, el derecho y la política. Uno de los campos de investigación más fecundo en la actualidad lo constituye justamente éste de ver cómo se

(145) LALANDE, André: «*Nature naturante et Nature naturée*», en *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*.

(146) LAGARDE: *Ob. cit.*, II, págs. 10-11.

(147) ÜEBERWEG-HEINZE: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart, 1956, pág. 358 sigs.

(148) LCTIN, Dom Odon: *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931; cfr. RAMÍREZ, Santiago, O. P.: *El Derecho de gentes*, Madrid, 1955, págs. 39-42.

(149) ROHMER, Jean: *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1930, págs. 41-49.

va configurando la mentalidad cristiana en forma a hacer posible un humanismo (150).

No es necesario advertir que la ida hacia este humanismo, que importa un aprecio desusado de los valores naturales, no se hizo sin protesta. Testimonio de ello son las condenas que el propio Santo Tomás hubo de sufrir. Así como la renuncia a entrar por las innovaciones, representada por la antigua escuela, la que pudiera llamarse escuela agustiniana, en los casos en que realmente lo es, y por la tendencia de fondo que sostiene las posiciones de los franciscanos.

Este naturalismo, que se manifiesta en el Derecho, como en el resto del enfoque de la realidad, tiene como fruto la reapelación directa a un Derecho natural específico. Se ha afirmado que fué Hugo de San Víctor († 1141) el primer escolástico que lo trata sistemáticamente. Con Guillermo de Auxerre, un siglo más tarde, quedarían echados sus fundamentos desde un punto de vista estrictamente natural (151).

La concepción «sacramental» del mundo cede el puesto a una concepción «natural» (152). El supuesto que hace pensable esta «naturalidad separada» es la filosofía de Aristóteles. «A medida que progresa

(150) En los cursos de verano de la Universidad de Poitiers —10 de julio a 10 de agosto de 1959— figura un tema interesante a este respecto: «L'éveil du naturalisme —culturel, moral, politique— au XII^e siècle», a cargo del dominico P. M. D. CHENU. Cfr. DELHAYE, Ph.: «Grammatica et Ethica au XII^e siècle», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXV (1958), 59-110.

(151) FLÜCKIGER: *Geschichte des Naturrechtes*, I: «Der erste scholastische Theologe, der das Naturrecht systematisch behandelt und dargestellt hat, scheint Hugo von St. Viktor (1097 bis 1141) gewesen zu sein» (pág. 418). La interpretación de Guillermo de Auxerre es importante, sobre todo, por la discusión a que somete el concepto de «naturalidad», partiendo de la naturalidad fáctica del hombre en su condición de racional, como fundamento del Derecho natural. Coinciden sus esfuerzos con la época de penetración de la filosofía aristotélica, en la que va a apoyarse esta nueva orientación (págs. 422-426).

(152) DANÉLOU: *Ob. cit.*, págs. 110-114; cfr. FLÜCKIGER: *Ob. cit.*, páginas 423-426. A la transformación del sentir cristiano, desde la forma sacramental a la natural, en torno al siglo XII, con las implicaciones jurídicas y políticas que ese cambio lleva consigo, alude, desde un punto de vista luterano, lo que explica que acentúe los contrastes de la transición, Hans DOMBOIS: *Naturrecht und christliche Existenz*, Kassel, 1952, págs. 16-17: «Jener umbruch des 12. Jahrhunderts entspricht sachlich genau der Rationalisierung und verkürzung, dem Auftreten abstrakter Zweckgedanken, wie des summum bonum und des bonum commune, welche das sakrale Rechtsdenken der älteren Zeit in das Naturrechtsdenken des Thomas überführt hat» (pág. 17). Los acontecimientos de ese siglo XII representan la introducción al drama del hombre y la cultura occidental, se nos dice más adelante (pág. 41).

la escolástica se perfila la distinción entre Derecho divino y natural» (153). «Sólo con la recepción del aristotelismo se abre paso la idea de una sociedad y de una organización política laica al margen y distinta de la Iglesia» (154). Se puede hablar entonces ya de un «naturalismo político» o jurídico que significa cómo la sociedad o el Derecho, que venían concebidos en manos de Dios, fuente de todo orden y de toda justicia, buscan fundamento inmediato en la naturaleza.

HACIA LA PÉRDIDA DE SENTIDO PARA LO LEGAL

Alejandro de Hales considera ya por separado la ley eterna y la natural. Esta separación es más razonada aún en Santo Tomás. Ahora bien, semejante separación es nada agustiniana. Lleva consigo una pérdida de importancia de la ley eterna y una cierta ruptura con la visión sistemáticamente religiosa anterior. Ciertamente que Santo Tomás desarrolla el tratado de la ley eterna a compás de citas explícitamente agustinianas. Pero esas citas son administradas de un modo poco agustiniano. Frecuentemente son estorbos antes que ayudas. Basta ver que figuran en sus artículos más veces como objeción que como apoyo. Por otra parte, repetimos que representan parcialísimamente el pensamiento total del Padre de la Iglesia, ya que proceden casi en bloque, de un libro, y por cierto primerizo. Por último, es significativo ver que la cuestión *De lege naturali* se desenvuelve en la *Summa* bajo la mirada reprobatoria de un texto agustiniano que figura en el primer *videtur quod non*. Un texto que justamente sugiere la no pertinencia de una ley natural por cuenta propia cuando se parte de que la ley eterna es «aquella por la cual todo está en orden perfecto». Ya vimos cómo Santo Tomás desenvuelve esa cuestión sin acordarse para nada prácticamente de San Agustín (155).

El grado de independencia que se otorgue a la ley natural lleva a poner distancia con respecto a la eterna. Esto no se advierte al primer pronto; pero es obvio al considerar en su conjunto el proceso que por ese camino en definitiva se cumple. Suárez acepta seguir llamando ley a la ley eterna, pero es porque una autorizada costum-

(153) GARCÍA-PELAYO ALONSO, M.: *El reino de Dios, arquetipo político*, página 98.

(154) *Ibid.*, págs. 97, 216, 222.

(155) *S. Th.*, q. 91, a. 2; cfr. *De lib. arb.*, I, 6, 15, ML 32, 1229.

bre así lo persuade, no en virtud de que en estricto rigor de los términos semejante ley eterna sea, en pleno, ley (156).

El paso final será tender a desprenderse de esa categoría de ley que alude a un personalismo innecesario en el modo de entender la marcha de los hechos. Los hechos están regulados *razonablemente*, con lo cual se dice más, y sobre todo se dice mejor, que diciendo *legalmente*. En el fundamento del mundo hay una sabiduría mejor que un poder; discurriendo el proceso universal conforme a «un» orden más que a «una» orden. Antes que de ley convendrá hablar de razón. La esencia divina y la razón divina en forma remota, o la naturaleza racional humana en forma próxima, son el fundamento de la vida moral y jurídica. El orden natural, como conjunto de relaciones derivadas de la racionalidad de las cosas, es decir, lo exigido por la razón, es la verdadera sustancia de lo que venía llamándose ley. Aunque Dios no existiese, el orden de lo que es y de lo que ha de hacerse perseveraría con base en su propia exigencia interior (157). Dios existe; pero entonces su sabiduría creadora cobra el primer plano de la consideración pasando a último término la que da a su poder legislador.

Cabe así resumir el proceso evacuatorio de la ley en tres etapas: La primera subraya la potencia divina legisladora, conforme a la cual se gobierna el mundo, y de la cual el orden mundano es un reflejo; en la segunda ese reflejo pasa a atribuirse al mundo mismo como su dote natural, así la condición legal queda apropiada por las cosas, convirtiéndose como condición nativa de su desarrollo; finalmente, ese

(156) SUÁREZ: *De legibus*..., II, I, 4.

(157) *De iure belli ac pacis*, Proleg., II: «... et haec.., locum aliquem haberent, atiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana». Así, pues, aunque Dios «no se ocupara de los asuntos humanos», habría un Derecho natural. El Derecho natural se constituiría a base de las exigencias de la naturaleza y de la razón autónomas. Esta suposición de Grocio fué compartida por una línea de teólogos anteriores a él, procedentes del ala ockamista (SUÁREZ: *De legibus*, II, 6, 2; cfr. Gregorio DE RIMINI: *II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2). El mundo, según esta tendencia, discurría sobre el supuesto de un orden hacia dentro, de tipo mecánico, en el que no se producían ingerencias exteriores; un mundo explicándose a sí mismo, que obliga a considerar ociosa la asistencia divina. (ALVAREZ TURDENZO, S.: «De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado Derecho natural clásico», en *La Ciudad de Dios*, CLXIV, 1952, pág. 284-285; cfr. WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117-119.) El naturalismo averroísta influyó en este orden durante la Edad Media. La mentalidad moderna hace de esos criterios base explicativa de la realidad. (LACARDE: *Ob. cit.*, páginas 49-50.)

mundo nativamente ordenado cree no tener necesidad de recibir instrucciones y se pone a marchar sobre la inspiración de sus propias exigencias. La ley, que era principio de orden en el primer estadio, pasa al final a ser considerada como artículo derivado: no el mandato primero, sino una manifestación resultante. La ley no ordena imperativamente, sino que dispone en orden; su oficio no es ligar, sino transcribir. En resumen, no es una verdadera ley, sino una fórmula, un indicativo lógico mejor que un imperativo ético (158).

La verdadera ley reaparecerá solamente allí donde no alcancen las fórmulas: a saber, en la regulación de aquellos procesos no exigidos por la racionalidad de la naturaleza, es decir, en la esfera de lo discrecional. Y entonces la ley será pura ley, puro ordenamiento positivo. En la medida que, en estas condiciones, se sigue invocando una estricta ley eterna es a base de cargarla de un elemento volitivo sin fundir con el racional. Para que haya ley se requiere un factor de positividad.

El proceso purificador de la ley eterno-natural acaba dejándonos sin ley. Ello provoca la reacción hacia lo legal, pero bajo la forma de la pura legalidad: una ley pura de fórmula, con una purificación inversa a la anterior. Y el producto resultante de esa purificación es la ley positiva en cuanto positiva.

Un intento de purificar la ley en fórmula lo descubre San Agustín en su tiempo en el pelagianismo. El santo ve que ese camino, que al primer pronto parece debe conducir a un mayor rigor legal, no lleva sino a la evacuación de la ley.

La ley ha de entenderse como imposición y mantenimiento constante. El crédito de lo legal se sustenta en la autoridad. El proceso degradatorio de la ley se corresponde, por eso, rigurosamente con un paralelo proceso degradatorio de la autoridad. San Agustín subrayó la autoridad en las más diversas formas contra los pelagianos, amigos de sustituir su empleo en todos los órdenes por la razón o por la naturaleza (159). La autoridad es una virtud elevadora. Y el orden del mundo no se debe concebir como un discurso a su propio nivel, sino como una historia de salvación (160). Un mundo de esa índole es todo lo contrario del que se entienda como dejado a su cuenta. Incapaz de

(158) ARANGUREN, José Luis L.: *Ética*, Madrid, 1958, págs. 136-137; SUÁREZ: *De legibus*, II, 6.

(159) C. *Julian.*, I, 7, 29, ML 44, 661; *Op. imp. c. Julian.*, II, 1, ML 45, 1142; II, 16, ML 45, 1148; cfr. PLYVAL: *Pélagie*, pág. 208.

administrarse por sus recursos, está siéndolo, bajo el gobierno divino, según un poder salvador.

En estas circunstancias, un lugar muy a propósito para verificar la entrada en las específicas posiciones de San Agustín es acaso ese en que se reflejan las relaciones de Dios con el mundo, bajo el doble respecto de «creador» y «ordenador».

Hay una naturaleza y hay un orden natural. Distintos, por supuesto, de la naturaleza y del orden divinos. En la naturaleza encontramos la ordenación divina en forma participada. Pero no se entienda que esa participación hace aparte a lo natural dejándolo en sus manos de una forma suficiente y exenta. Lo natural sigue mantenido. La disposición del Creador se hace atributo de la criatura; y una cosa es la orden disponente y otra el orden dispuesto. Pero lo dispuesto debiera llamarse más bien disponible. Se pone en regla aceptando la acción ordenadora continuada. La perseverancia del ser y el discurso del obrar habría que entenderlos como don o como misericordia divina. La ley de la naturaleza consiste, en resumen, en abrirse a las disposiciones de Dios. La perfección no resulta de un proceso de desarrollo, sino más bien de una voluntad de asemejamiento. Tiene ley el tiempo imitando a la eternidad. El orden natural resulta de un proceso informador en curso; mejor que del desarrollo de una virtualidad ya informada. No se puede construir sobre la naturaleza, que carece de base firme sobre la que construir. Esa base se encuentra en el orden informador imitado, cuya sede se halla en Dios. El edificio del universo agustiniano se construye desde Dios. Por eso su visión del mundo debe ser calificada de auténtico teocentrismo.

Todo acento de la naturaleza como base de edificación supone poner distancia con respecto a San Agustín. Edificar sobre la naturaleza es posible sólo en la medida que la naturaleza se entiende segura en su condición de natural. Esa seguridad no la obtiene más que en razón de la suficiencia que se le atribuya. El grado de esa suficiencia mide el de su autonomía. Hablar de una ley natural suficiente, de una autonomía de la naturaleza, significa hacer de la naturaleza una propiedad aparte siendo y obrando a su cuenta. Una naturaleza de este

(160) LÖWITZ, Karl: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de Justo Fernández Buján, Madrid, 1956, pág. 238 y sigs.; GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, trad. de B. Agüero, Buenos Aires, 1954, págs. 48 y sigs.

género no requiere ser asistida; es una naturaleza tan bien creada que puede gobernarse por fuero propio. En resumen, es una naturaleza emancipada, no cómpatible con el teocentrismo— que incluye un teonimismo— antes aludido.

Un mundo emancipado de esta índole tiene su razón independiente. No necesita recibir instrucciones ni providencias extrañas. Dios hizo el mundo, y ahí quedó sometido a su propia ley. No hay hueco para las intervenciones divinas en los asuntos mundanos. El mundo tiene su propia providencia. Podrá haber lo «insólito» para una mirada ingenua de alguna mente no científica. El sabio tiene que admitir que todo está escrito, que no hay dictados desde el exterior. Todo es en el fondo «sólito»: la naturaleza es una costumbre necesaria; sobre su necesidad, sin otra apelación, se edifica lo que de necesario tiene toda costumbre; sin excluir la costumbre —el comportamiento— moral.

Así, pues, Dios quedaría reducido a la función de crear. Una vez hecha, la creación tiene su marcha propia.

Es evidente que el saber cristiano ortodoxo vió de continuo en el poder ordenador una secuencia obligada de la sabiduría creadora. Sin embargo, en los mismos teólogos se encuentra que no siempre se atribuye al crear y al ordenar idéntico o equilibrado realce. La tendencia naturalista también se ha dejado sentir en ocasiones sobre la ortodoxia. Esa tendencia conduce a restar relieve al poder divino ordenador: mantenimiento material de lo hecho, mejor que un seguir haciéndolo. El gobierno divino sería un gobierno de conservación. Con facilidad entonces pudo prescindirse de esa función ordenadora, viéndola implicada en la creadora.

La actitud de San Agustín representa el otro polo de estas tendencias. La naturaleza no se basta. La cadena de exigencias naturales no está soldada hacia dentro; o, si se quiere, está soldada hacia dentro, pero no en el plano que da a la naturaleza en curso, sino teniendo en cuenta todo el orden natural cursable. En este todo cursable se manifiesta la *lex aeterna*, de la que la *lex naturalis* es un trasunto abierto. Lo hecho es aumentado de continuo. La naturaleza es término de un hecho divino; pero el hecho total sólo quedará realizado cuando Dios termine su quehacer. Si pudiera distinguirse entre el Creador y el Legislador diríamos que el Legislador domina un horizonte más amplio que el Creador; o que la creación fué un primer momento legislati-

vo (161). Argüir desde las exigencias de lo creado contra el orden de lo legislado, es argüir desde la parte contra el todo. Para una mirada naturalista no hay manera de explicar las excepciones: lo maravilloso o lo privilegiado. Cuando todo quiere entenderse como desarrollo natural, cualquier salida de cauce es un escándalo. Pero cuando se mira como ejecución de un plan, lo inacostumbrado es paso al cumplimiento. El plan regulador máximo abarca más horizonte que las conexiones racionales dadas. La ley libera la razón. Sin duda la ley es racional; pero expresión de la *summa ratio*, que, lo mismo que la *summa naturae lex*, envuelve momentos insólitos, contra el acostumbrado curso de la naturaleza, contra el acostumbrado mecanismo lógico (162).

La ley eterna manda sobre lo suyo. Y lo suyo de la *lex aeterna* es más que lo suyo de la naturaleza acostumbrada. En realidad, la naturaleza no tiene más *suum* que el otorgado y a disposición del alto dispensador. Mirando con criterios naturalistas todo este lenguaje tiene que sonar a arbitrario. Justamente lo que no pudo nunca digerir un estricto naturalismo es la realidad de la dispensa en el terreno de la necesidad natural (163). Sin embargo, en perspectiva de esa supuesta «necesidad natural», la verdadera necesidad —la de la *summa naturae lex*— obra dispensadoramente.

Entre el *conditor* y el *ordinator* San Agustín habla especialmente complacido del *ordinator*. No es que rebaje al *conditor*. Bien lo atestigua su oposición a los maniqueos, quienes rechazaban una metafísica del ser para refugiarse en una especie de metafísica de la ley: La

(161) Cfr. Díez-ALEGRÍA, José M.: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Barcelona, 1951, pág. 159 y sigs. Un texto de Vitoria (*In II-II*, q. 104, a. 4) citado en la pág. 164, pone de manifiesto la doble consideración que admite el problema del acuerdo entre la voluntad divina y el Derecho natural. Distinguiendo las manifestaciones «creadora» y «legisladora» esclarece Vitoria el problema de las excepciones o dispensas aparentes de la ley natural. Dios, en cuanto creador, conserva dominio sobre la criatura, que se halla a su disposición como «bonum suum», y sin injuria para nadie puede decidir sobre ellas como autor y dueño. Obsérvese la preeminencia que toma el poder creador, en el que se da envuelta la radical soberanía o razón última de un gobierno supremo.

(162) *C. Faustum*, XXVI, 3-4, ML 42, 480-481.

(163) Díez-ALEGRÍA: *Ob. cit.*, págs. 165 y sigs.; cfr. RODRIGO, Lucius, S. J.: *Tractatus de legibus* (Praelectiones Theologico-Morales Comillenses, II), Santander, 1944, págs. 342 y sigs..

creación es una primera y fundamental providencia de Dios. Pero añadiendo que la providencia es una profusión de creaciones segundas. Agustín insiste con especial demora en la última de estas consideraciones. A ello le empuja el desmedido orgullo y suficiencia naturalista de los pelagianos; y también una inclinación connatural de su espíritu. La comprensión del mundo como orden en desarrollo, el sentido carismático de la realidad, una profundísima constitución ética..., eran aspectos caracterizadores de la mentalidad agustiniana. Fruto de ellos en nuestro caso es el especial acento con que acusa la función legisladora frente a la creadora. Ya decíamos que, para Agustín, el crear es un primer acto de gobierno.

En todo caso, es constante, en la obra agustiniana la asociación de las dos funciones divinas: la creadora y la ordenadora —*optimus creator, iustissimus ordinator* (164).

Cabría decir que el mundo, la naturaleza, no tiene capacidad para ser sino una copia oscura del plan ordenador. Por eso no puede esa naturaleza quedar fiada a sí misma. Tendería a borrarse la impresión del modelo. Del mismo modo, los principios que la razón recoge partiendo del curso «sólito» de los hechos tendrán una manifestación oscura. Esa copia y ese conocimiento se graban y esclarecen iluminados, recibiendo de continuo vigor, y prestándose al orden total. En ese orden total prevalece la formalidad de *lex* ordenadora sobre la *ratio* dada. Es un orden de mandatos y prohibiciones; mandatos y prohibiciones conforme a la *summa ratio*, pero no siempre a medida de la acostumbrada razón natural. Esa razón natural puede ser «aumentada» a voluntad, aunque siempre dentro de las pautas de la razón suprema. Así el orden de la naturaleza, que manda conservar la ley eterna, y que la misma ley prohíbe infringir, queda referido a la razón divina y también a la voluntad divina. El orden que impone la ley eterna no es el que la naturaleza tiene como suyo, sino el que el ordenador de la naturaleza tiene dispuesto para ella. Más que el orden exigido por la perfección de lo creado, el dispensado por la bondad del ordenador de la criatura. En ese contexto se leerá con su verdadero alcance la definición de *Contra Faustum: Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (165).

(164) *Confess.*, III, 8, 16, ML 32, 689; *De civ. Dei*, XI, 17, ML 41, 332; *Ibid.*, XIX, 12, ML 41, 640; *De Gen. ad litt.*, VIII, 9, 18, ML 34, 380.

(165) *C. Faustum*, XXII, 27, ML 42, 418. No es casual el hecho del menor

Recordemos sumariamente los momentos alejadores de San Agustín: 1), la ley eterna se distancia, suplida por la natural; 2), el ordenamiento activo de la naturaleza se sustituye por el orden participado que la misma reclama como suyo; 3) la ley natural tiende a ser definida como fórmula deducible y no como imperativo impuesto; 4), pierde la norma la formalidad de ley en beneficio de una formalidad de razón; 5), en vez de una conducta que signifique obedecer lo mandado entra en escena la que supone actualizar lo exigido; 6), lo que era un gobierno del mundo se queda en una explicación del mundo; 7), la sabiduría del Creador hace ociosa la intervención del Gobernador.

Los estadios finales de estas mutaciones sólo se viven relativamente cerca de nosotros al imponerse la mentalidad racionalista bajo la forma del deísmo (166). Pero cumple decir que un largo proceso anterior dispone ese resultado; y también que algunos de los pasos más importantes de ese proceso los dan representantes de la ortodoxia teológica. Y no cabe duda de que la penetración de Aristóteles favoreció un naturalismo profano cuya digestión cristiana no se hizo sin angustias de crisis (167). Y que el ensayo naturalista que propaga en la Edad Media el averroísmo participa (con su defensa de un orden causal intramundano, y con su repudio de la providencia) de los rasgos de la visión científica profana moderna. En todos estos casos queda postergada la función de la *lex* con alcance imperativo; en su lugar

eco que esa definición encuentra en la escolástica heredera de Aristóteles. En realidad, tenderá a no hablarse de la ley eterna o a interpretarla en el sentido más naturalista, para el que dan pie las fórmulas *De libero arbitrio*. Grandes maestros de la última escolástica relegan a segundo plano el tema de la «*lex aeterna*» (WELZEL: *Ob. cit.*, pág. 117). Cuando G. de Rimini lo aborda es esforzándose por reducir el imperio divino a la recta razón (*II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2; cfr. WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117-119). En ese lugar establece G. de Rimini la distinción entre «*lex indicans*» y «*lex imperans*», que tiene precedentes en Hugo de San Víctor, en quien ya vimos un primer representante del Derecho natural separado (FLÜCKIGER: *Ob. cit.*, pág. 418). Esa distinción, como en general las posiciones aquí tomadas por el doctor agustiniano ejercerán un influjo considerable en los teólogos posteriores e incluso en el desarrollo del pensamiento jurídico profano (WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 119 y sigs.).

(166) GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, págs. 244-247; CASSIRER, Ernst: *Filosofía de la ilustración*, trad. de Engenio Imaz, México, 1950, páginas 183 y sigs.; FORGET, F.: «*Déisme*», en *Dict. de Théologie Cath.*, IV, 232-243.

(167) LAGARDE: *Ob. cit.*, págs. 38-41; DOMBOIS, H.: *Naturrecht und christliche Existenz*, págs. 16-41.

entra en juego un concepto de ley que significa la conexión constante de factores dados (168).

Si San Agustín hubiera presenciado ese proceso de secularización de lo legal podría haber argüido a los más desconsiderados entre sus promotores con frases parecidas a las que empleó contra los pelagianos: *Non debemus sic laudare creatorem, ut cogamur, imo vero convincamur dicere superfluum salvatorem* (169), que, traducido al caso, significaría: reconocer al Creador no debe llevar a hacer superfluo el Legislador. Las ideas sin el gobierno no producen sino órdenes muertos. El orden de cosas hechas conforme a los ejemplares divinos requiere, para quedar sustentado, la solicitud de la providencia. Y las razones creadoras y la providencia ejecutan el designio de la suma razón, que es la ley eterna. El mundo se creó y se conserva en virtud de un imperativo de Dios: *fiat. Ipse est creator, qui legislator*. Sabiendo que la creación es un primer imperio. Ha de evitarse, pues, exaltar de tal modo la naturaleza que se excluya la misericordia (170); o de tal modo la razón, que se desvirtúe la providencia. La providencia subsigue a la razón, ha de subseguirla cuando se comprende que el orden del mundo es otorgado. Es erróneo, por tanto, afirmar al *optimus creator* hasta el punto de tener que negar al *iustissimus ordinator* (171).

Para concluir, podríamos situar a San Agustín, dentro del complejo mundo de la filosofía de la ley, por medio de las siguientes contraposiciones: La ley para el positivismo jurídico es sólo la ley de los códigos, la disposición positiva de la autoridad humana. El soberano en el ordenamiento social es el Derecho, entendiendo por Derecho el sistema normativo vigente que respalda en cada caso la autoridad estatal. Lo jurídico positivo tiene, pues, una constancia autónoma. Ni recibe estímulos, ni se resuelve en nuevas instancias. El orden jurídico en un positivismo puro acaba y empieza en él mismo. En tal situación queda directa y expresamente excluida la apelación a una ley natural; con mayor razón a una ley eterna (172).

(168) Obsérvese el significado del proceso que va de Hugo de San Víctor a Gabriel Vázquez († 1604). En este último la formalidad de la «lex» pasa a ser concepto derivado, siendo el primitivo —«ante omne imperium»— la naturaleza racional (WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 120-122).

(169) *De nat. et gr.*, 34, 39, ML 44, 266

(170) *Ibid.*

(171) *De civ. Dei.*, XI, 17, ML 41, 332; *Ibid.*, XIX, 12, ML 41, 640; *De Gen. ad litt.*, III, 24, 37, ML 34, 296.

(172) Un veredicto clásico contra el Derecho natural, en BERGBOHM, G.: *Ju-*

Justamente esa ley natural que el positivismo excluye es la que había dominado todo el período que se conoce como expresión del yusnaturalismo racionalista. Aquí no es la norma positiva la soberana, sino las exigencias naturales de la razón. Por encima de los derechos históricos propios de cada pueblo o de cada lugar hay el derecho universal que rige para todos los hombres, porque se basa en las exigencias comunes que dicta la razón. La razón y sus normas constituyen el tribunal inapelable, y sobre sus fallos se organiza el orbe autónomo, no sometido a nueva autoridad, que ordena la vida social. Un ordenamiento jurídico natural fundado en una razón autónoma excluye la ley eterna. Sobre el Derecho positivo, y como su razón y fundamento, está el Derecho ideal. Pero el orden de lo justo ideal se basta a sí mismo (173).

Sin duda, frente a todo esto, la mentalidad medieval teológica pone por encima de las instancias inmediatas, que pueden ofrecerse como norma de la conducta humana, la que tiene su sede en Dios. Así se idea un orden jurídico con centro en la ley eterna. Sólo la ley eterna será, pues, el tribunal realmente último y la órbita reguladora autónoma en referencia a la cual las otras instancias tienen valor.

Para la Edad Media fué Alejandro de Hales el teólogo que primero organizó, bajo la forma de un tratado didáctico, la teoría de la ley eterna que, en su forma no escolar, era posesión común cristiana.

Alejandro de Hales escribe su tratado influido sobre todo por San

risprudenz und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1892, I, págs. 110-118. La recusación del Derecho natural supone el repudio previo de la ley eterna. Para la mentalidad jurídica moderna de signo autónomo, la representación de esa ley eterna es un resto «supersticioso»: «Lehnen wir die abergläubische Vorstellung ab, dass sich das Recht von einem Gott herleite, so muss offensichtlich jede Rechtsregel eine Schöpfung der Menschen sein» (OLIVECRONA, Karl: *Gesetz und Staat*, Kopenhagen, 1940, pág. 10). En el discurso de ese mismo libro puede verse la condición de una ley cuya obligación no está mantenida por un imperio originario; más que una ley es una regla, que recupera poder ordenador sólo viéndola como expresión de la «voluntad del Estado». La definición del Derecho para el positivismo se resume en eso: «der Wille des Staates», concepto que supera la representación yusnaturalista (*Ibid.*, pág. 13).

(173) Se trataría de un derecho regulativo más que de un derecho constitutivo, como supone Kant. Y esa regulación sería algo interno al orbe racional dado de una manera autónoma. La descripción de los cambios que implica esta mentalidad, en ROMMEN: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, págs. 71 y sigs., 88-89; WELZEL: *Ob. cit.*, págs. 117 y sigs.

Agustín. Pero esa doctrina, en razón del sesgo naturalista que se produce al correr del siglo XII, y que se consolida en virtud de la introducción de Aristóteles como base del pensamiento cristiano desde San Alberto, y sobre todo desde Santo Tomás, sufre una peculiar interpretación (174). En efecto, Santo Tomás sigue reconociendo la ley eterna como instancia suprema y soberana decisión en todo ordenamiento humano; pero a la vez piensa que hay una ley natural, participación de la ley eterna en la naturaleza del hombre mismo. Es decir, que la ley eterna se encuentra naturalizada. Hay de ella una versión nativa en las cosas. Y, en cuanto nativa, pertenece a las cosas. Por lo cual las cosas pueden gobernarse atendiendo a los dictados de ellas mismas. Ciertamente que esos dictados estarán siempre refrendados por la constancia de la ley eterna que urge de continuo en su cielo divino. Pero directamente y formalmente es urgidora también la ley natural, en cuanto natural. Evidentemente, no se excluye aquí la ley eterna. Es el necesario supuesto de toda otra ley, y no se concibe verdadera autonomía de la natural y menos de la positiva. Por la justicia eterna son justos los dictados temporales del orden que sean. Mas también es cierto que cada cosa posee su ley en sí misma. En forma de ley natural, lo prescrito a cada cosa como conducente a llevarla a su perfección está en esa cosa como su esencia, como su *ousía*, como su propiedad. Esta ley natural, que es natural en cuanto apropiada, multiplica por los sujetos contingentes el carácter necesario de la ordenación eterna.

He ahí los supuestos que llevaron a abandonar el mundo en que se movía la concepción de San Agustín. San Agustín es el hombre para el que la ley eterna tiene plena sustantividad, y a ella se sacrifican sin distinción las demás instancias legales. Sin duda admitirá una ley positiva, pero el peso que a la misma confiere es del orden subordinado que autoriza el mantenimiento de la presencia sin falta de la eterna. La ley natural no será una participación de la eterna que la criatura se apropia, sino una manifestación de la misma con la que ante la criatura se comprueba. La criatura es mucho menos natural. El mundo está más cerca de Dios que lo supuesto por cualquier grado de naturalismo. Pero, cerca de Dios, lo está gracias a Dios mismo. De suyo el mundo agustiniano se halla mucho más distante del Ser, de Dios, que el tomista, por ejemplo.

(174) ROMMEN: *Ibid.*, págs. 46 y sigs.; LOTTIN, Dom Odon: *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931.

Esperamos que este esbozo final sobre el sentido de la ley esté suficientemente basado en cuanto precede. A través de él podemos dejar localizado en un contexto amplio el puesto que en la doctrina de la ley corresponde a San Agustín. Un puesto alejado del que supone el positivismo jurídico con su autonomía del ordenamiento legal, desligado de todo absoluto y referido a la autoridad, en cada caso, inmediata. También del que admite la autonomía de un *ius naturale* propio de la naturaleza, sin atenuamientos formales ulteriores, como quiere el iusnaturalismo racionalista. Pero tampoco será, aunque ciertamente aquí nos vamos acercando a sus posiciones, el que con el *ius naturale* participado del eterno mienta la concepción escolástica de filiación aristotélica.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO