

# La Doctrina Antropológico-Política de San Agustín<sup>1</sup>

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Profesor del Departamento de Filosofía de la  
Universidad Iberoamericana.

## I. BREVE BOSQUEJO BIOGRAFICO.

LA OBRA agustiniana refleja siempre a su autor. Los temas tratados, las soluciones señaladas y las expresiones usadas son incomprensibles sin el conocimiento de las circunstancias históricas en las cuales nacieron. Es por ello conveniente establecer algunos datos de carácter biográfico que permitirán una comprensión más adecuada de la doctrina sostenida con relación al Estado.

Nació Agustín el 13 de noviembre de 354 en Tagaste, pequeño pueblo de la Numidia, en el Africa proconsular. La familia de Aurelio ACUSTÍN era honorable mas no rica. Su padre, Patricio, era un pagano que traba-

<sup>1</sup> Las citas que se realizan en el presente trabajo están tomadas de las Obras de San Agustín publicadas por la BAC.

Las abreviaturas usadas corresponden a los siguientes libros:

Conf.: Confesiones

Contra Faust.: Contra Fausto

De Civ. Dei: La Ciudad de Dios.

De Lib. Arb.: Del Libre Albedrío.

En. in ps.: Comentarios a los Salmos.

De div. quaest.: Sobre diversas cuestiones.

Enchir.: Enquiridión.

De nat. boni: De la naturaleza del bien.

Retract.: Retracciones.

De Ordine: Del orden.

Contra Jul.: Contra Juliano.

De bono coni.: Del bien del matrimonio.

Quaest. evang.: Cuestiones de los evangelios.

jaba como *curial* de la ciudad y que posteriormente, a causa de las admirables virtudes de su esposa Mónica, se convirtió a la religión cristiana. La educación de Aurelio fue cristiana, y aunque de pequeño fue marcado con el signo de la cruz (*sphragis*) e inscrito como catecúmeno, sin embargo no recibió el bautismo.<sup>2</sup>

Su primera educación la recibió en la misma ciudad de Tagaste, pero pronto fue enviado a continuar los estudios a la ciudad de Madaura, situada a unos 30 km de la ciudad natal. Ahí estudió gramática, historia, geografía, arte métrica para la versificación latina, música y mitología. De esa época data el gran amor hacia la obra de VIRGILIO, misma que despertó en AGUSTÍN la imaginación y las facultades creadoras. El aprecio hacia el autor latino permaneció siempre vivo en AGUSTÍN. Puede también afirmarse que en esa época tuvo estrecho contacto con los grandes autores latinos, cuya figura y pensamiento aparecerá constantemente en su propia obra: CICERÓN, SALUSTIO, APULEYO, VARRÓN, TERCENIO, QUINTILIANO, etc.

De autores griegos conoció a HOMERO, y poco a PLATÓN y ARISTÓTELES.

El éxito en los estudios fue causa de que su padre Patricio hiciera grandes sacrificios para enviar a su hijo a Cartago, en donde podría prepararse para la carrera del foro. Por desgracia fue necesario esperar para reunir los medios económicos necesarios, y esto provocó que AGUSTÍN pasase en Tagaste un tiempo ocioso que fue ruinoso para su virtud. La naturaleza fogosa y ardiente de Aurelio AGUSTÍN dejó sentir sus exigencias. Eso explica que al llegar finalmente a Cartago a fines de 370 todo sedujese al joven africano. La *splendidissima Carthago* era famosa por sus cursos de retórica y sus profesores de elocuencia, por su lujo y comercio, pero también por sus costumbres licenciosas, sus espectáculos en extremo excitantes y su profundo paganismo.

Tal ciudad sedujo al joven estudioso, en el que se despertó el deseo de ser en todo el primero, incluso en el mal. Pronto tuvo que confesar a Mónica una relación culpable con una mujer de la cual tuvo un hijo (372) y con la cual permanecerá unido a lo largo de quince años.

Pero si el teatro lo atrajo siempre, no por ello descuidó AGUSTÍN su formación intelectual. Leía mucho y asimilaba prodigiosamente la cultura de su época. Cuando tenía cerca de veinte años leyó y comprendió sin ayuda de maestros las *Categorías* de ARISTÓTELES y una obra de CICERÓN, el *Hortensius*, que produjo en su mente una impresión en extremo profunda. Gracias a esta última obra se despertó en él un vehemente deseo por la sabiduría y la percepción de que la felicidad no radica en la satisfacción de los sentidos, ni en la posesión de las riquezas, sino en el noble

<sup>2</sup> Conf., I, I, c. XI, n. 17.

deleite que proporciona la contemplación de la verdad. “De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti”.<sup>3</sup> De este modo en Cartago sintió el corazón de AGUSTÍN la atracción de los placeres mundanos y, poco después, el deseo inmenso de la sabiduría que le hizo abandonar sus estudios de retórica para entregarse a los de filosofía.

Fue entonces (373) cuando, en compañía de su amigo Honorato, cayó en los lazos de la doctrina maniquea, en la que permaneció durante nueve años. ¿A qué se debió esto? A los deseos sinceros que experimentaba su inteligencia y su corazón de encontrar una explicación racional y total del mundo. Más tarde reflexionó él mismo sobre las causas que le llevaron a aceptar el dualismo grosero de MANES (215-276), introducido en Africa hacia más o menos cincuenta años. Tales razones fueron el orgullo, por el que se dejó atraer por las promesas de una filosofía libre, sin los frenos de la fe; las contradicciones que se dejaban sentir en las Escrituras; la esperanza de hallar una explicación ‘científica’ de la naturaleza y de sus misteriosos fenómenos; el deseo de encontrar una solución al problema del mal y el mismo materialismo sostenido por los maniqueos, el que explicaba todo por una oposición existente entre la luz y las tinieblas. La austeridad aparente y las virtudes afectadas de los “elegidos” o “perfectos”, que hacían gala de abstinencia y castidad perfectas, lo acabaron de persuadir. Por otra parte fue poderoso influjo la negación de la libertad, que provocaba la irresponsabilidad moral y atribuía las faltas a un principio exterior. “Parecíame no ser nosotros los que pecamos, sino otra no se qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia al estar yo fuera de culpa”.<sup>4</sup>

Convencido por la doctrina maniquea, AGUSTÍN se dedicó a propagarla y a atacar a aquella sostenida por los cristianos. Su fogosidad ganó a su mecenas de Tagaste, al romano Alipio, amigo de su padre, cuya fortuna estaba al servicio de sus estudios.

Los principios maniqueos fueron enseñados por el joven profesor cuando éste retornó a Tagaste, al que abandonó como consecuencia de la muerte de un amigo muy querido. Continuó sus enseñanzas de retórica en Cartago, a donde le habían seguido sus alumnos. En una ocasión ganó un concurso poético y el procónsul Vindicianus colocó sobre su cabeza, en pleno teatro, la ‘corona agonística’. En esa época compuso su primera obra sobre estética, hoy perdida, *De pulchro et apto*.

<sup>3</sup> Op. cit., I. III, c. IV, n. 7.

<sup>4</sup> Op. cit., I. V, c. X, n. 18.

No obstante continuaba reflexionando sobre la doctrina maniquea, la que suscitaba en su espíritu dudas y problemas cada vez más frecuentes. Ha de subrayarse que siempre permaneció en la secta como 'auditor' y nunca llegó al grado 'perfecto'. Los misterios de la naturaleza y, sobre todo, el problema del mal causaban en él angustias cada vez más profundas. Y así, poco a poco, fue separándose de la doctrina maniquea.

Los motivos que le llevaron a ello han sido por él mismo señalados: ante todo el vacío provocado por la filosofía maniquea, su inferioridad en la polémica con los cristianos, su inmoralidad que contrastaba fuertemente con una afectada virtud, y, sobre todo, el no encontrar en ella la ciencia, el conocimiento de la naturaleza y sus fenómenos.

Finalmente se produjo un encuentro decisivo: Fausto de Milevo, célebre obispo maniqueo, llegó a Cartago y con él se entrevistó Aurelio ACUSTÍN quien le planteó todas las cuestiones que le preocupaban. El resultado nos ha sido guardado en pocas pero expresivas líneas: "Todo aquel empeño mío que había puesto en progresar en la secta, se me acabó totalmente apenas conocí a aquel hombre".<sup>5</sup>

Poco después ACUSTÍN abandonó Cartago y se trasladó a Roma, en donde abrió una escuela de elocuencia. Pero la fortuna no parecía ayudarlo: si los alumnos de Cartago se daban al desorden y a los pleitos, los de Roma simplemente no pagaban. Por ello, habiendo logrado el maestro de elocuencia el título oficial del Prefecto Símmaco, optó por abandonar Roma y se dirigió (384) a la ciudad de Milán.

En esa ciudad del norte de Italia fue entusiasmado por la doctrina neoplatónica, la que le volvió a dar la esperanza de descubrir la verdad. Los lazos del materialismo inspirados por el maniqueísmo iban lentamente superándose. Por la misma época volvió nuevamente a leer las Escrituras, que encontraron en su mente una tierra más preparada para una humilde aceptación de la revelación cristiana.

Fue en septiembre de 386, en un jardín de Milán, que escuchó la misteriosa voz que le ordenaba: "Toma y lee, toma y lee" y que le movió a abrir las Escrituras y a dejarse penetrar por la fe: "No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas".<sup>6</sup>

Poco después renunció a su cátedra de Milán y se fue, con su madre Mónica y su hijo Adeodato, a la quinta de un amigo llamado Verecundo,

<sup>5</sup> Op. cit., I. V, c. VII, n. 13.

<sup>6</sup> Op. cit., I. VIII, c. XII, n. 30.

para dedicarse a la verdadera filosofía, que será inseparable del cristianismo.

Es de ese tiempo del que datan algunas famosas obras —v. gr. *De vita beata*, *De ordine*, *Contra academicos*— que nos permiten conocer los delicados diálogos realizados por AGUSTÍN y sus amigos y que les llevaban a precisar nociones tan básicas como las de la verdad, la certeza, el orden del mundo y el problema del mal, etc.

La conversión filosófica iba preparando a aquella hacia el cristianismo, la que se realizó en la Pascua de 387, fecha en que, acompañado por su hijo Adeodato y su amigo Alipio, fue bautizado en Milán por San Ambrosio.

En otoño del mismo año su madre Mónica murió. El libro IX de las *Confesiones* encierra a este respecto páginas vibrantes de filial afecto y de dolor cristiano.

Tras la muerte de su madre, AGUSTÍN permaneció algún tiempo en Roma, después pasó a Cartago y por fin llegó de nuevo a Tagaste, su ciudad natal. En ese lugar vendió sus bienes, repartió el dinero entre los pobres y se retiró con algunos amigos a vivir en común en la pobreza, dedicándose por entero a la oración y al estudio. Compuso en esa época el *De magistro*, *De vera religione* y *De genesi contra manicheos*.

A principios de 391, cuando se encontraba orando en la iglesia de Hipona a donde había ido por solicitud de un amigo, fue súbitamente aclamado por el pueblo que pedía al obispo Valerio lo elevara al sacerdocio magisterial. A pesar de sus lágrimas y resistencias, tuvo que ceder y así quedó investido del sacerdocio.

Esto fue una razón más para vivir más profundamente su vida religiosa de Tagaste, pero ahora en una de las dependencias de la iglesia de Hipona que Valerio le había otorgado.

A lo largo de cinco años AGUSTÍN se dedicó a la predicación, al combate de las herejías y al cuidado de las almas. Profunda actividad que nos ha quedado reflejada en la gran cantidad de obras producidas en esa época: *Contra Fortunatum*, *De utilitate credendi*, *De duabus animabus*, *De libero arbitrio*, etc.

En 395 o 396 Valerio, aquejado por las enfermedades, logró que AGUSTÍN fuese consagrado como su coadjutor, con lo cual aseguró a Hipona su ilustre sucesor. AGUSTÍN contaba con 42 años y debía permanecer como pastor de Hipona durante 34 años.

La fundación monástica fue abandonada por la residencia episcopal, pero este palacio fue transformado en monasterio que sirvió para continuar una vida común con sus sacerdotes. Nos ha quedado una descripción de

Possidio en donde se relata la vida de extrema pobreza, simplicidad, austeridad y caridad que reinaba en tal lugar.

Pero quizá lo más importante sea la acción doctrinal que supo realizar: en la predicación o en la correspondencia, en la dirección dada a concilios o en el combate a las herejías de su época, en todo ello brilla un pensamiento celoso del honor a Dios, pensamiento que se traduce en argumentos sutiles, armoniosamente presentados y que saben traducir de manera accesible la doctrina cristiana frente a los peligros que se presentan.

El combate contra el donatismo y el maniqueísmo no conoció tregua. Los avisos para no dejarse seducir por tales herejías eran frecuentes: “¡Oh Iglesia católica, verdadera Esposa del verdadero Cristo! Guárdate mucho, como ya lo haces, de la impiedad maniquea. Ella me arrancó en otro tiempo de tu seno; después yo pude huir, instruido por una experiencia que no debiera haber tenido. Sin el socorro de tu fiel Esposo, de cuyo costado procedes y me rescató con su sangre, me hubiera sumido en el abismo del error, siendo devorado irrevocablemente por la serpiente. No te dejes engañar por esta palabra: Verdad. Sólo tú la posees en tu leche y en tu pan; los maniqueos tienen únicamente el vocablo. Ciertamente puedes estar segura de tus hijos mayores, pero tiemblo por los pequeños, mis hermanos, mis hijos, mis señores; por esos párvulos que tú calientas, como polluelos, bajo tus alas ansiosas y nutres con tu leche. ¡Oh tú, fecunda y siempre pura, oh Virgen Madre!”<sup>7</sup>

Igualmente la lucha contra el pelagianismo ocupó en ese tiempo al obispo de Hipona.

En 426, fecha en la cual ya había terminado su obra monumental, el *De Civitate Dei*, AGUSTÍN nombró como sucesor a Heraclio y puso en sus manos la administración exterior de su diócesis.

Durante treinta años había escrito numerosas obras de gran contenido doctrinal: las *Confesiones*, *De Trinitate*, *De natura boni*, *De fide et operibus*, *De natura et gratia contra Pelagium*, *De gratia Christi*, *De nuptiis et concupiscentia*, *De gratia et libero arbitrio*, etc.

Parecía que finalmente el obispo iba a poder disfrutar de un poco de reposo, esperanza que fue disipada por la infiltración arriana que entonces se efectuó en Africa. AGUSTÍN tomó nuevamente la pluma y la dirigió en esta ocasión contra Maximino, obispo arriano.

Mientras la ciudad se encontraba asediada, Aurelio AGUSTÍN sintió cercana la muerte, y tras algunos meses de sufrimientos soportados con paciencia y fervorosas preces, murió el 28 de agosto de 430, a los setenta y seis años de edad.

<sup>7</sup> Contra Faust., XV, 3.

Tras de sí dejaba una obra considerable: más de 113 tratados —algunos de extensión muy considerable—, 218 cartas y más de 500 sermones conservados. También legaba a la posteridad un pensamiento portentoso y sobre todo un profundo amor a la Iglesia, en cuyo seno supo encontrar y vivir la verdad.

## II. CARACTERES GENERALES DEL PENSAMIENTO POLITICO AGUSTINIANO.

Lo primero que es necesario marcar al abordar el estudio de las tesis agustinianas relativas al problema político, es que S. AGUSTÍN fue ante todo un teólogo cristiano y su obra es fundamentalmente de carácter teológico. Esto significa que, aunque es posible encontrar en su exposición toda una doctrina filosófica, sin embargo, ésta no se halla sino rodeada de una serie de tesis teológicas en medio de las cuales es necesario descubrirla.

Por otra parte vale la pena notar que este escritor, cuyo corazón está presente a todo lo largo de su obra, está lejos de ser sistemático. Esto añade una fuerte dificultad a la ya anotada, pues si en otros escritores es posible encontrar fácilmente su pensamiento moral y político —v. gr.: PLATÓN en las *Leyes* y en *La República*, ARISTÓTELES en sus diversas *Éticas* y en la *Política*, Sto. Tomás en la segunda parte de la *Suma Teológica* y en sus comentarios a ARISTÓTELES de carácter ético, así como en diversos opúsculos— esto no sucede con el doctor de Hipona, el que se refiere a los ya mencionados temas en una gran diversidad de obras y con ocasión de los más diversos temas.

Quizá esto sea más fácilmente comprensible si se recuerda que para SAN AGUSTÍN, todos los problemas se resuelven finalmente en el conocimiento del hombre y en el conocimiento de Dios. Todos los temas están tratados en función del hombre y de Dios, y por ello puede afirmarse que su doctrina no constituye un sistema cerrado, sino por el contrario, un conjunto de proposiciones siempre abiertas en las que la reflexión sobre nuevos temas da ocasión para volver a asentar doctrinas ya expuestas y ampliarlas con las nuevas adquisiciones.

La doctrina política que se sostiene —de manera principal; mas no exclusiva en el famoso libro XIX de la *Ciudad de Dios*— es incomprendible sin la referencia a la doctrina antropológica y teológica que se afirma.

El centro del pensamiento es el drama que ha atravesado al ser humano: ser creado y elevado por la gracia divina, caído y lacerado por la tragedia original y cuya naturaleza, aunque restaurada por la obra redentora, todavía lleva las marcas dejadas por un pecado que asedia al hombre y se le presenta como constante tentación. Es el tema de la conversión el

centro de todas las reflexiones, tanto del hombre individual como de la sociedad humana. La historia de cada hombre encuentra su ampliación en la historia de la humanidad, y por ello se puede afirmar que la doctrina en torno a la historia se presenta en SAN AGUSTÍN más como teológica que como filosófica. Y esto es comprensible si se reflexiona que una comprensión más cabal y completa relativa al hombre y los acontecimientos que éste ha realizado en el correr de los tiempos no puede sino requerir la visión teológica. En el drama humano, la divinidad se encuentra presente.

Por esta razón se ha podido asentar, y con razón, que “SAN AGUSTÍN reduce la historia del mundo a la del pecado y la gracia, porque piensa el drama cósmico en función del drama que se ha desarrollado en su alma; en la descripción de la naturaleza y del hombre que nos presenta, se deja siempre guiar por una experiencia personal decisiva, aquella de su propia conversión”.<sup>8</sup>

Debido a esto, para poder comprender las tesis generales de carácter político, es necesario proceder con orden y reflexionar primeramente en torno a la concepción que del hombre se guarda.

### III. BEATITUD Y SABIDURIA

La doctrina agustiniana, como ya se ha podido sospechar, no consiste en un puro esfuerzo desinteresado de tipo especulativo, sino que más bien es un anhelante interrogatorio en torno al hombre y su destino. Por ello se ha podido decir que su pensamiento es “existencialista”, en la medida en que se plantea las interrogantes relativas al origen, sentido y finalidad de la existencia humana. Se trata, en consecuencia, de un saber que pueda conducir al logro de su destino y a la obtención de esa realidad a la que el hombre tiende de manera original e innata: la felicidad. Es, en consecuencia, una investigación por la felicidad, pero siempre realizada en compañía de la verdad.

El *Hortensius* de CICERÓN despertó en SAN AGUSTÍN el deseo de la sabiduría y ésta va a confundirse con la felicidad. Lo que se anhela es un bien cuya posesión satisfaga todo deseo y de la paz.

El objeto así deseado debe caracterizarse por ser permanente e independiente de los avatares de la fortuna. La verdadera felicidad requiere un estado continuo y constante. En consecuencia se afirma que, si sólo Dios es eterno, sólo él puede dar al hombre una completa felicidad.

Y esta felicidad, que es Dios mismo, se identifica con la sabiduría, pues

<sup>8</sup> E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, ed. Vrin. París, 1949, pág. 316.



como dice S. PABLO,<sup>9</sup> el hijo de Dios, que es la Sabiduría de Dios, no es sino la Verdad, puesto que él mismo señaló: “Yo soy la Verdad”.<sup>10</sup>

De este modo se afirma que la sabiduría reside en el logro del ‘bien beatífico’: es un bien a lograr, un bien a poseer y no sólo una verdad a conocer. Esto significa que la sabiduría no sólo requiere una inteligencia que contemple, sino sobre todo y principalmente, una voluntad que ame y se dirija a su objeto —en este caso Dios mismo— a fin de ser transformado y asimilado por El. Es así como se puede decir que quien ama lo material y perecedero, se materializa y se condena a perecer, en tanto que quien ama lo eterno, está llamado a eternizarse.

El conocimiento de la verdad resulta así condición de la felicidad perfecta, pero ésta reside formalmente en la posesión amorosa del bien supremo. En esta concepción el conocimiento prepara la fruición de Dios, alegría en la cual se realiza la perfecta beatitud: “*Beatus est qui fruatur summo bono*”.<sup>11</sup>

Con esto el objeto de la sabiduría se encuentra localizado más allá de las fuerzas naturales del hombre y más allá de esta vida: la sabiduría requiere la misma posesión de Dios.

La especulación racional viene así a preparar al alma a la contemplación mística, la cual viene a ser un esbozo de la felicidad eterna. Todo se ordena a la unión perfecta del alma con Dios, lo que requerirá la presencia de la caridad y la preparación que en esta vida sea posible, para realizar en la otra la plena consumación.

¿Qué relación guarda Dios con el mundo en la doctrina agustiniana? La respuesta está fuertemente influenciada por el pensamiento neo-platónico: Dios, que se caracteriza por una incomprensible simplicidad en el ser, en el saber, en el amor y en el vivir, juega, con relación al mundo, un triple papel: ante todo Dios aparece como fuente del ser de las cosas: es su creador; en segundo lugar, es fuente de la verdad de las cosas: es su luz intelectual; en tercer lugar, es fuente de la bondad de los seres. Dios aparece como Creador, en el que el Ser, la Verdad y el Bien se confunden.

El triple papel señalado, que guarda analogía con la Trinidad existente en Dios, hace referencia a la existencia de una cosa, a su naturaleza y a su bondad o maldad: Dios aparece como causa eficiente, ejemplar y final de todo el universo.

Y, ¿cuál es la ley que rige al universo en su totalidad, tanto sensible como espiritual? La respuesta es de grandes consecuencias: esa ley es el

<sup>9</sup> 1 Cor. 1, 24.

<sup>10</sup> Jn 14, 6.

<sup>11</sup> De Lib. Arb., 11, 13, 36.

peso —*pondus*. “El peso es cierto impulso o conato entrañado en cada ser, con el que se esfuerza por ocupar su propio lugar. Tomas una piedra en la mano, sientes su peso, te hace presión en ella, porque apetece volver a su centro. ¿Quieres saber lo que busca? Suéltala de la mano: cae en tierra, y allí descansa; ha llegado a donde tendía, halló su propio lugar. Otras cosas hay que se dirigen hacia arriba, porque si derramas agua sobre el aceite, por su peso se precipita abajo. Busca su lugar, quiere ordenarse, pues cosa fuera del orden es el agua sobre el aceite. Luego hasta que logra su orden y lugar es inquietud y movimiento. Al contrario, quiebra una ampolla de aceite debajo del agua. Como el agua derramada sobre el aceite busca su lugar sumergiéndose, el aceite soltado debajo del agua sube arriba. ¿A dónde tienden igualmente el fuego y el agua? El fuego se dirige arriba, buscando su centro, y los líquidos buscan también el suyo con el peso. Y lo mismo las piedras, las maderas, las columnas y la tierra con que está edificada esta iglesia”.<sup>12</sup>

El peso marca las gravitaciones propias de los seres y establece el orden entre los seres. El peso es ordenador porque conduce a cada cosa a su centro de descanso. Y así existe relación entre peso y orden: el uno causa o produce al otro.

¿En qué consiste el orden? “El orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”.<sup>13</sup>

Puede así establecerse la siguiente equivalencia: *ordo* = *dispositio rerum*.

Esta debida disposición de las cosas en el lugar que les corresponde hace nacer naturalmente la paz, es decir la armonía de las partes, su equilibrio en el conjunto. Aparece así una segunda equivalencia: *pax* = *tranquillitas ordinis*. “Así, la paz del cuerpo es la ordenada compleción de sus partes; y la del alma irracional, la ordenada calma de sus apetenencias. La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del ser viviente. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordena concordia. La paz de la casa es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden”.<sup>14</sup> Tene-

<sup>12</sup> En. in ps. 29, X.

<sup>13</sup> De Civ. Dei, XIX, XIII, 1.

<sup>14</sup> Idem.

mos aquí la muy famosa definición dada por SAN AGUSTÍN de la paz: "*Pax omnium rerum (est) tranquillitas ordinis*".

Esta concepción del orden permite unir a S. ACUSTÍN con la más pura línea de la tradición filosófica griega: orden afirmado por los pitagóricos, por HERÁCLITO y su concepción del *logos* eterno, por ANAXÁGORAS y su *nous* ordenador, por PLATÓN cuyas *Ideas* tienen como vértice la de Bien, por ARISTÓTELES cuyo Primer Motor es también la causa final ordenadora de todo el universo, por los estóicos y en general por todos los grandes pensadores de la antigüedad.

El orden, que implica siempre alguna concordia o amistad entre los seres ordenados, fortifica la integridad de las cosas y da unidad y hermosura al universo, "porque a Dios se debe todo ornamento, hermosura y conveniencia de las partes, la cual, si se destruye totalmente en las cosas sin dejar huella, no quedará más que la nada".<sup>15</sup>

Surge en este momento el acuciante problema planteado por la existencia del mal. Esta consideración eleva el pensamiento agustiniano a un nivel metafísico.

Dios aparece como bien soberano, inmutable e incorruptible, eterno y perfecto, que no se identifica con sus criaturas, marcadas por la contingencia y el cambio. De este modo la creatura participa del ser, pero también del no ser. Este carácter explica la necesidad que la creatura tiene de adquirir y de cambiar. "Y miré las demás cosas que están por debajo de Tí, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente, porque proceden de Tí; mas no son, porque no son lo que Tú eres, y sólo es verdaderamente lo que permanece inmutablemente".<sup>16</sup> El problema reside en establecer en cada caso concreto la relación que existe entre el ser y el no ser.

En todo caso, cada cosa ha recibido de Dios medida, forma y orden, que si son grandes, constituirán a esa realidad en un gran bien, y si son pequeñas, harán que la creatura sea un pequeño bien, y si se encuentran totalmente ausentes, la creatura carecerá de bien. En cualquier situación, la naturaleza es proporcional al bien, de modo que la ausencia de bien, ausencia de naturaleza, equivale a la nada. Puede afirmarse, con razón, que toda naturaleza es buena por definición.

¿Qué será, en esta perspectiva, el mal? Sólo puede ser la privación de alguna de las perfecciones que competen a una naturaleza. Si la medida, la forma o el orden se encuentran corrompidos, la naturaleza será mala en el mismo grado que la corrupción. Pero incluso corrompida, la naturaleza,

<sup>15</sup> De div. quaest. 83, q. 68.

<sup>16</sup> Conf., I. VII, c. XI, n. 17.

en tanto que tal. permanece buena y sólo es mala en la medida en que se corrompe. El mal es una privación, he ahí la definición más precisa del mal. La carencia de una perfección que una naturaleza debería poseer, la ausencia de aquello que debería ser, una pura nada que se inserta en el seno de una naturaleza. “El mal no es más que privación del bien hasta llegar a la misma nada”.<sup>17</sup> “Todo ser es, pues, un bien, un gran bien si no puede corromperse, uno pequeño si lo puede. Negar que sea un bien es absolutamente imposible, salvo para un insensato o un ignorante. Si la corrupción lo aniquila, ella misma no durará, en la ausencia de un ser que le permita subsistir. En consecuencia, lo que se llama mal no existe si no existe ningún bien. Pero un bien exento de todo mal es un bien perfecto. en tanto que aquél que encierra algún mal es un bien viciado o vicioso. Es decir que no podría nunca existir algún mal ahí donde no existiese algún bien. Se llega pues a este resultado sorprendente: que todo ser en tanto que tal, es bueno, diciendo que un ser vicioso es un ser malo, con lo que se parece decir en suma que aquello que es bueno es malo y que no hay malo sino aquello que es bueno. Pues todo ser es bueno, y no existiría cosa mala si esta cosa mala no fuera un ser”.<sup>18</sup>

Con esto es posible explicar la presencia del mal en el mundo. Al manifestar su naturaleza totalmente privativa, se libera a Dios del reproche de haberlas creado, pues aquello que no es, no pudo haber sido creado, y se prueba al mismo tiempo que con la creación, el mal era inevitable, pues si crear es sacar de la nada, aquello que viene de la nada necesariamente es corruptible. Queda sin embargo por resolver un problema: si la creación ‘ex nihilo’ implica forzosamente el mal, ¿no habría sido más conveniente el no haber creado? La respuesta a la interrogante requiere el distinguir entre el mal natural y el mal moral. Surgen entonces dos problemas: el uno relativo a la creación de naturalezas corruptibles y el otro referente a voluntades falibles.

Respecto del primero es necesario subrayar que las cosas, en tanto que existen, son buenas. En verdad nacen y se corrompen, son objeto de destrucciones constantes, y en algunos casos esta destrucción va acompañada de frecuentes dolores y sufrimientos. Pero no debe olvidarse que con cada ser que aparece para reemplazar a otro, aparece un cierto bien, y que más bien el mundo está constituido por una inmensa gama de bienes que se suceden. Esta sucesión implica una cierta belleza, una cierta armonía que se desarrolla en el tiempo y que en ocasiones no percibimos por ser actores de tal sucesión. “Cuando, pereciendo unos seres, nacen otros para ocupar los

<sup>17</sup> Op. cit., I, III, c. VII, n. 12.

<sup>18</sup> Enchir. IV, 12-13.

lugares que les correspondían a aquellos, y los inferiores sucumben ante los superiores, y los vencidos se tornan en vencedores, entonces se da el orden de los seres transitorios. La hermosura de este orden no nos deleita precisamente, porque, enmarcados por nuestra condición mortal en una zona de él, no podemos sentir el universo entero, al que se acoplan con conveniencia y armonía sumas las pequeñas partes que nos ofenden".<sup>19</sup> "Dentro del orden temporal hay una cierta belleza relativa en los seres, que aparecen y desaparecen. Así, los que perecen o dejan de ser no desfiguran o perturban el modo, la belleza y orden del conjunto universal. Sucede aquí lo mismo que en un discurso bien compuesto y elegante, cuya belleza resulta de la sucesión armoniosa de las sílabas y de los sonidos que se producen y se desvanecen".<sup>20</sup>

Pero el mal moral plantea una dificultad un poco más difícil de resolver. Si las acciones del hombre no siempre son lo que deberían ser, no puede haber otro responsable sino su propia voluntad. Es por su voluntad que el hombre decide libremente hacer el bien o el mal. Mas entonces, ¿cómo se puede explicar la creación de una libertad falible?

La respuesta requiere el recordar que tal libertad, en su naturaleza propia, no puede ser sino un bien. Lo malo no es su naturaleza, sino más bien el uso que el hombre hace de ella. Y si se señala que tal libertad implica un inmenso peligro, se debe responder que, aunque esto es cierto, también es verdad que tal es la condición que nos hace posible el mayor de los bienes: la felicidad, la beatitud.

Así la libertad aparece como un bien, mas no un bien absoluto, sino un bien medio, cuya naturaleza es positiva, pero cuyo efecto puede ser positivo o negativo, dependiendo en esto del uso que de ella se haga. "Hemos dicho, en efecto, que todos los bienes proceden de Dios, los grandes, los medios y los menores; entre los bienes medios, se encuentra el libre arbitrio de la voluntad, porque nosotros nos podemos servir mal de él; sin embargo es tal que sin él no podemos hacer el bien. Su buen uso es ya la virtud, que figura entre los grandes bienes de los cuales no es posible usar mal. Y porque todos los bienes, así como ya se ha dicho, los grandes, los medios y los menores, proceden de Dios, se sigue que de Dios procede igualmente el buen uso de la libre voluntad, es decir la virtud que se cuenta entre los grandes bienes".<sup>21</sup> Es de la voluntad de la que depende el uso que se haga de la libertad.

<sup>19</sup> De Civ. Dei, XII, IV.

<sup>20</sup> De nat. boni, 8.

<sup>21</sup> Retract. I, 9.

Además la posibilidad fatídica que implica la libertad era la condición de la felicidad que su buen uso implica, y cuando se une al bien inmutable y universal, para gozar de él, nuestra voluntad posee la vida bienaventurada, que es el bien supremo del hombre.

Sólo cuando el hombre se adhiere libremente a una misma Verdad, a una misma Sabiduría, se obtiene una misma Felicidad. Pero en la mano del hombre se encuentra el alejarse de la verdad, de la sabiduría, de Dios, y centrar su atención en los bienes contingentes y sensibles, que alejan al hombre de su verdadera Felicidad. No en otra cosa consiste el pecado. "*Malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona*".<sup>22</sup>

Y si se pregunta por la causa que empuja a una voluntad a optar por los bienes sensibles y alejarse así del bien perfecto, se ha de responder que ésto constituye finalmente un profundo misterio. En todo caso la causa del pecado no puede tener una causa eficiente, sino más bien una causa deficiente que introduce el desorden en la voluntad. Buscar la causa de una ausencia, de un defecto en el ser, es buscar una causa positiva del silencio o de las tinieblas. El silencio no es otra cosa sino la ausencia de sonido, del mismo modo que las tinieblas se constituyen por la ausencia de luz. "Nadie busque, pues, la causa eficiente de la mala voluntad. Tal causa no es eficiente, sino deficiente, porque la mala voluntad no es ejecución, sino defección. Declinar de lo que es en sumo grado a lo que es menos, es comenzar a tener mala voluntad. Empeñarse, por tanto, en buscar las causas de estos defectos, no siendo eficientes, sino, como he dicho, deficientes, es igual que pretender ver las tinieblas u oír el silencio. Y, sin embargo, estas dos cosas nos son conocidas, una, por los ojos, y otra, por los oídos, pero no en su especie, sino en la privación de la misma. En consecuencia, que nadie se prometa aprender de mí lo que sé que no lo sé, sino que espere aprender a no saber lo que debe saberse que es imposible saberlo. En efecto, las cosas que se conocen no en su especie, sino en la privación de la misma, si se puede hablar así, se conocen, en cierto modo, no conociéndolas, y no se conocen conociéndolas. Cuando la penetración del ojo corporal se proyecta sobre las especies corporales, sólo ve las tinieblas cuando comienza a no ver. Igualmente, el sentir el silencio pertenece a los oídos y no a otro sentido, y solamente se siente no oyendo. Así, nuestra mente contempla con el entendimiento las especies inteligibles, pero, cuando faltan, las coaprehende no conociéndolas".<sup>23</sup>

<sup>22</sup> De Lib. Arb., II, 19, 53.

<sup>23</sup> De Civ. Dei, XII, VII.

Y para reparar este desorden es que Dios viene a nuestro socorro: le da la mano al hombre y lo levanta de los abismos en que libre y misteriosamente había caído.

¿En qué momento se inició esa etapa de caída? La respuesta se impone con claridad: en el instante en que Adán pecó. Antes de esta caída Adán amaba a Dios sin esfuerzo, no estaba sometido a ningún mal, era incorruptible e inmortal, poseía el don de la ciencia y de la sabiduría y de este modo era totalmente feliz. Así fue creada, históricamente, la naturaleza humana por Dios. SAN AGUSTÍN, vale la pena notarlo, no se preocupa por definir la esencia metafísica del hombre, sino que se coloca en una pura dimensión histórica o fáctica. Por ello puede sostener que tal naturaleza, después del pecado original, se encontró “corrompida”.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Este es uno de los puntos que siglos más tarde encontrarán una expresión más adecuada y pulida en STO. TOMÁS. En efecto, para el Aquinate el pecado original no corrompió la esencia metafísica del hombre, sino que tan sólo le quitó los dones gratuitos —sobrenaturales y preternaturales— con los cuales había sido creado y que le permitían participar del orden sobrenatural. Se trataba en verdad de los dones sobrenaturales dados por la gracia santificante, cuya esencia era la misma que la nuestra, y que convertían al hombre en un hijo adoptivo en el que habitaban las Personas divinas. La gracia santificante —que no era dada por Cristo, ni siquiera por anticipación en razón de la Cruz futura— aseguraba el dominio del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre las pasiones y del hombre sobre el mundo. Además la misma gracia desplegaba virtualidades que ahora dormitan en la naturaleza y transfiguraba, en cierto sentido, el estado de camino o peregrinación sobre esta tierra.

Y todo esto se perdió con la caída original: la naturaleza humana no se encontró corrompida o destruida, sino tan sólo herida o debilitada en su tendencia hacia el bien. Con gran claridad lo señala STO. TOMÁS DE AQUINO: “Podemos hablar en tres sentidos del bien de la naturaleza. Primeramente se aplica ese nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que de ella brotan, como son las potencias del alma y cosas semejantes. En segundo lugar, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza. Y en tercer lugar se aplica el nombre de bien de naturaleza al don de la justicia original, que fue dado a toda la naturaleza humana en el primer hombre”.

STO. TOMÁS continúa precisando de qué modo afectó el pecado original al “bien de la naturaleza”: “El primer bien de la naturaleza no es disminuido ni destruido por el pecado. El tercer bien de la naturaleza desaparece totalmente por el pecado de los primeros padres. Y ese bien intermedio, que es la inclinación natural a la virtud, es disminuido a causa del pecado. (...) Como el pecado es contrario a la virtud, por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, o sea la inclinación a la virtud” (ST, I-II, q. 85, a. 1).

De este modo se afirma una naturaleza humana que es el fundamento metafísico de un orden natural autónomo. Sin embargo la perspectiva agustiniana es diferente. Como lo dice GILSON: “La naturaleza que analiza SAN AGUSTÍN y de la que trata expresamente no es más que el despojo histórico del orden divino corrompido por el pecado. Mientras la naturaleza explorada por Sto. TOMÁS DE AQUINO es una esencia metafísica-

¿Cuáles son, en estas perspectivas, las consecuencias de la falta original? S. AGUSTÍN lo repite con frecuencia: la concupiscencia y la ignorancia. Brevemente: de la naturaleza buena creada por Dios no queda tras el pecado sino una naturaleza viciada y viciosa. Pero no se crea que la naturaleza primera, creada por Dios, haya sido totalmente destruida por la falta adámica: como ella era un don divino, no quedaría nada de ella si Dios le retirara lo que le ha otorgado. “No existe vivir tan contrario a la naturaleza que borre los vestigios últimos de la misma”.<sup>25</sup>

¿Cuáles son, en este caso, los *extrema vestigia* que han quedado? Además de una vida de orden animal, que le permite al ser humano multiplicar su descendencia, queda una inteligencia, débil en verdad, pero que puede todavía conocer lo verdadero, amar lo bueno, y adquirir lenta y dificultosamente, las artes, las ciencias y las virtudes.<sup>26</sup>

Este último punto es de importancia: en el estado de naturaleza caída, ésta es todavía capaz de virtudes naturales, que son realmente virtudes morales pero que carecen de todo valor sobrenatural. Pero incluso estas vir-

mente indestructible, cuya necesidad intrínseca resiste la corrupción del pecado original, para no abandonarle sino las gracias de las cuales la despoja y los poderes que disminuye o suprime. AGUSTÍN describe bajo el nombre de naturaleza el estado de hecho determinado por el pecado y aquello que, en este estado, permite la esperanza de que el hombre lo pueda abandonar” (Op. cit., pág. 315).

<sup>25</sup> De Civ. Dei XIX, XII, 2.

<sup>26</sup> La situación de la naturaleza caída y la descripción de las grandes realidades que restan —y que nos dan una muy débil idea de lo que el hombre había originalmente recibido— es descrito en De Civ. Dei, XXII, XXIV. Se señala que a pesar del pecado original, queda en el hombre “una centella de razón que hace aparecer la imagen de Dios” (XXII, XXIV, 2). Al presente Dios, “por la acción que obra hasta ahora, hace que las semillas desplieguen sus números y salgan de sus pliegues latentes e invisibles para exponer a nuestros ojos las bellezas visibles que admiramos. El sólo une de un modo maravilloso la naturaleza corpórea y la incorpórea, una para mandar y otra para obedecer, y hace el ser animal. Esta obra es tan admirable y tan estupenda, que no sólo el hombre, que es un animal racional, y, por consiguiente, más excelente y noble que todos los demás animales terrestres, sino hasta la más diminuta mosquilla no puede ser atentamente considerada sin sorprender la mente y moverla a alabar al Creador.

“El es quien dio al alma humana esa mente en la que la razón y la inteligencia están como dormidas en el infante, como si no existieran, para despertar y ejercitarse con la edad. Entonces se capacitará para adquirir la ciencia y la doctrina y se habilitará para la percepción de la verdad y para el amor del bien. Con esa capacidad logrará la sabiduría y adquirirá las virtudes, la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia, para combatir los errores y los demás vicios naturales. Los vencerá únicamente con el deseo del Bien inmutable y sumo. Y aunque esa capacidad no consiga sus efectos, ¿quién podrá expresar o solamente concebir la grandeza del bien encerrado en esta maravillosa obra del Omnipotente?” (XXII, XXIV, 23).



tudes naturales son un don de Dios, pues El es quien da el ser y la operación a la naturaleza, El es quien da al hombre el buen uso del libre arbitrio, y por ello si el hombre se atribuye a sí solo el mérito y la gloria de haberlas obtenido, tales virtudes se convierten fatalmente en vicios.

Es en esta perspectiva donde aparece el gran valor de la gracia, pues ella implica al conjunto de dones gratuitos dados por Dios y cuya finalidad es posibilitar al hombre caído la salvación. La gracia restablece la obra de Dios y le entrega al hombre la salvación.

Como se comprende, al considerar S. AGUSTÍN a la naturaleza humana en su orden histórico o fáctico, siente muy vivamente la radical insuficiencia de la naturaleza humana, tanto en el orden intelectual como en el moral. Ello le hace unir estrechamente el conocimiento con la revelación, la acción con la gracia, con lo cual se presenta una fuerte tendencia a borrar la autonomía de las realidades creadas y absorber a éstas en lo sobrenatural.

#### IV. EL PROBLEMA DE LA LEY ETERNA Y DE LA LEY NATURAL.

Aparejado al concepto de orden aparece el de ley, pues el primero no es otra cosa sino la realización de la segunda: la ley es así un principio ordenador que unifica los diversos elementos y constituye con ellos una totalidad. Quien dice multiplicidad unificada, pluralidad ordenada, supone siempre un principio unificador y ordenador: tal principio es la Ley.

Con este tema la reflexión agustiniana se incorpora a la rica tradición de la filosofía griega, pues ésta tuvo siempre como idea central la afirmación de un principio que unifica a la naturaleza y la permite ver como una totalidad armoniosamente ordenada, es decir, como un “cosmos”.

Que sea el agua de TALEs de MILETO, el *apeiron* (indeterminado) de ANAXIMANDRO o el aire de ANAXÍMENES, el papel que se le atribuye siempre a dicho principio es invariablemente el mismo: ese principio —de naturaleza ‘divina’— es el que unifica a los diversos elementos de la naturaleza y los hace inteligibles.

Se trata, al final de cuentas, de un cierto *logos* o *nous* que introduce el orden en el universo. Así precisamente lo llaman ANAXÁGORAS y HERÁCLITO de Efeso. Este último es de importancia porque su doctrina fue recogida y enriquecida por toda la corriente estóica y de ahí pasó a las concepciones romanas.

Para HERÁCLITO el *logos* divino hace que los cuerpos celestes permanezcan en sus órbitas y regula la vida vegetal y animal, al mismo tiempo que da a los hombres la norma de su obrar, que aunque no es por todos

reconocida, es sin embargo por todos obedecida. De tal *logos* toman su fuerza las leyes positivas humanas, las que no vienen a ser sino participaciones o manifestaciones del primero.

Semejante concepción pasa a los estóicos, para los cuales el hombre es parte de un todo orgánico que se encuentra regido por leyes fijas y necesarias.

Al hombre corresponde vivir según su naturaleza, que en el fondo no es sino una participación de la naturaleza universal.

Las leyes del universo emanan del *Pneuma*, que es el alma del mundo y que coincide con la divinidad. Ahora bien, como Dios es el *logos* supremo, las leyes y el orden del mundo se caracterizan por su perfección.

Para los estóicos el universo es admirable y quien ha llegado a captar la armonía del orden universal debe vivir en constante admiración. De este modo se considera que lo que ocurre, al provenir de Dios, es lo mejor que puede ocurrir.

Esto explica el por qué la filosofía moral estóica esté impregnada de determinismo y fatalidad. Si el hombre está llamado a conseguir la felicidad, ésta no puede consistir sino en la aceptación racional y plena de lo que ocurre, pues ello expresa el querer de la divinidad. Aparece entonces la virtud del sabio que es la “ataraxia” o indiferencia, virtud suprema por la que el hombre acepta lo que le ocurre. Es ella la que lleva a vencer toda sensibilidad y a aconsejar al sabio estóico: “No maldigas la muerte: dale una buena acogida, puesto que es una cosa querida por la naturaleza. La disolución de nuestro ser es un hecho tan natural como la juventud, la vejez, el crecimiento, la plena madurez o la aparición de los dientes. Le es conveniente al sabio no testimoniar temor, ni indignación, ni desdén, en lo que se refiere a la muerte, sino más bien el esperarla como una de las operaciones de la naturaleza”.<sup>27</sup>

Nada debe afectar al estóico, nada debe provocar en él la aflicción ni la rebeldía, pues se encuentra convencido de que nada cambiará su destino: llorar por la muerte de un ser querido no lo resucitará, gemir por alguna enfermedad padecida no la remediará. El sabio estóico ve en todas las cosas la realización del *logos* divino, del cual no se comprenden todas sus modalidades, pero del que se sabe finalmente que es perfecto.

Mas quizá lo más interesante sea la alta conciencia que el estóico tiene de la dignidad humana. La naturaleza es buena. Realizar su naturaleza para el hombre equivale a tomar su sitio en el conjunto del ‘cosmos’. La naturaleza requiere que respete al hombre, que es una porción del ‘cosmos’ y de Dios. Todos los hombres comunican así en una misma naturaleza y de-

<sup>27</sup> MARCO AURELIO, *Pensamientos*, I. 9, n. 3.

ben obedecer fundamentalmente a una misma ley. La única esclavitud que en verdad existe es aquella por la cual se reniega de la propia naturaleza.

Esta concepción se encuentra en el "*De Legibus*" de CÍCERÓN cuando escribe: "La ley no es una invención del espíritu humano ni un decreto de los pueblos, sino más bien algo eterno que gobierna al mundo entero, mostrando lo que es sabio prescribir o prohibir. Esta ley, a la vez la primera y última, es el espíritu de Dios que promulga obligaciones y prohibiciones igualmente racionales".<sup>28</sup> Y más adelante precisa que esta "ley verdadera y primitiva, que posee el poder de obligar y prohibir, es la recta razón de Júpiter soberano".<sup>29</sup>

Gracias a LACTANCIO ha llegado hasta nosotros un párrafo que expresa el sentir de CÍCERÓN acerca de este punto: "La recta razón es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y le separa del mal con sus amenazas... No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el Senado ni el pueblo pueden libertarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra pasado un siglo, sino que una misma ley, eterna e inmutable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; el universo entero está sometido a un solo señor, a un solo rey supremo, al Dios omnipotente que ha concebido, meditado y sancionado esta ley: el que no la obedece huye de sí mismo, desprecia la naturaleza del hombre, y por ello experimentará terribles castigos, aunque escape a los que imponen los hombres".<sup>30</sup>

Y en el neo-platonismo existen consideraciones semejantes. Vale la pena recordar la doctrina de PLOTINO, para el cual en la cumbre de la jerarquía ontológica se encuentra el Uno, ser necesario y perfecto, cuya existencia se impone como fuente de toda realidad. Es el Uno el que hace inteligible al universo. El Uno, padre de los dioses y rey de reyes, se caracteriza por su trascendencia y simplicidad. El es pensamiento sustancial e intuitivo, querer puramente inmanente, acto libre subsistente cuya vida es la misma bienaventuranza. Por ser la perfección suprema es también el principio más fecundo. Por ello produce una realidad que le es diferente, la Inteligencia, que emana de su substancia a la vez libre y necesariamente.

La Inteligencia, *Nous* o *Logos*, existe desde toda eternidad, aunque es un verdadero efecto del Uno. El *Nous* implica cierta dualidad y no es pura intuición, sino ante todo contemplación de otro, que es Dios: "Es pensando

<sup>28</sup> II, 4.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> De Rep. III, cit. por Lactancio en Instit. div. VI, 8.

al Bien, que se piensa a sí mismo".<sup>31</sup> Se fragmenta además en una multiplicidad de ideas y esta menor unidad implica una menor bondad.

A su vez el *Nous*, en la medida de su perfección, es también fecundo y por ello, siguiendo el proceso de emanación fatal, produce un tercer efecto al que se le llama Alma del Mundo, que es también eterna, pero inferior a la Inteligencia que lo produce. Su unidad es menor, porque implica una multiplicidad de principios gracias a los cuales, el Alma está inmediatamente dispuesta a entrar en contacto con el mundo sensible; de igual modo su verdad es inferior, pues requiere del razonamiento para conocer las Ideas; por último, su bondad es menor, por ser de naturaleza híbrida y por marcar la frontera entre el espíritu y la materia.

Es así como se estructura el 'cosmos' plotiniano, en el cual todas las partes se encuentran debidamente ordenadas por el alma, que "gobierna el universo según la razón; es comparable con el principio que en cada animal da forma a las partes de este animal y las coordina con el conjunto del que son partes".<sup>32</sup> Existe en este 'cosmos' una ley universal y eterna que es innata en cada uno de los elementos singulares, y "llegado el momento, su voluntad se manifiesta por obra de las almas individuales que en sí la llevan; esas mismas almas son las que cumplen la ley, porque la tienen interiormente; tienen fuerza para hacerlo, porque esta ley, inscrita en ellas, pesa, en cierto modo, sobre ellas y les da el deseo doloroso de ir adonde interiormente debe ir".<sup>33</sup>

Todas estas ideas eran perfectamente conciliables con la doctrina judeo-cristiana, para la cual la Sabiduría creó y mantiene ordenado al universo. La relación entre la razón y la ley que gobierna el universo es la manifestada por FILÓN de Alejandría cuando escribe: "He aquí este fin que fue celebrado entre los filósofos de doctrina eminente: vivir conforme a la naturaleza. Ahora bien, esta vida se realiza cuando el intelecto, habiendo entrado en el sendero de la virtud, marcha sobre los rastros de la recta razón y sigue a su Dios, fijando en él el recuerdo de sus intervenciones y afirmando a todas ellas, siempre y en todas partes, de acto y de palabra".<sup>34</sup>

La alabanza de la ley eterna, que se manifiesta en la ley natural, fue constante entre los padres de la Iglesia: San Justino, Clemente de Alejandría, San Ireneo, etc. Y en San Ambrosio las relaciones entre ley eterna y ley natural alcanzan ya una sistematización asombrosa.

<sup>31</sup> En. V, c. V.

<sup>32</sup> En. II, c. III.

<sup>33</sup> En. IV, c. III.

<sup>34</sup> La migración d'Abraham, cap. 5, n. 128, Col. Sources chrétiennes n. 47, París; 1957, pág. 58.

Todos éstos son factores que explican la profunda visión de SAN AGUSTÍN en torno a estos temas. Veamos primero lo referente a la ley eterna. ¿En qué consiste ésta? La ley eterna se caracteriza por ser una ley, que en Dios se identifica con El mismo, y a la cual todo lo que no es El se encuentra sometido. Su contenido consiste en la prescripción de la razón divina, o de la voluntad de Dios, que ordena conservar el orden natural y prohíbe turbarlo. Esta ley ilumina nuestra conciencia del mismo modo que la luz divina ilumina nuestra inteligencia. Existe una analogía entre los primeros principios del conocimiento y los primeros principios de la moral: lo que son los primeros en nuestra razón respecto de la ciencia, son los segundos en nuestra conciencia respecto de la acción. Existe así en nosotros una especie de ley, formada por las prescripciones imperativas de nuestra conciencia, cuyas reglas constituyen evidencias primeras y a la que se designa con el nombre de ley natural. Su evidencia se deriva del hecho de no ser más que un reflejo, en nosotros, de aquella ley eterna que subsiste en Dios. “Esta disciplina es la misma ley de Dios, que, permaneciendo siempre fija e incocusa en El, en cierto modo se imprime en las almas de los sabios; de modo que tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación, cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida”.<sup>35</sup>

Es así como todos los ordenamientos particulares de nuestra conciencia moral, todas las legislaciones que rigen a los pueblos, brotan finalmente de una misma ley, que se adapta sin cesar a las múltiples y cambiantes circunstancias, permaneciendo ella misma inalterable. Todo lo que existe de legítimo y honesto en el individuo y en la ciudad se deriva de ella, pues ella es en verdad la ley de leyes.

Esta ley suprema imprime al universo en general y al hombre en particular la exigencia de que todo se encuentre ordenado. “Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas” (*omnia sint ordinatissima*).<sup>36</sup> Y lo que requiere siempre y en todas partes es que lo inferior se encuentre sometido a lo superior. “Es claro que no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno”.<sup>37</sup> Queda entonces por averiguar qué es aquello que se puede considerar natural en el hombre: “El hombre, en efecto, está compuesto de alma y cuerpo, y también el

<sup>35</sup> De Ordine II, 8, 25.

<sup>36</sup> De Lib. Arb. I, 6, 15.

<sup>37</sup> Op. cit., I, 8, 18.

animal. Pero nadie niega que, según el orden natural, el alma debe ser preferida al cuerpo. Ahora bien, el alma del hombre posee la razón, que falta en la del animal. En consecuencia, como el alma debe ser preferida al cuerpo, del mismo modo, según la ley de la naturaleza, la razón del alma debe ser preferida a todas las otras partes que son comunes con los animales; y, en la misma razón, que es en parte contemplativa y en parte activa, es evidentemente la contemplación la que más importa”.<sup>38</sup>

Como se ve el tema de la iluminación es también central en la moral agustiniana, pues es ella la que da las reglas de la acción que ponen a nuestra conciencia bajo la ley natural y es ella la que nos da los medios para poner en práctica esas reglas. Así de nuevo aparece en este pensamiento una verdadera analogía entre las ciencias y las virtudes. Al igual que nuestra verdad es una participación de la Verdad y que nuestra Beatitud es una participación de la Beatitud, de igual modo cada hombre llega a ser virtuoso sólo al conformar su alma a las reglas inmutables y a las luces de las Virtudes, que viven eternamente en la Verdad y en la Sabiduría común a todos los hombres. Es luminoso a este respecto el texto siguiente: “Cuando la voluntad, que es un bien intermedio, se une al bien inmutable y común a todos, no propio de cada uno, como es aquella verdad de la que hemos hablado largamente, sin que hayamos dicho nada digno de ella, entonces posee el hombre la vida bienaventurada, y esta vida bienaventurada, es decir, los sentimientos afectuosos del alma, unida al bien inmutable, es el bien propio y principal del hombre. En él están contenidas también las virtudes, de las cuales nadie puede hacer mal uso. Aunque éstos sean los bienes más grandes en el hombre y los primeros, ya se comprende que son, no obstante, propios de cada hombre y no comunes. He aquí, pues, cómo la verdad y la sabiduría, que son comunes a todos los hombres, nos hacen a todos sabios y bienaventurados: uniéndonos a ella.

“Pero la bienaventuranza de un hombre no hace bienaventurado a otro, porque, cuando lo imita para llegar a serlo, desea serlo por los mismos medios que ve que lo es el otro, es decir, por medio de la unión a la verdad inmutable, bien común a todos.

“Ni por la prudencia de un hombre se hace prudente otro hombre, ni fuerte por la fortaleza de otro, ni moderado por la templanza ajena, ni justo por la justicia de nadie, sino que llegará a serlo conformando su alma a aquellas inmutables normas y luces de las virtudes que viven inalterablemente en la misma verdad y sabiduría, común a todos, y a las cuales conformó su alma y en las cuales se fijó aquel a quien él se ha propuesto imitar

<sup>38</sup> Contra Faust. XXII, 27.

como modelo de dichas virtudes".<sup>39</sup> Y los vicios tienen también como común origen el movimiento de la voluntad que, desdeñando las realidades inteligibles, se orienta hacia los seres corporales para tomar posesión de ellos.

Es con estas reflexiones que la doctrina relativa a la iluminación alcanza sus más plenas proporciones. Dios es la vida misma del alma, y con mayor precisión se debe decir que Dios, al darle las virtudes al alma, le da la vida.

Y es gracias a las virtudes que existe orden en el alma, completándose así el orden del 'cosmos'.

Pero el orden 'cósmico' se realiza de diversas maneras: el orden divino somete necesariamente a la naturaleza, y de este orden natural participa el hombre en tanto que forma parte de la naturaleza. Pero la diferencia aparece respecto de aquellas acciones que brotan de la voluntad libre del hombre, pues ellas no "padecen" el orden divino sino que más bien debe querer colaborar en su cumplimiento. El hombre conoce la regla y le corresponde realizarla libremente. Nuevamente aparece el papel propio de la libertad humana, la cual toma su decisión de acuerdo con el "peso" que existe en la voluntad.

Ya se vio cómo el papel del "peso" es determinante para el orden que existe en el universo: es el peso el principio ordenador que conduce a cada cosa a su centro de descanso, de modo tal que introduce el orden en la realidad.

El peso que mueve a la voluntad humana recibe con propiedad el nombre de amor. "El cuerpo, por su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar. (...) Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: se ordenan y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado" (*Pondus meum amor meus; eo feror quocumpe feror*).<sup>40</sup> "En realidad no se llama, con razón, 'hombre bueno' al que sabe qué es bueno, sino al que ama lo bueno. (...) Y, si fuéramos piedras, agua, viento, fuego o algo por el estilo, sin sentido y sin vida, no nos faltaría una especie de tendencia a nuestros propios lugares y órdenes. Las tendencias de los pesos son como los amores de los cuerpos, bien busquen por su peso lo bajo, bien con su ligereza lo alto, pues así como el cuerpo es conducido por su peso, así el ánimo es llevado por el amor doquiera que vaya".<sup>41</sup>

De esto aparece evidente que si el amor es el motor íntimo de la voluntad, y si la voluntad es lo que caracteriza al hombre, puede decirse con razón

<sup>39</sup> De Lib. Arb. II, 19, 52.

<sup>40</sup> Conf., I. XIII, c. IX, 10.

<sup>41</sup> De Civ. Dei XI, XXVIII.

que el hombre es movido por su amor. El amor no es algo accidental al hombre, sino que es una fuerza interior a su esencia que le lleva a su centro. El amor es así dinámico, es un *élan vital* que lleva al hombre a preferir a Dios sobre todas las cosas —produciendo actos buenos—, o por el contrario lo conduce a preferir a todas las cosas sobre Dios, produciendo actos pecaminosos.

Resultado de esto es que la problemática moral no gira acerca de si es o no necesario amar, sino más bien qué es aquello que se debe amar. Y la virtud puede definirse como el querer lo que debemos querer, es decir amar lo que debemos amar.

El valor de la voluntad y de los actos que ejecuta se mide por el valor del amor que mueve a la voluntad: si el amor es bueno, la voluntad y las acciones serán buenas, así como serán malas en caso contrario. “El querer recto es el amor bueno, y el querer perverso, el amor malo. Y así, el amor ávido de poseer el objeto amado es el deseo; la pasión y el disfrute de ese objeto es la alegría; el huir lo que es adverso es el temor, y el sentir lo lo adverso, si sucediere, es la tristeza. Estas pasiones, pues, son malas, si es malo el amor, y buenas, si es bueno”.<sup>42</sup>

Puede así afirmarse que tal es el amor, tal es la voluntad y tal el acto por ella producido. Las pasiones son indiferentes y su calificación moral es dada por el amor que las inspira.

Estamos en uno de los puntos centrales de la ética agustiniana. E. GILSON hace a este respecto consideraciones lúcidas y definitivas: “De igual modo es un error creer que existan objetos buenos en sí y otros malos; todos pueden ser la ocasión de voluntades buenas o malas y en consecuencia también de actos dignos de alabanza o vituperio. No es la culpa del oro, si la avaricia es mala, sino del hombre que ama al oro con un amor perverso y viola el orden, prefiriendo un pedazo de materia a la justicia que le es incomparablemente superior. La lujuria no es un vicio imputable a la belleza de los cuerpos, sino al alma que, vacía de templanza, prefiere perversamente las voluptuosidades corporales a las realidades espirituales de las cuales la belleza es más duradera y el gozo más puro. La jactancia no puede ser reprochada a la gloria ni el orgullo al poder, sino al amor de una alabanza adquirida contra el testimonio de la conciencia, o de un poder que se eleva por encima de un poder más legítimo. La malicia del acto no depende nunca de aquello que su objeto posee de bueno, sino a la perversión de nuestro amor por ese bien; nuestro error, en caso semejante, no consiste en amar al bien, sino más bien en violar el orden al no preferir lo me-

<sup>42</sup> Op. cit., XIV, VII, 2.



lor".<sup>43</sup> El comentario del autor se ciñe estrechamente a un texto de la Ciudad de Dios.<sup>44</sup>

En estas perspectivas se comprende el auténtico sentido de la caridad, realidad análoga al peso de los cuerpos naturales que los conduce a su lugar de descanso, y gracias a la cual se ama aquello que se debe amar. La caridad, que es el amor hacia Dios, que es una persona, es lo único que puede dar a la vida moral su cumplimiento. Y la caridad requiere que el hombre se olvide a sí mismo, que olvide su propia conveniencia y se entregue total e íntegramente a Dios. En este caso perder el alma es precisamente salvarla y adquirir la más plena libertad, pues poseer al Bien absoluto equivale a poseer toda la realidad.

El amor que se da a Dios sin reservas, que asegura la posesión del Bien supremo, es la caridad, la cual es extremadamente dura y exigente. SAN AGUSTÍN lo señalaba bellamente a su grey: "Interrogáos bien vosotros mismos, hermanos míos, escrutad los secretos repliegues de vuestros corazones; pesad cuidadosamente aquello que tenéis de caridad y, aquello que encontréis, aumentadlo. Tened cuidado con tal tesoro, pues constituye vuestra riqueza interior. De todas las otras cosas de gran precio, nosotros decimos que nos son queridas, y se tiene razón. Pero ¿cuál es el sentido de estas expresiones familiares: éste me es más querido que aquello?, ¿qué quiere decir 'más querido' sino 'más precioso'? Pero si es lo más precioso lo más querido, ¿qué hay de más precioso que la caridad, hermanos míos? ¿Cuál será, por ejemplo, su valor? ¿En dónde se encontrará con qué pagarla? El precio del trigo es vuestra moneda; el precio de una tierra, es vuestro dinero; el precio de una perla, es vuestro oro; pero el precio de la caridad, sois vosotros mismos. Cuando buscáis con qué adquirir una tierra o una perla, buscáis y encontráis sobre vosotros el precio necesario; pero si es la caridad lo que queréis adquirir, es a vosotros mismos que es necesario buscar, sois vosotros mismos que es necesario encontrar. Y ¿por qué temeríais daros? Quizá tenéis miedo de perderos al daros; pero es justamente no dándoos que es perderíais. La misma Caridad lo enseña por boca de la Sabiduría: "Hijo mío, dame tu corazón" (Prov. 23, 26). "Dame", nos dice; y ¿qué cosa? "Hijo mío, tu corazón". Todo iba mal cuando ese corazón dependía de ti y cuando te pertenecía; tú lo dejabas conducirse por vanidades, por amores lascivos y perniciosos. Quítalo de ahí. Pero, ¿a dónde llevarlo? "Dame tu corazón", nos dice la Sabiduría; que esté en mí y no lo perderás. Ved ahora si consiente a dejaros, no fuera sino para amaros a

<sup>43</sup> Op. cit., pág. 176.

<sup>44</sup> De Civ. Dei XII, VIII.

vosotros mismos. Aquél que dice: “Tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todo tu pensamiento”. ¿Qué le quedaría a ese corazón para amarse a sí mismo? ¿Qué te queda de tu alma? ¿Qué te queda de tu pensamiento? ‘*Ex toto*’, nos dice Dios. Es todo entero lo que Aquel que te ha hecho te exige”.<sup>45</sup>

Es la caridad la que habla: *Totum exigit te, qui fecit te*. Es de este modo como la caridad no forma parte de la vida moral sino que es la misma vida moral. Se trata, es verdad, de un ideal por el cual el hombre debe siempre luchar, a fin de vencer la concupiscencia y ser impregnado por la caridad.

Como Dios es caridad y la vida moral es también caridad, puede concluirse legítimamente que finalmente se trata de que Dios sea en nosotros, que circule por todo nuestro ser y que sea el agua viva de la que broten virtudes y actos.

Mas esta doctrina, magnífica en verdad, no deja de plantear algunos problemas, referentes a la situación de aquellos hombres que han vivido en la ausencia de la revelación y que por ello no han recibido el auxilio de la gracia.

Ya se dijo con anterioridad que en esa situación el hombre puede producir algunas virtudes, que a pesar de ser realmente virtudes, sólo pueden llegar a poseer la apariencia de ser virtudes cristianas: Dios ha permitido que los paganos las posean para invitarnos a conquistar las virtudes verdaderas y para alejar de nosotros el deseo de glorificarnos en caso de que ya las poseyamos.

Tales virtudes paganas carecen de todo valor sobrenatural y en consecuencia son incapaces de dar la salvación a sus autores. En este punto SAN AGUSTÍN se ve obligado a tener una posición sumamente extrema y rígida. Parece ser que fue la polémica contra los pelagianos la que le llevó a tales excesos. Entre los textos más significativos puede citarse el siguiente: “Todos aquellos que son justos por la ley natural o que agradan a Dios, no le agradan más que a condición de poseer la fe, pues sin ella es imposible agradarle. Y ¿qué fe los hace agradables si no es la fe de Jesucristo, según aquellas palabras de las Actas de los Apóstoles: “Dios ha dado a todos la fe en Jesucristo resucitándolo de entre los muertos”? Si pues se dice de esos hombres que, sin ley, han realizado naturalmente las prescripciones de la ley, es porque han venido al Evangelio saliendo de la gentilidad y no de la circuncisión a la cual la ley fue impuesta; y, finalmente, si es naturalmente que han realizado la ley, es porque la gracia de Dios ha corre-

<sup>45</sup> Sermón 34, IV, 7.

gido en ellos la naturaleza para traerlos a la fe. Esos hombres, en consecuencia, no pueden ser de ningún socorro para probar que los infieles pueden poseer virtudes naturales, pues recibieron la fe. O bien, si no tienen la fe en Jesucristo, no son justos y no agradan a Dios, puesto que no podrían agradarle sin la fe. Sin embargo, en el día del juicio, encontrarán en sus pensamientos una especie de justificación que disminuirá sus tormentos porque habrán cumplido naturalmente las prescripciones de la ley, y mostrado que la obra de la ley estaba escrita en su corazón y les inspiraba el no hacer a otro aquello que no deseaban les hiciesen a ellos mismos. Sin embargo, no dejaban de ser culpables porque, al rechazar los datos de la fe, no imprimían a sus obras el fin que habrían podido darles. Es así como Fabricio será menos castigado que Catilina, no porque el primero haya sido bueno, sino en el sentido de que el último era más malo; Fabricio era menos impío que Catilina, no que haya poseído verdaderas virtudes, sino porque se alejaba menos de esas virtudes".<sup>46</sup>

Como se ve, la posición agustiniana es extrema. Parece estar condicionada por el dilema *aut caritas aut cupiditas*, que el fragor de la polémica antipelagiana le hizo llevar hasta sus últimas consecuencias. Una acción moralmente buena requiere estar inspirada por la caridad o amor a Dios. Si esto no sucede, tal virtud sólo tiene las apariencias de tal y no es en el fondo sino orgullo o amor propio.

De cualquier manera quizá lo más importante y lo que más se deba destacar es el hecho de que, a pesar de la falta de articulación sistemática y de precisión en los conceptos, a pesar de todas las deficiencias que sea posible descubrir, no es menos cierto que la aportación agustiniana puede ser vista como decisiva en el horizonte patrístico y que es verdaderamente genial al dar al orden moral un peso antes desconocido, lo que se manifiesta en el alcance que se le da al pecado, el cual es visto como la acción, la palabra o el deseo que constituye una verdadera infracción a la ley eterna. Al mismo tiempo la consideración de la libertad le da toda su trascendencia a la responsabilidad humana. Y al fundar la ley natural en la ley eterna se pone en conexión al orden moral natural con la totalidad del orden cósmico, del cual el primero es una parte. A pesar de que SAN AGUSTÍN experimenta la tendencia a diluir lo natural en lo sobrenatural, finalmente sabe distinguirlos y crear una formulación adecuada de la teoría cristiana de la ley eterna y la ley natural, que servirá como firme cimiento para que los grandes doctores posteriores la prolonguen, corrijan y lleven a su perfección más acabada.

<sup>46</sup> Contra Jul. IV, 4, 25.

## V. ORIGEN Y JUSTIFICACION DEL ESTADO.

“Invadida por los godos capitaneados por su rey Alarico, Roma fue tomada y devastada. Los adoradores de dioses tan falsos como numerosos, a quienes llamamos paganos, hacían responsable de este desastre a la religión cristiana, y muy pronto se deshicieron en blasfemias más acres y amargas que de costumbre contra el verdadero Dios. Un ardiente celo por la casa del Señor me inspiró entonces escribir, contra sus blasfemias y sus errores, mis libros de *La Ciudad de Dios*. De los veintidós libros que componen esta obra, los doce últimos están consagrados principalmente a diseñar la historia de las “dos ciudades, una de las cuales es la de Dios, y la otra la del mundo”, desde su nacimiento hasta el fin que todavía les espeñan la historia de las “dos ciudades, una de las cuales es la de Dios, y la otra la del mundo”, desde su nacimiento hasta el fin que todavía les espeñe impulsado a escribir *La Ciudad de Dios*, la que realizó entre 413 y 426. En ella el autor tiene oportunidad de reflexionar acerca del origen de la ciudad, república o reino (lo que actualmente es más conocido con el nombre de Estado, nomenclatura que vamos a usar frecuentemente).

El problema se plantea con relación al origen que tiene el Estado, para averiguar cuáles son las relaciones que guarda con el pecado original. ¿Acaso considera el Doctor de Hipona que el Estado es una consecuencia del pecado original, o más bien su existencia es independiente de ella? Las posturas de los estudiosos suelen dividirse en torno a esta interrogante, que por lo mismo merece el ser analizada con cuidado.

La interpretación que prevaleció durante el siglo XIX, y que puede considerarse como pesimista, afirma que una de las consecuencias directas del pecado original es la sociedad política, que implica la subordinación de unos hombres a otros y que rompe con la igualdad natural que hubiera existido en caso de que Adán no hubiese pecado. Tal interpretación —sostenida entre otros por O. von GIERKE y G. JELLINEK— conduce a mirar con desconfianza no sólo la ciudad en que transcurre la existencia temporal del hombre, sino también todas las realidades terrestres que éste produce. Se considera así que la subordinación de uno a otro hombre, y la propiedad, son consecuencia de la falta adánica.

G. JELLINEK escribe de este modo: “Al oponer AGUSTÍN a la *civitas dei* la *civitas terrena* —que, si bien no es idéntica al Estado históricamente dado, lleva, sin embargo, inequívocamente sus rasgos—, y al ver en este Estado terrestre una consecuencia necesaria de la caída del primer hombre, el Estado aparece como una obra del espíritu maligno, y al fin de los tiem-

pos recibirá el premio del pecado. No es divino, sino diabólico, este Estado terreno, y con ello, la teoría de la institución divina del poder parece haberse convertido en su contrario”.<sup>48</sup> Y el mismo Jorge del VECCHIO comparte esta interpretación cuando afirma que “SAN AGUSTÍN dibuja un contraste absoluto entre Iglesia y Estado, considerando al segundo no como necesidad natural, sino como efecto del pecado, como un mal derivado de la culpa original...”.<sup>49</sup> Parece que esta peculiar interpretación tiene sus raíces en la interpretación dada por los reformadores protestantes a la doctrina del pecado original, el cual, pensaron ellos, habría corrompido total y absolutamente la naturaleza humana, de modo tal que nada bueno podría esperarse de ella.

Sin embargo, esta interpretación comenzó poco a poco a ser discutida. En Oxford A. J. CARLYLE y en Tubinga, Ernest TROELTSCH han considerado que el Estado para SAN AGUSTÍN es una consecuencia del pecado, pero, a la vez, un remedio contra el mismo. El primero señala que: “...Ireneo y, con él, todos los Padres, consideran perfectamente claro que la institución del gobierno se deriva directamente de la institución por Dios mismo. Sin duda alguna, son las pasiones pecaminosas de los hombres las que dan lugar a la ambición de poseer autoridad; pero, por otra parte, Dios se ha servido de esta ambición pecaminosa, que está en la naturaleza humana, para crear cierto sistema de orden y de disciplina en la sociedad, que permita restringir los vicios más graves de los hombres, si no pueden ser totalmente extirpados. Lo que es verdad de los Padres en general, es también verdad de SAN AGUSTÍN”.<sup>50</sup>

Esta misma interpretación es la sostenida por Luis RECASÉNS SICHES cuando escribe: “Después de haber estudiado detenidamente este problema, he llegado a la misma conclusión que sostiene el eminente profesor inglés de Oxford A. J. CARLYLE, el cual pone de manifiesto con gran claridad, que aunque el Estado sea para SAN AGUSTÍN una consecuencia de la culpa, no por esto constituye un mal o un aborto del infierno, sino un orden querido por Dios. Dice SAN AGUSTÍN en su obra *De Civitate Dei*, que Dios no creó al hombre racional “con la facultad de someter a sus prójimos, sino solamente con el poder de dominar a los brutos” (19, 15); pero de todo

<sup>48</sup> Allgemeine Staatslehre, Berlín, 1929, pp. 187 y ss. Cit. por A. TRUYOL, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, pág. 115.

<sup>49</sup> *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1942, pág. 75. Cit. por A. TRUYOL, op. cit., pág. 115.

<sup>50</sup> St. Augustine and the City of God, II, en *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers*, edit. por F. J. HEARNshaw, Londres, 1923, pág. 47. Cit. por A. TRUYOL, op. cit., pp. 116-117.

el contexto se desprende que, corrompida la naturaleza humana, Dios quiso que existiera una autoridad coactiva que garantizara el orden social".<sup>51</sup>

Y esta última interpretación es la que actualmente prevalece entre los grandes estudiosos del tema.<sup>52</sup>

De esta manera puede considerarse que para SAN AGUSTÍN, el Estado es una sociedad política que es el resultado de una tendencia natural del hombre. Tal tendencia habría existido incluso en el estado de inocencia original. Con ésto el Doctor de Hipona vuelve nuevamente a colocarse en la inmensa tradición que se alimenta en la doctrina moral y política griega, aunque es natural que su experiencia propia y su pertenencia al Cristianismo, le permitan y le obliguen a ir más adelante y señalar que en esta obra de la naturaleza se encuentra también presente el pecado. El Estado no será, en consecuencia, una realidad divina ni una realidad diabólica, sino un resultado de la inclinación natural del ser humano, resultado en el que el pecado original ha puesto su marca, pero también que merece la atención de la misericordia divina.

Vale la pena mencionar diferentes textos relativos a la naturaleza social del hombre, que datan de fechas muy diferentes: el primero se encuentra en el *De Ordine* (386), el segundo en el *De Bono Coniugali* (401) y el último del *De Civitate Dei* (413-426). Dice el primero: "Por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón";<sup>53</sup> el segundo: "Como quiera que cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable, se sigue de ello una gran excelencia natural, como es el vínculo solidario de la amistad entre todos los hombres".<sup>54</sup> El *De Civitate Dei* nota: "Entre los animales terrenos ocupa el primer puesto el hombre, hecho por Dios a su imagen, y hecho uno, pero no solo (...). No hay animal alguno tan lleno de discordia por vicio y tan social por naturaleza como éste";<sup>55</sup> "¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz en cuanto esté de su parte!".<sup>56</sup>

Es claro que a este respecto el pensamiento agustiniano es constante: la sociabilidad se funda en la propia naturaleza humana. Esto se armoniza

<sup>51</sup> *La Filosofía del Derecho* de FRANCISCO SUÁREZ, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica, México, ed. Jus, 1947, pág. 37.

<sup>52</sup> V. gr. J. MAUSBACH, OTTO SCHILLING, E. GILSON, A. DEMPFF, E. BAUMGARTNER, GUNTHER HOLSTEIN, A. TRUYOL, etc.

<sup>53</sup> II, 12, 35.

<sup>54</sup> I, 1.

<sup>55</sup> XII, XXVII, 1.

<sup>56</sup> XIX, XII, 2.

perfectamente con la concepción ordenada y armónica que del cosmos se tiene, pues la sociabilidad humana no es sino una concretización del gran orden universal: “Dios, creador sapientísimo y ordenador justísimo de todas las naturalezas, puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, y nos dio ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad con los de su especie”.<sup>57</sup>

Y no sólo se afirma la naturaleza social del hombre, sino que sostiene que el género humano constituye una sola familia. La idea que el estoicismo había afirmado a este respecto es plenamente acogida y recibe una fundamentación cristiana: “Y esta es la razón por la cual le agradó a Dios el que de un hombre dimanaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en la sociedad por ellos constituida no sólo aglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también y principalmente por los lazos del parentesco”.<sup>58</sup>

El hombre se une a los demás hombres por razones de naturaleza pero también por razones de parentesco: existe una inmensa familia humana que tiene un origen común y en la que debe brillar la *phyladelphia* es decir, el amor fraterno: Dios creó solo al hombre, “no para privarle de la sociedad humana, sino para encarecerle más y más la unidad social y el vínculo de la concordia. Esta crecería si los hombres se unieran entre sí no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también por los lazos de parentesco. Y es tan verdad ésto, que no quiso crear a la mujer que había de unirse al hombre como al varón, sino que la formó de él, para que todo el género humano se propagara de un solo hombre”.<sup>59</sup>

En la vida humana social lo que importa destacar es que ésta no es obra de instintos, sino que refleja la naturaleza racional del hombre. La razón, que eleva al hombre sobre todas las demás criaturas, es el instrumento gracias al cual el hombre conoce a su Creador, distingue lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto y ordena la convivencia con sus semejantes mediante instituciones administrativas, constituciones, leyes y artes. Pero en esta unión de seres racionales existen problemas y separaciones: la primera tiene como origen la diversidad de lenguas, que aleja infinitamente a los hombres entre sí. “El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de lenguas. Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad

<sup>57</sup> De Civ. Dei XIX, XIII, 3.

<sup>58</sup> De bono coni, 1.

<sup>59</sup> De Civ. Dei XIX, XXII.

les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales, mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño".<sup>60</sup>

¿Cuáles son las sociedades en las que el hombre naturalmente aparece? Son tres, la familia, la ciudad y el mundo. "Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: caza, urbe y orbe".<sup>61</sup> Vale la pena detenerse en ellas. La primera sociedad natural que el hombre funda es la familia, que se origina en el matrimonio. SAN AGUSTÍN es claro a este respecto: la familia no es consecuencia del pecado. "No nos cabe la menor duda que el crecer, multiplicarse y llenar la tierra, según la bendición de Dios, es un don del matrimonio, instituido por Dios desde el principio antes del pecado, al crear un hombre y una mujer. El sexo, evidentemente, supone algo carnal. Y a esta obra de Dios siguió inmediatamente su bendición. (...) Como aparece clarísimamente en los cuerpos de diverso sexo, el hombre y la mujer fueron creados con el fin de que, por la generación de la prole, crecieran, se multiplicaran y llenaran la tierra. Ser refractario a ésto, sería un absurdo notable".<sup>62</sup>

Muy lejos de la doctrina agustiniana —y de la cristiana— está el maniqueísmo respecto de la carne: ésta no puede ser considerada como un principio malo y negativo, pues fue creada y bendecida por Dios. SAN AGUSTÍN escribe: "En el fondo, los que dicen que, de no haber pecado, no hubieran ni cohabitado ni engendrado, afirman que el pecado del hombre fue necesario para completar el catálogo de los santos. Y se fundan en que, si no pecando sólo existirían ellos, ya que, por supuesto, si no hubieran pecado, no habrían podido engendrar, es indudable que fue necesario el pecado para que no existieran sólo dos hombres justos, sino muchos. Como creer esto es un absurdo, debe creerse más bien que los santos suficientes para cubrir las plazas de la Ciudad bienaventurada se reducirían, aunque no hubiera pecado nadie, a los que ahora va reclutando la gracia de Dios entre la multitud de los pecadores, mientras los hijos de este siglo engendran y son engendrados.

"Por consiguiente, sin el pecado, estos matrimonios dignos de la felici-

<sup>60</sup> Op. cit., XIX, VII.

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Op. cit., XIV, XXII.



dad del paraíso serían fecundos en amables frutos y estarían exentos de toda libido vergonzosa”.<sup>63</sup>

Parece evidente que a lo largo de la historia la doctrina agustiniana ha sido deformada, pues no es raro encontrar obras que sostienen que para el Doctor de Hipona, probablemente por herencia maniquea, todo lo relativo al sexo y a la procreación era malo. Sólo pueden recordarse las palabras ya citadas: “Crear ésto es un absurdo”.

Y cuando la familia crece y se desarrolla aparece la ciudad, “multitud de hombres unida por cierto vínculo de sociedad”,<sup>64</sup> “multitud de seres racionales vinculada por la sociedad de una ley”.<sup>65</sup>

Las relaciones que existen entre familias y ciudad son las de la parte al todo: “La casa (*domus*) debe ser el principio y el fundamento de la ciudad (*civitatis*). Todo principio dice relación a su fin, y toda parte a su todo. Por eso es claro y lógico que la paz doméstica debe redundar en provecho de la paz cívica; es decir, que la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en casa, debe relacionarse con la ordenada concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen. De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma”.<sup>66</sup>

Pero no se piense que la ciudad sea simplemente una familia más grande, sino que posee rasgos específicos distintivos. Quizá el más importante sea la dimensión pública que es una consecuencia de la mayor complejidad de su fin, el que es común a una multitud de hombres. Esto es claro en la misma palabra de “república”, que se refiere a aquello que es común a todos los ciudadanos.

A su vez la ciudad forma parte de una sociedad mayor: el orbe. Es la sociedad que se extiende a todo el linaje humano y que nos permite ver a un hombre como formando parte de la humanidad.

En este momento hace su aparición una noción central: la de paz, que es lo buscado por todos los hombres y que, como ya se vio, es la tranquilidad del orden, así como el orden es la disposición de cosas semejantes o diferentes que atribuye a cada una el lugar correspondiente. “Quienquiera que repare en las cosas humanas y en la naturaleza de las mismas, reconocerá conmigo que, así como no hay nadie que no quiera gozar, así no hay nadie que no quiera tener paz. En efecto, los mismos amantes de la guerra no desean más que vencer, y, por consiguiente, ansían llegar guerreando a

<sup>63</sup> Op. cit., XIV, XXIII, 1-2.

<sup>64</sup> Op. cit., XV, VIII, 2.

<sup>65</sup> Quaest. evang. II, 46.

<sup>66</sup> De Civ. Dei XIX, XVII.

una paz gloriosa. Y ¿qué es la victoria sino la sujeción de los rebeldes? Logrado este efecto, llega la paz. La paz es, pues, también el fin perseguido por quienes se afanan en poner a prueba su valor guerrero presentando guerra para imperar y luchar. De donde se sigue que el verdadero fin de la guerra es la paz. El hombre, con la guerra, busca la paz; pero nadie busca la guerra con la paz. Aun los que perturban la paz de intento, no odian la paz, sino que ansían cambiarla a su capricho.

“Su voluntad no es que haya paz, sino que la paz sea según su voluntad. Y si llegan a separarse de otros por alguna sedición, no ejecutan su intento si no tienen con sus cómplices una especie de paz. Por eso los bandoleros procuran estar en paz entre sí, para alterar con más violencia y seguridad la paz de los demás. Y si hay algún salteador tan forzado y enemigo de compañías que no se confía y saltee y mate y se dé al pillaje él solo, al menos tiene una especie de paz, sea cual fuere, con aquellos a quienes no puede matar y a quienes quiere ocultar lo que hace. En su casa procura vivir en paz con su esposa, con los hijos, con los domésticos, si los tiene, y se deleita en que sin chistar obedezcan a su voluntad. Y si no se le obedece, se indigna, riñe y castiga, y si la necesidad lo exige, compone la paz familiar con crueldad. El ve que la paz no puede existir en la familia si los miembros no se someten a la cabeza, que es él en su casa.

“(…) Los malos combaten por la paz de los suyos, y quieren someter, si es posible, a todos, para que todos sirvan a uno solo. ¿Por qué? Porque desean estar en paz con él, sea por miedo, sea por amor. Así, la soberbia imita perversamente a Dios. Odia bajo él la igualdad con sus compañeros, pero desea imponer su señorío en lugar de él. Odia la paz justa de Dios y ama su injusta paz propia. Es imposible que no ame la paz, sea cual fuere”.<sup>67</sup>

Y así la paz en la ciudad, que es “la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados”,<sup>68</sup> implica naturalmente la autoridad.

Y con esto nuevamente el problema se plantea: ¿acaso la autoridad es una consecuencia del pecado? Si se ha seguido lo anteriormente expuesto es claro que la respuesta es negativa. La ciudad sigue a una inclinación natural al ser humano e implica en su definición las relaciones de los subordinados a una autoridad. Esto habría existido aun sin el pecado original. ¿Cuál es, entonces, el papel que éste último reviste? Lo que hace el pecado original es afectar las relaciones subordinados-autoridad y volverlas difíciles y, con frecuencia, violentas. El hombre se resiste a obedecer, y la autoridad siente la tentación de usar injustamente de su poder. El hombre se

<sup>67</sup> Op. cit., XIX, XII, 1-2.

<sup>68</sup> Op. cit., XIX, XIII.

resiste a obedecer la ley que se le impone y a desobedecerla con violencia. A causa de esto aparece la coacción, que no hubiese existido en el estado de inocencia original.

El estado de inocencia se hace un poco presente cuando se contempla un gobierno justo en el cual los que mandan lo hacen con el espíritu de servir, donde la autoridad no usa despóticamente de sus prerrogativas; sino que busca en todos y cada uno de sus actos el bien de la multitud, donde el pueblo se somete con docilidad a las leyes precisamente porque estas son justas y en donde, finalmente, existe una justa paz.

Lo que sale de las características descritas es consecuencia del pecado, el que no creó las relaciones en la ciudad sino que más bien introdujo en ellas el desorden y la perversión. El orden instaurado tan magníficamente por Dios en su creación, fue roto por la falta original. A causa de ella apareció la autoridad tiránica, la obediencia obligada, la resistencia hostil, la coacción violenta, etc.

Y ésto, que vale para las relaciones sociales, es también aplicable a todas las actividades que constituyen la cultura humana: sus condiciones fueron modificadas por el pecado original, pero éste no fue causa de tales actividades.

La noción en torno a la cual giran todas las concepciones no es otra sino la de orden, la que hace aparecer los temas de disposición y paz entre las partes. Como es fácil de entender, para SAN AGUSTÍN el Estado está encargado de asegurar una paz limitada e inestable, pues sólo Dios puede asegurar la única paz verdadera y duradera.

La paz temporal se subordina a la paz cristiana: “Esta última es la paz verdadera, la única digna de ser y de decirse paz de la criatura racional, a saber, la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. En llegando a esta meta, la vida ya no será mortal, sino plenamente vital”.<sup>69</sup>

En la sociedad humana, sea familiar o civil, existen siempre defectos e imperfecciones: sólo en la ciudad de Dios éstas serán suprimidas cuando alcance su plena manifestación.

De cualquier modo vuelve y aparece en este tema la idea básica de orden, por el cual el individuo se subordina a la familia, ésta al Estado y éste finalmente a Dios. El Estado no es una realidad definitiva ni divina, y para asegurar plenamente su eficacia, debe inscribirse en un orden cristiano.

Vuelve a aparecer, pero ahora ya en terrenos prácticos, la tendencia a absorber las realidades naturales en las sobrenaturales, planteando una serie

<sup>69</sup> Op. cit., XIX, XVII.

de consecuencias que serán lógicamente deducidas por todos aquellos pensadores y regímenes que se inscriban en la línea política de inspiración agustiniana.

## VI. LA CIUDAD TERRENA Y LA CIUDAD DE DIOS.

El primer problema que se presenta se refiere a la misma naturaleza de ciudad o de república. Para tratar de dar una adecuada concepción se recurre a CÍCERÓN, quien en su obra *Sobre la república* define a esta última como siendo la cosa del pueblo: *Est res publica res populi*.<sup>70</sup> Y el pueblo se concibe como una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses. Como dice SAN AGUSTÍN, CÍCERÓN explica el sentido de los 'derechos reconocidos' y afirma que la república, para ser tal, requiere ser gobernada con justicia.

Es en el último punto donde comienzan a surgir las dificultades, pues lógicamente se concluye que "donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente".<sup>71</sup>

La base del derecho no es otra sino la justicia, y donde ésta se encuentra ausente es imposible que haya una comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos, y, en consecuencia, es imposible que exista pueblo, de acuerdo con la definición ciceroniana. Y al no haber pueblo, desaparecerá la 'cosa del pueblo', y más bien habrá la de una multitud reunida que no merece el nombre de pueblo. Por ello, si la república implica la cosa del pueblo y éste implica el consentimiento del derecho, y es imposible que haya derecho donde no existe justicia, se concluye fácilmente que en la ausencia de justicia no puede existir república.

Pero, ¿qué es la justicia? Es la virtud por la cual se da a cada uno lo que es suyo. Y SAN AGUSTÍN se pregunta: "¿Qué justicia es ésta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es esto acaso dar a cada uno lo suyo? ¿O es que quien quita la heredad a quien la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo?"<sup>72</sup> Lo grave del caso es que ésto último es lo que ocurre en general en los Estados o repúblicas paganas, en las que el verdadero Dios no es conocido y no le es tributado el culto que en justicia merece. Debe afirmarse, como se sigue necesariamente, que "si esta definición

<sup>70</sup> De República I, 28.

<sup>71</sup> De Civ. Dei XIX, XXI, 1.

<sup>72</sup> Idem.

es verdadera, no ha existido nunca la república romana, porque no ha sido nunca cosa del pueblo, que es la definición de república".<sup>73</sup>

Ante consecuencia tan grave, el autor se ve obligado a dar otra definición de república y de pueblo, en la que no haga su aparición la justicia y que permita dar a Roma, Atenas, etc., el nombre de repúblicas.

Es entonces cuando aparece otra concepción de pueblo verdaderamente importante: "El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados".<sup>74</sup>

Esta definición resuelve el problema y soluciona las dificultades: "El pueblo romano es un pueblo, y su gobierno, una república. (...) Yo no diría que no es un pueblo o que su gobierno no es república, mientras subsista un conjunto de seres racionales unidos por la comunión concorde de objetos amados. Lo dicho de este pueblo y de esta república, hágase extensivo al pueblo de los atenienses o de otros griegos, al de los egipcios, a la primera Babilonia de los asirios, cuando en sus repúblicas sostuvieron imperios grandes o pequeños, y de cualesquiera otras naciones".<sup>75</sup>

Como se ve, la segunda definición que se da de pueblo parece ser más adecuada, pues no excluye, como la primera, a Roma, Babilonia, etc., cuyos gobiernos, con la última definición dada, pueden ser concebidos como repúblicas.

Pero la definición es importante porque sirve a SAN AGUSTÍN para estructurar su concepción relativa a la Ciudad terrestre y a la Ciudad de Dios.

Sabemos por el momento que al conjunto de hombres que viven en una ciudad se le conoce con el nombre de pueblo. Si se da el nombre de ciudad al conjunto de hombres unidos por su amor hacia un objeto común, se sabe con ello lo que es un pueblo: asociación de una multitud de seres racionales que se encuentran asociados por la voluntad y la posesión común de aquello que aman.

Que los seres integrantes de un pueblo deban ser seres racionales, parece evidente, pues de otra manera no podrían conocer al mismo objeto y darse cuenta de la comunidad de su amor. El origen de toda sociedad no es otro sino la posesión común de un mismo objeto amado.

Por otra parte, ya se vio que en el hombre su movimiento voluntario es explicable por su peso, es decir, por el amor que le hace dinámico: el hombre, decíamos, vale por el amor que le mueve. Esto es perfectamente aplicable a los pueblos, en los cuales el amor es el lazo constitutivo de la ciudad. Por esto se puede afirmar que basta conocer lo que un pueblo ama

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> Op. cit., XIX, XXIV.

<sup>75</sup> Idem.

para saber aquello que el pueblo es. “Sea cual fuere su amor, si es un conjunto no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concordancia de comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. Ciertamente será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que los ligan, y tanto peor cuanto menos nobles sean”.<sup>76</sup>

Y al igual que en el hombre existen dos posibles amores —el amor de sí mismo hasta el olvido de Dios y el amor de Dios hasta el olvido de sí mismo—, así existen dos posibles ciudades, a las que pueden reducirse todas las demás. Al conjunto de hombres que viven según el hombre viejo y terreno, y que se encuentran unidos por su común amor hacia las cosas temporales, se le da el nombre de “Ciudad terrestre”; al conjunto de hombres que viven según el hombre nuevo y espiritual, y que están unidos por el lazo del amor divino, se le designa como “Ciudad de Dios”. “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial”.<sup>77</sup>

Existe, entre otros, un elemento común a ambas ciudades: la búsqueda de la paz, aunque ésta signifique para ambas, realidades totalmente diferentes: “De aquí que, siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no forman más que dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia. Y la paz de cada una de ellas consiste en ver colmados todos sus anhelos”.<sup>78</sup>

Como lo hemos ya dicho todos los hombres, por proceder de Adán, tienen lazos de parentesco, de modo que son naturalmente hermanos. A pesar de ello ya desde los principios de la historia humana aparecen dos clases de hombres: Caín y Abel. Hermanos de descendientes de un mismo padre que se distinguen por la clase del amor que mueve sus voluntades: cada uno de ellos representa la posibilidad de una ciudad totalmente diferente. Según que sigan a uno o a otro, los hombres se dividirán en dos sociedades distintas. Aquellos que siguen a Caín y al mal fundan la ciudad terrestre; los que siguen a Abel y al bien fundan la Ciudad de Dios. En el tiempo la historia universal se va haciendo por las relaciones que hacen ambas ciudades, distribuidas en diferentes pueblos y grupos.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Op. cit., XIV, XXVIII.

<sup>78</sup> Idem.

Con ello se precisa que ambas ciudades tienen un sentido figurado o “místico”. Ambas ciudades se excluyen radicalmente; pero en el tiempo coexisten: se encuentran juntas en la ciudad terrestre. Esto significa que se debe evitar el malentendido de creer que la ciudad “terrena”, que tiene a Caín como fundador, se confunda con la ciudad terrestre, que constituye más bien el ámbito donde las dos ciudades místicas se reúnen; estas dos ciudades representadas con nombres simbólicos: Jerusalén (Visión de paz) y Babilonia (Babel, confusión). En ocasiones SAN AGUSTÍN las designa con otros nombres: “La ciudad de Dios y la ciudad del diablo”, “la ciudad de Cristo y la ciudad del diablo”, “la sociedad de los hombres piadosos y la sociedad de los impíos”, “el pueblo de los fieles y el pueblo de los infieles”, etc.

El Estado terreno no se confunde, de derecho, con la ciudad “del diablo”, aunque de hecho pueda haber más o menos coincidencia. Del mismo modo la Iglesia no se confunde con la Ciudad de Dios: en la Iglesia pueden no encontrarse hombres que algún día gozarán de Dios, del mismo modo que en ella pueden no estar hombres que están destinados a la bienaventuranza eterna.

Pueden decirse que de hecho algunos Estados terrenos —por su voluntad dominante— se incorporan a la ciudad “del diablo”, del mismo modo que la Iglesia encarna de hecho —por su voluntad dominante— la Ciudad de Dios. Pero de derecho son realidades que no deben confundirse.

Como ya se dijo, los habitantes de la Ciudad de Dios y aquellos de la Ciudad terrena se encuentran en esta existencia aparentemente confundidos: ambos participan del mismo orden civil, de la paz que el Estado procura, de las ventajas que da y de las responsabilidades que impone. A pesar de estos rasgos comunes, ambas ciudades se distinguen nítidamente, pues si los ciudadanos de la ciudad celeste viven con los otros, sin embargo no vive como los otros, al realizar su existencia y las tareas que ésta implica con un espíritu totalmente diferente. Para los que viven según la carne, los bienes de este mundo tienen categoría de fines y en ellos se deleitan; para los que viven según el hombre nuevo, los bienes de este mundo son sólo medios usados para alcanzar el único fin verdadero, es decir, Dios.

Esto hace que en la ciudad terrestre y en la de Dios existan dos órdenes diferentes y, por ellos, dos realizaciones de la paz distintas. Los impíos, que viven según la carne, se organizan para disfrutar lo más posible de las cosas materiales, de modo que el orden que se establece no viene a ser sino una imitación del orden verdadero y que, considerando bien las cosas, más bien se deba decir que viven en una rebeldía permanente, y que

la paz que logran es una falsa paz, verdaderamente irrisoria si se le compara con la paz que da el gozo de Dios.

Se ha dicho que en la ciudad de los impíos existe un orden. En realidad lo que existe son apariencias de orden, pues el tirano que somete a todos a su dominio lo que intenta es usurpar el sitio de Dios. En la ciudad celeste, por el contrario, se asegura a todos los ciudadanos la libertad cristiana, es decir el uso de las cosas que conduce al gozo de Dios.

Si se quiere hablar con toda verdad se debe afirmar que la paz verdadera exige el orden verdadero, único que constituye a un verdadero pueblo que integra a una verdadera ciudad.

Estas distinciones implican numerosos problemas, entre otros el que parece que sólo se deba hablar de una ciudad: la de Dios. Sólo ésta es ciudad porque sólo ella es lo que una ciudad debe ser.

También aparecen serios problemas cuando se analizan las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. Veamos dos de ellos que son de particular interés.

El primero se refiere al derecho de propiedad. Señala nuestro autor que existen dos concepciones que deben evitarse: creer que toda propiedad es impía, mala y en contradicción con el Evangelio, o bien creer que la propiedad es un fin que consiste en gozarse con las riquezas obtenidas. Ambas actitudes son erróneas, pues se puede poseer con legitimidad: todo depende de la manera de poseer.

Quienes gozan de los bienes temporales como si fuesen fines, se olvidan de la relación que tales bienes tienen, por ser creaturas, con Dios: sólo a Dios le pertenece en verdad lo que ha creado. Por esto, creer que la propiedad se funda sólo en los derechos del hombre, es una especie de usurpación. Y si analizamos las relaciones interhumanas podemos afirmar que en ellas existen diversos modos de legítima propiedad: la compra, el cambio, el don, la herencia, etc. Tomar por otros caminos el bien ajeno es robo y usurpación.

Con esto nos damos cuenta que SAN AGUSTÍN no piensa que la propiedad humana sea ilegítima, ni tampoco aconseja su desaparición. Pero si se consideran las relaciones hombre-Dios, aparece que los bienes temporales legítimamente poseídos pueden ser ilegítimos en el orden espiritual. Para ello bastará que lo poseído sea mal usado. Usar mal de un bien, es poseerlo mal y poseerlo mal es no poseerlo. De derecho las cosas pertenecen a quienes las usan en orden a la beatitud, y sólo esta ordenación puede legítimar su posesión. Quizá alguien viese necesaria una re-distribución de los bienes actualmente existentes, pero esto no parece posible ni deseable. Más vale que por el momento las cosas continúen como están, tolerando la iniqui-



dad y recurriendo al derecho civil para que estos bienes ilegítimamente poseídos, no sean usados para causar mal a los demás. Sólo en la vida futura se restablecerán las exigencias profundas de la justicia y los justos poscerán lo que saben usar, y lo usarán como se debe de usar.

Para SAN AGUSTÍN el orden de la ciudad de Dios, que es absoluto, no coincide con el orden que existe en el Estado, que es un orden relativo. En ocasiones ambos órdenes se oponen, pues lo que la ley temporal prescribe sirve para asegurar el orden y la paz social, mientras que aquello que manda la ley eterna es el someter lo temporal a lo eterno.

El segundo problema que interesa analizar es el referente a la autoridad. La cuestión aparece cuando se inquiera por aquello que el Estado puede esperar de los ciudadanos de Jerusalén. SAN AGUSTÍN responde que el Estado no debe temer nada de su parte, pues los principios que norman la vida cristiana hacen más eficaces las normas que gobiernan al Estado. Estas últimas se ordenan a procurar la concordia y la paz, mismas realidades que son buscadas por la Ciudad de Dios.

Evidentemente todo irá bien entre el Estado y los miembros de la Ciudad de Dios, mientras el primero no se aparte de la justicia y desprecie las leyes rectas.

Las leyes justas son consideradas como medios necesarios para alcanzar la Ciudad de Dios por los miembros de esta última y gracias a ésto reciben un peso del cual carecen entre las ciudades terrestres.

Lo problemático de la situación aparece cuando surgen conflictos entre el Estado y la Iglesia. Las relaciones entre ambas sociedades han sido establecidas por el mismo Cristo: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Esto no significa otra cosa sino que cuando el Estado pide al cristianismo lo que es debido, éste último se lo debe dar, aun cuando su actitud está llena de nobleza porque se lo da no por amor al Estado sino por amor a Dios. Pero si el Estado pide algo que no es debido, el cristiano debe rehusarse nuevamente por amor a Dios. Y si es castigado, el cristiano seguirá predicando en medio de sus castigos la caridad para con todos los hombres.

SAN AGUSTÍN nunca ha señalado sus preferencias por alguna forma especial de gobierno civil, pero lo que sí realiza en razón misma de su doctrina, es un desliz cada vez más fuerte que le lleva a confundir dos órdenes que en un principio se habían visto diferentes y heterogéneos. Así, poco a poco el mejor Estado será aquel en el cual la Iglesia sea reconocida, en el cual la unidad doctrinal de ésta sea defendida, en el cual la Iglesia pueda realizar fácilmente sus fines, en el cual los cristianos sean favorecidos: en una palabra, el Estado que se coloque al servicio de la Iglesia.

La confusión de lo natural y de lo sobrenatural se hace entonces patente. SAN AGUSTÍN admite la conveniencia del recurso al “brazo secular” en contra de los herejes e impone al Estado el deber de subordinarse a los fines de la Iglesia. A este respecto es de interés especial la Carta 93, escrita el año 408 a Vicente rogatista. En esta misiva se encuentran párrafos como los siguientes: “¡Oh si pudiese mostrarte cuántos, aun de los mismos circunceliones, tenemos ya convertidos en católicos manifiestos! Condenan su antigua conducta y el miserable error en que se imaginaban hacer por la Iglesia de Dios todo lo que con inquieta temeridad hacían. Todos esos no hubiesen llegado a curarse si no se hubiesen sentido como atados con las leyes que a tí te desagradan. (...) ¿No se les debía inquietar saludablemente con ese agujijón de las molestias temporales, para que saliesen de esa especie de sueño letárgico y se despertasen a la salud de la unidad?”.<sup>79</sup> “Cuando al terror útil se le añade la doctrina saludable, la luz de la verdad desvanece las tinieblas del error; pero además, la fuerza del temor rompe los lazos de las malas costumbres”.<sup>80</sup>

Entre la persecución realizada por una causa justa y aquella hecha por una injusta, existe una diferencia radical: “Lo cierto es que en todo tiempo los malos han perseguido a los buenos y los buenos han perseguido a los malos. Los unos, dañando por injusticia; los otros, beneficiando por disciplina; los unos, cruelmente; los otros, templadamente; los unos, al servicio del apetito; los otros, al de la caridad. Porque el que asesina no mira como tortura, pero el que cura mira cómo saja; el uno persigue la salud, el otro la gangrena. Mataron los impíos a los profetas, mataron los profetas a los impíos. Los hombres entregaron a los apóstoles a las autoridades humanas; los apóstoles entregaron a los hombres a la potestad de Satanás. ¿Qué es lo que se atiende en todos estos casos, sino quién padece por la verdad y quién por la iniquidad, quién para dañar y quién para curar?”.<sup>81</sup>

De este modo “no hay que considerar el que se obligue a alguien. Lo que hay que saber es si es bueno o malo aquello a que se le obliga. No digo que se pueda ser bueno a la fuerza, sino que el que teme padecer lo que no quiere, abandona el obstáculo de su animosidad o se ve impelido a conocer la verdad ignorada. Por su temor rechaza la falsedad que antes defendía, o busca la verdad que ignoraba, y así llega a querer mantener lo que antes no quería”.<sup>82</sup>

SAN AGUSTÍN declara que es ante los hechos que ha llegado a esta doctrina:

<sup>79</sup> I, 2.

<sup>80</sup> I, 3.

<sup>81</sup> II, 8.

<sup>82</sup> V, 16.

“Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos a los que conocíamos como herejes declarados. Mas esta opinión mía ha sido derrotada, no por las palabras de mis competidores, sino por estos ejemplos evidentes. Se me hizo ver en primer término que mi propia ciudad natal, que pertenecía entera al partido de Donato, se convirtió a la unidad católica por temor a las leyes imperiales. Ahora la vemos detestar los prejuicios que causa vuestra animosidad, de tal manera que da la impresión de que jamás estuvo de vuestra parte. Ahora se me han ido citando nominalmente otras muchas ciudades para que comprobase yo por los hechos, que también en esta contienda puede aplicarse con razón lo que está escrito: “Da la ocasión al sabio y se hará más sabio”. ¡Cuántos hay, y me consta con certeza, que ya antes querían ser católicos, porque estaban conmovidos por la verdad patente! Cada día diferían el serlo de hecho porque temían a los suyos”.<sup>83</sup>

Párrafos como el siguiente habían de ser explotados por el agustinismo posterior: “Por el contrario, sirvan a Cristo los reyes de la tierra, pues también se le sirve haciendo leyes en favor de Cristo”.<sup>84</sup>

Lo que es necesario subrayar es que SAN AGUSTÍN nunca confundió la Ciudad de Dios con un determinado régimen teocrático, que nunca definió como ideal una sociedad civil sometida a la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, el pensamiento político posterior habría de sacar estas consecuencias. Las frases agustinianas permitían que una nueva era naciera.

## VI. CONCLUSIONES

1. La doctrina antropológico-política de SAN AGUSTÍN forma unidad aunque en ocasiones es difícil de precisar. El autor escribe movido por las circunstancias históricas experimentadas y raramente tiene preocupaciones sistemáticas.

2. El hombre es considerado en una perspectiva teológica, gracias a la cual se afirma que la situación actual del ser humano es incomprensible si no se tiene en cuenta el drama del pecado original que afectó profundamente su naturaleza y la obra salvífica de Jesucristo que la restauró.

3. La dinámica existencial humana se orienta hacia la beatitud definitiva, que consiste en la posesión eterna de Dios. A este fin se orienta el

<sup>83</sup> V. 17.

<sup>84</sup> V. 19.

hombre por ese peso que es su amor, el cual introduce el orden en todas las actividades humanas.

4. El orden existe en toda la naturaleza, pues se encuentra ésta gobernada por la Razón divina y eterna. El mal carece de naturaleza positiva y es concebido tan sólo como privación. El mal moral tiene como raíz una libertad falible y finita que opta por las creaturas y contra su Creador.

5. La ley eterna, manifestación de la Razón divina, ordena al universo (ley natural) y al ser humano (imperativos de la conciencia), aunque a éste último lo mueve tomando en cuenta su libertad.

6. El hombre cumple con las exigencias de la Ley eterna y alcanza la beatitud en la medida en que se encuentra movido por el peso de la caridad. Es el amor que mueve al hombre quien constituye su definición y lo arrastra a la perdición o bien lo conduce a su perfección.

7. La familia, el Estado y el orbe, constituyen tres sociedades diferentes que responden a una inclinación emanada de la naturaleza humana. Es así como el Estado no es una consecuencia del pecado original, aunque éste explica el que las relaciones ahí existentes sean tensas y en ocasiones des-póticas y violentas.

8. SAN AGUSTÍN rechaza la definición ciceroniana de depública, pues esta definición, que implica la presencia de la justicia, restringe la aplicación del concepto de manera excesiva. Por ello opta por una definición diferente, en la cual el pueblo —la ciudad— es definido como el conjunto de seres racionales reunidos por la comunidad de objetos amados.

9. Sobre esta definición SAN AGUSTÍN basa la distinción entre la ciudad terrestre (Babilonia) y la ciudad de Dios (Jerusalén), sociedades místicas que no se confunden de derecho con el Estado y con la Iglesia, respectivamente. Ambas sociedades están compuestas por ciudadanos que en esta existencia suelen vivir reunidos en los mismos Estados, aunque en actitudes totalmente diferentes. Los ciudadanos impíos disfrutan de los bienes de este mundo como si fuesen fines, en tanto que los habitantes de la Ciudad de Dios usan como medios los bienes terrenos y los ordenan a la posesión de Dios.

10. Existe en SAN AGUSTÍN una constante tendencia a diluir el orden natural en beneficio del sobrenatural: la verdadera justicia, el auténtico orden, la sólida paz, etc., sólo se realizan en la Ciudad de Dios. Esto le lleva a concebir la propiedad y la autoridad de modo tal que abre la posibilidad para

que nazcan y se desarrollen las concepciones políticas medievales, las que lucharán por implantar una sociedad teocrática orientada toda ella, a la instauración en esta vida, del Reino de Dios.

BIBLIOGRAFIA

- Obras. Ed. bilingüe publicada bajo la dirección del P. Félix García, O.S.A. Madrid B.A.C., 18 vols. 1946, ss.
- V. CAPÁNAGA. San Agustín, ed. Labor, Madrid, 1951.
- V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. *Introducción general a las Obras*, en la ed. bilingüe citada, I, Madrid, 1950, pp. 1-346 (con una "Bibliografía Agustiniiana").
- Ph. DELHAYE. *Permanence du Droit Naturel*, ed. Nauwelaerts, Lovaina, 1960.
- E. GILSON. *La Filosofía en la Edad Media*, ed. Gredos, Madrid, 1965.
- E. GILSON. *Introducción à l'étude de Saint Augustin*, ed. Vrin, Paris, 1949. (Con amplia bibliografía).
- E. GILSON. *La Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, ed. Troquel, Buenos Aires, 1954.
- A. GÓMEZ ROBLEDO. *Cristianismo y Filosofía en la experiencia agustiniana*, México, 1942.
- J. GUITTON. *Actualité de Saint Augustin*, ed. Grasset, Paris, 1955.
- II. MARROU. *Saint Augustin et l'augustinisme*, ed. du Seuil, Paris, 1965.
- E. PORTALIÉ *Augustin (saint)*, en el Dictionnaire de Théologie Catholique de Vacant-Mangenot-Amann, t. I, 2, col. 2268-2472.
- L. RECASÉNS SICHES. *La Filosofía del Derecho* de Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolástica, ed. Jus, México, 1947.
- A. TRUYOL SERRA. *El Derecho y el Estado en San Agustín*, ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.
- A. TRUYOL SERRA. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1970.