

IUSNATURALISMO RACIONALISTA Y VOLUNTARISMO JURÍDICO EN SAN AGUSTIN

FERNANDO H. LLANO ALONSO
Universidad de Sevilla

RESUMEN

En la presente investigación pretendemos extraer una serie de conclusiones acerca de las dos grandes vías teóricas en las que se bifurca el pensamiento iusfilosófico de San Agustín: de un lado, el inicial racionalismo que inspiró su particular concepción del Derecho natural; de otro, fundamentalmente tras la polémica doctrinal sostenida con Pelagio en el año 411 d. C., su giro radical hacia unas posiciones hermenéuticas más voluntaristas, que romperían con las tesis tradicionalmente asumidas por la mayoría de los autores que integraron la Patrística, a excepción de algunas voces discrepantes, como la de San Ambrosio.

1. PLANTEAMIENTO GENERAL

Para cualquier investigador interesado en estudiar la historia de la filosofía medieval, resulta un hecho evidente que los datos e informaciones desprendidos de una de las épocas más crípticas u oscuras en el proceso genético evolutivo del pensamiento occidental, concretamente la que delimita el tránsito gradual de la Antigüedad grecorromana a la Edad media, poseen una extraordinaria relevancia, ya que, no en vano, son muchos los autores que hasta el presente siglo, e incluso hasta fechas muy recientes, han extraído con-

clusiones determinantes, y a veces poco justificadas, que en buena medida contribuyeron al desarrollo de sus respectivas tesis o postulados teóricos. En este sentido, una muestra significativa de dicha circunstancia nos la proporciona el iusnaturalismo cristiano, posición doctrinal en la que se entremezclan ciertos fundamentos de la moral católica con algunos aspectos propios del racionalismo clásico.

Si bien es cierto que durante gran parte de nuestra centuria el Derecho natural, conjunto de normas no escritas que se sitúan por encima del Derecho positivo actuando como paradigma inspirador de sus normas jurídicas, ha sido uno de los componentes básicos de la ética cristiana, prueba de ello es que uno de sus principales representantes, Jacques Maritain,¹ no ha vacilado al relacionar el iusnaturalismo resultante de este híbrido con aquel otro de estirpe estoico-ciceroniana. Así pues, no debería soslayarse el hecho de que, para un importante sector de la citada corriente iusfilosófica, este hecho era producto de la paulatina cristalización experimentada por una tendencia dogmática en la que, con el transcurso del tiempo, las genuinas señas de identidad de la original moral católica irían diluyéndose conforme fueron filtrándose restos de lo que en su día constituyó la veta racionalista del iusnaturalismo helénico y latino, generándose finalmente una auténtica simbiosis entre ambas concepciones.²

Inicialmente, el cristianismo entrañó un movimiento que, como indicaba Felice Battaglia, no sólo se circunscribiría al campo moral, sino que también afectaba al área de lo jurídico-político, habida cuenta del enfrentamiento que en un principio mantuvieron los cristianos con el imperio romano —al negarse aquéllos a reconocer la sacralidad del César por atentar contra convicciones y creencias inherentes a su confesión monoteísta. Por este motivo, frente a la organización política de la sociedad civil en la que corresponde una función crucial al *ius naturale* (entendido por la tradición estoica en sentido panteísta, es decir, como *summa ratio*), el cristianismo evangélico opuso un modelo de comunidad cristiana, concebido como unidad o cuerpo místico en el que sus fieles devotos, integrantes de la Iglesia, se orientaban hacia un fin supranatural, o sea, una realidad metafísica en la que conseguirían tanto la salvación de sus almas como la gloria eterna. Esa religiosidad que impregna la forma de vida de quienes siguen a Jesucristo se pone de relieve al comparar la noción de justicia predominante en el mundo clásico, la cual evoca un orden racional que

presida las relaciones intersubjetivas que se establecen entre los habitantes de la *polis*, con la acepción que ofrece este término a ojos de los cristianos, quienes lo despojan de cualquier rasgo institucional o jurídico que pudiera vincularlo al ámbito de lo terrenal y, por ende, de lo efímero o transitorio.

Por consiguiente, la justicia posee dos significados diversos, la primera tiene un alcance social, en cambio, la segunda tiene un carácter metafórico equivalente a la santidad, estado al que aspiran todos los individuos que desean liberarse de todo pecado e iniquidad. En resumen, es obvio que todo lo que se conecta con el mundo humano simboliza la encarnación de lo corrupto, por eso, todo lo que de aquél se derivase resultaría extraño al cristianismo evangélico, porque no tendría ninguna razón de ser en una esfera o dimensión superior a la temporal donde las personas que hubieran logrado la santidad formarían un todo perfecto en el que se unirían con Dios, su creador. Este es el motivo por el que durante su tránsito por la vida terrena, los miembros de la Iglesia despreciaban, en sus comienzos, cualquier lazo que les atara a las banalidades del mundo, incluyendo al Derecho natural en el largo elenco de cosas consideradas prescindibles.³

2. LA TERGIVERSACIÓN DE LA EPÍSTOLA PAULINA A LOS ROMANOS

De la peculiar interpretación que de la justicia y el Derecho se realiza en los textos evangélicos da cumplida muestra San Pablo en su epístola a los romanos, en donde existe un fragmento en el que reprocha a los israelitas su dependencia de una ley divina revelada, siendo, por esta circunstancia, superados por los gentiles (los demás pueblos) que, sin llegar a conocer la ley mosaica, obraban adecuándose a ella movidos por la naturaleza, al mismo tiempo que llevaban escrita en el corazón su propia ley, correspondiéndose así ambas normativas: la mosaica de los judíos con la natural de los gentiles.⁴ Como cabe suponer, la tergiversación de este pasaje paulino, junto a la gradual juridificación de la sociedad cristiana y la penetración de la teoría estoica sobre la ley natural universal —entendida como razón suprema— en el cristianismo pos-evangélico de la Patrística, explicaban la fácil asimilación

1 Maritain, J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris. Hartmann-Aulard, 1947, pp. 62-63.

2 Llano Alonso, F.H., «La influencia del iusnaturalismo racionalista en la génesis de la moral cristiana pos-evangélica», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997), pp. 123-129.

3 F. Battaglia, *Corso di Filosofia del Diritto* (I). Roma, Ed. del «Foro Italiano», 1960, p. 188; G. Del Vecchio, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Roma, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1936 (3.a ed.); G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Torino, Giappichelli, 1962, pp. 23 y ss; E. Opocher, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Padova, Cedam, 1993 (2.a ed.), p. 86.

4 San Pablo, Rom., 14-15.

del iusnaturalismo racionalista y grecorromano por parte de los Padres de la Iglesia. Este sincretismo tenía su precedente inmediato en la convergencia que el legalismo hebreo presentaba respecto al racionalismo helénico, siendo Filón de Alejandría la figura más relevante de este período histórico de la Filosofía del Derecho.⁵

El fragmento de esta carta es, junto al correspondiente a otra misiva enviada a los gálatas, uno de los más claros exponentes de la acritud con la que los primeros cristianos criticaban cualquier tipo de fariseísmo legalista que atentara contra el espíritu religioso de dicha comunidad. Sin embargo, como ya hemos mencionado anteriormente, la identificación de la ley mosaica con el Derecho natural no era algo novedoso, de hecho, un hebreo racionalista y helenizante como Filón se atrevió en su día a asegurar que la ley de su pueblo era válida en tanto que también era ley de la naturaleza.⁶ Al tradicional voluntarismo del legalismo hebreo, el cual entendía que la ley divina positiva había sido dictada por la voluntad del Creador, le sucedió el pujante racionalismo griego, el cual conseguiría, a través de una vía iusnaturalista, filtrarse en la hasta entonces impermeable moral cristiana, a pesar de que inicialmente habían sido conceptos antitéticos.

En lugar de extraer una lectura antilegalista del mencionado pasaje paulino, los Padres de la Iglesia llevaron a cabo una exégesis mayoritariamente racionalista de aquél, así, mientras que para Atenágoras sitúa a igual altura la ley divina (*théios nomos*) y la de índole natural (denominada *physikòs lógos* o razón natural), a juicio de Clemente de Alejandría, la ley natural y la positiva dictada por Dios comportaba una misma cosa que terminaría asimilándose a la *recta ratio* o *lógos orthós*, es más, por lo que respecta a la ética, el iusnaturalismo y el racionalismo ético estaban estrechamente unidos; de esta situación da también fiel testimonio Orígenes, el cristiano que para Eusebio de Cesarea «pensaba como un griego», el cual asocia la idea de naturaleza, Dios y razón, a la vez que reconocía la vigencia de una ley natural dada por el Hacedor del universo al género humano, inscribiéndola en sus «mentes» (y no en el «corazón», como hacía siglos había escrito San Pablo, obsérvese, por tanto, el notable matiz racionalista de esta frase).

Entre la segunda y la tercera centuria de nuestra era, Tertuliano, a diferencia de los Padres griegos, fue un autor que huyó del racionalismo, apo-

5 Fassò, G., *Storia della Filosofia del Diritto* (Vol. I: Antichità e Medioevo), Bologna. Il Mulino, 1974 (3.a ed.), p. 141; Treves, R., *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Milano, Goliardica, 1969, p. 20.

6 Filón de Alejandría, *De vita Mosis*, II, 14; cita tomada del libro de Guido Fassò, *Cristianesimo e società*, Milano, Giuffrè, 1969 (2.a ed.), p. 110.

yando sus tesis en una profunda profesión de fe; en todo caso, es un dato significativo el que tan sólo concediese crédito al racionalismo en la medida que se vinculara a la ley natural antepuesta a la propia ley mosaica o ley divina positiva, por eso es fácil comprender que, en opinión de Tertuliano, ni la gracia ni la ley revelada fueran requisitos imprescindibles para la salvación de las almas; bastaba con obrar conforme a las reglas de la naturaleza, a la que concedía valor absoluto, en cuanto creación divina. Pocos decenios más tarde, Lactancio, a través del cual recibimos el *De re publica* ciceroniano, corroboró la tendencia doctrinal generalizada de quienes le habían precedido, vinculando la *vera lex* estoica a la *recta ratio*, asentándose ambos conceptos en el Derecho natural de signo racionalista y de carácter eterno.⁷

Sin embargo, a excepción de San Ambrosio, ninguno de los autores aludidos parecía ser consciente del riesgo que asumían al interpretar la citada carta paulina como símbolo de la compatibilidad entre los postulados cristianos y el iusnaturalismo racionalista, dado que, si se aceptaba la existencia de un Derecho natural que, sin que fuera revelado, como era el caso de la ley mosaica, pudiera servir como medio para garantizar la salvación de los hombres, también supondría un serio obstáculo contra la redención, la gracia divina y, por ende, el advenimiento de Cristo a la Tierra.⁸ Anticipando el dilema que ulteriormente se le plantearía a su discípulo, San Ambrosio se formuló una cuestión trascendental en el devenir de los tiempos, y a la que la doctrina precedente no había hallado respuesta: dando por supuesta la existencia de una ley innata a la naturaleza humana, ¿qué necesidad habría de una ley positiva revelada? La respuesta que se dio a esta interrogante, es decir, que habida cuenta de la manifiesta inobservancia de la norma natural por parte de los hombres se hacía precisa la concurrencia de una regla positiva de carácter divino, no debió, a nuestro parecer, ser muy satisfactoria, sobre todo si se tiene en cuenta que San Agustín, en su etapa pre-pelagiana, seguía aún confundiendo la *lex aeterna* con la *lex naturalis*.⁹

7 Atenágoras, *De resurrectione mortuorum*, 24 (Patr. gr., VI, 1021); Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 29 (Patr. gr.VIII, 928-929); Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, I, VI, 19 (Patr. gr. XX, 565); Orígenes, *Contra Celsum*, V, 37 (Patr. gr. XI, 1237); *In Numeros homilia*, X, 3; Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, II, 7 (*Corpus Christianorum*, serie latina, p. 1342); Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 8 (Patr. lat., VI, 660); citas recogidas por G. Fassò en su libro *La legge della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1966 (2.a ed.), pp. 32 y ss.

8 Fassò, G., *Cristianesimo e società*, o.c., pp. 17 y ss; *Storia della Filosofia del Diritto* (I), pp. 191-192; N. Abbagnano, *Storia della Filosofia* (I), Torino, U.T.E.T., 1982, p. 260; B. Leoni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Pavia-Milano, Viscontea, 1957, p. 22.

9 Fassò, G., *La legge della ragione*, o. c., pp. 37 y ss; *Storia della Filosofia del Diritto* (I), o.c., pp. 196 y ss; *Il diritto naturale*, Torino, E.R.I., 1972, (2.a ed.), p. 35; «Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano», en *Scritti di Filosofia del Diritto* (I), Milano, Giuffrè, 1982, pp. 752 y ss.

3. LAS DOS ETAPAS IUSFILOSÓFICAS DE SAN AGUSTÍN

Si al pensamiento agustiniano debiera calificársele con un adjetivo, éste sería, atendiendo a la mayoría de los estudios iusfilosóficos realizados sobre el presente tema, el de «inseguro»; ello explicaría el hecho de que gran parte de la actual corriente iusnaturalista católica no conciba que la obra de un autor clave en la fundamentación histórica del Derecho natural cristiano, pueda adolecer de graves incongruencias merced a su polémica con Pelagio, concretamente en *De Civitate Dei*, obra en la que abjuraba del iusnaturalismo, para, seguidamente, abrazar fervientemente el voluntarismo. En este sentido, no estimamos inoportuno ubicar en el año 411 d.C. el punto de inflexión del proceso de transición hacia esta segunda línea de pensamiento.¹⁰

Con anterioridad a esta fecha —señalada por el debate pelagiano— pueden observarse algunas afirmaciones de corte iusnaturalista, como en *De libero arbitrio*, libro que contiene asertos propios del iusnaturalismo cristiano, como el conocido aforismo, posteriormente desarrollado por Santo Tomás de Aquino, según el cual: «*lex esse non videtur quae iusta non fuerit*», haciendo depender la validez de la *lex temporalis*, esto es, el Derecho positivo, de su adecuación a la *lex aeterna*, a la que en *De diversis quaestionibus* identifica con la ley natural racional).¹¹ Esta última idea no implica forzosamente que, como sugiere Opocher, el Derecho natural cumpliera para el Obispo de Hipona una función mediadora entre la *lex aeterna* y la *lex humana*, puesto que de ser así, se estaría avanzando con varios siglos de antelación la división tomista entre *lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*.¹²

10 Cotta, S., *La città politica di Sant'Agostino*. Milano, Comunità, 1960, p. 18; Del Vecchio, o. c., p. 45; Cicala, F.B., *Filosofia e diritto (II)*, Città di Catello, Il Solco, 1927, pp. 229 y ss; Ambrosetti, G., *Diritto naturale cristiano. Lineamenti storici*, Roma, Studium, 1964, pp. 58 y ss; Cesarini Sforza, W., *Storia della Filosofia del Diritto in compendio*, Pisa, Vallerini, 1939 (2.a ed.); «Cristianesimo e comunismo», en *Vecchie e nuove pagine di filosofia, storia e diritto in compendio (I)*, Milano, Giuffrè, 1967, p. 364. Todos ellos, cuando se refieren a los conceptos del bien y del mal en San Agustín, sólo hacen referencia a *De Civitate Dei*, escrito durante su fase voluntarista. En contra de estas tesis, se colocan G. Fassò y P. Alfaric; este último publicó un libro titulado *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. I. Du Manichéisme au Neoplatonisme*, Paris, E. Norry, 1918, donde se afirmaba que, durante su juventud, el que fuera obispo de Hipona, era más platónico que cristiano.

11 San Agustín, *De libero arbitrio*, en *Obras (vol. III)*, versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanseros, Madrid, B.A.C., 1971 (4.a ed.), I, 5 (11) (*Patr. Lat.* XXII, 1227); I, 6 (15) (*Patr. Lat.* XXXII, 1238); *De diversis quaestionibus*, en *Obras (vol. IX)*, versión, introducción y notas de V. Capanaga y G. Erce, Madrid, 1973 (3.a ed.), LIII, 2 (*Patr. Lat.* XL, 36), donde S. Agustín explica cómo la *lex aeterna* se revela al alma racional humana como *lex naturalis*.

12 Opocher, E., o. c., p. 91.

El iusnaturalismo agustiniano alcanzó sus mayores cotas en *Contra Faustum Manicheum*, obra en la que, al abordar el concepto de pecado, afrontaba a su vez el de ley eterna, definiéndola como «*ratio divina vel voluntas Dei*».¹³ En este caso, la conjunción latina «*vel*» («o» en castellano) ofrecía una lectura tanto racionalista como voluntarista del Derecho natural. Es obvio que San Agustín no podía sospechar que la definición de la ley eterna fuera a comportar en el futuro una alternativa trascendental de la que habrían de derivar las dos grandes concepciones éticas e iusfilosóficas que imperarían a lo largo del medievo: por un lado, la intelectualista (que sostenía el origen racional del Derecho natural) y, por otro, la voluntarista (la cual, por el contrario, estimaba que aquel ordenamiento procedía directamente de la voluntad de Dios).¹⁴

Sin embargo, en el año 411 Pelagio advirtió a nuestro autor sobre la manifiesta tergiversación que este último había realizado de la epístola paulina a los romanos, puesto que, si se le reconocía a la razón humana la posibilidad de conocer la Verdad suprema, la ley divina revelada carecería de sentido y, por consiguiente, sería factible incluso dudar de los dogmas de la fe cristiana. En efecto, junto a la disputa mantenida con los maniqueístas, y, posteriormente, contra los seguidores de Donato de Casas Negras, uno de los principales corifeos, la tercera gran polémica agustiniana, fue la dirigida contra Pelagio. Para este monge inglés, que vivió en Roma durante los primeros años del siglo V d.C., los hombres tenían plena facultad de hacer el bien y una libertad consubstancial a su esencia racional, debido a lo cual, e independientemente del pecado original, —aseveraba este autor— el individuo está naturalmente capacitado para hacer el bien y para ganar la salvación del alma sin la intercesión redentora de Cristo.

El error de Adán suponía tan sólo un pésimo ejemplo para el género humano, complicando bastante un adecuado comportamiento por parte de éste, aunque tampoco era un objetivo absolutamente irrealizable pues, sobre todo, no le privaba de la posibilidad de reaccionar y decantarse en un determinado sentido conforme a su libre albedrío. Mas este planteamiento contribuía decisivamente a relativizar la relevante función que hasta entonces se le había presumido a la ayuda proveniente de la gracia divina y materializada a

13 San Agustín, *Contra Faustum Manicheum*, en *Obras (vol. XXXI)*, versión, introducción y notas de P. de Luis, M. M. Campelo, T.C. Madrid y J. Oroz, Madrid, B.A.C., (*Patr. Lat.* XXII, 27).

14 Fassò, G., «Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano», o. c., p. 759; *La legge della ragione*, o. c., pp. 46-47; *Il diritto naturale*, o. c., p. 36. Para destacar la importancia que en la polémica con Pelagio tuvo el *De libero arbitrio*, vid., De Capitani, F., *Il «De libero arbitrio» di Sant'Agostino*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987, pp. 210-217.

través de la encarnación del Verbo, cuestionándose incluso la obra mediadora de la Iglesia y los sacramentos que ella administra.

A partir de la fecha anteriormente reseñada se produciría la total «conversión agustiniana» al voluntarismo jurídico, según el cual, la redención de los hombres sólo podría efectuarse a través de la fe, que es donde se disolvería el Derecho natural, habida cuenta de su patente incompatibilidad con los fundamentos y los principales postulados del cristianismo.

Como indica certeramente Abbagnano, el vigor con que San Agustín defendió la tesis de la transmisión del pecado original, ya que no estaba dispuesto a admitir el hecho de que Dios hubiera creado un alma condenada *a priori*, le llevó a aceptar cualquiera de las probables consecuencias que de aquella teoría pudieran derivarse;¹⁵ es más, el Obispo de Hipona terminaría inclinándose hacia un pesimismo antropológico radical respecto a la naturaleza bondadosa y a las verdaderas posibilidades del ser humano, al que consideraba incapaz de dar el más pequeño paso en el camino hacia la elevación espiritual y la correspondiente salvación, llegando a reconocer finalmente el carácter inescrutable de la elección divina que predestina a algunas personas y condena a otras.

A modo de conclusión podríamos destacar que, paradójicamente, y al contrario de lo que sucedió con algunos pensadores posteriores, San Agustín partió de unas posiciones claramente iusnaturalistas-racionalistas heredadas de la filosofía griega y ciceroniana, al igual que habían hecho anteriormente otros ilustres representantes de la Patrística, aunque, tras el evento que hemos relatado, terminaría refugiándose en la ética de la gracia, algunos siglos después reivindicada y reinstaurada por la Reforma protestante.¹⁶

15 Abbagnano, N., *Storia della Filosofia (I)*, o. c., p. 285.

16 *De civitate Dei*, en *Obras (XVII)*, edición preparada por J. Morán, Madrid, B.A.C., 1965 (2.ª ed.), (*Patr. Lat.* XIII, 15).