

# DE LA CONCEPCION CRISTIANA DEL MUNDO EN SAN AGUSTIAN A LA DOCTRINA DE «LAS DOS POTESTADES» DEL PAPA GELASIO I

POR

JAVIER NAGORE YÁRNOZ

(«La contraposición del Derecho natural con el Derecho positivo era tanto más radical cuanto que la teoría de los dos mundos —"civitas Dei y civitas terrena"— constituía el fundamento filosófico y político de la concepción cristiana del mundo; la importancia de esto se acrecienta considerando que el catolicismo sigue hoy, en Filosofía del Derecho y en Filosofía de la Historia, el mismo punto de vista».

M. E. Mayer, *Filosofía del Derecho*, traducción de Legaz Lacambra, edit. Labor, 1937, página 28).

1. La idea del Derecho natural como constante filosófica del pensamiento humano se desarrolló singularmente en el mundo occidental griego y romano.

Desde Heráclito a los pitagóricos y a los sofistas, se desenvuelven y contraponen el «nomos» y la «physis» como convencional (natural) y artificial (positivo) y desde entonces el tema del Derecho natural, es decir, de aquello que es recto, intrínseca y absolutamente, con independencia de las valoraciones humanas y que sirve precisamente para medirlas, está siempre presente en la problemática filosófica.

Sócrates y Platón adivinan en la voz del espíritu interior inspirador unos principios objetivos cuya evidencia se les impone,

y las ideas y las instituciones empíricas han de ordenarse y mirar a la realización del Bien, uno de cuyos aspectos es la justicia (1).

Aristóteles enlaza estas abstracciones filosóficas en un sistema que, puede decirse, constituye el primer intento de una Filosofía del Derecho y del Estado. Para el estagirita el derecho válido del Estado comprende lo justo legítimo y lo justo natural: en lo justo legítimo la razón del mandato o de la prohibición es una voluntad humana, mientras que en lo justo natural, es la esencia misma de las cosas. Si el primer orden de preceptos es peculiar de cada pueblo y varía con el tiempo, el segundo es universal e inmutable, sirviendo, además, para suplir las imperfecciones de aquél.

Esto se pone de manifiesto con la teoría de la equidad, la cual no es otra cosa —en la concepción aristotélica— que la aplicación de las exigencias de la justicia natural cuando las leyes positivas no logran plenamente su finalidad, por no poder atemperarse a la múltiple variedad de los casos singulares.

Conocida es la evolución del iusnaturalismo a través de los estoicos y de la jurisprudencia romana con la introducción del «*ius gentium*». Ambas escuelas, filosófica y jurisprudencial, vienen a sentar:

a) Que «la ley no es invención del ingenio ni voluntad de los pueblos, sino algo eterno que debe regir al mundo entero por la sabiduría de sus mandatos y prohibiciones» (2).

b) Que existe un derecho fundado en la misma naturaleza y, que, por ello, plasma en instituciones comunes o todos o casi todos los pueblos, a diferencia del que cada pueblo se da a sí mismo con arreglo a sus características y necesidades propias (3).

---

(1) Platón, *Politeia* o *Diálogo sobre la justicia*.

(2) Cicerón, *De legibus*, II, 4.

(3) *Vid.*, en *Instituta, Digesto*, libro I, tít. I y II, «De iustitia et iure» y «De iure naturali, gentium et civile», trad. García del Corral, t. 1.º, págs. 5 y 6.

2. Aun siendo la idea del Derecho natural un fruto genuino de la especulación griega, no alcanzó sin embargo plena sazón hasta que echó raíces en suelo cristiano (4).

Que este punto de vista no es excesivo lo pone de relieve Truyol (5), sintetizando la trayectoria de la tradición religiosa de Israel. Se exaltaba en ella, ciertamente, al Dios único, personal, creador omnipotente y se hacía de Su voluntad el fundamento de toda moralidad. Pero, recibida esta moralidad directamente de Dios bajo la forma de preceptos revelados, quedaba relegada a un segundo plano la idea de una legalidad ínsita en la naturaleza misma del hombre y por éste cognoscible por medio de la razón.

No es que el Antiguo Testamento desconozca la existencia de la ley natural; lo que ocurre es que la ley natural no puede alcanzar en él el relieve que para los griegos y romanos necesariamente tuvo.

Y, no obstante, la idea iusnaturalista se integró desde un principio en la concepción cristiana del mundo.

Los versículos 14, 15, capítulo 2, de la «Epístola a los Romanos», de San Pablo, son la «carta magna» del iusnaturalismo cristiano, hasta el punto de que la opinión de la patrística en orden a la ley natural no fue sino su comentario o desarrollo (6).

Dicen los textos paulinos: «14. Pues cuando los gentiles, que no tienen ley, guiados por la naturaleza obran los dictámenes de la ley, éstos, sin tener ley, para sí mismos son ley; 15. Como quienes muestran tener la obra de la ley escrita en sus corazones por cuanto su conciencia da juntamente testimonio y sus pensamientos, litigando unos con otros, ora acusan, ora también defienden».

(4) Sancho Izquierdo, *Filosofía del Derecho*, curso 1940, explicaciones de cátedra, apuntes.

(5) Nueva Enciclopedia Jurídica, I, *Derecho natural*, pág. 773.

(6) González-Alvarez, A., *Historia de la Filosofía*, 1957, pág. 44.

Lo expuesto en líneas anteriores se plasma en estos textos con mayor relieve, «Para sí mismos son ley»: con estas palabras, después de haber mencionado tres veces la ley positiva de Moisés (7), testifica San Pablo la existencia de la ley natural: ley interna, ley innata, ley identificada con la misma naturaleza racional del hombre; ley, empero, cuyo autor no es el mismo hombre, sino Dios.

El hombre es súbdito, no legislador de la ley natural; no es autónomo. Dice Bover, S. J., en sus notas a la versión del «Nuevo Testamento», notas que corresponden a los versículos citados: San Pablo no era kantiano; tampoco era pelagiano. La expresión «por la naturaleza» (que precede a la de «para sí mismos son ley») *se contrapone no a la gracia sino a la ley positiva* y no significa que las prescripciones de la ley natural puedan cumplirse sin gracia divina sino sin ley positiva.

Pone de relieve J. Holzner (8), que San Pablo sentía una inexplicable inclinación hacia el alma griega, hacia la «psyche» pagana y la puso de manifiesto junto con una especie de elección y predisposición desde el seno materno. Desde un punto de vista natural, tenía su fundamento en el ambiente griego de Tarso, su ciudad natal, y, sobre todo, en su lengua materna». Si Pablo no hubiese sido griego por la lengua materna —continúa Holzner— no habría podido ser espiritualmente «un griego entre los griegos». En la lengua universal griega posterior, el «Koinè», se ha condensado la herencia espiritual de siglos, «la filosofía y la comunicación universal la han sacado de los límites nacionales y la han pertrechado de una gran abundancia de conceptos y abstracciones» (9).

San Pablo pudo ligar el trasplante del reciente cristianismo al espacio espiritual griego al que cooperaron una serie de fac-

---

(7) Versículos 12, 13 («Pues cuantos pecaron, sin ley, también perecerán; y cuantos por ley pecaron, por la ley serán juzgados; que no los oidores de la ley serán justificados»).

(8) *El mundo de San Pablo*, ed. Patmos, 2.<sup>a</sup> edic., 1953; págs. 75 y siguientes.

(9) Schwarz, E., *Carácter de la filosofía antigua*, 1943.

tores positivos de los que se destacan como más importantes, el hecho de que el cristianismo, que no podía localizarse en la precisa nación en que nació, se introdujo inmediatamente en naciones extranjeras: primero en la griega, después en la romana, atendiendo a su impulso hacia lo mundial y universal.

La universalidad fundamental de San Pablo coincide con una situación mundial y una concepción humana. Como señala Sancho Izquierdo (10), «el cristianismo encontró el terreno preparado, en ello se ve la Providencia; y cuando Roma extendió su Imperio, uno de los órdenes preparado para la recepción rapidísima del concepto cristiano de la vida era el Derecho».

Aristóteles había aconsejado a Alejandro Magno ver en los griegos amigos y aliados y utilizar a los bárbaros como tipos de experimentación, como si fueran animales y plantas. Pero un siglo después, ya Eratóstenes rechazaba la división bipartita de los hombres en griegos y bárbaros, esclavos y libres y el imperio mundial de Alejandro se convirtió para los griegos en «Oikumene» (toda la tierra habitada) y, posteriormente, en el concepto cristiano de los Concilios ecuménicos.

Por otra parte, el concepto de ciudadanía universal esbozado por la escuela cínica (irrelevancia de lazos nacionales) y desarrollado por Zenón, fundador de la «Stoa», alcanzó su culminación en los estoicos para los que el hombre no es ya el «zoon politikon» de Aristóteles, sino un «zoon koinonikon», es decir, un ser destinado, valga la redundancia, a una «comunidad común» que tiene su origen no en la sangre, sino en principios espirituales de virtud e igualdad de intereses morales.

La filosofía y ética humanista estoica —humanitarismo natural—, conjugada con la idea del «Logos» llevó al convencimiento de que los hombres pertenecían a un Estado universal para el cual la ley suprema es el «Logos divino», del que se nutren también las leyes terrenales. Este «Logos» era la razón universal espiritual, la naturaleza universal, la «natura naturans», la «physis», y en toda alma humana vive un distribuidor de esta razón

(10) *Op. cit.*

universal creadora de espiritualidad, una chispa del fuego divino originario.

Así se fundó, religiosamente, el derecho natural por parte de los estoicos.

Ahora bien, San Pablo funda la común pertenencia en el vínculo común con Cristo (11), dando así una base más profunda al «ethos» anterior y poniendo los cimientos de un sistema de ética cristiana. No existe ya, para él, una ética puramente humana, en el sentido estoico, el orden natural se estructura en el seno de lo sobrenatural que lo anula en un sentido creador: el cristiano pertenece a un orden más elevado. Una vez que se produce esta re-creación, lo demás se completa de acuerdo con la ley ética del desarrollo espiritual (12).

Para San Pablo, la justicia, la moral, la religiosidad proceden de una fuente común, del corazón de Dios y no de una ley personificada. Y esta ética y filosofía paulinas —en realidad teología— basada, alimentada, en el «Logos» eterno es el fundamento de la «philosophia perennis». (Pío XII, «Discurso al Congreso Internacional de Filosofía», noviembre de 1946).

La igualdad de los hombres ante Dios es la base de la universalidad del Derecho, y hace posible la existencia de un Derecho natural igual en todos los tiempos y lugares.

Y ello lleva consigo el reconocimiento de los derechos de la naturaleza humana y el que se pueda decir:

«Por el cristianismo el Derecho recibió, por primera vez, su carácter esencial: la universalidad: "unus Deus, una fides, una ecclesia", cuya traducción política puede expresarse así: "una humanitas, unum ius, una lex"; es decir, una sola naturaleza en la humanidad y en la vida social una sola ley, un solo Derecho».

---

(11) «No hay judío ni griego, esclavo ni libre, marido ni mujer, porque todos sois una persona en Cristo».

(12) «Llegar a varón perfecto, a la edad de la plenitud de Cristo», *Efesios*, 4, 13.

3. La primera construcción sistemática del insnaturalismo cristiano fue llevada a cabo por San Agustín, que realizó una síntesis entre la teoría platónica de las ideas a través de Plotino y la afirmación cristiana de un Dios personal.

Como textos de la nueva teoría, opuesta a la del mundo antiguo, recogidos por San Agustín citemos uno de Lactancio: «La verdadera justicia es el culto piadoso del Dios único»; y otro de San Ambrosio: «La comunidad debe ser regida por el amor que tiene su origen en Dios y se extiende a todo el género humano» (13).

En líneas generales San Agustín señala que:

— De Dios, cuyas ideas son los arquetipos eternos de las cosas, dimana el orden universal, regido por la ley eterna que es «ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubans perturbari vetans» (14).

— La participación del hombre en la ley eterna es la ley natural, grabada en el corazón del hombre, y de la que extraen los legisladores reglas de conducta social atemperadas a las circunstancias históricas. En realidad, San Agustín habla de «ley temporal que se da al hombre para cumplir su fin jurídico» y considera la justicia como el vínculo de todas las virtudes que inclina tratar a cada uno según su dignidad y encuentra su origen externo en la naturaleza humana (15): ¡Oh, Señor! Tu ley escrita en el corazón de los hombres castiga, sin duda, el hurto sin que haya perversidad capaz de anularla; el ladrón endurecido por el vicio siente que aquello no está bien y cuando él es robado siente la injusticia de que es objeto. Así, la verdad

(13) *De officiis ministrorum*, I, 37; describiendo la justicia y su enlace con la caridad.

(14) *Contra Faustum*, XXII, 27.

(15) *Vid.*, «Ciudad de Dios».

ha escrito por mano del Creador en nuestros corazones: lo que no quieras que a ti te se te haga no lo hagas a los demás (16).

— Así surgió la división trimembre de la ley en ley eterna, ley natural y ley humana civil o eclesiástica. Mas como el fin último del hombre trasciende de la esfera puramente terrena y temporal, perteneciendo al orden sobrenatural, es necesaria una ley divina positiva, dividida en antigua y nueva

— Traza el proceso orgánico del nacimiento de las leyes temporales; define al Estado como «comunidad terrena que debe ser gobernada con arreglo a la ley eterna y a la justicia»; y como lazo, principio y fin de su sistema, coloca la paz interna y externa del alma y del cuerpo, engendradora del orden.

— La vida individual no se funda únicamente en la razón y tampoco la vida social que, en toda su complejidad, resulta ser un conjunto de acciones libres. Las voluntades humanas pueden tomar direcciones encontradas y, sin embargo, la historia universal tiene un sentido, Dios, que en su infinita providencia, dispone y dirige, sin menoscabo de la libertad, el acontecer histórico. Cuando los hombres se someten a esta Providencia y son fieles a la gracia que «penetra y corona la naturaleza», son unidos por el vínculo de la caridad («amor Dei») y constituyen la Ciudad de Dios. Cuando son infieles a la gracia, la naturaleza (por su origen «desfalleciente») se corrompe y las relaciones sociales se convierten en discordia; la vida se fundamenta entonces en el egoísmo («amor sui») y los hombres constituyen la Ciudad terrena.

Escribe así la primera Filosofía de la Historia y en cuanto a que el Derecho se basa en la justicia y se mueve en torno a los principios constitutivos de sociedad y cultura, escribe también una verdadera Filosofía del Derecho.

— Sobre la equiparación o distinción de los conceptos ley eterna y ley natural, dice Sancho-Izquierdo (17) que: «Llámesese

---

(16) (Cap. III-7-14).

(17) *Principios de Derecho natural como introducción al estudio del Derecho*, pág. 178.



o no ley al principio regulativo del orden universalista establecido por Dios, la ley suprema *para el hombre* será la ley natural, toda vez que ésta no es sino su participación en aquel orden universal en cuanto dimanar de él exigencias prácticas; según la teoría tradicional, en efecto, la ley eterna en la vida terrena no es conocida por el hombre en sí mismo sino que lo es *en otras leyes y por ellas* y en primer término en y por la ley natural (18).

La consecuencia de todo ello es que la ley eterna constituye el *fundamento de toda otra ley*. «Nada hay justo y legítimo en las leyes temporales de los hombres que no lo hayan tomado de la ley eterna», repite San Agustín, en *De libero arbitrio*, I, 6, de acuerdo en esto y con las ideas estoicas desarrolladas por Cicerón y ya aludidas.

El Derecho natural alcanza, pues, su plenitud en la concepción teísta del mundo cuyo máximo y primer sistematizador fue San Agustín.

4. Su obra, especialmente "La Ciudad de Dios", es la gran obra de la antigüedad cristiana, y su influencia en el pensamiento histórico y filosófico de Europa es de importancia incalculable, habiendo sido conceptuada como la expresión clásica del pensamiento cristiano y de la actitud cristiana frente a la Historia.

Señala Christopher Dawson (19) que, en los tiempos modernos, la obra de San Agustín sigue conservando su importancia, y que de todos los escritos de los Padres es el único que el historiador secular (no católico suponemos) no se atreve a desdeñar en forma definitiva.

La teoría agustiniana de la filosofía de la historia procede,

---

(18) *De civitate Dei*, V, 2; Santo Tomás, I-II-questio 93 a. 2; Suárez, *De Legibus*, II-4, 5.

(19) *La dinámica en la Historia Universal*, Ed. Rialp, 1961, páginas 221 y sigs.

estrictamente, de la que tiene como principio mediato su idea sobre la naturaleza humana y, como inmediata, la de su teología de la creación y la gracia. Implica, pues, una teoría definitivamente racional, filosófica, sobre la naturaleza de la sociedad y de la ley y la relación entre la vida social y la ética.

La idea que preocupó a los griegos de que Dios interviene en la Historia y la de que un pueblo, como el de Israel, se hiciera portador de un propósito divino absoluto fue para el cristianismo el centro y base de la fe. El advenimiento de Cristo es el punto crítico de la Historia, señalando la «plenitud del tiempo» (20); el orden antiguo desaparece y todo se renueva.

Pero, por otra parte, aunque el reino que espera el cristiano es de carácter espiritual y eterno, es también un reino real coronado por la culminación de la Historia y la realización del destino de la raza humana.

Por ello la Iglesia adquirió muchas de las características de una sociedad política, es decir, los cristianos poseyeron una tradición social auténtica de su propia creación y una especie de «patriotismo» diferente al del Estado secular en que vivían.

Ese dualismo social, en su forma cristiana primitiva, era más simple y concreto que lo fuera después, ya que el problema, posteriormente abordado por el Papa Gelasio, de la coexistencia de dos sociedades y, especialmente, de dos autoridades («*duae potestates*») dentro de la unidad del pueblo cristiano no se había planteado todavía. En su lugar se produjo un contraste violento entre dos fuerzas que se estimaron opuestas: el reino de Dios y el reino del mundo, la era presente y la era futura.

El Imperio era la sociedad del pasado, la Iglesia la del futuro y aunque ambas se encontraban físicamente, su contacto espiritual no existía.

La lealtad del cristiano hacia el Estado («*Dad a Dios ...*»; «*sumisos a la autoridad dando ... a quien honor, honor, a quien respeto, respeto ...*»). significaba que la Iglesia admitía el orden externo del Estado terreno en beneficio de ambas socieda-

---

(20) *Epístola a los Efesios*, II.

des», «utamur et nos sua pace»; «que la paz de los enemigos de Dios sea de utilidad para la devoción de sus amigos durante su peregrinaje terreno» (21).

La tradición primitiva, recogida hasta su extremo límite por Tertuliano y San Cipriano, cedió en el siglo III con la síntesis del cristianismo y helenismo realizada por Orígenes, la cual ejerció influencia muy profunda no sólo en la teología y filosofía, sino también en la actitud social y política de los cristianos. El concepto de la Iglesia como «nueva Israel» pasa a segundo término y cede su puesto a una noción más intelectual, reduciendo la oposición tradicional entre aquélla y la sociedad secular (22).

Eusebio de Cesarea (23), seguidor de Orígenes en el período subsiguiente, no admite el dualismo social de los antiguos cristianos y judíos. Según su doctrina, el Emperador no sólo es el caudillo del pueblo cristiano, sino que su monarquía es la réplica terrena y la imagen de la ley de la divina palabra (24).

La influencia de esta doctrina fue decisiva para el Oriente y encontró plena realización en la Iglesia-Estado, bizantina, indisolublemente unida bajo el mando de un Emperador ortodoxo.

En Occidente en cambio, y bajo la influencia de lo que Dawson llamaba «escuela africanista de Cartago» —integrada especialmente por Tertuliano, Arnobio y Lactancio—, se mantuvo el espíritu inflexible, social e intelectual, contra la tradición

(21) *De civitate Dei*, XIX, 26 y 27.

(22) Dawson emplea estas palabras de «primitiva» y «tradición» con referencia probablemente a las comunidades cristianas judías; no puede, a nuestro juicio, extenderse el concepto a todas las comunidades cristianas y mucho menos a la doctrina de Cristo predicada por San Pablo, pues ya vimos como éste acogió el universalismo griego y, en realidad, pretendía «instaurare omnia in Christo», *todas las cosas, incluso, por tanto, la nación y el Estado.*

(23) *Oración sobre la Tricentennialia de Constantino*, II, 10.

(24) «Así como la palabra —«verbum»— reina en los cielos, Constantino reina en la tierra, purgando a ésta de la idolatría y el error y preparando las mentes y los corazones de los hombres para recibir la Verdad; los reinos de este mundo se han convertido en el reino de Dios y de su Cristo, y nada queda por hacer en este lado de la eternidad».

pagana; no se siente el menor deseo de reducir la posición entre Iglesia e Imperio y todas las esperanzas se ponen en la desaparición del orden existente y en el advenimiento del reino de los santos (25).

La conversión del imperio no alteró tal espíritu inflexible, y fue prueba de ello el movimiento o cisma donatista que influyó en San Agustín de manera importante.

Cierto que San Agustín se dedicó a la supresión de tal cisma, y ello afectó sus opiniones sobre la naturaleza de la Iglesia y su relación con el poder secular. Los católicos mantenían su alianza con el Estado desde los tiempos de Constantino y confiaban en la ayuda del imperio secular, tanto para su propia protección como para la supresión de los cismáticos. Y San Agustín no pudo mantener su actitud de independencia hostil hacia el Estado, propia de los donatistas.

Pero fue —dice Dawson— un «auténtico africano» que nunca mostró, a pesar de su lealtad genuina al imperio, el patriotismo específicamente romano de un San Ambrosio o un Prudencio. Si se compara «La Ciudad de Dios», con las obras de los apologistas griegos (Orígenes, San Atanasio, Eusebio), se observa que no está fundada en argumentos metafísicos, sino en aquel dualismo social, característico de la tradición africana.

La forma en que San Agustín expresa tal dualismo, y que constituye la idea central de «La Ciudad de Dios», tuvo su origen en fuentes africanas, en el trabajo de Tyconius, escritor donatista del siglo IV; pero en la mente de aquél la idea de las «dos ciudades» adquirió significación más honda. Si para Tyconius constituían un símbolo apocalíptico, para San Agustín adquirieron significado filosófico, relacionado con una teoría racional de la sociología.

---

(25) «Que sea destruido el imperio, pues está lleno de injusticia y aflige al mundo desde hace mucho con pesados tributos... Roma se regocijaba mientras toda la tierra gemía. Sin embargo, se le va a retribuir al fin como se merece. Ella, que tanto se jactó de su carácter de eterna, tendrá que lamentarse eternamente». Comoclano, *Carmen apologeticum*, 889-90, 921-3.

Aplicando a la sociedad igual principio constitutivo que a la personalidad individual —voluntad de bien, voluntad de paz—, su sociología se basa en idéntico principio filosófico: la importancia suprema de la voluntad y de la soberanía del amor. Y así, si la sociedad está unida por un sentimiento de amor hacia el bien, será buena sociedad; si el objeto de su amor es execrable, entonces será mala.

Por ello, las leyes morales que rigen la vida individual y social son las mismas, ya que es aplicable el mismo principio a la ciudad o al individuo indistintamente: «non faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores» (26).

Los deseos de los hombres pueden reducirse a uno: la felicidad, la paz; la única diferencia esencial consiste en la naturaleza de la paz que desean, ya que, por el propio hecho de su autonomía espiritual, el hombre tiene poder de elegir su propio bien, ya sea buscando su paz mediante la subordinación de su voluntad al orden divino o —al contrario—, refiriendo todas las cosas a la satisfacción de sus propios deseos, constituyéndose así centro del universo. Sólo ahí debe buscarse la raíz del dualismo; en la oposición entre el «hombre natural» que vive para sí y desea una felicidad material, una paz temporal, y el «hombre espiritual», que vive para Dios y aspira a la felicidad del espíritu, a la paz eterna: Las dos tendencias de la voluntad producen dos tipos de hombre y dos tipos de sociedad.

Y llega a la gran generalización, idea central de su obra: «Dos vidas distintas eligen dos ciudades ... la terrenal, edificada con el amor a sí mismo y el desprecio de Dios, y la celestial, erigida con el amor a Dios y el desprecio de sí mismo» (D. C. D., cap. XIV, 18).

Su filosofía de la historia y del derecho surge de esa generalización, puesto que ambas ciudades «han seguido su curso, mezclándose entre sí a través de todos los comienzos de la raza humana y seguirán avanzando juntas, hasta el fin del mundo en

---

(26) *De civitate Dei*, cap. XI, 18.

que están destinadas a separarse para presentarse al juicio final» (27).

En concepto de Dawson, «la simplificación rígida de la Historia, requerida por tal sinopsis, manifiesta la severidad del pensamiento de San Agustín que parece condenar, en no menor medida que Tertuliano o Comociano, al Estado y a la civilización secular por fundarse en el orgullo humano y en el egoísmo, y que conceptúan a la Iglesia y al "reino de los santos" como la única sociedad sana existente».

Ahora bien, de la condenación del reino de la injusticia en la sociedad humana no se puede deducir que San Agustín pretenda que el Estado pertenece a la esfera de la inmoralidad, ni que los hombres hayan de obedecer, en sus relaciones sociales, a una ley diferente a la que gobierna su vida moral. Por el contrario:

— Insiste en que el único remedio para las enfermedades de la sociedad se ha de buscar en las fuerzas que purifican las debilidades morales del alma individual:

«Aquí se encuentra también un apoyo seguro para el bienestar y la gloria del órgano político; pero ningún Estado podrá conservarse ni establecerse perfectamente a menos que se funde en el vínculo de la fe y en la armonía serena en la que todos adoran al más sublime y el más bueno, es decir, a Dios, y los hombre se aman entre sí en El, sin disimulos, porque por su causa se aman unos a otros» (28).

— no vacila en admitir que la ciudad terrenal ocupa un lugar en el orden universal, y que «las virtudes sociales del mundano» —lo que hoy llamaríamos «virtudes humanas— poseen, a pesar de todo, un valor real dentro de su propio orden y aportan una contribución apropiada a la vida de la sociedad.

— cree, fundado en su concepto de «lex eterna», que el desorden y confusión de la sociedad y de la Historia sólo son aparentes, puesto que Dios dispone todos sus acontecimientos

---

(27) *De civitate Dei*, cap. XIV, 1 y 2.

(28) *De civitate Dei*, 15, 17.

en concordancia con una armonía universal, que la mente del hombre no puede captar.

Esta universalidad filosófica de San Agustín, afecta no sólo a su noción de la naturaleza, sino también a su doctrina de la Iglesia. La Ciudad de Dios no es en su pensamiento el «reino milenarista» de los apologistas, ni tampoco la Iglesia perceptible y jerárquica, sino una realidad trascendente e infinita, una sociedad «cuyo rey es la verdad, cuya ley es el amor y cuya duración es la eternidad» (29). Es, en realidad, ni más ni menos que la unidad espiritual del universo, tal como la proyectó la divina Providencia, y el objetivo esencial de la creación (30).

La Iglesia no es la ciudad eterna de Dios, pero sí su órgano y representante en el mundo. En consecuencia, las profecías del reino se cumplen en la Iglesia: «O beata ecclesia quodam tempore audisti, quodam tempore vidisti... Omnia enim quae modo complentur ante prophetata sunt. Erige oculos ergo, et diffunde per mundum: vide jam hereditatem usque ad terminos orbis terrae. Vide jam impleri quod dictum est; Adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient illi» (31).

De ahí que San Agustín base el derecho a usar el poder secular en el conflicto y represión de los donatistas, no en virtud de la facultad que tiene el Estado para intervenir en los asuntos religiosos, sino en la que tiene la Iglesia para emplear las fuerzas de este mundo, fuerzas que Dios atribuyó a Cristo, de acuerdo con la profecía: «Todos los reyes de la tierra le adorarán y todas las naciones le servirán».

La Iglesia es, en realidad, la nueva humanidad en proceso de formación; su historia terrena es la del edificio de la Ciudad de Dios que se concluye en la eternidad. Por ello, a pesar de sus imperfecciones, la Iglesia terrena es la sociedad más per-

(29) *De civitate Dei*, XXXVIII, 3, 17.

(30) La Ciudad de Dios se asemeja al concepto platónico del mundo inteligible y los platónicos cristianos de épocas posteriores fundieron deliberadamente ambas ideas.

(31) *Enarrationes in Psalmos*, LXVII, 7.

fecta que se conoce en este mundo y, ciertamente, la única verdadera, por ser la única cuyas fuentes se encuentran en la voluntad espiritual. Si los reinos de la tierra persiguen los bienes de la tierra, la Iglesia —y sólo la Iglesia— persigue los bienes espirituales y la paz eterna.

Por el contrario, el Estado, en la concepción agustiniana y en el mejor de los casos, es decir, cuando se basa en la justicia («*Remota justitia quid regna nisi magna latrocinia —De civitate Dei—*, libro IV, cap. 4), es una sociedad necesaria y perfectamente legítima pero limitada por objetivos temporales y parciales, y destinada a quedar subordinada a una sociedad espiritual más grande y universal en la que, incluso, sus propios miembros encuentran la verdadera ciudadanía. De hecho, el Estado tiene una relación con la Iglesia, semejante a la de un gremio en relación con el Estado: desempeña una función útil, tiene derecho a la lealtad de sus miembros, pero nunca puede pretender igualarse a una sociedad superior o actuar en su lugar.

Para Dawson, la doctrina de San Agustín «rompió de forma decisiva la tradición oriental del Estado sagrado y omnipotente al establecer el principio del orden social en la voluntad humana, haciendo posible, por primera vez en la Historia, el ideal de orden social basado en la libre personalidad y en el esfuerzo común y orientado a un fin moral. A él se debe, sobre todo el ideal característicamente occidental de la Iglesia como fuerza dinámica social, en contraste con los conceptos metafísicos del cristianismo bizantino». Por tanto, los ideales occidentales de libertad, progreso y justicia social deben su existencia, en gran parte, a San Agustín, el que, por otro lado, mostró siempre indiferencia hacia el progreso secular y la fortuna transitoria del Estado terreno, pues él ansiaba «una ciudad cuyos cimientos fueran obra exclusiva de Dios».



5. Desde el día en que Constantino se adhirió al Cristianismo, la Iglesia tuvo por delante la tarea de separar bien su destino temporal del de los Poderes públicos, que desde entonces iban a aferrarse a ella para tratar de sobrevivir.

Las tendencias en Oriente y Occidente fueron diversas. En la primera se esbozó la confusión entre los poderes de César y los poderes de Dios, operándose lo que D. Rops (32) llama «contaminación entre el Cristianismo y el Estado», y Dawson —como vimos— «Iglesia-Estado bizantina». En Occidente, al influjo de San Agustín, la Iglesia se defendió con mayor éxito contra esa prueba, «más temible que la hostilidad: la protección tan fácilmente onerosa del Estado» (33).

Pero la fidelidad de la Iglesia a sus principios le llevó a la afirmación de su libertad frente a los Poderes públicos, tanto en Oriente como en Occidente. En el momento en que la Iglesia y el Imperio iban a asociarse, el peligro hubiera sido que el Cristianismo hubiera sido absorbido por el Estado, que el emperador se convirtiese en el pontífice máximo de Cristo como lo había sido de los dioses paganos. Pero la pugna tenaz de los grandes obispos apartó esta amenaza. Si Eusebio se arrodilló ante el emperador teocrático, San Juan Crisóstomo escribía que «el poder de la Iglesia supera en valor al poder civil tanto como el cielo supera a la tierra o más bien lo supera mucho más»; y, San Ambrosio: «¡El emperador está dentro de la Iglesia, pero no por encima de ella!».

Desde entonces quedó planteado el principio del Imperio Cristiano, tal y como la Edad Media procuró ponerlo en práctica, con acierto desigual.

«Históricamente se produce un momento en que el sistema ideal y la vida social coinciden: el momento en que a la orde-

(32) *La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires*, 1954, pág. 443.

(33) Zeiller, *Spalato*, 1912.

nación estamental de la sociedad se unió la primacía efectiva y temporal de la Iglesia. Cuando ésta se pierde, pervive todavía por mucho tiempo la estructura estamental, cuya disolución definitiva supone sociológicamente el nacimiento de la sociedad moderna» (Medina-Echavarría: «La situación presente de la Filosofía jurídica», Ed. *Revista Derecho Privado*, 1935).

6. Los principios filosóficos y las concepciones teóricas señaladas en puntos anteriores sirven, en parte, de base para fijar la posición de la Iglesia frente al Derecho entonces vigente, es decir, frente al Derecho romano.

Puede decirse, en general, que salvo la postura de los milenaristas en Oriente y los donatistas en Occidente, los Padres de la Iglesia, los historiadores eclesiásticos y los Papas alabaron las leyes romanas.

San Ambrosio y San Agustín exaltan la memoria de los emperadores Constantino, Graziano, Valentiniano y Teodosio. Dice San Agustín del último: «Iustissimis et miserecordissimis legibus adversus impios laborante Ecclesiae subvenire» (34).

— Los Papas aprobaron la obra de Justiniano (35).

— Es, pues, un hecho histórico que la Iglesia, en sus primeros tiempos, aceptó el Derecho romano.

Hohenlohe (O. S. B.) dice: «Es una realidad científica que el Derecho canónico se derivó del Derecho romano, no sólo en la técnica sino también en sus instituciones fundamentales».

Para Biondi esta afirmación no es nueva ni exagerada: «El Derecho canónico *formalmente* surge y se desarrolla de un modo autónomo, pero en la *sustancia* no es sino la reelaboración del Derecho romano, según la corriente espiritual de la Edad Media y la exigencia de la Iglesia en relación a su fin» (36).

El Derecho romano, en su desarrollo, es un correctivo y no

---

(34) *De civitate Dei*, 5, 26.

(35) Biondi, *Giustiniano*, pág. 132.

(36) Shom, *Giustiniano*, pág. 132.

identidad independiente o extraña respecto al pensamiento jurídico de Justiniano.

Giovani Scolástico reconoce y atestigua que las leyes justinianas «eximi cum divinis sacrisque canonibus consentiunt».

Y esto vale tanto para Oriente como para Occidente, en donde en el sentir cristiano, el Derecho canónico aparece como la continuación viva del Derecho romano.

— Se recogen extractos del *Digesto* para uso del clero:

«Brevis libellus de rebus ecclesiae».

«Summa Novellarum de ordine ecclesiastico».

«Collectio canonum Anselmo dedicata».

«Excepta Bobiensi».

— Los monjes consultan las leyes romanas y, en fin, al tiempo de la dominación de los bárbaros, el vivir conforme al Derecho romano equivale a vivir conforme al Derecho canónico.

— La posición de los Papas y de los Concilios frente a las leyes romanas no es dudosa:

Gealsio (492-496?) habla de «leges publicae ecclesiasticis regulis obsequentes» (Mauri, 8, 82) y, en carta a Teodorico, recordada por Graziano (*I. P. O.*, 10, c. 12) declara:

«Certum est magnificentiam vestram leges romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecepit, multo magis circa reverentiam Peati Apostoli pro suo felicitatis augmento servari».

León IV invoca la observancia de las leyes romanas.

Nicolás I habla de las «venerendae romanae leges».

El Concilio de Orleans (a. 511) establece:

«Id constituimus observandorum quod ecclesiastici canones decreverunt et lex romana constituit» «can. 1, Mansi».

— En fin, que la legislación justiniana, fruto de la coinci-

dencia con principios cristianos, se invoca como *obra común* del Papa y del emperador (37).

— Está en duda la cuestión de si esta situación cambia con Gregorio VII, el cual, en el famoso pasaje de la carta a Hermann de Metz, parece aludir al origen *diabólico* del Estado romano y, en consecuencia, a la injusticia de su derecho, pero, no obstante, reconoce siempre dos fuentes del Derecho cuando habla de «*divini et humanae leges, divini et humana iura*» (38).

— Se comienza a colocar al Derecho canónico en plano superior al Derecho romano. Así, Inocencio IV dispone que en Roma se tuviere un «*studium iuris divini et humani canonici videlicet et civilis*» (Alibrandi).

Y, en alguna carta antigua (Biondi), la «*lex romana*» se menciona después y subordinada a la «*lex ecclesiastica*» y «*auctoritas Sacrorum Canonum*» (39).

Según Ivo y Bonizone, el Derecho romano sirve para aclarar y suplir los cánones.

— Graziano acoge y acepta el Derecho romano pero no lo impone, aunque Gelasio menciona las «*leges principum*» antes de las «*patrum regulae*» y las «*paterna adnotationes*» (40).

— Como razones para comprender el fenómeno de la recepción del Derecho romano por la Iglesia se apuntan las de:

- la «romanidad» siempre viva,
- la preponderancia del imperio,
- la legitimidad de las leyes romanas en cuanto emanadas de emperadores cristianos,
- la precisión y unidad de las leyes romanas,

---

(37) «*Sancientibus Iohanne Papa romano et Justiniano imperatore scriptum est*» (*M. G. M.*, epíst. 7, 115).

(38) Leicht, *Gregorio VII e il Diritto romano*, Studi Gregoriani, 1947, 1, 93.

(39) Brandileone, *La stipulacio nell'età imperiale romana*, Scritti, 2, 515.

(40) 12. «*Magnificentiam vestram leges romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecipit multo magis civea reverentiam beati Petri apostoli pro suo felicitatis eugmento*».

- la universalidad del Derecho romano que correspondía exactamente con la de la Iglesia,
- la bondad intrínseca de las leyes,
- y su contenido favorable al clero y a la Iglesia.

— La separación, más formal que sustancial, es fenómeno posterior que se manifiesta cuando se afirma la autonomía de las dos legislaciones, y aun cuando en la imponente *Compilación* de Graziano se afirma la dualidad, el Derecho romano pervive en su sustancia.

— La reacción contra las leyes romanas asume en algún aspecto cierta virulencia, sobre todo cuando comienza a delinearse la *lucha política* entre la Iglesia y el Estado.

Ha quedado expuesto cómo C. Dawson, en su estudio sobre San Agustín y su obra, *La Ciudad de Dios*, pone de relieve la línea tradicional que lleva al santo a rechazar el idealismo político de los filósofos romanos y a discutir la tesis de Cicerón, según la cual, el Estado se funda esencialmente en las leyes justas, en la justicia. Si así fuera, razona San Agustín, la propia Roma no sería un Estado; y puesto que la verdadera justicia no se encuentra, en realidad, en ningún reino terrenal, resulta que único Estado verdadero es la Ciudad de Dios (41). Por consiguiente, al objeto de eludir esta conclusión extrema, elimina de su definición del Estado todos los elementos morales y lo describe basado en una voluntad común, tanto si su finalidad es buena como mala (42). Pero también quedó indicado cómo la tesis agustiniana debe ser colocada en sus justos límites dentro de la totalidad de su concepción del mundo.

— Posiblemente las ideas agustinianas influyen, en la época posterior, en los autores que tratan de estas materias y, en particular, en:

Pietro di Blois (fines del siglo XII), que considera al Derecho romano como «obra de perdición» («pervertit multos»); los

(41) *De civitate Dei*, II, 21.

(42) *De civitate Dei*, XIX, 24.

«gehennae filios facit» son opuestos a los «inmaculata lex Domini»; y las *Pandectas* son calificadas de «imperscrustabilis abyssus, damnosa silva, inmeabile pelagus».

— La hostilidad llegó al máximo en la bula de Honorio III (1219) «Super speculum», y en la de Inocencio IV (1254) «Dolentes», al prohibir la enseñanza del Derecho romano.

— No obstante estos avatares, debidos a influencias políticas, contingentes, la línea no se interrumpe y la tradición más antigua no es negada. Siempre se repite que «ecclesia vivit de lege romana»; que «romanorum leges convenit observare»; y que «ius romanorum ecclesiae romanae» (43).

Y este Papa, últimamente citado en la Constitución Apostólica promulgatoria del *Codex Ius canonici*, que concluyó la secular evolución del Derecho canónico, hace constar que: la Iglesia «ipsum quoque romanorum ius, insigne veteris monumentum quod ratio scripta est merito nuncupatum, divini luminis auxilio freta temperavit correctumque christiane perfecit».

E igual juzga al Derecho romano, bajo su aspecto científico el Papa Pío XII (44).

## 7. Dentro de lo que se ha llamado concepción teocrática del Estado debe recordarse que:

a) El problema máximo, desde Constantino a Justiniano fue, en lo que era de fe, la defensa de la fe católica.

— San Ambrosio: síntesis: restaurar el imperio con base cristiana, salvar y perpetuar la universalidad por medio de la universalidad de las leyes de Cristo.

— La influencia de León, Papa, sobre Valentiniano III puede verse en la *Novela 18* (a. 445) de este emperador.

b) En el período de Constantino se eleva uno de los más grandes hitos de la historia: el Estado se vuelve cristiano.

---

(43) Boucaud, *Relationem inter ius romanorum et codicem Benedicti XV* (Acta, 4, 46).

(44) *Due Centenari*, Acta, 1, 10.

— Mientras la filosofía antigua discute en torno al fundamento de poder público, y la jurisprudencia romana lo basa en la voluntad popular, en la época imperial cristiana es principio, que puede decirse indiscutido, el de que «todo poder viene de Dios».

El emperador recibe de Dios su investidura y este reconocimiento de la concepción teocrática es general en leyes de Justiniano: «propitia Divinitate romanorum nobis sit delatum imperium» (C. I., 1,29, 5); «imperii a Domine Deo nobis concedidi» (Novela 133, prefacio).

c) Gelasio, en su epístola 15 (Codex canon, 51, 8), dice: «obsqui solare principes christianos decretis ecclesiae, non suam praepondere potestatem; episcopis caput subdere principum solitum non de eorum capitibus iudicare».

Este Papa habla de «solere» y de «solidum» y, en verdad, cualquier hecho contrario no es otra cosa que desviación del principio general que en su línea se sigue fielmente.

La doctrina de «las dos potestades» constituye una verdadera «piedra miliaria» (en sentir de Biondi) en la doctrina de la Iglesia.

El pensamiento del Papa Gelasio está claro: «non esse humanarum legum de talibus ferre sententiam absque ecclesiae principaliter constitui pontificibus» (Epistola ad episcopi orientales, Pl. 59, 95; Patrología, serie latina).

Y este principio gelasiano en torno a las «due potestates» coincide, sustancialmente, con aquel de Justiniano que considera «imperium» y «sacerdotium» como potestades diversas, ambas dones de Dios, procedentes del mismo principio (Novela 6, prefacio, año 535). A juicio de Biondi, el emperador sintió la necesidad de confirmar la doctrina de la Iglesia al objeto de limitar su propio imperio cuando, por parte del poder civil, y conseguida al fin la pacificación, se quiso escoger —por Acaacio— una fórmula de fe que no proviniese de la Iglesia (45).

---

(45) Dice en la epístola a Atanasio: «Ideo multo magis pro salute animarum necessario vobis constantinopolitanae civitatis obtemperat mul-

Esta separación de los dos poderes y la superposición de la autoridad civil a la eclesiástica en tema de religión, no quiere decir que se prohíba al poder civil legislar conforme a la doctrina de la Iglesia.

Separación, pero, al mismo tiempo, coordinación. Así, en Epístola 8 (Pl. 59, 42), se habla de:

«Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter nundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quando etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tramen, praesulibus divinarum devotus colla submitis, atque ab ei causas tuae salutis expetis, in que sumendis coelestibus sacramentis, lisque (ut competit) disponendis, subdii te debere cognoscis religionis ordinis potius quam praesse. Nosti itaque inter haec, ex illorum te pendere iudicium non illos ad tuam velle redigi voluntatem».

Y, en igual sentido, la *Novela 6* (a. 535), de Justiniano: «Maxima inter omnes...».

d) La doctrina de Gelasio tiene como precedentes:

— Alguna ley de Valentiniano I.

— La carta al Concilio de Simio, de Valente-Graziano.

— La *Epístola ordinarum*, de Graziano.

— Las disposiciones de Arcadio y Honorio sancionando: «nemo umquam tan profana mentis fuit qui... doctoribus constituat»; «quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare» (46).

e) Y tal doctrina, oscurecida o alterada especilamente en tiempo de Gregorio VII, por obra de los canonistas postgracia-

---

titudo, si eam ad catholicam et apostolicam communionem vos principes reeducatis».

(46) En C. T., 16, 1, 1.



nos, es revitalizada por León XIII en *Imortale Dei* (1885), al afirmar —en todo acorde con Gelasio y Justiniano— que:

«Deus humani generis procurationem inter duas potestates partibus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divini rebus alteram humanis rebus praepositam; utraque in genero suo maxima».

8. Vemos, pues, que *la doctrina de la Iglesia en cuanto a la evolución de los conceptos de Derecho natural y Derecho positivo, está lejos de la opinión de Mayer que encabeza este trabajo; no hubo —ni hay— contraposición alguna.*

Si en el catálogo de principios fundamentales, formulados desde San Pablo, es fácilmente distinguible el supremo principio moral («Rectum natura rationabis ordinem tamquam divinitus sanctum servatum»), no es lícito, sin embargo, negar que en el orden práctico, el Derecho positivo tiene valor formal propio, independiente del natural, pues aquél debe obedecerse en cuanto necesario al orden externo.

La Iglesia reconoció en el Derecho romano aquellos principios y la necesidad y función del Derecho positivo en las «dos potestades».

Como señala Amor Ruibal (47), «La ley natural se constituye mediante la ordenación de elementos primordiales susceptibles de variadas relaciones entre sí, dispuestas, según la idea y voluntad divinas, en el plan histórico del mundo creado. Mas, en cuanto la naturaleza, ni en su aspecto físico ni en su aspecto moral, ofrece la plenitud fija de todas sus combinaciones y relaciones. De aquí la necesidad de ulteriores normas, según las cuales se actúa y perfecciona el orden primario natural. De este modo la ley positiva viene a ser una prolongación de la ley natural, en cuanto aquélla prosigue la obra ordenadora de ésta

(47) Citado por Lufio-Peña en *Derecho natural*, Barcelona, 1947.

en las determinaciones concretas de los organismos sociales a que la ley natural no alcanza con el carácter natural que revisiten sus principios. Así, la ley positiva habrá de sancionar, unas veces, los imperativos de la ley natural como de aplicación inmediata a los fines de la ley positiva; otras veces habrá de defender el orden mismo que en cuanto ley positiva establece fuera del orden estrictamente natural, si bien concretándolo y completándolo».

Toda la historia de la Iglesia muestra cómo, de una parte, ha mantenido inquebrantables los principios del Derecho divino y, cómo, de otra, ha flexibilizado su Derecho humano, adaptándolo a las más variadas circunstancias sociológicas.

Las bases fueron puestas, a través de las concepciones de los primeros filósofos cristianos, en la época difícil y revuelta que ha sido incompleta y asistemáticamente objeto de nuestro trabajo.

#### BIBLIOGRAFÍA.

Los diversos autores consultados se citan en el cuerpo del trabajo, salvo en los párrafos 6 y 7, para los que se consultaron los siguientes:

- KOSCHAKER: *Europa y el Derecho romano*, 1955 (pág. 45).  
ALVAREZ (Ursicino): «Influencia del Cristianismo en Derecho romano», en *Revista de Derecho Privado*, 1941 (págs. 317 y sigs.).  
TROPLONG: «Influencia del Cristianismo en Derecho romano», en *Revista de Derecho Privado*, Buenos Aires, 1947.  
ROUX: *Le Pape Saint Gelase I*, Barcelona, 1880.  
BRONDI (Biondo): *Il Diritto Romano-Cristiano* (3 vols., Milano, 1952).  
ROPS (David): *La Iglesia de los Apóstoles y de los Mártires*, Barcelona, 1954.  
LARRAONA (Arcadio, Card.): *Potestas pública et potestas privata in iure romano et in iure canónico comparatae* (Acta Congreso Jurídico Internacional, Roma, 1934, vol. II).  
VISMARA: *Episcopalia audientia* (Universidad Católica del Sagrado Corazón, Milán, 1937).