

**UNA RELECTURA DE LA CIUDAD DE DIOS
DE SAN AGUSTÍN DESDE LA HISTORIA**
**A RELECTURE OF ST. AUGUSTINE'S *THE CITY OF GOD*
FROM A HISTORICAL PERSPECTIVE**

FLORENCIO HUBEŇAK¹

RESUMEN

El trabajo analiza sintéticamente *La Ciudad de Dios* de San Agustín desde la visión de un historiador. Lo hace en tres etapas: la razón que lleva al obispo de Hipona a escribir la obra, las ideas claves que desarrolla y las interpretaciones que se fueron haciendo en los tiempos posteriores, especialmente el agustinismo político y la secularización.

PALABRAS CLAVE

San Agustín - Ciudad de Dios - Agustinismo político - Saqueo de Roma en el año 410

1. Doctor en Ciencias Políticas (UCA); doctor en Historia (Univ. de Cuyo); Profesor Emérito (UCA); exdecano de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas. Correo electrónico: fhubenak@fibertel.com.ar.

ABSTRACT

The work analyzes synthetically *The City of God* of St. Augustin, from the vision of a historian. It is done in three stages: the reason that leads the bishop of Hippo to write it, the key ideas he develops and the interpretations that were made in later times, especially political agustinism and secularization.

KEYWORDS

St. Augustin - The City of God - Political agustinism - The sacking of Rome in the year 410

INTRODUCCIÓN

Escribir unas pocas páginas sobre La Ciudad de Dios de san Agustín es una tarea ímproba no solo por el espacio, sino además por la inmensa cantidad de hojas que se han escrito sobre el tema.

Por ello nuestro objetivo se limitará a un enfoque desde la historia –nuestra especialidad–, dividida en tres partes: contexto, contenido y consecuencias.

EL CONTEXTO

Recordemos que en el año 410 el *rex* visigodo Alarico asedió y finalmente saqueó Roma, la “ciudad eterna”², lo que provocó no solamente destrucción en la urbe, sino una gran crisis en la intelectualidad romana convencida de la eternidad de Roma. Asimismo, el miedo generó una importante corriente migratoria que la abandonó para trasladarse al norte de África, donde prontamente las elites –dueñas

2. Cfr. HUBEÑÁK, FLORENCIO, *Roma. El mito político*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997.

de tierras– cumplieron un papel significativo en la cultura romanizada local³.

El clero africano centrado en el obispo Aurelio de Cartago, primado del África Proconsular y en Agustín de Hipona, obispo de la segunda ciudad y puerto de la región, se movilizó ante las noticias que traían los migrantes.

Un representante joven e importante de esta elite defensora de la tradición (los *mores maiorem*) fue Volusiano, de la *gens Caeionni*, quien fue prefecto del África a los 32 años⁴. Fue éste quien inició una correspondencia con el obispo de Hipona para plantearle dudas sobre la nueva religión impuesta por el emperador Teodosio como oficial por el edicto de Tesalónica del 379/380⁵. Agustín aprovechó la circunstancia para inclinarle a favor de la *Catholica* y tratar de que influyera en su círculo intelectual.

Es muy probable que los integrantes de este círculo plantearan a Agustín la necesidad de dar una respuesta al saqueo de Roma y especialmente al argumento de los refugiados de que la aceptación del cristianismo como religión oficial había implicado el abandono de la Ciudad Eterna por parte de sus dioses.

Agustín se enfrentó por primera vez con noticias incompletas del saqueo de Roma, que le llevaron a pronunciar algunos de sus importantes sermones, en los que, por ejemplo, advertía a sus fieles sobre un fin del mundo.

De acuerdo a las cronologías precedentes, Agustín consideraba que vivía en una edad postrera del mundo (la sexta. Cfr. *Civ. Dei*. XVIII): “*En los tiempos cristianos se devasta el mundo, perece el mundo. ¿No te dijo tu Señor que sería devastado el mundo? ¿No te dijo tu Señor*

3. Cfr. HUBEÑÁK, FLORENCIO, “El saqueo de Roma y sus implicancias político-religiosas”; *Helmántica*, 2019 (en prensa).

4. CHASTAGNOL, ANDRÉ, “Le sénateur Volusien et la conversion d’une familia de l’aristocratie romaine au Bas-Empire”; *Revue des Etudes Anciennes*, 58, 3-4, pág. 243. Volusiano en 417 llegó a ser prefecto de Roma y le sucedió en 418 Aurelius Anicius Symmachus, hijo del conocido defensor de las tradiciones.

5. HUBEÑÁK, FLORENCIO, “De los edictos de Nicomedia, Milán y Tesalónica y la cristianización del Imperio”, en BOCH, V. – CARDOZO, P., *Voces en el Mediterráneo antiguo*, Mendoza, SSCC, 2015.

que perecería el mundo? (...) Mira lo que nos dicen los paganos, lo que nos dicen –y esto es más grave– los malos cristianos.... ¿Te extrañas de que se derrumbe el mundo? Extrañate de que el mundo haya envejecido. Uno es hombre: nace, crece, envejece... No te adhieras a este mundo envejecido y anhela rejuvenecer en Cristo, que te dice: «El mundo perece, el mundo envejece, el mundo se viene abajo y respira con dificultad a causa de su vejez. No temas; tu juventud se renovará como la del águila» (Serm. 81, 8). Pero a su vez levantaba el ánimo caído de sus conciudadanos al afirmar que la caída de las murallas no implicaba la caída de los ciudadanos: “Una ciudad está en sus ciudadanos, no en sus murallas” (De urbis excidio. VI, 6), aclarando que, en todo caso, Roma fue castigada pero no exterminada como Sodoma (ídem. II, 2). De este modo también tranquilizaba a los funcionarios romanos respecto a la continuidad del Imperio (Epist. 128, 2,9 y 3,17). Finalmente implicaba una primera respuesta a quienes culpaban al cristianismo por el saqueo (Serm. 296, 9), anticipando los argumentos que utilizaría en *La Ciudad de Dios*.

Sus amigos, especialmente Marcelino, aunque leyeron sus sermones, insistieron en que escribiese una refutación del paganismo (“no olvido, sino que reclamo tu promesa: te pido que escribas algunos libros que han de aprovechar increíblemente a la Iglesia, especialmente en estos tiempos” (Epist. 136, 3). El desafío era importante, pero atractivo; debía enfrentar a las elites cultas de la Romanidad⁶ mostrándoles una nueva cosmovisión que cuestionara radicalmente las teorías de su amado Virgilio. Sabemos que Agustín dudó cierto tiempo antes de comprometerse a escribir un libro (Cfr. Epist. 132), confiado en que Marcelino hiciera circular sus cartas abiertas por los salones (Epist. 138, 1,1) y que ello resultara suficiente: “[c]omo tu beatitud se digna admitir conmigo, hay que ofrecer una plena, clara y bien pensada solución a todos los problemas, puesto que sin duda correrá por muchas manos la respuesta que se desea de tu santidad. Especialmente porque, cuando esto se discutía, estaba presente un eximio potentado y terrateniente de la región de Hipona, el cual alababa a tu santidad con adulación irónica, pero advirtiéndome que, cuando había preguntado estas cosas, tú no le habías convencido. Yo, a

6. HUBEÑÁK, FLORENCIO, “Algunas consideraciones sobre el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad”, *Helmántica*, enero-junio de 2015, págs. 213/30.

todo esto, no olvido, sino que reclamo tu promesa: te pido que escribas algunos libros que han de aprovechar increíblemente a la Iglesia, especialmente en estos tiempos" (Epist. 136).

Finalmente Agustín se decidió y el resultado fue su obra más importante: *De civitate dei*, dividida en veintidós libros (capítulos), escrita entre el 413 y el 426, y publicada por partes. Se trata de un libro que supera con creces la calificación de obra histórica, filosófica, política, teológica, ya que responde a todos estos enfoques a la vez. "La idea de una *Ciudad de Dios* se la sugirió expresamente el Salmo 66, 6: *gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei*"⁷.

Cuando aparecieron los tres primeros libros de *La Ciudad de Dios* en el año 413, Agustín prometió una obra monumental, "una obra magna y ardua, magnus opus et arduum, queridísimo Marcelino" (*Civ. Dei*. I, Praef, 8). Trece años más tarde, Agustín acabará esta obra de veintidós volúmenes con una frase contundente que resume el tono de deliberación macizo en el que había decidido escribir: "Con el auxilio del Señor creo que he salvado mi deuda en este gigantesco libro" (*De civ. dei*. XXII, 30, 6)⁸. Cuando escribió el último libro tenía setenta y dos años.

EL CONTENIDO

En la obra afirma que la historia de la humanidad fluye desde la Creación hasta la Parusía (Segunda Venida de Cristo) con su centro en Cristo, inaugurando la concepción lineal de la historia, que se configura por la existencia de dos ciudades (la celestial y la terrena).

La idea de las dos ciudades –probablemente la idea eje del libro– ya aparece en el *Teeteto* de Platón (176 e)⁹, pero para varios autores Agustín es deudor de su maestro donatista Ticonio¹⁰. El obispo

7. CILLERUELO, LOPE, *La oculta presencia del maniqueísmo en la "Ciudad de Dios"*; en *La Ciudad de Dios*, 1954-I, pág. 492.

8. BROWN, PETER, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág. 411.

9. CHEVALLIER, JACQUES, *Historia del Pensamiento*, Madrid, Aguilar, 1967, t. II, págs. 88/90.

10. Por ej. BROWN, PETER, *Biografía de Agustín...*, cit., pág. 416.

de Hipona lo desarrolla por vez primera en su *Enarratio in Psalmum*: “Oísteis y sabéis que corren, en el desenvolvimiento de los siglos hasta el fin, dos ciudades, mezcladas ahora corporalmente entre sí, pero separadas espiritualmente: una para la cual el fin es la vida eterna, y se llama Jerusalén; otra para la cual todo su gozo es la vida temporal, y se llama Babilonia” (136,1), y más detalladamente en un sermón del 29 de junio del 404: “Se devuelve a Babilonia lo que ella hizo. De hecho, es una ciudad impía, que se extiende sobre toda la tierra, y representa, por así decirlo, el consenso de la impiedad humana. Es espiritualmente llamada Babilonia en las escrituras. Por el contrario, hay una ciudad peregrina en esta tierra, que representa el consenso de piedad de todas las naciones: se llama Jerusalén. En la actualidad las dos ciudades se mezclan, al final se separarán”¹¹.

El propio Agustín sintetiza el contenido en las *Retracciones* que escribiera casi al final de su vida, donde expone: “[e]n el entretanto Roma fue destruida por la invasión e ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Los adoradores de muchos dioses falsos, cuyo nombre, corriente ya, es el de paganos, empeñados en hacer responsables de dicho asolamiento a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargor desusado hasta entonces. Por lo cual yo, ardiendo en celo por la casa de Dios, tomé por mi cuenta escribir estos libros de la Ciudad de Dios contra sus blasfemias o errores. La obra me tuvo ocupado algunos años, porque se me interponían otros mil asuntos que no podía diferir, y cuya solución me preocupaba primordialmente. Esta gran obra de la Ciudad de Dios, por fin, quedó concluida en veintidós libros. Los cinco primeros van dirigidos contra aquellos que pretenden una prosperidad tal para las cosas humanas, que estiman necesario para ello el culto de los innumerables dioses que suelen adorar los paganos. Y sostienen que estos males surgen y abundan porque se les prohíbe tal culto. Los cinco siguientes son una réplica a aquellos que defienden que estos males no han faltado ni faltarán nunca a los mortales, y que verían entre grandes y pequeños, según los lugares, los tiempos y las personas. Mas añaden que el culto politeísta es útil y provechoso por la vida que ha de seguir a la muerte. Estos diez libros refu-

11. DOLBEAU, FRANÇOIS. *Les sermons de saint Augustin découvertes a Mayence. Un premier bilan*; en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 137-1, 1993, pág. 165.

tan esas dos vanas opiniones, contrarias a la religión cristiana. Pero, a fin de que nadie nos reproche que desbaratamos la postura ajena y no afirmamos la propia, la segunda parte de esta obra, que comprende doce libros, va encaminada a eso. Si bien es cierto que, cuando la necesidad lo exige, también en los diez primeros afirmamos nuestra postura y en los doce últimos rebatimos la contraria. Los cuatro primeros libros de esta segunda parte versan sobre los orígenes de las dos ciudades, de la Ciudad de Dios y de la ciudad del mundo. Los cuatro siguientes, sobre su proceso o desarrollo, y los cuatro últimos, sobre sus fines propios y merecidos. Así, los veintidós libros que se ocupan de las dos ciudades, han recibido el título de la mejor, y se intitulan de la Ciudad de Dios" (II-43).

Para intentar exponer sintéticamente y con claridad la idea clave del libro nada mejor que elegir algunos párrafos poco citados de la Ciudad de Dios. Por ejemplo: "[h]e dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios"¹², que explicita: "[d]e 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 formen 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 sus anhelos" (Civ. Dei. XIV, 1). "Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades (civitas), es decir comunidades de hombres" (Civ. Dei. XIV, 1).

Si prestamos atención al texto es necesario subrayar que Agustín señala que "místicamente" –no sociológica ni políticamente– consideramos esas dos ciudades como *civitas* (no *urbs*), o sea "comunidades de hombres", una categoría ajena a nuestras habituales interpretaciones temporales.

Asimismo, de una lectura teológica, resulta evidente que aquello que separa a los miembros de la ciudad de Dios de la ciudad de

12. Más allá de los múltiples intentos de explicación racionalista de las causas que separan ambas ciudades, para san Agustín –que era teólogo y no político– la diferencia radica en la "gracia" (XV, 1, 2).

los hombres es la gracia, que les permite que vivan mezclados durante su peregrinar por la tierra: "... Cuando las dos ciudades emprendieron su curso evolutivo, por nacimientos y muertes sucesivas, nació primero el ciudadano de este mundo y luego el peregrino del siglo, que pertenece a la Ciudad de Dios. A éste le predestinó **la gracia**, la gracia le eligió; ella le hizo peregrino del suelo y ciudadano del cielo" (*Civ. Dei*. XV, 1, 2).

Agustín es claro al destacar el sentido ecumenista amplio de sus ciudades, como también el "peregrinar" mezcladas por esta tierra hacia la ciudad eterna, meta de la ciudad divina¹³: "Entonces, a lo largo de su peregrinaje, la ciudad celeste recoge a los ciudadanos de todas las naciones; constituye y reúne a una sociedad de peregrinos de todas las lenguas: no le preocupa saber si se diferencian por sus costumbres, por sus leyes, por sus instituciones; no se preocupa de que a unos les falte la paz de la tierra y que la posean los demás. No suprime nada, no destruye ninguno de sus usos; por el contrario, conserva y observa todo lo que, aunque sea distinto en las diversas naciones se dirige hacia un solo y mismo fin: la paz terrestre, siempre que no se oponga en nada a la religión del único Dios, supremo y verdadero. Durante este peregrinaje, la ciudad celeste se apoya en la paz terrestre; utiliza todo lo que conviene a la naturaleza mortal de los hombres y a la composición de las voluntades humanas, en la medida en que lo permite, lo protege y lo desea la piedad o la religión; sin embargo, transfiere la paz terrestre a la paz celestial. Esta es la única paz verdadera, porque es la que llena las condiciones de la paz entre criaturas racionales" (*Civ. Dei*. XIX-17).

En otro párrafo poco citado el hiponense se refiere a los medios que las diferencian en la tierra, destacando la prioridad que otorga a la paz: "Los hombres que no viven de la fe buscan la paz terrena en los bienes y comodidades de esta vida. En cambio, los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como viajeros. Estos no los prenden ni desvían del camino que lleva a Dios, sino que los sustentan para tolerar con más facilidad y no aumentar las cargas del cuerpo corruptible que apesga al alma.

13. FRANCISCO CONDE llegó a la conclusión de que las ciudades son realmente cuatro: la terrena y la divina en el paso por la tierra y la divina o eterna y la terrestre (o de los condenados) en el más allá, con la diferencia que la mezcla en la tierra conlleva la separación definitiva en el más allá.

Por tanto, el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a las dos clases de hombres y a las dos casas; pero, en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro. Así, la ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus amores estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal.

Empero, la ciudad celestial, o mejor, la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de esta paz por necesidad, hasta que pase la mortalidad, que precisa de tal paz. Y por eso, mientras que ella está como viajero cautivo en la ciudad terrena, donde ha recibido la promesa de su redención y el don espiritual como prenda de ella, no duda en obedecer estas leyes que reglamentan las cosas necesarias y el mantenimiento de la vida mortal. Y como ésta es común, entre las dos ciudades hay concordia con relación a esas cosas.

Pero resulta que la ciudad terrena tuvo ciertos sabios condenados por la doctrina de Dios, que, por sospechas o por engaño de los demonios, dijeron que debían amistar muchos dioses con las cosas humanas. Y encomendaron a su tutela diversos seres, a uno el cuerpo, a otro el alma; y en el mismo cuerpo, a uno la cabeza y a otro la cerviz; y de las demás partes, a cada uno la suya. Y de igual modo en el agua: a uno encomendaron el ingenio, a otro la doctrina, a otro la ira, a otro la concupiscencia; y en las cosas necesarias a la vida, a uno el ganado, a otro el trigo, a otro el vino, a otro el aceite, a otro las selvas, a otro el dinero, a otro la navegación, a otro las guerras y las victorias, a otro los matrimonios, a otro los partos y la fecundidad, y a otro los seres.

La ciudad celestial, en cambio, conoce a un solo Dios, único al que se debe el culto y esa servidumbre que no se debe más que a Dios. Estas diferencias han motivado el que esta ciudad no pueda tener comunes con la ciudad terrena las leyes religiosas. Y por éstas se ve en la precisión de disentir de ella y ser una carga para los que sentían en contra y soportar sus iras, sus odios y sus violentas persecuciones, a menos de refrenar alguna vez los ánimos de sus enemigos con el terror de su multitud, y siempre con la ayuda de Dios. La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de leyes, de costumbres ni de institutos, que resquebrajan o mantienen la paz terrena. Ella no suprime ni destruye nada, antes bien lo conserva y acepta, y ese conjunto, aunque diverso en las dife-

rentes naciones, se flecha, con todo, a un único y mismo fin, la paz, terrena, si no impide la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero. La ciudad celestial usa también en su viaje de la paz terrena y de las cosas necesariamente relacionadas con la condición actual de los hombres. Protege y desea el acuerdo de afectos entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión, y supedita la paz terrena a la paz celestial. 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. Y el cuerpo ya no será animal, que, mientras se corrompe, apesga al alma, sino espiritual, sin ninguna necesidad, sometido de lleno a la voluntad. Posee esta paz aquí por la fe y de esta fe vive justamente cuando refiere a la consecución de la paz verdadera todas las buena sobras que hace para con Dios y con el prójimo, porque la vida de la ciudad es una vida social” (Civ. Dei. XIX, 17).

El mismo autor nos advierte que estas dos “ciudades” –que representan la bondad de Dios y la maldad del espíritu del mal– viven “mezcladas” –en constante “lucha”– usando los mismos bienes temporales y afligidas por iguales males, hasta el fin de los tiempos.

Solo al llegar estos *La Ciudad de Dios* triunfará definitivamente sobre la <ciudad terrena>. Agustín es claro –frente a los gnósticos– en el sentido de que no hay una ciudad del espíritu <bueno> y una ciudad de la carne <mala>. “No existe un Estado de buenos y un Estado de malvados en radical y completa contraposición (...) es una mescolanza”¹⁴.

Más allá del análisis del desarrollo “histórico salvífico” que se aprecia en toda la obra, podemos concluir en términos de Agustín: “Es hora ya de poner fin a este libro, en el que he hecho ver, a mi parecer, bastante el desarrollo mortal de las dos ciudades, la celestial y la terrena, mezcladas aquí hasta el fin del mundo.

La terrena se forjó sus dioses falsos a capricho, de hombres o de otros seres, y a ellos servía y ofrecía sacrificios, y la celestial, peregrina en la tierra, no se forja dioses falsos, sino que ella es hechura del Dios verdadero y su verdadero sacrificio.

14. COTTA, SERGIO, *La città politica di Sant’Agostino*, Milano, Ediz. de la Comunità, 1960, pág. 74.

Las dos usan por igual de los bienes temporales o son afligidas con iguales males, pero su fe, su esperanza y su caridad son diferentes hasta que sean separadas en el juicio final y llegue cada una a su fin, que no tendrá fin” (Civ. Dei. XVIII, 54,2).

Este párrafo es importante porque se opone claramente al presunto “maniqueísmo” de San Agustín, dejando en manos de Dios la tarea de separar a los buenos de los malos en el juicio final (*Civ. Dei. XX*), cuando la Ciudad de Dios triunfará definitivamente sobre la <ciudad terrena> cuando el “Segador” separe la “cizaña” del “trigo” (Cfr. Mateo XIII, 24/30), asegurando la eterna felicidad de los santos, fin último de la Ciudad de Dios, o sea un fin extratemporal.

LAS CONSECUENCIAS

Para ÉTIENNE GILSON –como señalamos precedentemente y recalcando la importancia de la gracia– “en lo que respecta San Agustín, todo es claro. La Ciudad de Dios y la Ciudad terrena son dos ciudades místicas, a punto tal que sus ciudadanos están en ella distribuidos por la predestinación divina. Sus respectivos pueblos son el de los elegidos y el de los condenados. No podría, pues, estarse más lejos de cualquier consideración política en el sentido temporal del término”¹⁵, pero el pensamiento agustiniano fue muchas veces interpretado y deformado a través de la historia.

Como sabemos, a partir de la promulgación del edicto *Cunctos populos*, por el emperador Teodosio en Tesalónica en 379/380, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio¹⁶ y la Iglesia quedó directamente vinculada con las estructuras imperiales, entrando a participar en la dinámica del poder¹⁷.

15. GILSON, ÉTIENNE, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1954, pág. 83.

16. HUBEŇÁK, FLORENCIO, “Teodosio y la cristianización del Imperio”, *Hispania Sacra*. LI, n° 103, enero-junio de 1999.

17. HUBEŇÁK, FLORENCIO, “Algunas consideraciones sobre el pasaje de la Romanidad a la Cristiandad”, *Helmántica*, enero-junio de 2015, págs. 213/30.

Fueron los poco estudiados teólogos del renacimiento carolingio los primeros que especularon sobre la posibilidad de construir la *Ciudad de Dios* en la tierra, y su pensamiento político –basado en gran medida en la tendencia espiritualista de San Agustín– influyó en Carlomagno y sus continuadores. Un ejemplo claro de ello fue el citado monarca, como nos lo explica su cronista EGINARDO: “*Cuando cenaba se distraía con juglares y música o bien hacía que se le leyeran libros. Le leían textos de historia y las grandes gestas de los antiguos. Le agradaban, sobre todo, las obras de san Agustín, principalmente la titulada De civitate Dei...*”¹⁸.

Como bien lo expresa GARCÍA PELAYO: “El Imperio de Carlomagno trata de convertir en realidad sociológica la idea de la Ciudad de Dios peregrina en la tierra, formulada por San Agustín”¹⁹, pero ello implicaba para el monarca franco devenido en emperador que su reino fuera el brazo secular de la Iglesia.

Pero el imperio carolingio planteó prontamente un problema: las relaciones entre el imperio y la Iglesia. Y uno de los textos claves que fue sobredimensionado en busca de una respuesta fue la carta del 495 que el papa Gelasio dirigió al *basileus* Anastasio de la *pars orientis* del imperio, con sede en Constantinopla, en la que le señalaba: “*Existen dos organismos, Augusto emperador, a través de los cuales se gobierna soberanamente este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. Pero el poder de los sacerdotes es tan grande que en el juicio final, tendrán que dar cuenta al Señor de los propios reyes. En verdad, hijo muy clemente, sabes muy bien que gobiernas al género humano por tu dignidad, pero que tienes que agachar la cabeza con respeto ante los prelados de las cosas divinas; al recibir los sacramentos divinos esperas de ellos los medios de tu salvación y aunque dispones de sacerdotes, sabes que en lugar de dirigirlos tienes que someterlos al orden religioso. Sabes también, entre otras cosas, que dependes de su juicio y que no debes tratar de reducirlos a tu voluntad. Si para todo aquello que se relaciona con ello el orden público, los prelados de la religión admiten el imperio que se te ha otorgado por una disposición*

18. EGINARDO, *Vida de Carlomagno*, 24.

19. GARCÍA PELAYO, MANUEL, *Reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, Rev. de Occidente, 1959, pág. 44.

sobrenatural, y obedecen tus leyes, ¡con cuanta afición debes obedecerles tú, a ellos, que comunican los misterios divinos”, dejando claro que el poder temporal quedaba subordinado al poder espiritual en las cuestiones referidas a la moral²⁰.

Para los teólogos carolingios quedaba clara la existencia de la *res publica* (*regnum*) y la *ecclesia* (*sacerdotium*), que para ellos aún conformaba una unidad (la Cristiandad)²¹: “Nosotros somos un solo cuerpo de Cristo, según el Apóstol (...) Quiso Dios todopoderoso que bajo un solo rey muy piadoso, todos los hombres fuesen gobernados por una sola ley: ésta aprovecha grandemente a la concordia de la **Ciudad de Dios** y a la equidad entre todos los pueblos”²².

Pero en esta concepción no quedaban claras las competencias de cada uno de ellos y la propia dinámica política llevó a cada uno al intento de fortalecer su propio poder. Pero –como bien advierte WALTER ULLMAN– “en un medio por completo cristocéntrico, lo que se planteaba era saber cuáles eran los criterios que permitirían separar lo temporal de lo espiritual” y, sobre todo, “quien debía trazar la línea de demarcación”²³. A resolver este problema se dedicaron los pensadores de la época y la concepción de San Agustín fue una figura clave en sus reflexiones.

Los integrantes del llamado “renacimiento carolingio” también analizaron –sobre la base de la experiencia y en su contexto histórico– la relación entre la Iglesia y el imperio. Por otra parte, el estudio de los textos agustinianos y de otros Padres de la Iglesia, en el ambiente monástico, fortaleció una percepción excesivamente espiritualista, que marcó la historia de la Cristiandad hasta el siglo XII, minusvalorando la importancia –y autonomía– de lo temporal. A esta interpretación del pensamiento del obispo de Hipona se la conoce como

20. Es importante observar que durante la mal llamada Edad Media la mayoría de los asuntos temporales estaban vinculados con la moral.

21. HUBEŇÁK, FLORENCIO, “Christianitas ¿un período histórico?”, *Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca, enero-abril 2009.

22. AGOBARDO, *Liber adversus legem Gundobaldi*, en: P.L. t. CIV, col. 113/126.

23. ULLMAN, WALTER, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 133.

“agustinismo político”²⁴ y se observa ya en JONÁS DE ORLEÁNS, cuando en el siglo IX escribió: “*Todos los fieles deben saber que la Iglesia universal es el cuerpo de Cristo; que su cabeza es Cristo y que, en esta Iglesia, existen dos principales personajes: el que representa el Sacerdocio y el que representa la realeza (...) El primero es tanto más importante como que deberá rendir cuenta a Dios de los reyes mismos*”²⁵. Según ARQUILLIERE, para estos autores, “en suma, el poder secular no es más que una prolongación necesaria de la autoridad eclesiástica. Es su brazo secular”²⁶ y “la política es una aplicación de la moral cristiana”²⁷. De esta manera se van colocando las bases de la llamada teocracia papal, asentadas también en una reelaboración de la teoría de GELASIO, conocida entonces como teoría de las dos espadas²⁸. Uno de sus exponentes más importantes fue el abad BERNARDO DE CLARAVAL, quien en una de sus epístolas expuso: “[u]na y otra espada pertenecen a la Iglesia, a saber la espada espiritual y la espada material. Pero ésta debe ser sacada para la Iglesia, aquélla por la Iglesia; la primera por la mano del sacerdote, la segunda por la del caballero, pero desde luego por orden del sacerdote y al mando del emperador”²⁹.

Como bien sintetiza el mismo GILSON: “A partir de este momento, el problema de las dos ciudades ha llegado a ser el de los dos poderes, el espiritual, de los papas, y el temporal, de los Estados o de los príncipes. Pero, puesto que para la Iglesia, aun lo espiritual está presente en lo temporal, el conflicto de las dos ciudades ha descendido de la eternidad al tiempo. Al mismo tiempo, la sociedad universal de los hombres descendía del cielo a la tierra, y pues una sociedad no podría tener dos jefes, se planteaba el problema de saber cuál de los poderes ejercía sobre ella la jurisdicción suprema: la historia de este

24. La expresión pertenece a H.X.L. ARQUILLIERE en su libro así titulado (*L'augustinisme politique*, París, Vrin, 1972).

25. Jonás. cit. REVIRON, JEAN. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle*, Jonas d'Orléans, París, Vrin, 1930, pág. 134.

26. ARQUILLIERE, H.X., *L'augustinisme politique*, París, Vrin, 1972, pág. 150.

27. *Ibidem*, pág. 151.

28. HUBEÑÁK, FLORENCIO, “Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas”; *Prudentia Iuris*, N° 78, 2014.

29. DE CLARAVAL, BERNARDO, *Epístola 256*, en P. L., t. CLXXXII, col. 464.

problema será la del conflicto, permanente en la Edad Media, entre el sacerdocio y el imperio”³⁰.

A estas reflexiones teológicas se agregó el renacimiento del derecho romano y su relación con el desarrollo del derecho canónico³¹. “La tendencia agustiniana de absorber el derecho natural del estado en el derecho eclesiástico se convirtió en una doctrina”³².

Así se fue construyendo la teocracia papal o defensa de la plenitud del poder eclesiástico del papa (*plenitudo ecclesiasticae potestatis*) –cabeza de la Iglesia (*caput Ecclesiae*)– en desmedro de los funcionarios eclesiásticos locales y de los señores feudales, y se fue ampliando hasta abarcar –primero sutilmente y luego de manera clara– la esfera estrictamente temporal, lo cual convirtió al papa en el supremo gobernante (*imperium*) en cualquier decisión que afectase a la *Christianitas*. Ello se nota claramente con respecto a la *Ciudad de Dios* que muchos integrantes de la Cristiandad intentaron construir en esta tierra, llegando –al acrecentar el papel de la Iglesia y su misión– a identificarla con dicha *ciudad*, relegando al imperio a la ciudad terrena. En su desarrollo cumplió un papel fundamental la reforma (gregoriana) emprendida por el papa Gregorio VII y que trató de imponerse en la querrela de las investiduras. Cabe observar, como bien señala WALTER ULLMANN sobre la situación de conflicto entre el *sacerdotium* y el *regnum*, que este “se daba *dentro* de un único y mismo conjunto, dentro de una única y misma sociedad de cristianos, y no entre dos cuerpos autónomos e independientes, la Iglesia y el Estado”³³.

En nuestra opinión, este giro radical realizado por Gregorio VII, aun contra el programa originario de los cluniacenses, obedeció al convencimiento sobre el fracaso de la política destinada a convencer a los monarcas carolingios (siglo IX-XI) sobre la edificación de la Ci-

30. GILSON, ÉTIENNE, *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1954, pág. 84.

31. Cfr. HUBEŇÁK, FLORENCIO, VENTURA, EDUARDO, RANIERI DE CECHINI, DÉBORA, *Formación del pensamiento jurídico-político*. Buenos Aires, EDUCA, 2012, I, págs. 169/86.

32. ARQUILLIERE, H.X., *op. cit.*, pág. 152.

33. ULLMANN, WALTER, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1983, pág. 18/9.

dad de Dios en el imperio y, en consecuencia, a su intención de asumir directamente esa tarea.

Contra este conflicto que llevaba a un enfrentamiento cada vez mayor el canonista YVO DE CHARTRES –patrono de los abogados– recordaba al propio papa Pascual II que *“cuando el Imperio y el Sacerdocio viven en plena armonía, el mundo está bien gobernado y la Iglesia florece y fructifica. Pero cuando surge entre ellos la discordia, no sólo no crecen los pequeños brotes, sino que incluso las mismas grandes instituciones perecen miserablemente”*³⁴.

La teocracia se fue fortaleciendo con el aporte de sucesivos papas como Inocencio III e Inocencio IV, hasta su última manifestación con Bonifacio VIII. Estos teólogos-juristas afirmaban que *“junto al gobierno directo, Dios ejercía un gobierno indirecto a través de sus vicarios en la tierra, es decir, de las autoridades de la civitas Dei o Iglesia”*³⁵. Queda claro cómo *“la ciudad terrenal tendía a confundirse con la ciudad de Dios”*³⁶.

Coincidentemente, HONORIO AUGUSTODUNENSIS (siglo XII) escribía: *“De la misma manera que lo espiritual precede a lo secular, que el clero precede, por su orden, al pueblo, el sacerdocio supera al poder regio en dignidad. Los reyes y jueces están establecidos únicamente para castigar a los malvados (...) Es, en efecto, preciso que el poder real obligue con la espada material a los que, rebeldes a la ley divina, no han podido ser corregidos por el ministerio sacerdotal (...) El rey es el ministro de Dios, el juez de su cólera contra el que obra mal... El rey es el ministro de la Iglesia para castigar a los rebeldes (...) En consecuencia, así como el alma tiene una dignidad superior a la del cuerpo, al que da la vida y lo espiritual, superior a lo temporal, a lo que da el derecho, así el sacerdocio tiene dignidad superior al reino (...) El rey debe ser instituido por los sacerdotes de Cristo, que son los verdaderos príncipes de la Iglesia (...) El emperador romano, debe ser elegido por el papa e instituido con el consentimiento de los príncipes y la aclamación del pueblo. Debe ser consagrado y coronado por el Papa”*.

34. DE CHARTRES, Yvo, *Epístola* 238, en: P.L. 162, 146.

35. GARCÍA-PELAYO, MANUEL, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Rev. de Occidente, 1959, págs. 91/92.

36. FÉDOU, RENÉ, *El estado en la edad media*, Madrid, EDAF, 1977, pág. 101.

Pero el extremismo de algunos escritores canonistas llegó a su límite con la afirmación de que el papa “es el verdadero o virtual emperador”. Tal expresión la encontramos usada en dos *Summae* del siglo XIII: *Papa versus Imperator est* (*Summa Parisiensis* 1160-1170), proposición a la cual Enrique de Cremona en el siglo XIII da un *tour de force*, tratando de derivarla de la *civitas Dei* de San Agustín, y afirmando que el papa es *rector* de la *Respublica Christiana*, aun en asuntos temporales (Cfr. C.D. II, 21,A)³⁷.

“Cristo –había escrito Inocencio IV a mediados del siglo XIII– no fundó solamente un dominio sacerdotal sino también una soberanía monárquica y confió a San Pedro y a sus sucesores ambos reinos, el temporal y el espiritual”³⁸.

A su vez, desde el punto de vista histórico en su **Crónica**, el cisterciense OTÓN DE FRESING comprobaba, hacia el año 1150, que el Imperio romano duraba todavía y anunciaba su perennidad hasta el juicio final. A lo cual agregaba, en el prólogo del libro V, que “puesto que (desde Constantino) no sólo todos los pueblos, sino también todos los emperadores, excepto un pequeño número, han sido católicos y han permanecido sujetos a la ortodoxia, me parece haber escrito la historia, no de dos ciudades, sino virtualmente de una sola. Porque aunque los elegidos y los réprobos se hallan en la misma casa, no puedo yo decir que esas ciudades sean dos, como lo dije precedentemente: debo decir que no forman propiamente más que una sola, aunque el grano esté en ella mezclado con la paja”. OTÓN reafirma esta tesis en el prólogo del libro VII, y después en el del libro VIII. En su espíritu la identificación de la *Ciudad de Dios* con el pueblo de la Iglesia es en adelante un hecho consumado³⁹.

En el siglo XIV, con la severa crisis de las instituciones medievales (Imperio e Iglesia), retornó la concepción del poder terrenal, pero ahora no imperial sino republicana y en paralelo con el resurgimiento del aristotelismo en oposición al agustinismo político, abriendo el ca-

37. WECKMANN, LUIS, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993, pág. 104.

38. cit. PARDO, ISAAC, *Fuegos bajo el agua. La invención de Utopía*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, pág. 509.

39. GILSON, ÉTIENNE, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1954, pág. 116.

mino hacia el secularismo. Su primer representante significativo fue MARSILIO DE PADUA en su *Defensor pacis*. De allí en más el secularismo fue avanzando e inclusive reemplazando al clericalismo de la teocracia. Ello dio origen a múltiples proyectos de elaborar una ciudad perfecta –la ciudad de Dios en la tierra–, cuyos modelos describe GILSON lúcidamente en *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, y a los cuales el espacio del que disponemos nos impide referirnos.

II. Me parece que no podemos concluir estas líneas sin una última reflexión sobre los epígonos del tema en nuestra época, más allá de las utopías de la metamorfosis secularista.

Sin lugar a dudas el interrogante más importante que subsiste con respecto al papel de la Iglesia en el mundo actual se refiere a su derecho a intervenir en el ámbito moral, aun cuando –y especialmente– el poder político olvide su función en relación con el bien común. Casi nadie abogaría hoy por un poder terrenal (teocrático) de la Iglesia, pero tampoco nos parece se le pueda prohibir opinar –y presionar– en las cuestiones referentes a “lo político” en su sentido prístino, o sea, evangelizar el peregrinar hacia la Ciudad eterna prefigurada por San Agustín.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- AGOBARDO, *Liber adversus legem Gundobaldi*, en: P. L. t. CIV, col. 113/126.
- ARQUILLIERE, H. X. L., *L'augustinisme politique*, París, Vrin, 1972.
- BROWN, PETER, *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- CHASTAGNOL, ANDRÉ, “Le sénateur Volusien et la conversion d’une familia de l’aristocratie romaine au Bas-Empire”, *Revue des Etudes Anciennes*, 58, 3-4.
- CHEVALLIER, JACQUES, *Historia del Pensamiento*, Madrid, Aguilar, 1967, t. II.
- CILLERUELO, LOPE, *La oculta presencia del maniqueísmo en la “Ciudad de Dios”*; en *La Ciudad de Dios*, 1954-I.
- COTTA, SERGIO, *La città politica di Sant’Agostino*, Milano, Ediz. de la Comunità, 1960.
- DE CHARTRES, YVO, *Epístola 238*, en: P.L. 162, 146.

- DE CLARAVAL, BERNARDO, *Epístola 256*, en P. L., t. CLXXXII, col. 464.
- DOLBEAU, FRANÇOIS, "Les sermons de saint Augustin découvertes a Mayence. Un premier bilan"; en *Comptes rendüs des séances de l'Academia des Inscriptions et Belles Lettres*, 137-1, 1993.
- EGINARDO, *Vida de Carlomagno*, 24.
- FÉDOU, RENÉ, *El estado en la edad media*. Madrid, EDAF, 1977.
- GARCÍA PELAYO, MANUEL, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Rev. de Occidente, 1959.
- GILSON, ÉTIENNE, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, Troquel, 1954.
- HUBEŇÁK, FLORENCIO, *Roma. El mito político*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1997.
- , "Teodosio y la cristianización del Imperio", *Hispania Sacra*. LI, n° 103, enero-junio de 1999;
- , "Christianitas ¿un período histórico?", *Helmántica*, Universidad Pontificia de Salamanca, enero-abril 2009.
- , VENTURA, EDUARDO, RANIERI DE CECHINI, DÉBORA, *Formación del pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, EDUCA, 2012, I.
- , "Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas"; *Prudentia Iuris*, N° 78, 2014.
- , "De los edictos de Nicomedia, Milán y Tesalónica y la cristianización del Imperio", en BOCH, V.- CARDOZO P., *Voces en el Mediterráneo antiguo*, Mendoza, SSCC. 2015.
- , "Algunas consideraciones sobre el pasaje de la Romanidad a la Cristianidad", *Helmántica*, enero-junio de 2015.
- , "El saqueo de Roma y sus implicancias político-religiosas"; *Helmántica*, 2019 (en prensa).
- PARDO, ISAAC. *Fuegos bajo el agua. La invención de Utopía*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- REVIRON, JEAN. *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle*, Jonas d'Orléans, París, Vrin, 1930.
- ULLMANN, WALTER, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
- WECKMANN, LUIS, *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, México, FCE, 1993.

