

LA ORGANIZACION INTERNACIONAL

(ESTUDIO SOBRE EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN)

INTRODUCCIÓN

Por primera vez en la Historia un Concilio Ecuménico trata de las relaciones internacionales y de la convivencia humana a escala mundial. El Vaticano II, en el esquema número 13, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, incluye un estudio breve, pero profundo sobre las relaciones internacionales y la paz.

Con ello se abre una nueva etapa en el pensamiento de la Iglesia en esta materia.

Un estudio detenido del pensamiento tradicional católico en este punto nos lleva en cadena de autores de primera línea mutuamente influídos hasta San Agustín, quien sintetizó en un perfecto compendio armónico la doctrina tradicional sobre el Derecho de gentes con los principios morales cristianos.

El pensamiento de este santo obispo constituye como la columna vertebral de la doctrina política de los escritores cristianos posteriores.

No sería difícil redactar una lista de autores y políticos de importancia, en los que se advierte una indiscutible influencia de San Agustín. De sus escritos se valieron, entre otros, Santo Tomás, Suárez, Vitoria...

Cada época, sin embargo, entendió al santo de Hipona según sus propias estructuras. De aquí que se imponga un serio estudio sobre el pensamiento auténtico del santo doctor.

Quizá los hombres de hoy estemos más capacitados que los de las generaciones anteriores para comprender su pensamiento sobre el Derecho internacional.

Escribe el santo cuando la unidad del Imperio poderoso y universal está en trance de desaparecer y de transformarse en pequeños reinos y señoríos feudales, que habrían de convivir en continua lucha. Estado éste de cosas que era ideológica y políticamente el extremo opuesto a la realidad mo-

nolítica, pero compleja del Imperio. tan variado en sus elementos componentes; pero, a pesar de ello, tan uno y coherente.

En nuestra época, cuando el mundo occidental añora la unidad del Imperio romano y está detrás de conseguir una unión más estrecha entre las naciones, los escritos del santo obispo vienen a ser la contestación experimentada de un gran conocedor de aquel sistema imperial. El nos descubre los fallos y causas intrínsecas que llevaron al Imperio a su disolución.

Podemos echar un puente entre el mundo de San Agustín y el nuestro. En aquél, el Imperio aglomeraba en una única realidad política la variada geografía humana contemporánea. El nuestro, dirigido por «mega-Estados», y fuertemente orientado hacia la unidad, siente la necesidad de una unión universal más estrecha que nos libere de la psicosis de una tercera guerra mundial.

San Agustín vive el principio de un período histórico que está viendo en nuestros tiempos su fin.

El asiste al derrumbarse de la época de los Imperios. El último, el romano, se hundió ante sus ojos preocupados, bajo el galopar de los caballos de Alarico. Después de aquél ninguno habría de sucederle, pues los diversos reinos que posteriormente se han considerado tales no llegaron a conseguir esa plena dominación del mundo conocido que caracterizó los Imperios antiguos.

Sólo si esta tendencia mundial a la unión llegara a fraguar habría terminado el ciclo histórico que dió comienzo con las invasiones de los bárbaros (1).

En realidad, tal invasión supuso un retroceso en la convivencia humana y en la unión de los pueblos, que aún no ha conseguido superar la Humanidad.

Causa la impresión de que la unión del Imperio romano fué sólo un ensayo de convivencia mundial permitido por Dios y conseguido por los hombres por medio de crudelísimas guerras.

Ahora toca a nuestra generación el llegar a la misma meta de unidad, pero a base de procedimientos pacíficos, que lógicamente requieren más tiempo y más madurez humana.

(1) Cfr. IGNACIO SEIPE: «San Agustín y la Sociedad de Naciones», en *Archivo Agustiniano*, 34, 1930, 322-323.

He consultado especialmente, al confeccionar este trabajo, las obras siguientes: JEAN KOSTER: «La cité du Monde et l'Etat», en *Revue de Droit International et Legislation Comparée*, 14, 1933, 283-305; JACINTO HIDALGO: «El concepto de imperio en San Agustín», en *Arbor*, 1944, 430-438; GEROSA: «S. Agostino e l'imperialismo romano», en *Miscelanea Agostiniana*, 2, 1937, 978-1040.

Artículo 1.º *La comunidad mundial, una exigencia de la Naturaleza.*

«Después de la *civitas* (2) y la urbe —dice San Agustín—, viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que tiene estos grados: casa, urbe, orbe» (3).

No concibe el santo los Estados como células vivas disgregadas entre sí y en independencia absoluta, sino como una gran familia de pueblos, unida en sociedad y regida por unas leyes elementales de convivencia, o, según él mismo se expresa, como casas de ciudadanos que disfrutaran de concorde vecindad en la *mega-urbs* del orbe de la tierra:

«... así, existirían muchos reinos de diversas gentes, al igual que existen en la ciudad muchas casas de ciudadanos» (4).

En la definición de paz que el santo nos da en el libro XIX de su obra *De Civitate Dei*, y en la que va examinando los diversos grados y estratos de la sociedad, la paz entre las naciones la define diciendo: «La paz entre los hombres consiste en la ordenada concordia» (5).

Este sentido de concordia y no de subordinación entre los componentes de esta paz contrasta con las definiciones anteriores de paz en la familia, en la *civitas*, etc., en las que es patente, por el contrario, un destacado carácter de orden en la obediencia:

«La paz entre el hombre mortal y Dios (consiste) en la ordenada obediencia a la ley eterna por la fe...

La paz de la familia en la ordenada concordia de sus miembros, en el mandar y en el obedecer.

La paz de la *civitas*, en la ordenada concordia entre el mando y la obediencia de los ciudadanos» (6).

El santo afirma que, de no haberse usado la fuerza, el mundo estaría por aquel entonces constituido por pequeños Estados (7). Creemos objetiva esta afirmación. Pero de aquí no creemos deba sacarse la conclusión de que San Agustín abogara por tal estado de cosas, según han querido ver algunos autores modernos (8).

(2) Uso la palabra «*civitas*» sin traducir por no existir en español ninguna palabra que exprese plenamente el concepto latino.

(3) SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, XIX, 7; *Corpus Christianorum*, XLVIII, 671.

(4) *De Civ. Dei*, IV, 15; *CChr.*, XLVII, 111.

(5) *De Civ. Dei*, XIX, 13, 1; *CChr.*, XLVIII, 679.

(6) *Ibidem*.

(7) *De Civ. Dei*, IV, 15; *CChr.*, XLVII, 111.

(8) De esta opinión son, entre otros, SALVADOR CUESTA: «La teoría del Estado se-

«El gran sistema del Imperio romano pervive con íntimo regocijo en la mente agustiniana (9). Es para éste el molde capaz por excelencia, aquél en que ha de vaciarse toda posible ordenación del mundo. El capítulo XVIII del libro V del *De Civitate Dei* es la entusiasta y rotunda expresión de la necesidad del Imperio, su defensa ante la Historia, su propugnación» (10).

San Agustín sigue teniendo fe en el Imperio, pese a que la capital del mundo ha sido arrasada por Alarico. El exclama con plena confianza en su continuidad: «El Imperio romano ha sido, más que destruído, afligido, lo cual ya le ocurrió en otras muchas ocasiones antes de Cristo, y se rehizo de su ruina, por lo cual no se debe perder la esperanza en nuestros días. ¿Quién sabe en este punto el querer de Dios?» (11).

Fe y esperanza imperiales que se apoyan principalmente en una Roma regenerada a la hermosura de sus primeros tiempos, en que rectamente mereció, según el santo, el epíteto de «pulcherrima atque optima» (12), y dignificada por su conversión integral al cristianismo (13).

«Si los reyes de la tierra y los pueblos todos (...) oyeran y pusieran en práctica sus preceptos sobre las costumbres justas y santas, la república no sólo gozaría de la felicidad de la vida presente, sino que, además, ascendería a la cumbre misma de la vida eterna para reinar allí en bienandanza no percedera» (14).

Termina el santo obispo de Hipona el libro XIV de su obra genial *De Civitate Dei* con un apóstrofe maravilloso a la nación romana, estimulándola al abandono de sus dioses falsos y a la conversión a Jesucristo (15).

gún San Agustín», en *Pensamiento*, 1. 1947, 64. DONALD X. BURT: «Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión», en *Augustinus*, 1960, 396.

(9) Tras la desgracia del año 410, predicó el santo: «Manet civitas quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritualiter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem», Sermón 105, 9; *PL.*, XXXVIII, 622.

(10) JACINTO HIDALGO: «El concepto de imperio en San Agustín», en *Arbor*, mayo-junio 1944, 430-438.

(11) *De Civ. Dei*, IV, 7; *CChr.*, XLVII, 104.

(12) *De Civ. Dei*, II, 19; *CChr.*, XLVII, 50.

(13) *De Civ. Dei*, II, 19; *CChr.*, XLVII, 50. La religión, lejos de significar un menoscabo del poder del Estado, le presta, por el contrario, la base más firme para su solidez, ya que las virtudes cristianas son infinitamente más eficaces para conseguir y asegurar la paz que el simple temor a la coacción estatal. El cristianismo es, pues, el que confiere al Estado, igual que al individuo, la plenitud de su dignidad ética y el fundamento más firme de su consistencia y perfeccionamiento. Véase, sobre este punto, el estudio de TRUYOL SERRA: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1944, 185-187.

(14) *De Civ. Dei*, II, 19; *CChr.*, XLVII, 51. *Cfr.*, *De Civ. Dei*, IV, 3, 4 y 15; *CChr.*, XLVII, 100, 101 y 111.

(15) *De Civ. Dei*, II, 29; *CChr.*, XLVII, 63-65.

Las grandes concepciones agustinianas son siempre unificadoras y ci-clópeas, como el mundo que le vió nacer. Las dos *civitates* en que divide San Agustín la Humanidad, y que son una de las ideas centrales de su pensamiento, ¿no son apretadas realidades mundiales que trascienden en mucho las fronteras de los Estados, tan reducidos en la geografía y en la Historia? ¿Cómo olvida su concepto de la paz que comprende a todo el cosmos?

Nosotros sabemos que la convivencia humana bajo la forma de naciones y Estados autónomos, hasta ahora existente, ni es la más perfecta ni la definitiva del mundo. Vemos, por el contrario, caminar a la Humanidad hacia una gigantesca *civitas* mundial, que ¡ojalá se identifique con la versión civil de la *Civitas* de Dios agustiniana! (16).

San Agustín hace constar la voluntad positiva de Dios de formar una única sociedad civil unida y concorde. Lo cual prueba, en primer lugar, por la naturaleza social del hombre (17), que le empuja a formar sociedad con todos los hombres de la tierra:

«Cuanto más el hombre es conducido por las leyes de la Naturaleza a unirse en sociedad pacífica, en cuanto le es posible, con todos los hombres de la tierra» (18).

El hombre es un ser abierto por su naturaleza al mundo. No se agota en sí, ni consigo mismo se basta. Trasciende hacia los demás, y en su misma esencia está el ser con sus semejantes, pues sin ello no sería posible un vivir plenamente humano (19). «Que la vida del sabio es esencialmente social, dice San Agustín; nosotros lo aprobamos decididamente» (20).

Pero esta tendencia hacia los demás que radica en la Naturaleza trasciende la artificiosa división del mundo en estamentos cerrados por nacionalismos, razas o política (21).

La voluntad positiva de Dios de que la Humanidad se uniera en una unidad política mundial no sólo queda manifiesta por la identidad de naturaleza del hombre, sino que, además, se muestra en la creación de una sola pareja, de la que se propagaría el género humano, para que todos los

(16) Cfr. IGNACIO SEIPE: «San Agustín y la Sociedad de Naciones», en *Archivo Agustiniano*, 34, 1930, 334-336.

(17) «Nihil enim est quam hoc genus (humanum) tan discordiosum vitio, tan sociale natura». *De Civ. Dei*, XII, 28; *CChr.*, XLVIII, 384.

(18) *De Civ. Dei*, XIX, 12, 2; *CChr.*, XLVIII, 677.

(19) Cfr. TORCUATO FERNÁNDEZ MIRANDA: «El pecado como concepto fundamental en el problema justificativo del Derecho y del Estado», en *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, 12, 1955, 139-143.

(20) *De Civ. Dei*, XIX, 5; *CChr.*, XLVIII, 669.

(21) *Enart. in Ps.*, LXXII, 13; *CChr.*, XXXIX, 993-994.

hombres quedaran entre sí vinculados también por el parentesco, «ya que no podía expresarse más cómodamente la naturaleza humana contra el vicio de la discordia (...) que con el recuerdo de nuestro primer padre, a quien Dios creó uno, de quien procedería toda la Humanidad, para que con esta advertencia se conservara la unidad aun en la multitud de los hombres» (22).

«Lo creó uno solo no ciertamente para separarlo de toda sociedad humana, sino para, de este modo, recomendarle más vehementemente la unidad de sociedad y el vínculo de la concordia, puesto que con ello los hombres estarían unidos entre sí no sólo por la semejanza de naturaleza, sino, además, por el afecto del parentesco; de tal manera que ni a la misma mujer, que le daría por esposa, quiso crearla, sino que procediera de él, para que así todo el género humano tuviera su origen en un solo hombre» (23).

La creación, por lo tanto, de un solo hombre es, según el parecer del santo obispo, testimonio de la voluntad positiva de Dios de unir a la Humanidad en una única sociedad civil. Pensamiento éste que repite el sabio doctor en multitud de ocasiones.

«Dios quiso crear a la Humanidad de un solo hombre para unir al género humano no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también para asociarlo en una unidad concorde con el vínculo de la paz por cierta necesidad de parentesco» (24).

Unión mundial que más tarde concedería Dios a la Humanidad por medio del Imperio romano:

«Fué fundada la ciudad romana (...), de la que Dios se sirvió para conquistar todo el orbe, reducirlo a la unidad social de la misma república y leyes y pacificarlo hasta los confines de la tierra» (25).

¡Qué ajenos al pensamiento de San Agustín están los que afirman que el santo doctor prefiere la división del mundo en pequeños Estados! (26).

El obispo de Hipona siente la alegría de la unidad mundial en una única sociedad civil. Lo que lamenta es la forma como se ha llevado a cabo esa unidad.

(22) *De Civ. Dei*, XII, 28; *CChr.*, XLVIII, 384.

(23) *De Civ. Dei*, XII, 22; *CChr.*, XLVIII, 380.

(24) *De Civ. Dei*, XIV, 1; *CChr.*, XLVIII, 414.

(25) *De Civ. Dei*, XVIII, 22; *CChr.*, XLVIII, 612.

(26) De esta opinión son, entre otros, SALVADOR CUESTA, S. I.: «La teoría del Estado según San Agustín», en *Pensamiento*, 1, 1947, 64. DONALD X. BURT: «Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión», en *Augustinus*, julio-septiembre 1960, 396.

«¿Qué daño hicieron los romanos a las gentes, a las que, vencidas, impusieron sus leyes, sino el que esto se llevó a efecto con el estruendo y las crueldades de la guerra?» (27).

En otro lugar advierte el santo cómo gracias precisamente a esta unidad civil del Imperio pudo extenderse y prosperar más rápidamente el reino de Dios, que es la Iglesia (28).

Compartimos, por lo tanto, la creencia de Jean Koster (29), según la cual San Agustín tiene presente en su espíritu la idea de una sociedad universal, «sociedad del género humano, difundida por todo el orbe de la tierra hasta los más lejanos lugares, pero unida por la comunión de la misma naturaleza» (30).

Art. 2.º *Origen y justificación del Estado.*

Creó, pues, Dios a los hombres en una única sociedad civil, pero como castigo de sus pecados dividió su lengua en idiomas diferentes, y su unidad, en pueblos y naciones diversos (31):

«Cuando las naciones soberbias e impías fueron justamente castigadas y divididas con la diversidad de lenguas y la ciudad de los impíos recibió el nombre de Confusión» (32).

Adviértase que cuando San Agustín habla de división de lenguas entiende simultáneamente la división de pueblos: «Divisa est terra per linguas, id est, homines qui tunc erant in terra» (33).

El pueblo de Dios quedó fuera de este castigo y conservó por ello, según el santo, la unidad de nación y la lengua primitiva:

«Lo que nos lleva a creer que ésta fué la lengua primitiva común a todos es que la multiplicación y alteración de las lenguas es efecto de una pena, y el pueblo de Dios, evidentemente, debió quedar al margen de esta pena» (34).

Por otra parte, achaca San Agustín la división de la Humanidad en reinos y naciones diversos al egoísmo y deseo de dominio del hombre:

«La sociedad de los mortales (...) se divide con frecuencia contra sí

(27) *De Civ. Dei.*, V, 17, 1; *CChr.*, XLVIII, 149-150.

(28) *De catechizandi rudibus*, XXI, 37; *PL.*, XL, 333-338.

(29) JEAN KOSTER en *Revue de Droit International et Legislation comparée*, 1933, XIV, 286.

(30) *De Civ. Dei*, XVIII, 2, 2; *CChr.*, XLVIII, 593.

(31) *De Civ. Dei*, XVI, 4; *CChr.*, XLVIII, 504 y sigs.

(32) *De Civ. Dei*, XVI, 11, 1; *CChr.*, XLVIII, 513.

(33) *De Civ. Dei*, XVI, 11, 2; *CChr.*, XLVIII, 513.

(34) *De Civ. Dei*, XVI, 11, 2; *CChr.*, XLVIII, 514.

misma, pues busca su propia utilidad y apetencias (...). Más entre todos los reinos de la tierra, en que la utilidad y la ambición terrenas han dividido la sociedad...» (35).

No son, en realidad, dos causas diversas y encontradas las que dieron origen a la división de la Humanidad en diversos reinos, sino que Dios se valió del mismo pecado de los hombres como castigo de la Humanidad pecadora.

Creó, pues, Dios al hombre en el orden más perfecto, formando parte de una unidad social por la que llegaría fácilmente a El:

«Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al género humano, dió a los hombres ciertos bienes convenientes a esta vida; a saber: la paz temporal, según la capacidad de la vida mortal (...), en una sociedad de su género y cuanto es necesario para conservar y recobrar esta paz» (36).

Fué el hombre el que rompió esa armonía con su pecado. Destruído, pues, el orden por el que todas las cosas permanecían ensambladas y concordadas en torno al Creador, el hombre siente en sí una doble tendencia, fruto, respectivamente, de la naturaleza y del vicio: «No hay animal alguno— dice el santo— tan discordioso por vicio, tan social por naturaleza» (37).

Por una parte, advierte en sí una fuerza centrípeta de gravitación universal hacia Dios, que le empuja a la recuperación de aquella paz universal que perdió en el primer pecado (38), y a la que se siente por naturaleza atraído (39). Apetencia que es en su corazón como la herencia fallida de tiempos mejores (40).

Mas, por otra parte, siente una fuerza centrífuga con relación a Dios, que es fruto del vicio y que le empuja a separarse del orden universal y a constituirse en centro de gravitación de «su mundo», su «micro-cosmos», sobre el que se siente señor y poderoso (41).

Son estas tendencias, en definitiva, los dos amores de que nos habla San

(35) *De Civ. Dei*, XVI, 11, 2; *CChr.*, XLVIII, 514.

(36) *De Civ. Dei*, XIX, 13, 2; *CChr.*, XLVIII, 680.

(37) *De Civ. Dei*, XII, 28; *CChr.*, XLVIII, 384.

(38) *De Civ. Dei*, XII, 22; *CChr.*, XLVIII, 277.

(39) *De Civ. Dei*, XII, 21; *CChr.*, XLVIII, 376-379.

(40) *De Civ. Dei*, XIX, 13, 2; *CChr.*, XLVIII, 679-680.

(41) En los primeros capítulos del libro XII, de su obra *De Civitate Dei*, explica SAN AGUSTÍN detenidamente el origen y efectos de estas dos tendencias, fruto, respectivamente, del vicio y de la naturaleza, y que actúan simultáneamente sobre el hombre.

Agustín en su obra *De Civitate Dei*, que dan origen a dos *civitates* en que desde el principio de los tiempos la Humanidad se encuentra dividida:

«Dos amores hicieron dos *civitates*, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial (...). En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio y en ésta se sirven unos a otros en mutua caridad» (42).

La discordia y la división entre los hombres es fruto del vicio; en cambio, es su estado natural la sociabilidad y la unión.

«De estos dos amores, el uno es santo; el otro es egoísta; social, uno; el otro, privado; el primero busca el bien común (...); el otro, por el contrario, intenta reducir inclusive el bien común a su propia utilidad a causa de su arrogante deseo de dominio» (43).

La división del mundo en pequeños reinos es fruto de esta última tendencia egoísta, de la que el hombre habrá de redimirse por el dolor en el roce de sus intereses encontrados hasta la realización de la unidad mundial (44).

Toda acción, por el contrario, fruto de aquella tendencia unificadora y aglutinante, es en principio fundamentalmente buena y digna de alabanza y respeto. A ella se debe la constitución de la sociedad civil frente al egoísmo individualista de los ciudadanos. No es, por lo tanto, fruto tan sólo de pacto colectivo, sino que brota de la misma naturaleza social del hombre. «La vida social —dice el santo— es la esencia de las *civitates*» (45).

Pero el concretar esa tendencia unificadora en tal o cual Estado, tal o cual división de ciudadanos en concreto, eso sí es fruto de un pacto mutuo, de un pacto de sociedad. «Pacto societatis abstringitur» (46).

Es en virtud de estos pactos de sociedad por lo que los príncipes reinan y los ciudadanos les deben obediencia: «Es general convenio de la sociedad humana el obedecer a sus reyes» (47).

Pactos éstos que, una vez que entran en vigor por la ley o por la costumbre, cobran tal fuerza que quebrantarlos es delito:

«Pero las torpezas que van contra las costumbres de los hombres deben»

(42) *De Civ. Dei*, XIV, 28; CChr., XLVIII, 451.

(43) *De Genesi ad litteram*, XV, 19; PL., XXXIV, 403.

(44) *De Civ. Dei*, XVIII, 2, 1; CChr., XLVIII, 280.

(45) «Quonian vita societatis utique socialis est». *De Civ. Dei*, XIX, 17; CChr., XLVIII, 685.

(46) *De Civ. Dei*, IV, 4; CChr., XLVII, 101. En esto sigue SAN AGUSTÍN a LACTANCIO: *Lactantius; Div. Inst.*, V, 5; PL., VI, 567.

(47) *Confessiones*, III, 8, 15; CV., 170.

se evitar según que en cada parte se usa; bien así como el pacto mutuo de una ciudad o una nación, confirmado por la ley o por costumbre, no debe quebrantarse por el antojo de un ciudadano o extranjero» (48).

Adviértase que el fundamento de tal firmeza se lo da aquel principio del Derecho natural que «manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (49).

Con esto la existencia de los Estados queda justificada como una vuelta del hombre egoísta al orden social, del que se apartó por el pecado (50).

Toda rebeldía contra el Estado, siempre que éste permanezca en relación con el orden superior, es un delito en virtud del principio: «Deformidad es toda incongruencia de una parte con su todo» (51). En virtud de este mismo principio y de ser el Estado una etapa tan sólo en el proceso evolutivo y aglutinante de la Humanidad hacia la plena realización de la unidad mundial, tienen los Estados la obligación de relacionarse mutuamente, de vivir en armonía y ayudarse en orden al logro del bien común mundial y de tender hacia la comunidad cívica de todos los hombres, meta a la que habrá de llegar la convivencia humana.

Art. 3.º *Normas de convivencia entre los Estados.*

Pero mientras esa etapa de convivencia llega a realizarse, el mundo vive un período intermedio, caracterizado por la coexistencia de diversas comunidades políticas autónomas. Estado éste de cosas sobre el que San Agustín proyecta el Derecho natural. De él deduce unos principios elementales que regulan las relaciones internacionales.

Es el primero de ellos que la misma regla de equidad que rige entre los individuos rige asimismo entre las comunidades políticas:

«No nos dejemos llevar, dice el santo, por la altisonancia de las palabras reino, pueblo, provincia: la misma regla de equidad que rige entre los individuos rige entre las familias, los pueblos y los reinos» (52).

La razón de esta equivalencia nos la da el mismo obispo de Hipona: «Porque cada hombre es elemento constitutivo de una ciudad, como lo es la letra con relación a la frase» (53).

(48) *Confesiones*, loc. cit. Cfr. *De Civ. Dei*, XV, 16, 2; *CChr.*, XLVIII, 477-478.

(49) *Contra Faustum*, XXII, 73; *CSEL.*, XXV, I, 670.

(50) *De Civ. Dei*, XIX, 12, 2; *CChr.*, XLVII, 677.

(51) *Confesiones*, III, 8, 15; *CV.*, 170.

(52) *De Civ. Dei*, IV, 3; *CChr.*, XLVII, 100-101.

(53) *De Civ. Dei*, IV, 3; *CChr.*, XLVII, 100-101.

No es la sociedad civil, por muy extensa y poderosa que sea, más que la suma de muchos hombres, y es, por lo tanto, éste la medida fundamental del Derecho entre las sociedades (54).

De aquí se concluye que, siendo los hombres de todos los pueblos y razas iguales por su naturaleza (55), no existen, por lo tanto, tampoco diferencias fundamentales entre las sociedades por ellos constituídas, sino que todas son iguales en dignidad natural (56).

Por otra parte, ya que es el hombre la medida del Derecho en las relaciones entre las sociedades políticas, esas mismas comunidades, como sujetos de derechos y deberes, están obligadas a seguir las normas de la ley natural impresa en la naturaleza humana (57).

San Agustín establece en su libro *De ordine* este otro principio valedero tanto en las relaciones entre los individuos como entre las sociedades políticas: «En todo contrato y relación con los hombres es suficiente guardar este proverbio vulgar: no hagas a otro lo que no quieres padecer» (58).

Adviértase el sentido universalista del santo doctor: «en todo contrato y relación» (59).

Tiene, pues, aplicación este principio, tanto en las relaciones entre los individuos como entre los Estados.

El santo afirma que todas las normas del Derecho en las relaciones humanas se resumen en cierto sentido en esta norma: «Es suficiente guardar este proverbio vulgar» (60).

Principio que es, sin duda, la versión negativa de la definición de jus-

(54) Por ello pregunta SAN AGUSTÍN: «Roma enim quid est nisi romani?». Sermon LXXXI, 9; PL., XXXVIII, 505; Cfr. *De Civitate Dei*, XIX, 21, 2; CChr., XLVIII, 688-689.

(55) «Unis tamen eiusdemque naturae». *De Civ. Dei*, XVIII, 2, 1; CChr., XLVIII, 593. El santo rechaza como no cristianos a aquellos que «homines se pares ceteris non putant». *Enart. in Ps.*, LXXII, 13; CChr., XXXIX, 994.

(56) Verdad ésta maravillosamente expuesta por S. S. JUAN XXIII en su encíclica *Pacem in Terris*, donde escribe: «En realidad no existen seres humanos superiores por naturaleza, sino que todos los seres humanos son iguales en dignidad natural. Por consiguiente no existen tampoco diferencias naturales entre las comunidades políticas; todas son iguales en dignidad natural, siendo cuerpos cuyos miembros son los mismos seres humanos.» JUAN XXIII: *Pacem in Terris*, parte 3.^a; *Ecclesia*, 13 de abril de 1963, página 12.

(57) Cfr. JEAN KOSTER: «Le droit des gens chez Saint Augustin», en *Revue de Droit International et de Legislation Comparée*, 1933, XIV, 50.

(58) *De ordine*, II, 8, 25; PL., XXXII, 1006.

(59) *Ibidem*.

(60) *Ibidem*.

ticia: «dar a cada uno lo suyo» (61), sin la que las relaciones internacionales se transformarían en grandes latrocinios, según afirma el santo obispo de Hipona (62).

Los pueblos que no observan la justicia en sus relaciones con los demás Estados ni les guardan el respeto que se merecen, son comparados por San Agustín a cuadrillas de piratas, pues entrambos se atreven impunemente a «enseñorearse de las propiedades ajenas, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos» (63).

«Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes piraterías? Y las mismas piraterías ¿qué son sino pequeños reinos? También ésta es un puñado de hombres, rígesese por el poderío de un Príncipe. lígase con un pacto de sociedad y repártese su botín según las leyes de sus decretos. Si este mal crece, porque se le añaden hombrs perdidos hasta enseñorearse de lugares, fundar cuarteles, ocupar ciudades, subyugar pueblos, toman el nombre más auténtico de reino. Este nombre se lo da ya abiertamente no la cupididad perdida, sino la impunidad añadida» (64).

Quedan, pues, obligados los Estados por justicia a respetar las propiedades ajenas, sus ciudades y sus ciudadanos. El reino que no obra de tal forma y arrebata o destruye los bienes de otra nación ¿qué nombre puede tener sino ladrón de su vecino? En confirmación de ello, y por vía de ejemplo, refiere el santo lo que «en plan de chiste, pero en verdad, respondió un pirata preso a Alejandro Magno, que le preguntara qué le parecía el sobresalto en que tenía tal pirata el mar. El, con arrogante libertad, dijo: «Lo que a ti el tener turbada toda la tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, Emperador» (65).

Principio éste del mutuo respeto reversible en el que Buker estableció como idea central del pensamiento político de San Agustín: «Todas las naciones desean la paz» (66).

En realidad, San Agustín insiste en la obligación de vivir en paz con todos los hombres y naciones, siempre que ello sea posible:

«Ahora bien: el hecho de que Jefe, constituido caudillo, enviase emisarios a los enemigos, llevando en primer lugar un mensaje de paz, nos mues-

(61) *De Civ. Dei*, XIX, 21, 1; *CChr.*, XLVIII, 688.

(62) *De Civ. Dei*, IV, 4; *CChr.*, XLVII, 101.

(63) *Ibidem*.

(64) *De Civ. Dei*, IV, 4; *CChr.*, XLVII, 101.

(65) *Ibidem*.

(66) J. BOURKE: «The political philosophy of St. Augustine», en *Proceedings of the Seventh Meeting of the American Catholic Philosophical Association*, 1931, pág. 50.

tra lo que dice el apóstol, por medio del cual habla el mismo Cristo, «vivid en paz con todos los hombres, en cuanto ello sea posible» (67).

En otro lugar nos advierte San Agustín que, aunque cuando ha habido grave ofensa, es lícito hacer la guerra al Estado vecino, sin embargo, ésta debe hacerse tan sólo cuando lo exija la necesidad, pues es mayor bien permanecer en paz y buena vecindad con las naciones vecinas que subyugar con las armas a las enemigas:

Por esta razón, beligerar y dilatar el reino señoreando pueblos, a los malos parece felicidad, y a los buenos, necesidad (...). Mas es, sin duda alguna, mayor felicidad vivir en paz con el vecino bueno que subyugar con las armas al malo» (68).

Para confirmar su doctrina aduce el santo obispo el testimonio de las relaciones existentes entre los primeros pueblos, cuando los reyes eran elegidos, según el testimonio de Justino, que sigue en esto a Trogo Pompeyo, no por la ambición popular, sino por su considerada reputación de hombres buenos. «Era usanza entonces defender los límites del Imperio más que extenderlo. Los reinos tenían sus fronteras dentro de las propias naciones» (69).

Esta digna costumbre fué alterada, según el autor aludido, por Nino, rey de los asirios, que «fué el primero que declaró la guerra a los pueblos limítrofes y domeñó a los pueblos rudos aún para las armas hasta los confines de Libia» (70), con lo que llegó a formar un vasto y duradero Imperio.

Pero esta conducta, en contra de los más elementales principios del Derecho, no merece otro calificativo, según el santo doctor, que el de «gran latrocinio»:

«Empero, declarar la guerra a los pueblos limítrofes y desde aquí brincar a los demás pueblos y quebrantar y subyugar a los que en nada nos molestaron, sólo por la codicia de su reino, ¿qué otro nombre cumple darle que el de enorme pillaje?» (71).

Contra esta norma del Derecho internacional está el injuriar un Estado a otro, el arrebatarle indebidamente sus bienes o hacerle daño en sus posesiones o a sus individuos.

De estas transgresiones son culpables los Estados, incluso cuando dichos delitos se hagan por privados, si rechazan el castigar lo que injustamente ha sido hecho por sus ciudadanos o restituir lo que injustamente ha sido quitado.

(67) *Quaest. Iud.*, XLVIII, 23; *CChr.*, XXXIII, 370-371.

(68) *De Civ. Dei*, IV, 6; *CChr.*, XLVII, 103.

(69) *Ibidem*.

(70) *Ibidem*.

(71) *Ibidem*.

«Suelen ser tenidas por justas las guerras que reparan las injusticias o injurias que el pueblo a quien ha de declararse la guerra descuida castigar, si han sido hechas por sus ciudadanos, o restituir lo que ha sido arrebatado» (72).

Si tales injurias son causa suficiente de guerra, son, sin duda, una violación de las leyes de buena vecindad a que obliga la justicia.

Y adviértase que esta responsabilidad del Estado de castigar y de obligar a los malhechores a restituir lo arrebatado es distinta de la responsabilidad de estos últimos. La de éstos va unida al delito. La del Estado, por el contrario, es posterior y supone por parte de éste una negligencia culpable en castigar la injuria hecha o en obligar a la restitución, dando con ello una satisfacción digna al Estado ofendido.

Obligación también de buena vecindad entre los Estados es la de respetar los límites de la nación ajena, como ya hemos visto anteriormente (73). Obligación que es simplemente el traspaso al campo internacional del principio jurídico que rige entre los individuos: «Es injusto violar los límites de las propiedades ajenas por la ambición de dominio» (74).

Violación que, si entre los individuos es un delito, entre los Estados es un gran latrocinio (75).

Sin embargo, esta obligación de respetar las propiedades ajenas no es en la mente del santo tan absoluta como la cocebimos en los tiempos modernos. Y así, en ciertas circunstancias, admite el santo la obligación que tiene el Estado de dejar pasar a otra nación por su territorio, siempre que no se haga con un fin injusto o con intenciones hostiles.

El motivo para tratar de este derecho de *transitus innoxius*, como lo llama el santo, se lo brinda el comentario al libro de los *Números*, en su capítulo XXI.

Dice el texto sagrado: «Israel mandó embajadores a Seón, rey de los amorreos, que le dijeran: «Déjanos pasar por tu territorio; no iremos por los sembrados, ni por las viñas, ni beberemos el agua de tus pozos; iremos por el camino real, hasta salir de tus fronteras.» Seón se negó a dejar a Israel pasar por su territorio, y reuniendo toda su gente, salió al encuentro de Israel en el desierto y le dió batalla en Jahsa. Israel le derrotó (...) y se apoderó de sus tierras» (76).

(72) *Quaest. in Hept.*, VI, 10; PL., XXXIV, 781.

(73) Cfr. art. 1.º

(74) *De Civ. Dei*, XV, 16, 2; CChr., XLVIII, 478.

(75) *De Civ. Dei*, IV, 6; CChr., XLVII, 103.

(76) *Números*, XXI, 21.

Este hecho merece el siguiente comentario de San Agustín, que traduzco un poco libremente, pero sin salirme del sentido del texto:

«Advirtamos cómo las guerras que hacían eran justas. Se les negó el paso inofensivo, que les debió estar abierto a tenor de las normas justísimas del Derecho internacional. Con lo cual Dios ayudaba a los israelitas, facilitándoles motivo suficiente y justo de entrar en guerra con los amorreos, cuyas tierras había prometido darles» (77).

He traducido la frase de San Agustín: «iure humanae societatis» por «normas del Derecho internacional», pues ésta es, a mi parecer, la equivalencia más apropiada del giro agustiniano (78).

Exige, pues, el Derecho internacional, según la mente del santo, el ceder el paso por el propio territorio al pueblo vecino, siempre que ello no suponga un peligro para la seguridad del propio Estado.

Otra obligación que lleva aneja el principio del mutuo respeto es la de no entrometerse en los asuntos privados del otro Estado. Un solo caso aduce el santo en que esta intromisión sería lícita: cuando un pueblo llegara a corromperse hasta tal punto de entregar el Gobierno en manos de hombres viciosos y criminales:

«Si un pueblo llegara poco a poco a depravarse, de manera que prefiriera el bien privado al bien público, o vendiera su voto al mejor postor, y sobornado por los que ambicionan el Poder, entregara el gobierno del pueblo a hombres viciosos y criminales, ¿no obraría rectamente el varón si alguno existiese con suficiente poder, que quitase a tal pueblo el poder dar honores, y lo pusiera en manos de unos pocos buenos, e incluso de uno solo? Lo cual haría rectamente» (79).

Este respeto entre las naciones de que venimos hablando debe entenderse obligatorio incluso con las enemigas, mientras no provoquen con ofensas gravemente a la guerra (80).

Aún más, afirma San Agustín con Salustio, que la existencia de una nación enemiga a la que temer es frecuentemente una ayuda para conservar la moralidad de la nación propia. «Esta era la causa de que Násica no quisiera la destrucción de Cartago, el reprimir la disolución y conservar esas costumbres tan sanas, con el fin de refrenar así los vicios por el miedo» (81).

Respeto, en fin, que supone el no dañar la fama, ni el prestigio, ni el

(77) *Quaest. in Hept.*, IV, 44; PL., XXXIV, 739.

(78) En esta apreciación coincide JEAN KOSTER, loc. cit., pág. 287.

(79) *De libero arbitrio*, I, VI; PL., XXXII, 1229.

(80) *De Civ. Dei*, IV, 6; CChr., XLVII, 103.

(81) *De Civ. Dei*, II, 18, 1; CChr., XLVII, 48-49.

comercio de la nación ajena, pues todo ello es consecuencia lógica del principio establecido por el santo obispo como base del Derecho internacional: «No hagas a otro lo que no quieres hagan contigo» (82).

Otra obligación del Derecho natural con respecto a las relaciones internacionales es la de guardar lo pactado, de manera que la violación de un Tratado internacional es ilícita lo mismo en tiempo de paz que en tiempo de guerra:

«Cuando se hace un Pacto hay obligación de cumplirlo incluso con el enemigo, cuanto más con el amigo por el que se lucha» (83). «En las mismas guerras (...) cumple lo pactado» (84).

Aduce el santo en confirmación de este principio el siguiente hecho, tomado de la Sagrada Escritura: Los gabaonitas llegaron a Josué, fingiendo que venían de un país lejano, y le hicieron jurar que les perdonaría las vidas. Conocieron los israelitas más tarde el engaño y que se trataba de un país vecino, que Dios había puesto en sus manos, pero prefirieron conservarles las vidas a causa del juramento prestado (85).

Otro ejemplo nos refiere el santo doctor que entra de lleno en el campo del Derecho internacional. Se trata de Sagunto. «Esta ciudad de España, tan adicta al pueblo romano, fué destruída por conservar su fidelidad a lo pactado» (86).

San Agustín opina que «entre los males de la segunda guerra púnica ninguno fué más desventurado ni más digno de llanto que la destrucción de los saguntinos» (87).

Se trata de una verdadera obligación de justicia, como bien hace constar el santo cuando echa en cara a los romanos el haber roto lo pactado, pues prefirieron la fama a la justicia:

«Pero porque no amaban la gloria por la justicia, sino que parecían amar la justicia por la gloria, rompieron la paz hecha y la alianza» (88).

La fuerza del pacto, según San Agustín, radica en que es un juramento hecho ante la Divinidad (89). Así se explica que a Régulo le llame mártir de la fe (90), porque fué fiel a lo pactado, y de Sagunto nos diga que fué

(82) *De ordine*, II, 8, 25; *PL.*, XXXII, 1006.

(84) *Epist.*, 220, 12; *PL.*, XXXIII, 997.

(85) *Quaest. Jesu Nave*, XIII; *CChr.*, XXXIII, 321.

(86) *De Civ. Dei*, III, 20; *CChr.*, XLVII, 87-88.

(87) *Ibidem*.

(88) *De Civ. Dei*, V, 22; *CChr.*, XLVII, 158.

(89) *Epist.*, 47, 2; *PL.*, XXXIII, 184-185.

(90) *De Civ. Dei*, I, 15, 1; *CChr.*, XLVII, 16.

el juramento ante los dioses lo que dió fuerza de ley a su pacto con Roma:

«Ellos (los dioses) habían sido los intermediarios cuando, por medio de un pacto, se unió a la república romana. Y ella, fiel a lo pactado en presencia de los dioses; pacto que había sido abrazado con fidelidad y estrechado con juramento, fué sitiada, ocupada y destruída por un traidor» (91).

El valor de este juramento persiste aunque fuere hecho ante dioses falsos, pues «si alguno jurase por los dioses falsos guardar fidelidad y luego no la guarda, ¿no te parece que peca dos veces?... Porque juró por los que no debía, y contra la fe dada hizo lo que no debía, pecó, sin duda, doblemente» (92).

Aún más, admite el santo que se puede recibir *tuta* conciencia el pacto con juramento ante los dioses falsos, pues en las Sagradas Escrituras se prohíbe jurar por ellos, pero no el recibir o aceptar el juramento hecho ante ellos (93).

Más gravedad, dice San Agustín, tiene el no cumplir lo pactado ante el Dios verdadero que lo pactado ante los dioses falsos, pues «cuanto más santo es por quien se jura, más grave es el perjurio» (94).

Hay que advertir, además, que el santo obispo de Hipona da fuerza de pacto a lo que ha confirmado la costumbre entre los pueblos (95).

Romper la costumbre vigente entre los hombres o entre las comunidades políticas sin razón proporcionadamente grave es, sin duda, delictivo e injusto.

«Es indudable que la costumbre causa honda impresión en el sentido humano, y tergiversarla o ir contra ella (...) se considera como una injusticia. Porque si es injusto meterse en campo ajeno llevado de la avidez de poseer, ¿cuánto más lo será traspasar las fronteras de las costumbres?» (96).

Al principio del mutuo respeto que obliga por Derecho internacional entre los Estados, añade San Agustín el precepto positivo de la mutua ayuda, imperada por la caridad (97).

Precepto éste que obliga, tanto a los individuos como a los pueblos entre sí:

«Y de esta manera, como un solo justo vive de la fe, así vivirá también.

(91) *De Civ. Dei*, III, 20; *CChr.*, XLVII, 88.

(92) *Epist.*, 47, 2; *PL.*, XXXIII, 184.

(93) *Ibidem.*

(94) *Ibidem.*

(95) *De Civ. Dei*, XV, 16, 2; *CChr.*, XLVIII, 477-478.

(96) *De Civ. Dei*, *ibidem.*

(97) *De Civ. Dei*, XIX, 23, 5; *CChr.*, XLVIII, 695.

el conjunto y el pueblo de estos justos de esa fe que obra por la caridad, que lleva al hombre a amar a Dios como debe y al prójimo como a sí mismo. En conclusión, donde no existe esta justicia no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre derechos reconocidos y comunidad de intereses» (98).

El santo no habla tan sólo de colaboración de intereses comunes, lo cual no trasciende, sin duda, el campo individualista de la *civitas* terrena, y no es, por lo tanto, la meta que debe buscarse en las relaciones internacionales. Esta colaboración sería, en definitiva, un amor de sí característico de la *civitas* terrena (99). La auténtica sociedad cristiana entre los pueblos, como entre los individuos, no puede conformarse con la mera coordinación de intereses; debe llegar hasta el amor cristiano («la fe que obra por el amor») (100), que es con lo que la sociedad adquiere la plenitud de su ser y se adentra por el camino triunfal de la *Civitas Dei*.

Para San Agustín, lo que aglutina a los hombres entre sí y los hace partícipes de una sociedad superior es únicamente la comunidad en el amor. Una pluralidad humana concorde en el amor de intereses comunes nos da como resultado una nación o pueblo, que no es otra cosa que «un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados» (101). La sociedad internacional encontrará también en la concordia en el amor la suprema expresión de su convivencia. Amor que tiene por objeto el bien común universal, no el egoísta de cada Estado, que no por ser «nostrismo» dejaría de ser un egoísmo (barrera al ser en común con los demás hombres), y por lo tanto, digno de ser proscrito (102).

Sólo cuando el amor se torna en «indivisible caridad» (103), cuando lo social se configure con un auténtico ser y vivir en común con la Humanidad entera, las relaciones entre los hombres habrán llegado a su plenitud

(98) *Ibidem*.

(99) *De Civ. Dei*, XIV, 28; *CChr.*, XLVIII, 451-462.

(100) *De Civ. Dei*, XIX, 23, 5; *CChr.*, XLVIII, 695.

(101) *De Civ. Dei*, XIX, 24; *CChr.*, XLVIII, 695.

(102) Idea ésta que ha expuesto recientemente S. S. JUAN XXIII en su encíclica *Pacem in Terris*: «Ha de tenerse presente para esto (las relaciones entre los Estados) que la razón de ser de la autoridad pública no consiste en recluir a los seres humanos dentro de la propia nación, sino de promover el bien común de la respectiva comunidad política, el cual a su vez no puede separarse del bien que es propio de la entera familia humana». JUAN XXIII: *Pacem in Terris*, part. 3.^a; *Ecclesia*, núm. 1.135, 13 de abril de 1963, pág. 13.

(103) *De Civ. Dei*, XII, 1; *CChr.*, XLVIII, 355.

idea de perfección de convivencia, a la meta sublime de la *Civitas Dei* en la tierra (104). Sólo entonces se habrá conseguido en las relaciones internacionales la plena justicia patrocinada por el santo obispo de Hipona (105).

Art. 4. *Hacia la realización de la sociedad mundial.*

No se ocultan al santo obispo los graves obstáculos que se oponen a esa magna y universal Sociedad de Naciones que él defiende. «El universo, nos dice, es como un gran océano: cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos» (106). En efecto, «la grandeza del Imperio ha dado origen a las guerras de peor laya: las guerras sociales y civiles» (107).

Ante la mente del santo obispo de Hipona pasa el bullir constante de guerras intestinas que agitaron el Imperio romano, y que el santo, maravilloso conocedor de la historia de Roma, habría de exponer magistralmente en su libro V del *De Civitate Dei*.

Entre los obstáculos que dificultan la realización de esa magna idea universalista destaca el sabio doctor en primer lugar la diversidad de lengua: «El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de lenguas» (108). Obstáculo de tal importancia que dos animales mudos se asocian más fácilmente que dos hombres que no tienen idioma común (109).

«Y cuando únicamente por la diversidad de lenguas los hombres no pueden comunicarse sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de su naturaleza. Esto es tan verdad que el hombre en tal caso está mejor con su perro que con un hombre extraño» (110).

Otro obstáculo también de la mayor importancia es la ambición y el egoísmo, que hace que cada individuo, como cada nación, busquen su propia utilidad por encima de los intereses comunes e «intente reducir inclusive el bien común a su propio provecho a causa de su arrogante deseo de dominio» (111).

(104) Cfr. TORCUATO FERNÁNDEZ MIRANDA: «El pecado como concepto fundamental en el problema justificativo del Estado», en *Revista de la Facultad de Derecho de Madrid*, 1943, núm. 12, págs. 143-145.

(105) *De Civ. Dei*, XIX, 23, 5; *CChr.*, XLVIII, 694-695.

(106) *De Civ. Dei*, XIX, 7; *CChr.*, XLVIII, 671-672.

(107) *Ibidem*.

(108) *Ibidem*.

(109) *Ibidem*.

(110) *Ibidem*.

(111) *De Genesi ad litteram*, XV, 17; *PL.*, XXXIV, 403.

«La sociedad de los mortales se divide con frecuencia contra sí misma (...). Esto se debe a que cada uno busca su propia utilidad y apetencias» (112).

Un tercer obstáculo que se opone a la realización de esta unidad mundial es la diversidad de religiones. «Porque donde no existe esta justicia (de dar culto al único Dios verdadero) no existe tampoco la congregación de hombres fundada sobre la comunidad de intereses y de derechos comunes» (113). «Pues no se constituye y se defiende mejor una *civitas* que sobre el fundamento y la unidad en la fe» (114).

San Agustín nos da el más perfecto modelo de convivencia internacional en la *Civitas* de Dios, donde las naciones conviven en una estrecha relación de ciudadanía bajo los mandatos divinos:

«La ciudad celestial, durante su peregrinación, va llamando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera (...). Protege y desea el acuerdo de quererles 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 unión ordenadísima y concordísima» (115).

Pero este orden y paz perfectos que se nos describe en la *Civitas de Dios* no es sólo un modelo para las relaciones internacionales, sino, además, el fundamento más firme de la unidad entre los hombres y la meta a la que han de llegar todos los pueblos.

La *Civitas de Dios* es una sociedad internacional con proyección universal, creada para incorporar a sí a todas las naciones e individuos del orbe. El padre Bruno Ibeas vió en el cometido de la Iglesia no sólo la obligación de cristianizar a la Humanidad, sino, además, la de procurar la unión de todos los Estados en la realización más perfecta del reino de Dios sobre la tierra (116). Pensamiento que parece estar insinuado por el santo en el texto que sigue:

«Esto significa el Espíritu Santo dividido en lenguas, unido en la paloma (= la Iglesia). Las lenguas dividen; la paloma une (...). En la paloma está la unidad; en las lenguas de las gentes la sociedad (...). Si la soberbia hizo la diversidad de lenguas, la humildad de Cristo las congrega. Ya lo que dividió la torre célebre lo une la Iglesia (...). Pues aunque permanezca

(112) *De Civ. Dei*, XVIII, 2, 1; CChr., XLVIII, 593.

(113) *De Civ. Dei*, XIX, 23, 5; CChr., XLVIII, 695.

(114) *Epist.*, 137, V, 17; PL., XXXIII, 524.

(115) *De Civ. Dei*, XIX, 17; CChr., XLVIII, 685.

(116) BRUNO IBEAS: *Problemas sociales*. Edic. Religión y Cultura. Madrid, 1958, 197-200.

la diversidad de lenguas, en el corazón es invocado un único Dios, se guarda una única paz» (117).

Esta idea expresamente la afirma el santo en su libro *De moribus Ecclesiae Catholicae*: «Tú (Iglesia) unes no sólo por la sociedad, sino, además, con cierta hermandad los ciudadanos con los ciudadanos, las razas con las razas; en fin, a todo los hombres» (118).

Según la mente del santo obispo, esta comunidad mundial de naciones no podrá conseguir su plenitud ética, no llegará a poseer una plena y auténtica justicia, no podrá ser una sociedad fundada sobre el Derecho si no se reconoce miembro y expresión civil de la *Civitas* de Dios.

«Por tanto, cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? (...). Y si en un hombre semejante no existe la justicia, en una reunión de hombres, que es un conjunto de esa ralea, tampoco la habrá. No existe, por lo tanto, aquí aquella comunidad en el Derecho que constituye una comunidad de hombres en pueblo...» (119).

La imagen de la «cristiandad» como unidad cívico-religiosa mundial está latente en el pensamiento del santo obispo. El acoge con cariño la idea de una sociedad universal con un doble poder, que, sin admitir claudicación en sus soberanías respectivas, conviven en estrecha colaboración (120).

Como suprema autoridad y clave de entrambas potestades coloca el santo a Cristo. Este es el Supremo Emperador y el Sumo Sacerdote, la cumbre de entrambos poderes. Tanto el Papa como el Emperador no son sino simples vicarios suyos, cada uno en su propia esfera:

«Vemos a los pueblos súbditos de Cristo (...). Para ello es nuestro Rey (= Cristo) el Rey de los gobernantes. De igual manera que es nuestro sacerdote en orden a nuestra santificación, así es nuestro Rey en orden a nuestro gobierno» (121).

«Predijeron los profetas su reino, aun incluso en cuanto que Cristo es hombre y hace a sus fieles cristianos. Se da, por lo tanto, un reino de los cristianos» (122).

Este *regnum christianorum* ¿no es acaso la idea de cristiandad que tan arraigada perduró durante la Edad Media?

Ante este cúmulo de dificultades casi insuperables, que se oponen a la realización de la Sociedad Civil Mundial, las varias tentativas de unión a

(117) *In Joan evg.*, VI, 10; *CChr.*, XXXVI, 58-59.

(118) *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 30, 63; *PL.*, XXXII, 1336.

(119) *De Civ. Dei*, XIX, 21, 2; *CChr.*, XLVIII, 689.

(120) *De Civ. Dei*, XIX, 17; *CChr.*, XLVIII, 683-684.

(121) *Enart. in Ps.*, XLIV, 16-17; *CChr.*, XXXVIII, 504-506.

(122) *In Joan evag. Tractatus*, XXV, 2; *CChr.*, XXXVI, 248.

escala mundial que han surgido en el transcurso de los tiempos han utilizado la guerra como el único procedimiento eficaz.

Mas el santo nos advierte que es preferible una sociedad dividida en pequeños Estados que viven en concorde vecindad que un Imperio conseguido por la violencia:

«La iniquidad de aquellos con los que se han librado guerras justas ayudó al crecimiento del reino. En realidad éste fuera pequeño si la justicia y tranquilidad de los pueblos vecinos no provocara con ofensa alguna a declararles la guerra. De esta suerte, gozando de concorde vecindad, todos los reinos, mucho más felices humanamente, fueran pequeños, y así, habría en el mundo muchísimos reinos de naciones, como hay en la ciudad muchísimas casas de ciudadanos (...). Mas, sin duda, es mayor felicidad vivir en paz con el vecino bueno que subyugar con las armas al malo» (123).

En otro lugar nos dice el santo que el único mal de la existencia del Imperio romano es que se había logrado por la fuerza: «¿O acaso algo dañaron los romanos a las gentes a las que, vencidas, impusieron su propia legislación, a no ser que ésto se hizo con el estrago brutal de la guerra? Si esto se hubiera hecho en paz, se consiguiera lo mismo con mejor resultado» (124).

Sólo por rutas de paz y concordia debe aspirar el hombre a la vuelta a la unidad cívica mundial. Para conseguir esta meta suprema de convivencia no podemos alejarnos de los valores humanos inalienables ni perder de vista la dignidad de la persona humana, pues éstos son los pilares sobre los que debe apoyarse toda sociedad si quiere ser justa y duradera. La sociedad humana mundial no sería, en definitiva (plagiando las palabras del santo), sino la suma de muchos hombres, y es, por lo tanto, éste la medida fundamental de su constitución (125).

Del siguiente texto, en el que San Agustín hace la defensa del Imperio, podemos deducir las notas que, según él, son necesarias en una justa ordenación de una sociedad mundial:

«¿Qué importa bajo el imperio de quien viva el hombre, que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias? (...). También los romanos vivían sujetos a las mismas leyes que imponían a los demás (...). ¿Por ventura no era una misma la condición de los romanos y la de las demás naciones? Máxime si al principio se hubiera hecho lo que después, gratísima y humanísimamente se hizo: que todos los que pertenecían

(123) *De Civ. Dei*, IV, 15; *CChr.*, XLVIII, 111.

(124) *De Civ. Dei*, V, 17, 1; *CChr.*, XLVII, 149-150.

(125) *De Civ. Dei*, IV, 3; *CChr.*, XLVII, 100-101.

al Imperio romano recibieron la dignidad ciudadana y fueron ciudadanos romanos. De este modo sería de todos lo que antes era de unos pocos. Sólo que el pueblo que no tuviera campos propios habría de vivir del público (...). ¿Acaso sus campos no pagan también tributo? ¿Por ventura les es lícito aprender a ellos lo que no es lícito a los demás? ¿Acaso no hay senadores de otras tierras que no conocen Roma ni de vista?» (126).

He aquí, pues, concretamente las condiciones que el santo exige a la recta constitución de una sociedad cívica mundial:

- Que los que imperan no obliguen a impiedades e injusticias (127).
- Que todos sean iguales ante la ley (128).
- Que todos participen igualmente de la ciudadanía (129).
- Que la enseñanza a todos sea igualmente lícita (130).
- Que todos cuenten con medios de subsistencia (131).
- Que las cargas económicas del Estado pesen sobre todos (132).
- Que todos los pueblos puedan participar en las tareas del Gobierno central (133).

San Agustín ama entrañablemente su ciudadanía romana. El se siente orgulloso de Roma, que ha sabido incorporarse a sus provincias no como colonias bajo la metrópoli poderosa y lejana, siempre superior e incomunicable, sino como trozos de la misma Roma, que ha ido ensanchando las murallas espirituales de la ciudad hasta hacerlas coincidir con las últimas fortificaciones militares de las fronteras del Imperio.

La mentalidad profundamente católica de San Agustín está abierta al abrazo con todos los hombres sin distinción de raza, nacionalidades, clases sociales o religión (134).

(126) *De Civ. Dei*, V, 17; *CChr.*, XLVII, 149-150.

(127) «Ad impia et iniqua non cogant». *Ibidem*.

(128) «Romani vivebant sub legibus (...) quas ceteris imponebant. (...) Romanis et ceteris una (...) eademque conditio». *Ibidem*.

(129) «Gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum Imperium pertinentes societatem acciperent civitatis, et romani cives essent». *Ibidem*.

(130) «Nunquid eis licet discere, quos alii non licet?». *Ibidem*.

(131) «Tantum, quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico viveret». *Ibidem*.

(132) «Nunquid enim illorum (Romanorum) tributa non solvunt?». *Ibidem*.

(133) «Nunquid non multi senatores sunt in aliis terris...». *Ibidem*.

(134) Ninguna de estas facetas humanas son muralla al pleno universalismo del pensamiento agustiniano. Para él todos los hombres son iguales. *Enart. in Ps.*, LXXII, 13:

A través de los capítulos del uno al siete del libro primero de su obra *De Civitate Dei* muestra el santo su admiración por el pueblo visigodo, piadosos guerreros, en cuyas almas aflora el respeto a lo sagrado y la misericordia por los débiles.

«Por rutas de estas valoraciones morales, el pensamiento agustiniano rompe la última frontera social y geográfica en el rumbo ascendente del imperialismo hacia el pleno universalismo» (135).

San Agustín desea liberar a la sociedad civil de las estrechas concepciones de la *civitas* terrena, que marcan los egoísmos nacionales, raciales, políticos y religiosos, y abrir a su caminar hacia Dios la amplia y espaciosa calzada de la *Civitas Dei*, donde la Humanidad consigue la expresión más perfecta de convivencia humana. Crear una única familia humana, constituida por todos los hombres, a quienes la naturaleza inclina a formar una única sociedad civil, y la gracia transforma en hermanos, unidos en el gozo de los dones del Padre, en el hogar común, que es la Iglesia.

JUAN FERNANDO ORTEGA

R É S U M É

Le Deuxième Concile Vatican, s'occupe, pour la première fois dans l'histoire des conciles oecuméniques, des relations internationales et de la coexistence à échelle mondiale. Le schème XIII comprend une étude profonde, bien que brève, des relations internationales et de la paix. Une étude détaillée de la pensée traditionnelle catholique, nous mène à constater que ce fut Saint Augustin qui fit la synthèse de toute une série d'auteurs qui trahissent des influences diverses, et qui réduisit à un tout harmonieux, la doctrine traditionnelle du droit des gens rapportée aux principes de la morale chrétienne, sa pensée constituant la colonne vertébrale même des systèmes des écrivains chrétiens qui le suivirent.

Les quatre questions fondamentales: 1. La communauté mondiale, exigence de la nature. 2. Origine et justification de l'Etat 3. Règles de coexistence entre les Etats. 4. Vers une société mondiale, sont étudiées ici sous l'optique de la doctrine de Saint Augustin qui fait l'objet d'une analyse à fond.

CChr., XXXIX, 994. Ni siquiera el hecho de ser cristiano destruye esa igualdad fundamental de todos los hombres: «Proximum tuum debes putare omnem hominem, et antequam sit christianus». *Enart. in Ps.*, XXV, II, 2; CChr., XXXVIII, 142-143.

(135) JACINTO HIDALGO: «El concepto de imperio en San Agustín», en *Arbor*, I, 1944, 435-436.

S U M M A R Y

The II Vatican Council, for the first time in the history of Ecumenical Councils, deals with international relations and with human tolerance on a world wide scale. In the scheme no. XIII there is a short, but profound study about international relations and peace. If we study in detail the Catholic traditional way of thinking, we can see, after a series of mutually influenced writers, that it was Saint Augustin who synthezised, in a harmonic compendium, the traditional doctrine about the right of people with christian moral principles, and that his ideas were constituted as the backbone of later Christian writers.

The four fundamental questions: 1. World community, a necessity of Nature. 2. Origin and justification of the State. 3. Rules of mutual tolerance between State. 4. Towards the realization of world society, are all studied here through the Augustinian doctrine, of which a full analysis is made.

