

## LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL *DE REGNO* DE TOMÁS DE AQUINO \*

JAKOB HANS JOSEF SCHNEIDER \*\*

(Al profesor Wolfgang Kluxen, en sus 80 años)

- I -

Me permito dos observaciones previas al análisis del *DR*<sup>1</sup>. Sigo en ello una advertencia metodológica de I. Th. Eschmann en la introducción a su traducción inglesa del *DR*: debemos considerar los puntos de vista de Tomás en el *DR* como respuesta a sus propios problemas y no como solución de posteriores problemas de la filosofía política y práctica<sup>2</sup>. A continuación mis observaciones: la primera desde el punto de vista de la filosofía política contemporánea, la segunda desde la perspectiva de la filosofía cristiana de la antigüedad tardía.

1.- Según la *opinio communis* de muchos autores de la filosofía política contemporánea, la característica irrenunciable de los Estados modernos es, sobre todo, la soberanía junto con la integridad territorial y la identidad nacional cultural (en especial idiomática). A la idea de la soberanía, de la *summa legibusque soluta potestas*, según Jean Bodin, corresponden el monopolio estatal de la fuerza, el poder supremo absoluto, la custodia de la paz hacia fuera y hacia adentro –custodia de la paz hacia fuera significa poder de decisión sobre la guerra y la paz; hacia adentro concierne a la seguridad interna, i.e. la fuerza de “policía” (expresión que deriva del griego *pólis*, pero que tiene poco en común con lo que Aristóteles entiende por *polis*)<sup>3</sup>– y finalmente la custodia del orden jurídico, i.e. la competencia exclusiva en materia de legislación y la decisión sobre lo justo e injusto; con palabras de Hobbes, *auctoritas, non veritas facit legem*. Esto nada tiene que ver con un positivismo jurídico absoluto. Incluso los Estados modernos y en especial los Estados constituidos sobre la democracia y la libertad reconocen un derecho

\* Este trabajo fue realizado en el marco de un proyecto de investigación argentino-alemán financiado por la Fundación Antorchas.

\*\* Philosophisches Seminar. Universidad de Tübingen.

<sup>1</sup> En lo sucesivo *DR*: = *De Regno*.

<sup>2</sup> I. Th. Eschmann, Introduction: St. Thomas Aquinas, *On Kingship. To the King of Cyprus*, transl. by G. B. Phelan, rev. with Introduction and Notes I.Th. Eschmann, O.P., <sup>2</sup>1982 (<sup>1</sup>1949), XXXVIII.

<sup>3</sup> D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, 2 Bde., Bd. 1, Frankfurt a. M. 1978, 24 ss.

preestatal, consistente en la moral tradicional, las costumbres y el “derecho natural”. Actualmente la expresión más clara de ello son los derechos humanos y el principio de su dignidad. El adagio hobbesiano tiene en cuenta más bien otro principio de la época moderna, el principio de la subjetividad tanto en su consideración teórica como práctica: los compromisos y obligaciones sociales, políticos y morales deben ser justificados sólo en la medida en que pueden fundamentarse sobre la legislación reflexiva de la razón, i.e. a partir de la libertad y en pro de ella. Las obligaciones deben construirse sobre la subjetividad de la conciencia moral individual, ya que sólo en ella poseen realidad <sup>4</sup>. El medioevo no ha conocido esas características de la filosofía política contemporánea: no conoció el principio de la soberanía. En su lugar aparecen en el horizonte de la realidad y experiencia políticas, en mayor medida que la que conocemos, la autoayuda, la arbitrariedad o actos propios de las corporaciones y la autonomía de los poderes locales, claramente reconocibles en las instituciones de la resistencia, la defensa propia y el desafío. El medioevo latino tampoco conoció la estricta separación entre derecho y ley (en todo caso no en el sentido insinuado por Hobbes en el adagio *auctoritas, non veritas facit legem*); en su lugar se atiende al “buen derecho antiguo”, i.e. al orden jurídico tradicional, donde se fusionan los horizontes religioso y profano, sacro y laical. Wieland llama “simbolismo” a esta “sacralidad del orden jurídico” <sup>5</sup>.

2.- Lo que Wieland entiende bajo el nombre de “simbolismo”, i.e. que toda la realidad, tanto la natural (que es anterior al hombre) como también la realidad empírica práctico-política (a la que el hombre, en virtud de su voluntad, puede y debe estructurar) debe concebirse como símbolo y semejanza o como “vestigio” de una realidad “numinosa” superior, puede hacerse comprensible en el concepto de la *civitas Dei* y la *civitas terrena* de Agustín. La *civitas Dei* como *societas perfecta* no es en primer lugar una configuración “ficticia” del mundo político, “hecha” o “elaborada” por el hombre (i.e. por Agustín). Esta observación es importante porque se opone a la idea contractual de la formación del Estado. Incluso Hegel advierte en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 273 in fine) que no se debe considerar la “constitución...como algo hecho”. La *civitas Dei* como *societas perfecta* antecede a la *civitas terrena*; ella es su medida normativa. El mundo terreno y político se rige por la figura normativa de la *civitas Dei* y es explicado por ella. Entre ambos mundos no existe el menor indicio de “dualismo”

<sup>4</sup> J. H. J. Schneider, “Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in ‘De regno’”, in: E. Mock/G. Wieland (edd.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters* (= Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, hrsg. v. M. W. Fischer, E. Mock und H. Schreiner, Bd. 12), Frankfurt a. M./Bern/N.York/Paris 1990, 47-66.

<sup>5</sup> G. Wieland, “Die Rezeption der Aristotelischen ‘Politik’ und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua”, in: E. Mock/G. Wieland (edd.), *Rechts- und Sozialphilosophie...*, op. cit., 67-81.

o de "oposición". Agustín pone la mira en el *amor Dei* en lugar del *amor sui*; y mediante su concepto de la "paz eterna" (*De civ. Dei* XV, 4, en especial XIX, 10-12) muestra la fragilidad de la paz terrena. Su célebre expresión sobre los Estados como "bandas de ladrones" se puede leer bajo la siguiente luz: la "perversión" que el *amor sui* y el afán de poder introducen en "el orden armonioso de las partes" o en el "acuerdo ordenado entre pensamiento y acción" (*De civ. Dei*, XIX, 13) hace que los Estados se conviertan en bandas de ladrones. Pero incluso éstas, para poder tener cierta consistencia, necesitan de la paz interior. El concepto de Agustín, pues —como lo señala Otfried Höffe— no apunta a definir el Estado, sino que tiene un sentido "normativo" del Estado<sup>6</sup>. No es una legitimación del poder político, sino más bien su crítica en el sentido del concepto normativo de "paz eterna". Según Jakob Burckhardt "el poder [es] malo en sí". Pero merece respeto cuando es capaz de asegurar al menos "el silencio de las armas". En ese sentido interesa a Agustín una auténtica configuración del mundo político que encuentra su medida en la *civitas Dei* como *societas perfecta*. Por ello el poder político tampoco puede reducirse al mero poder de mando. La coincidencia del "poder supremo" y la "tutela" no se puede interpretar en relación a la *civitas Dei* en el sentido del poder de mando. Cito los textos más relevantes que ofrecen la interpretación del poder político en todo el medioevo latino: "Y los que son auténticos padres de familia cuidan que todos los de su casa, como si se tratara de hijos, honren y estén a bien con Dios, vivamente anhelantes de llegar a la casa celestial, donde ya no habrá necesidad de mandar a los mortales, puesto que ya no será necesario cuidar de ellos, felices ya en aquella inmortalidad" (*De civ. Dei* XIX, 16). Y antes en XIX, 15: "Al ser racional, creado a su imagen, [Dios] ha querido hacerlo dueño sólo de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia". El poder temporal debe ser interpretado según Agustín en clave escatológica, i.e. como remedio de nuestros pecados; o a lo sumo debe ser visto como un "mal necesario". El poder estatal tiene su origen, por una parte, en el pecado original, pero por la otra ha sido establecido por Dios como instrumento para conducir al hombre a su verdadera salvación<sup>7</sup>. El poder político se legitima en virtud de su trascendencia salvífica; el poder estatal no es una institución natural, derivada de la naturaleza del hombre, sino divina; el obrar político se inserta en el acontecer de la gracia divina.

Estamos en presencia de un movimiento en forma de tenaza: el Cristianismo de la antigüedad tardía ejerce una fuerte crítica al poder político secular, prescindible y sólo necesario (como remedio del pecado) bajo las condiciones del peregrinar terreno, del *in statu viatoris*, del *en camino a la patria*. Y desde el punto de vista de la filosofía política contemporánea es,

<sup>6</sup> O. Höffe, "Positivismus plus Moralismus: zu Augustinus' eschatologischer Staatstheorie", in: Ch. Horn (ed.), *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin 1997, 259-287.

<sup>7</sup> W. Stürner, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrschertlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987.

o al menos parece, obsoleto ocuparse de filosofía política medieval, pues ésta no ofrece ninguna contribución a la legitimación de la soberanía política. Desde la perspectiva contemporánea deberíamos apoyarnos en Kant o, en caso necesario, en Aristóteles. El medievo en nada contribuye a la legitimación del poder político, representa una *quantité négligeable*. Por ello, ocuparse de filosofía política medieval tiene, en todo caso, un interés histórico, de anticuario.

Como es de esperar se puede disentir con esos datos. Intentaré mostrar que en un sentido trascendente la Edad Media recurre a Aristóteles porque ve en él a un filósofo y abogado de la política terrena, totalmente libre de toda connotación papal y teocrática. Y porque con la recepción de la *Política* aristotélica, que tiene lugar tardíamente, alrededor de 1260, y sobre todo de la *Ética a Nicómaco*, se intensifica una tendencia bien perceptible en el siglo XIII: la separación del poder político de su significación histórico-salvífica, la creciente independencia de lo político como ámbito que el hombre puede configurar y organizar libremente. Con ello no quiero decir que se abandona la relación con el horizonte teológico. Por el contrario: la idea de la unidad, tanto en el aspecto teórico como en el práctico y político, recorre toda la Edad Media.

Toda comprensión de la realidad se ubica en el horizonte de una intelectualidad cristiana, que aunque plural, dirige su mirada vidriosa en perspectiva al todo compuesto por Dios, el hombre y el mundo. Se puede decir con Proclo: "Toda pluralidad viene después del uno" (πᾶν πλῆθος δεύτερον ἐστὶ τοῦ ἑνός). En la traducción de Guillermo de Moerbeke: "Omnis multitudo secunda est ab uno"<sup>8</sup>. Tomás escribe: "Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem". Y lo pone incluso en concordancia con Aristóteles: "Et Aristoteles dicit, in II *Metaphys.* (993b 23-27), quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri" (*S. th.* I, 44, 1c). En *DR* I, 2 escribe: "Toda pluralidad se deriva de una unidad"; y en I, 3 alude a la proposición 16<sup>a</sup> del *Liber de causis*: Cuanto más unida es una fuerza, tanto más poderosa es; o para decirlo con sus palabras: "La fuerza unida es más efectiva para conseguir el éxito [del bien] que si estuviese dispersa o separada"<sup>9</sup>. Nicolás de Cusa escribe en su *De pace fidei*<sup>10</sup>: "ante omnem pluralitatem est unitas". En la proposición 5 de

<sup>8</sup> Proklos, Στοιχείωσις θεολογική. *The Elements of Theology*, propos. 5, ed. E. R. Dodds, Oxford 1992, 4. Proclus, *Elementatio theologica*, translata a Guillermo de Moerbeke, ed. H. Boese, Leuven 1987, 4.

<sup>9</sup> Ni la antigua traducción inglesa del *De regno* de I. Th. Eschmann, con un minucioso registro de fuentes y lugares paralelos, ni la edición crítica en la Editio Leonina señalan estas claras referencias de Tomás a Proclo y al *Liber de causis*. V. *Liber de causis*, ed. A. Fidora/A. Niederberger: *Von Bagdad nach Toledo. Das Buch der Ursachen und seine Rezeption im Mittelalter*, lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de causis*, Mainz 2001, 92; cfr. también la primera proposición del *Liber de causis*, donde se encuentra.

<sup>10</sup> Nicolai de Cusa, Opera Omnia, Vol. VII: *De pace fidei*, V, 15, ed. R. Klibansky et H. Bascour, O.S.B., Hamburg 1959, 14. 19; cfr. la Adnotatio 8, Klibansky, 70ss.

la *Elementatio theologica* de Proclo se puede reconocer con cierto derecho una intención central de los autores medievales: ¿Cómo es posible pensar la pluralidad a la luz de la unidad y la unidad a la luz de la pluralidad? ¿Cómo están la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad?

- II -

Vayamos al *DR*. Aquí hay que considerar la situación universitaria medieval sobre la recepción de la *Ética* y la *Política* aristotélicas <sup>11</sup>. Hacia 1246-1247 aparece la traducción latina de la *Ética nicomaquea* (*Ethica nova*) de Roberto Grosseteste; hacia 1260 Guillermo de Moerbeke traduce la *Política*. Ambas traducciones dan origen a numerosos comentarios. Durante su segunda estadía en París (1269-1272) Tomás redacta su comentario a la *Política*: los dos primeros libros y la "tercera parte", hasta III, 6. 1280 a 7. Entre 1271 y 1272 comenta la *Ética nicomaquea* con la cual ya había tomado contacto en Colonia (1248-1252) a través de su maestro Alberto Magno <sup>12</sup>. A este contexto pertenece también el pequeño escrito *De regno ad regem Cypri*. Sobre este *opusculum* existen empero varias dificultades, que aún no han sido aclaradas <sup>13</sup>:

I.- No están aclarados ni la autoría de Tomás ni el momento de su redacción, que Eschmann ubica entre 1260 y 1265, por consiguiente, después de la traducción de la *Política* de Aristóteles, a la que Tomás recurre con frecuencia en el *DR* <sup>14</sup>. Pero después de que Gauthier ubicara alrededor de 1271 el inicio del comentario de Tomás a la *Ética Nicomaquea* <sup>15</sup>, queda abierta la cuestión de cuándo compuso Tomás el *DR*. En lo que respecta a la autenticidad del texto, hay acuerdo en que hasta el capítulo IV del libro II, que termina con las palabras "*ut animi hominum recreentur*", puede ser atribuido a Tomás <sup>16</sup>. Como atestiguan los viejos catálogos de las obras de Tomás y la tradición manuscrita, el título de la obra reza *De regno ad regem Cypri*. Se trata de una obra incompleta de Tomás, i.e. de un fragmento que además

<sup>11</sup> G. Wieland, "The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics", in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edd. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1982, 657-72.

<sup>12</sup> R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Tome I: *Introduction*, par R. A. Gauthier, Louvain/Paris <sup>2</sup>1970, 111-46, espec. 128ss.

<sup>13</sup> J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works*, Washington D. C. 1983, 189-95.

<sup>14</sup> I. Th. Eschmann, *Introduction: St. Thomas Aquinas, On Kingship. To the King of Cyprus*, op. cit., XXIX.

<sup>15</sup> A. F. Dondaine, *Préface zu DR*, in: *Editio Leonina XLII*, 424ss.

<sup>16</sup> Esta opinión la compartía originariamente también I. Th. Eschmann (*Introduction: St. Thomas Aquinas, On Kingship. To the King of Cyprus*, op. cit., XXII); poco antes de su muerte negó empero la autoría de Tomás. Cfr. J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, op. cit., 434 nota 6.

tiene en sí mismo –como lo ha demostrado Eschmann<sup>17</sup>– carácter fragmentario. Quizás –esto no es seguro– el fragmento fue continuado por el discípulo de Tomás Ptolomeo de Lucca hasta el final del libro II, mientras que los libros III y IV son de Ptolomeo y fueron conservados junto con el texto de Tomás bajo el título *De regimine principum*. Existen por consiguiente dos tratados independientes sobre el gobierno, ambos conservados incompletos: el de Tomás y el de Ptolomeo. Además, según D. Sternberger ambos textos no constituyen una sola pieza ideológica. El texto de Ptolomeo no es una continuación del texto tomasiano *ad mentem Thomae*; se contradicen incluso en varios puntos, v.gr.: cuando Ptolomeo a comienzos del libro IV del *De regimine principum* toca el tema de la “*politia*”, que se derivaría “a πόλις, quod est pluralitas, sive civitas”, tal como se encuentra en la mayoría de las ciudades italianas, trata de una forma política de gobierno con claros rasgos de un Estado constitucional; por consiguiente, va más allá de lo que expone Tomás en su texto, que no distingue entre el *dominium regale*, el poder real despótico, y la auténtica *politia*, el poder político de iguales sobre iguales, i.e., libres sobre libres<sup>18</sup>.

2.- Segunda observación. Bajo el título *De regimine principum* se puede entender el nombre genérico literario abreviado que reemplaza al antiguo tópos de los *espejos de príncipes* aproximadamente desde el *Liber de eruditione principum sive de regimine regum* (ca. 1280)<sup>19</sup>. Esto no carece de interés si se tiene en cuenta que la intención de Tomás en el *DR* de ninguna manera es sólo pedagógica. El *DR* es sin duda una exposición, o mejor, una teoría del origen del poder “*secundum Scripture diuine auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum*”<sup>20</sup>. Esta declaración de la intención de Tomás arroja por otra parte una luz muy clara sobre el procedimiento metódico: se trata de exponer una teoría del poder político, en este caso de la monarquía, recurriendo a afirmaciones tomadas de la Sagrada Escritura; es fácil reconocer nuevamente el principio de la *auctoritas*. Luego deben tenerse en cuenta las correspondientes opiniones de los filósofos; aquí se reconoce el principio de la *ratio*. Y finalmente, se debe tener en cuenta la experiencia, i.e. en el contexto de la política y de la ética es imprescindible aceptar la experiencia histórica y política, pero esta relación a la experiencia es totalmente nueva cuando es medida según la configuración de las dos *Summae* de Tomás. El *DR* no es pues un tratado *ad usum delphini*. Según mi tesis, contra opiniones contrarias<sup>21</sup>, se trata más

<sup>17</sup> I. Th. Eschmann, Introduction: St. Thomas Aquinas, *On Kingship. To the King of Cyprus*, op. cit., XIV-XXI.

<sup>18</sup> D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, t. 1, op. cit., 62 ss.

<sup>19</sup> I. Th. Eschmann, Introduction: St. Thomas Aquinas, *On Kingship. To the King of Cyprus*, op. cit., IX-XIV. Sobre la transmisión del texto cfr. también id., *A Catalogue of St. Thomas's Works*, in: É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London<sup>2</sup> 1961 (1957), 412-15.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, prol., Ed. Leonina XLII, 449, 5-7.

<sup>21</sup> W. Mohr, “Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De regimine principum*”, en: *Virtus politica*. Festschrift für A. Hufnagel, ed. J. Möller, Stuttgart/Bad Cannstatt 1974,

bien del inicio de la presentación de una filosofía política que merece su nombre, pues aunque no ha sido completada se halla bosquejada en sus rasgos fundamentales. Y merece su nombre aunque muchas opiniones que expone Tomás aquí sean sólo de interés histórico.

En este escrito Tomás plantea sobre la base de claros principios el problema del origen del poder monárquico y su fundamentación. El *DR* pretende encontrar una respuesta a la pregunta sobre la legitimación del poder político, i.e. a la pregunta que Agustín responde en forma negativa, de por qué un hombre (es lícito agregar: por qué muchos hombres) pueden y deben gobernar a otros. Mostraré esto en tres puntos clave: primero, considerando el origen de la *civitas* o, como dice Tomás, *politia*; segundo, analizando la relación entre poder eclesiástico y laical: entre *sacerdotium* e *imperium*; tercero, según la comprensión medieval se debe agregar el *studium* como tercera columna de su cultura social.

Los puntos mencionados se hallan en el *DR* en una relación sorprendente con tres puntos centrales platónicos, que trataré a continuación.

He dicho al comienzo que Tomás se relaciona con la tradición platónica, y por cierto en puntos decisivos. En *DR* I 2 hace referencia a la proposición 5<sup>a</sup> de la *Elementatio theologica* de Proclo: "Toda pluralidad se deriva de una unidad". Con ello Tomás quiere demostrar que es mejor que una sociedad de seres libres sea dirigida por *uno* que por *muchos*. En I 3 Tomás se refiere al *Liber de causis*: cuanto más unida es una fuerza, tanto más efectiva es ella. Con ello pretende mostrar que el bien sólo puede provenir de una causa; el mal, por el contrario, de muchas causas. Dicho de otro modo: si la monarquía es la mejor forma de gobierno porque busca el *bonum commune* o *bonum multitudinis*, bajo dicho presupuesto la tiranía es la peor forma, porque un tirano sólo tiene en vista su propio bien y felicidad, pues deforma el *bonum commune* en el *bonum unius* o *privatum*. En el mismo capítulo dice: "El bien en el mundo proviene de una sola causa perfecta. En cierto modo están unidos todos los elementos que podrían ayudar al bien. Mientras que el mal proviene de cada defecto singular tomado separadamente". Tomás compara esto con la belleza del cuerpo: sólo cuando "todos" los miembros de un cuerpo "están dispuestos proporcionalmente" se da la belleza; mientras que para la fealdad basta que un solo miembro sea defectuoso. "Y así la fealdad proviene de muchas causas, y de maneras diversas, pero para la belleza le basta una sola causa perfecta, una sola manera. Y sucede lo mismo con todos los bienes y todos los males"<sup>22</sup>. Como si Dios en su providencia cuidase que "el bien, que proviene de una sola causa, sea más fuerte, mientras que el mal, que proviene de causas múltiples, sea más débil". De la pluralidad, de buscar el bien propio y privado, de la perversidad del orden social y políti-

127-45. Mohr concluye que no existe "en sentido propio ninguna justificación para considerar las exposiciones del *DR* como el ideario de Tomás y construir sobre él la exposición de su doctrina sobre el Estado" (142).

<sup>22</sup> *DR* I, 3, Ed. Leonina XLII, 452, 43-61.

co, surge lo malo: la tiranía como contrafigura de la monarquía. Por ello la tiranía no tiene ningún futuro, es débil y se halla sometida a la corrupción de las épocas (*DR I*, 10). Del tiempo dice Aristóteles que ejerce "poder", que "el diente del tiempo carcome las cosas", que el "tiempo todo lo consume" y "hace olvidar"; es "causa de destrucción" porque "el movimiento deshace lo que existe"; mientras que "no decimos que aprendemos o que algo se vuelve joven y hermoso por el tiempo"<sup>23</sup>. Esto es lo que pretende expresar Tomás cuando alude a la idea platónica de la unidad: la monarquía es la permanente obra creativa del hombre que imita incluso la creación de Dios (*DR I*, 12 y 13).

Me refiero ahora a una segunda idea platónica: en *DR I*, 8 Tomás dice que el fin último del hombre es la felicidad. La "recompensa de la virtud" es por cierto la felicidad, el "último fin" de todo esfuerzo. Con Agustín afirma que no hay hombre que la rechace: es imposible que un hombre no quiera ser feliz. Con evidente referencia al libro I de la *Ética a Nicómaco*, señala Tomás que aquel bien que mediante el obrar virtuoso es deseado por sí mismo constituye el último fin de todas las aspiraciones del hombre. Pero agrega, distanciándose claramente de Aristóteles, que esta felicidad (*beatitudo*), el *bonum completum* y *hominis finalis perfectio*, no puede ser de naturaleza terrenal, sino sólo otorgada por Dios. Toda felicidad terrena es perecedera, de corta duración. Por otra parte esta argumentación de Tomás en pro de la felicidad celestial constituye un argumento para que "omnis potestas a Domino Deo est" (Rom. 13, 1) y todo poder "es un instrumento de Dios y un medio vengador para castigo del que obra el mal" (Rom. 13, 4). Dicho sea de paso, esto aparece en la carta a los Romanos de Pablo en un contexto distinto: si todo el poder estatal proviene de Dios, entonces quien se opone al poder estatal se halla en contra del ordenamiento de Dios. Por ello sólo la mala acción, no la buena, debe ser temerosa de los ministros del poder. La obediencia debida ante las leyes y los titulares del poder político es necesaria, no por miedo al castigo, sino por la propia conciencia; y porque todo el poder estatal se halla al servicio de Dios y exige que se haga el bien. Tomás interpreta a Pablo en el trasfondo de su conocimiento de la *Ética nicomaquea*. Porque el "último fin" de todos los deseos, el "bien perfecto", la felicidad suprema sólo puede estar en Dios y provenir de Dios; por ello también la recompensa que puede esperar un rey por su actuar político sólo puede ser una recompensa celestial, i.e. la felicidad que buscan todos los hombres. Sin embargo el argumento para esto no está tomado de Aristóteles, sino de Platón y del *Liber de causis*: cada cosa anhela el retorno a su origen, de donde fue causado su ser. Pero el fundamento del espíritu humano es Dios, que lo forma a su imagen. Sólo Dios puede apaciguar el anhelo humano a la quietud, hacer feliz al hombre y ser la recompensa del rey<sup>24</sup>. Sin esfuerzos interpretatorios se

<sup>23</sup> Aristoteles, Phys. IV, 12. 221a28-221b3.

<sup>24</sup> *DR I*, 8, Ed. Leonina XLII, 459, 102-108: "Tendit enim uniuscuiusque rei desiderium in suum principium a quo suum esse causatur; causa uero mentis humanae non est aliud quam Deus qui eam ad suam ymaginem facit: solus igitur Deus est qui hominis desiderium



puede reconocer aquí el *esquema exitus-reditus* que sigue Tomás en ambas *Summae*: todo lo que proviene de Dios anhela el retorno a su origen.

Finalmente, quisiera señalar un tercer elemento platónico en el *DR*: me refiero a la célebre frase de la *República* donde Platón afirma que los filósofos deben ser reyes. Tomás habla de esto en un contexto significativo, al discutir la relación entre monarquía y papado (*DR I*, 14; según la división de la *Editio Leonina*: II, 3), por lo cual muchos intérpretes de Tomás creen poder afirmar que Tomás sometió la monarquía al absolutismo del poder papal. Mostraré a continuación que esta afirmación es falsa. Tomás alude en *DR I*, 14 al hecho de que la “fundación de una *civitas* o de un *regnum*” se puede determinar en analogía con el modelo de la creación del mundo; en forma correspondiente, el principio (*ratio*) de su gobierno debe derivarse de la forma como es gobernado el mundo<sup>25</sup>. Si se compara la sociedad civil, la ciudad, con un navío que es conducido a puerto seguro por la habilidad del piloto, de ese modo se hace evidente el fin del obrar político: gobernar no es otra cosa sino conducir la ciudad o la sociedad civil con todo lo que está en ella, por lo tanto, como un todo, al fin deseado.

Ahora bien, existen dos clases de fines del obrar: uno, que reside en el obrar mismo; y otro fin extrínseco a la acción, como el puerto seguro para el navío. El obrar cuyo fin es el obrar mismo se refiere tanto (a) al mantenimiento de aquello a lo que está obligado, como también (b) a su compleción, a su perfección. Así, el médico se ocupa de conservar la salud de la vida del hombre; el ecónomo, de proporcionar lo necesario a su subsistencia; el sabio, de hacerle conocer la verdad, i.e. de aumentar su saber, y el gobernante de hacer que él mismo –y los ciudadanos, me permito agregar– vivan conforme a la razón (*institutor autem morum ut secundum rationem uiuat*). No es difícil reconocer que Tomás se está refiriendo al mundo de la política: la medicina, la economía, la ciencia y el gobierno, los bienes seculares en su totalidad. Ahora bien, existe también un fin extrínseco a todo el hacer y el obrar humanos: la felicidad eterna en la *fruitio Dei* o *visio Dei*. Por ello el hombre necesita no sólo de la asistencia en relación a los bienes seculares, sino también una asistencia espiritual, “por la cual sea dirigido hacia el puerto de la salvación eterna”. Esta asistencia “es proporcionada a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo” (*hec autem cura per ministros Ecclesie Christi fidelibus exhibitur*). Sin duda alude Tomás al papado, que coloca junto a la monarquía. Y a la pregunta antes planteada sobre la relación entre ambos, hay que responder: el gobernante está sometido al papa sólo en cuanto es un fiel cristiano. Dicho de otro modo, con palabras de Tomás: “Todos (subrayo: todos) los fieles, en cuanto son miembros de Cristo, son por ello llamados reyes y sacerdotes”, porque este último fin, al que tiende toda aspiración humana, sólo puede alcanzarse en Cristo y por Cristo.

quietare potest et facere hominem beatum et esse regi conueniens premium”. *Liber de causis*, prop. 14, en la ed. A.Fidora/A. Niederberger, 86.

<sup>25</sup> *DR II*, 3 (I, 14), Ed. Leonina XLII, 465ss.

No se puede hablar de un sometimiento al papado de todo poder terreno. En el mejor de los casos se puede decir que el principio de la razón y del espíritu, corporizado en la institución Iglesia, debe "gobernar" el mundo; lo que por cierto no será contradicho. Y que el espíritu gobierna el mundo y no el puro materialismo, i.e. el simple poder: precisamente esta preeminencia de la razón es lo que interesa a Tomás. Él habla, por cierto en condicional, de esta vinculación entre espíritu y poder: si el último fin del hombre fuese un bien intrínseco a él, ése sería el último fin del individuo como de la sociedad. Si este último fin fuese la salud, entonces los médicos deberían hacerse cargo del gobierno del Estado. Si fuese el último fin el bienestar económico, deberían gobernar los economistas. Si el último fin fuese el bien supremo —aquí precisamente se trasluce Platón—, el conocimiento de la verdad y el acceso de muchos a ese bien, entonces los *doctores* deberían y estarían obligados a ser reyes y a administrar el *officium* del gobierno. Pero ni la salud ni la economía ni la ciencia es el último fin; ergo. Esta idea de Tomás, aunque presentada en condicional, asombra tanto más en cuanto inmediatamente la vincula con Aristóteles y con su concepto de la virtud: i.e. que la sociedad civil, la *pólis*, existe no para el simple vivir, sino para el "vivir bien".

- III -

Tomás inserta su filosofía política del *DR* en el marco de estas tres mencionadas referencias platónicas: (1) la idea de unidad; (2) el *esquema exitus-reditus* y (3) el adagio de que los filósofos deben gobernar el Estado. A la idea de unidad responde con Aristóteles que la *civitas*, la ciudad o el Estado pertenece a las "estructuras naturales" (*Pol.* I, 2. 1253 a 1 ss.), cuya existencia sin embargo debe atribuirse a un fundador: "el primero que estableció el Estado fue la causa de los mayores bienes" (*Pol.* I, 2. 1253 a 31 ss.). Tomás se refiere explícitamente a esta doctrina aristotélica (*DR* I, 1 y II, 1). Y además se refiere al principio fundamental del Estado, que Aristóteles formula así en su *Política* (II, 2. 1261 a 18): la *pólis*, la ciudad-Estado "es por su naturaleza una pluralidad", i.e. un Estado que se vuelve cada vez más "uno" deja de ser finalmente un Estado.

Junto a la pluralidad otro presupuesto de la *pólis* es la diversidad, pues la *pólis* "no sólo está constituida por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una ciudad" (*Pol.* II, 2. 1261 a 22-24).

Al *esquema exitus-reditus* responde Tomás con la coordinación del poder terrenal con el papado. Y a la afirmación de que los *doctores* deben ser reyes reacciona con una exposición, sustentada en la experiencia y en argumentos racionales, sobre las tareas y deberes del gobernante. Precisamente aquí se hace evidente y se fundamenta la liberación de la política y de lo político como esferas independientes de la realidad. En lugar de establecer la conexión interna de espíritu y poder, como hace Platón, Tomás conside-

ra la disociación de espíritu y poder, aludiendo al concepto de la buena voluntad, i.e. la razón como tal es impotente, como principio racional no puede mover nada. Debe acercarse a ella una voluntad que incursiona en forma cambiante en la realidad política y moral.

*Ad (2)* Me permito adelantar mi explicación sobre la relación entre Estado e Iglesia, pues es relativamente breve y expresa una simple evidencia. En una primera lectura del *DR* Tomás parece defender una teoría estrictamente papal del poder: puesto que todo poder –tanto el secular del rey como el espiritual del papa– proviene de Dios y de Jesucristo, le correspondería sólo a la conducción y poder divinos llevar a los hombres a su fin último, a la visión divina, que no se alcanza por virtud humana sino por gracia de Dios. Pero la tarea de esta conducción no ha sido encomendada a los reyes de esta tierra, sino a los sacerdotes, especialmente al papa en Roma. Por ello, todos los reyes del pueblo cristiano están subordinados al papa romano, en quien se halla reunido todo el poder, tanto sobre cuestiones espirituales como terrenas <sup>26</sup>. En el *Comentario a las Sentencias* sostiene Tomás una concepción similar <sup>27</sup>: el poder espiritual y el secular deben su legitimación al poder divino. Respecto a la salvación del hombre, i.e. en punto a lo determinado y ordenado por Dios, el poder secular depende del espiritual. Tomás agrega, siguiendo a Mateo 22, 21: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, hay que obedecer más al poder civil que al espiritual cuando se trata del *bonum civile* o *bonum commune* o *bonum multitudinis*. Esta observación indica un desplazamiento de su perspectiva: en lugar del sometimiento total del poder civil al papal, Tomás habla de un paralelismo de ambas esferas de poder, que se ven relativizadas en el poder divino, en la providencia del sabio gobierno de Dios <sup>28</sup>.

Con Tomás se pueden señalar varios argumentos a favor del paralelismo del poder secular y del papal. *Primero*: el fin del gobierno justo es la tutela del *bonum commune* de la comunidad de un Estado o un país. El poder secular es adecuado a la comunidad política de “libres” sólo cuando tiene como fin el *bonum commune*; en caso contrario, si se deja conducir por el “provecho personal del gobernante” (*ad bonum priuatum regentis*), es “injusto” y “perverso”, i.e. “contra la naturaleza” (*peruersum*) <sup>29</sup>. *Segundo*: el *bonum commune* de una “sociedad de conciudadanos”, de la comunidad de los “libres” es la conservación de su unidad, i.e. la paz <sup>30</sup>. Pero la paz de una comunidad civil no se da ya hecha sino que es una tarea del hombre; como dice Kant: hay que establecer la paz. La tarea moral y política de establecer la paz es llevada a cabo por la preocupación del gobernante por el *bonum commu-*

<sup>26</sup> *DR* II, 3 (I, 14), Ed. Leonina XLII, 466, 94-98.

<sup>27</sup> *In II Sent.*, d. 44, expositio textus.

<sup>28</sup> I. Th. Eschmann, “St. Thomas Aquinas on the Two Powers”, *Mediaeval Studies* 20 (1958), 177-205; J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, op. cit., 192ss.

<sup>29</sup> *DR* I, 1, Ed. Leonina XLII, 450, 109-111.

<sup>30</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 451, 9-11: “Bonum autem et salus consocietate multitudinis est ut eius unitas conseruetur, que dicitur pax”.

ne<sup>31</sup>. El establecimiento de la paz consiste en la única competencia política del hombre que mediante preceptos y regulaciones legales conduce la sociedad humana como un todo al *bonum commune* de la paz. Así, el fin de la ley humana consiste en la satisfacción "temporal", ligada a lo secular, del bien común ciudadano. *Tercero*: El fin de la ley humana es totalmente distinto del fin de la ley divina. El fin de la ley divina es la felicidad eterna última del hombre. El fin de la ley humana es la paz, cómo se debe lograr bajo las condiciones de la existencia terrena del hombre, con toda su fragilidad y provisoriedad<sup>32</sup>. *Cuarto*: El derecho divino y la ley que surge de la gracia no suprimen el derecho humano y la ley proveniente de la razón natural<sup>33</sup>. La gracia presupone la autonomía de la naturaleza humana y deja a ésta completamente libre. Así surge la institución de un gobierno secular, político en virtud del derecho humano. En este sentido el poder papal tampoco puede anular la validez del poder secular. Se da una coexistencia del poder sacerdotal y el secular<sup>34</sup>. *Quinto*: es correcto que Tomás subordina el poder temporal al papal o espiritual<sup>35</sup>, pero no lo somete. Es una tenue pero importante diferencia: subordinación no significa sujeción. En lo que respecta a la cuestión del poder, al logro de determinados fines con medios apropiados, el poder del papa en Roma es como el poder imperial, i.e. secular y por lo tanto obra del hombre. La subordinación se justifica sólo por la diferencia existente entre el último fin de la existencia humana, i.e. la felicidad eterna en la *fruitio Dei*, y el fin provisorio, la conservación del *bonum commune*, i.e. la paz. En consideración al último fin del hombre, la felicidad eterna, ambos fines no deben ser usados uno contra el otro. Y por consiguiente, *sexto*: el poder papal no puede reemplazar la necesidad e inalienabilidad de un gobierno secular, o reducir la comunidad humana de constitución política a una comunidad salvífica perfecta. Para ello debería lograr de suyo el último y extremo fin de la existencia humana. Pero lo imperfecto no puede producir de suyo lo perfecto; y tal perfección sólo proviene de Dios. Dicho al revés, la subordinación del poder político bajo el espiritual significa la liberación de lo político como esfera independiente del poder ser humano. Eso vale tanto para el poder secular como para el papal: ambos poderes están en el

<sup>31</sup> *DR II*, 4 (I, 15), ed. Leonina XLII, 467, 54-56: "Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas que pax dicitur est per regentis industriam procuranda".

<sup>32</sup> *S.th.* I-II, 98, 1c.: "Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis (...). Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae".

<sup>33</sup> *S.th.* II-II, 10, 10c: "Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione". Cfr. también *S.th.* I-II, 99, 2 ad 1.

<sup>34</sup> *DR II*, 4 (I, 15), ed. Leonina XLII, 467, 10-14: "Si igitur ... qui de ultimo fine curam habet preesse debet hiis qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut diuino regimine quod administratur per sacerdotum officium subdi debet, ita preesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare".

<sup>35</sup> *DR II*, 3 (I, 14), ed. Leonina XLII, 466, 84-87.

horizonte de la gracia divina de tal modo que el poder secular cuida y debe cuidar los bienes exteriores y el papal los interiores. Pero cada uno de esos cuidados conduce a su fin sólo cuando Dios es en última instancia su medida. Baste esto para la relación Iglesia-Estado.

Ad (1) A la idea de motivación platónica de la unidad responde Tomás con clara referencia a Aristóteles con un esclarecimiento antropológico de la *condicio humana*. La dialéctica política *pluralidad/unidad* se evidencia en dos puntos: *primero* con la tesis de que el hombre es por naturaleza un ser político; y *segundo* con la tesis de que la vida en la pluralidad necesita de un gobierno político unificador, quizás habría que decir, interesado en la unidad; por cierto, en analogía con la naturaleza<sup>36</sup>, donde la conducción hacia el último fin siempre es propia de uno: el corazón en la pluralidad de los miembros corporales; la razón en las partes del alma; la reina en las abejas y Dios en todo el mundo.

Sobre el *primer* punto: en la introducción al *DR* señala Tomás que la naturaleza humana –a diferencia de las otras creaturas de la naturaleza a las que ésta les ha proporcionado todo, de modo que actúan instintivamente–, carece de esos dones naturales: “Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, v.gr. los dientes, cuernos, garras. (...) El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de esos dones naturales”. El hombre es, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, un “ser deficiente”, como dirá Arnold Gehlen. A diferencia del comportamiento instintivamente correcto de los animales, el hombre es un ser que obra, que actúa por un fin al que ordena su vida y su obrar. El hombre no sólo vive, sino que tiene que dirigir su vida. “Por naturaleza” lleva “ínsita la luz de la razón”, mediante la cual es conducido al fin en su obrar. En esta consideración abstracta de la naturaleza humana ciertamente todavía no es visible lo específicamente político, i.e. si el destino del hombre fuese vivir en un disperso aislamiento no necesitaría otra conducción fuera de la de su propia razón; cada uno sería de ese modo su propio rey<sup>37</sup>. Lo político surge recién de la situación experiencial concreta de la vida humana colectiva: por cierto el individuo no existe solo, sino siempre junto a otros semejantes. “Por naturaleza” es siempre al mismo tiempo “parte de una cantidad”<sup>38</sup>, un “ser social y político” que vive en una “pluralidad” y que, todavía más que todos los otros seres vivientes, es un ser social; y que a causa de la indigencia de su naturaleza, de la carencia de fijeza de sus disposiciones naturales, depende de la ayuda de otros<sup>39</sup>. Así como es correcto que el hombre “por naturale-

<sup>36</sup> *DR* I, 2, ed. Leonina XLII, 450, 41-48.

<sup>37</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 449, 20-25.

<sup>38</sup> *In Eth.* I, 1, ed. Leonina XLVII, 4, 55-60: “Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum”. Cfr. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1980 (1964), 66 ss.

<sup>39</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 449, 25-27: “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine uiuens, magis etiam quam omnia alia animalia”.

za" es un *animal civile*, también es correcto que todo lo demás que se halla en relación con su naturaleza política, no surge "por naturaleza". Tomás no es un defensor del naturalismo ético o político. Como ser que no está dotado por la naturaleza —como los animales— de las cosas necesarias para la vida, el hombre sólo puede proveerse de lo necesario para la vida mediante el uso de su razón y el trabajo de sus manos. Para esto no basta la fuerza del individuo. Abandonado a sí mismo, ningún hombre estaría en condiciones de conducir su vida para alcanzar su fin. Por ello necesita de la vida en comunidad. Esto vale también para el conocimiento de lo útil y dañino: los animales tienen un sentido natural para aquello que les es útil o los daña, así como la oveja reconoce en el lobo su enemigo natural. El hombre, por el contrario, en lo referente a lo útil y nocivo para la vida, depende de la mediación del conocimiento de otros, pues el individuo dispone sobre esto únicamente de un conocimiento en general, pero no de lo que "aquí" y "ahora" sirve para la vida. Todos los conocimientos de este tipo no los puede obtener el individuo por sí mismo. Depende de la mediación del conocimiento de otros para lo necesario para el mantenimiento de su propia vida. Hacen falta una multiplicidad bien diferenciada del saber y una sociedad con división del trabajo para que cada uno pueda sustentar su vida. En la vida humana comunitaria esta mediación tiene lugar mediante el habla<sup>40</sup>: es "sólo propio del hombre el utilizar el lenguaje". El hombre es, como dice Aristóteles<sup>41</sup>, "el único ser viviente que tiene habla". Ésta sirve para comunicar entre sí lo útil y lo dañino, y lo justo y lo injusto. Sólo el hombre se caracteriza por "percibir" (*aisthesis*) lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Agrega Aristóteles: "la comunidad de estas cosas es proporcionada por la casa y la ciudad".

Hobbes se opondrá a esta determinación del hombre como un *animal civile* cuando dice que no es propio del hombre el ser por naturaleza un ser sociable, integrante de un Estado, sino que es obligado a ello mediante un contrato como una especie de autocompromiso<sup>42</sup>. Pero también Hobbes comparte totalmente las opiniones de Aristóteles y Tomás: el hombre existe como individuo; pero al mismo tiempo vive junto con otros, a saber, en una pluralidad. Para poder guiar su vida depende de la pluralidad del conocimiento y de las formas de vida sociales. La cuestión decisiva no es si es propio del individuo configurar un Estado o vivir en una sociedad civil, pues eso es precisamente el presupuesto natural. Decisiva es la cuestión de cómo es posible y cómo se debe organizar políticamente una mediación entre individualismo y colectivismo, entre intereses particulares y el bienestar general.

En este sentido el individuo necesita de la sociedad en diversos aspectos. Primero necesita de la sociedad para posibilitar la vida: "alimento, procreación y educación", para lo cual sirve la familia, la comunidad

<sup>40</sup> DR I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 56-59.

<sup>41</sup> Pol. I, 2. 1253 a 9-10. Cfr. Tomás, in Pol. I 1/b, ed. Leonina XLVIII, A 78 ss.

<sup>42</sup> Th. Hobbes, *De cive*, cap. 1 n. 2, *Opera Latina*, ed. G. Molesworth, Vol. II, London 1839 (Repr. Aalen 1966), 158. J. H. J. Schneider, *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*, Bonn (Diss.) 1986.

doméstica<sup>43</sup>, que satisface las necesidades de la vida y que es en primer lugar una comunidad “económica” y luego, bajo el punto de vista de la educación, una comunidad “moral”. Por ello la familia es, como comunidad de conservación y protección, la institución fundamental y la más eficiente que conoce la historia de la humanidad. Segundo, el individuo necesita además de la ayuda de la sociedad civil que le proporciona “todo lo necesario para la vida”, para que no sólo “viva” sino que además “viva bien”<sup>44</sup>. Ciertamente para ello es necesaria la vida económica que administra lo necesario para la vida, lo que supera las fuerzas económicas de la familia. Decisiva es empero la tarea político-moral de la sociedad civil: la *pólis* con su composición de ciudad-Estado, con su poder y su coacción constituye un pacífico orden jurídico que sostiene la vida moral del individuo y lo conduce al *bene vivere*<sup>45</sup>. Es por consiguiente un orden jurídico y de paz<sup>46</sup>. Puesto que la *pólis* le proporciona al individuo los bienes “exteriores” para la vida y le posibilita una vida exitosa, feliz y, en sentido aristotélico, moral, tiene el derecho como *civitas*, concebida como una sociedad civil de ciudad-Estado, de denominarse *communitas perfecta*<sup>47</sup>. La perfección se refiere a la naturaleza humana que como naturaleza es indigente y necesita aún de la perfección en la *pólis*. Si la *pólis* surgió para la existencia y conservación de la vida, “sigue existiendo para la vida perfecta”<sup>48</sup>. La fundamentación de lo político tiene lugar recurriendo a la naturaleza humana de la razón.

La *pólis* puede por cierto ser propia de la naturaleza, sin embargo sigue siendo una creación del hombre. En eso antecede al individuo que en ella nace. En este sentido es un ordenamiento jurídico y de paz ordenado al “ser-hombre del hombre”. Tomás no indica qué configuración concreta debe tener este orden político, lo denomina “iustum regimen” con el “nombre general: *politia*”<sup>49</sup>. Tomás deja en la incertidumbre qué quiere dar a entender con esta expresión *politia*, por cierto derivada del griego *pólis*. Es claro que hace suyo el concepto aristotélico. La *pólis*, como ordenamiento jurídico y de paz basado en la naturaleza racional del hombre, realiza lo que por naturaleza se halla insito en el hombre, ser viviente dotado de lenguaje y razón. La *pólis* es concebida como el orden racional del convivir humano, como sociedad civil y comunidad de seres libres. “Es libre el que vive por sí mismo” y por ello es “rectum et iustum” aquel gobierno en el cual una “sociedad de seres libres” es conducida al *bonum commune multitudinis*, como “corresponde a seres libres”<sup>50</sup>. En cierto sentido el hombre posee también fuera de la sociedad

<sup>43</sup> *DR I*, 1, ed. Leonina XLII, 451, 158-161; *In Eth.* I, 1, ed. Leonina XLVII, 4, 65.

<sup>44</sup> *DR I*, 1, ed. Leonina XLII, 451, 161-164; *DR II*, 3 (I, 14), ed. Leonina XLII, 466, 58-64; *In Eth.* I, 1, ed. Leonina XLVII, 4, 60.

<sup>45</sup> *DR II*, 4 (I, 15), ed. Leonina XLII, 468, 98-101; *In Eth.* I, 1, ed. Leonina XLVII, 4, 67-71; *In Pol.* I, 1/b, ed. Leonina XLVIII, A 77sq.

<sup>46</sup> *DR I*, 2, ed. Leonina XLII, 451, 9-29.

<sup>47</sup> *DR I*, 1, ed. Leonina XLII, 451, 163ss; *In Pol.* I, 1/b, ed. Leonina XLVIII, A 77.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Pol.* I, 2, 1252 b 28-30.

<sup>49</sup> *DR I*, 1, ed. Leonina XLII, 450, 138-142.

<sup>50</sup> *DR I*, 1, ed. Leonina XLII, 450, 107-111: “nam liber est qui sui causa est ... Si igitur

aquella racionalidad de su obrar, de la cual no puede carecer, pero sólo considerado "en sí mismo" y "abstractamente", en mera potencialidad. Según Aristóteles (*Pol.* I, 1. 1253 a 27-29)<sup>51</sup>, fuera de la *pólis* el hombre sería "o un dios o un animal salvaje", sin relación con la sociedad civil, y no sería ninguna parte de ella. Precisamente eso caracteriza al tirano, al perseguir sólo su propio bien privado, se coloca conscientemente fuera de la sociedad y hace de ella un botín. De ese modo no se realiza precisamente la "humanidad del hombre": no "hacia abajo" en dirección a lo animal, pues aquí se transformaría totalmente en la conducta instintiva del animal, ni tampoco "hacia arriba", en dirección a lo divino, puesto que aquí no sería precisamente humano, sino divino; por consiguiente no necesitaría en absoluto de la *pólis*. La abstracción y carencia de contenido de la mera vida, en la que se perdería quien quisiera vivir fuera de la *pólis*, necesita de la realización de las determinaciones ínsitas en el "ser humano del hombre" como su "poder ser", para llegar a ser "para sí" lo que ya es siempre por naturaleza: un *zoon politikon*. Según Tomás en su *Comentario a la Política*, dado que el todo es por naturaleza anterior a sus partes<sup>52</sup>, y dado que por ello la *pólis* tiene un origen anterior a la vida del individuo que en ella nace, la independencia, la vida autárquica del individuo sólo puede ser determinada por la constitución práctico-política de la sociedad civil. En otras palabras: la *pólis* circunscribe al hombre como hombre, ella es la original totalidad precedente que ordena al individuo al *bonum commune*; como sociedad civil autárquica, como *communitas perfecta*, es el lugar del ser mismo del hombre, porque en ella se concretiza el "ser bueno" del hombre y la "felicidad" del individuo<sup>53</sup>. La *pólis* con todas sus formas de vida es "el lugar concreto histórico de la existencia moral"<sup>54</sup>.

Sobre el *segundo* punto: la vinculación política, reguladora del gobierno, entre *pluralidad* y *unidad*. Tomás recurre al concepto aristotélico de la realización del ser del hombre en la *pólis*: dado que "la determinación natural del hombre es vivir en la sociedad con muchos, debe haber algo entre los hombre que dirija a los muchos"<sup>55</sup>. De lo contrario lo propio del ser del hombre transitaría en la dispersión y la separación; la consecuencia sería la disolución de la solidaridad, del estar-con-otros, i.e. de lo que constituye verdaderamente la vida comunitaria del hombre. Tomás no argumenta aquí

---

liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale conuenit liberis".

<sup>51</sup> Tomás, *In Pol.* I, 1/b, ed. Leonina XLVIII, A 79; *DR* I, 3, ed. Leonina XLII, 453, 134-136: "homo absque ratione secundum animi sui libidinem presidens nichil differt a bestia". Precisamente esto caracteriza al tirano. Cfr. J. Ritter, "Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks", in: id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, 57-195, aquí 77, 86 ss.; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 21980 (1973), 106-123.

<sup>52</sup> *In Pol.* I, 1/b (1253 a 19), ed. Leonina XLVIII, A 79.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Pol.* I, 2. 1253 a 25-30; *Eth. Nic.* X, 7. 1177 a 25-b1.

<sup>54</sup> G. Wieland, *Ethik als praktische Wissenschaft*, in: L. Honnefelder/G. Krieger (edd.), *Philosophische Propädeutik*, t. 2: *Ethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 19-70, 49.

<sup>55</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 68-70; *In Eth.* I, 1, ed. Leonina XLVII, 4, 60-106.



de ninguna manera en favor de la monarquía; con todo, por razones de conveniencia la prefiere a otras formas de gobierno. Sólo afirma que la pluralidad necesita de una conducción política, la cual cuanto más unida sea su fuerza tanto más puede realizar el fin deseado, el *bonum commune*, a saber, la conservación del orden jurídico y de paz de la sociedad. El pensamiento de la unidad política se relaciona por consiguiente con el auténtico *bonum commune est melius quam bonum unius*<sup>56</sup>. Aquí vale que “lo propio y lo común no son lo mismo”. Mediante “lo propio se distinguen los muchos; por lo común se unifican”<sup>57</sup>. La unidad constituida por el *bonum commune* de la paz deja un campo libre independiente al deseo individual de felicidad. A Tomás le interesa que en su anhelo subjetivo de felicidad (como las riquezas y el poder, pero también aquella felicidad propia que según Aristóteles consiste en la *theoria*), el individuo mantenga en la mira el *bonum commune*, el bien común de la *pólis*, que haga suyo el bien concreto y visible en él, bien que se da en el *ethos* de una sociedad, dejándose determinar por el bien común, del cual en lo que atañe al *bene vivere* en cierta manera depende incluso existencialmente. Lo político consiste en conciliar el interés general, el bien común con los intereses particulares de tal modo que éstos no obtengan la preeminencia. Por ello, según Tomás, además de lo que mueve a cada uno a perseguir su bien propio, debe “existir todavía otra cosa que lo mueva a observar el bien común de la sociedad”<sup>58</sup>, pues para “cosas diferentes existen causas diferentes”. El *bonum commune*, como principio de la unidad, se encuentra enfrentado al *bonum privatum* como al principio de la pluralidad.

Tomás no piensa de ninguna manera sacrificar esos intereses particulares a favor del bien general. Como lo demuestra en el *Comentario a la Ética*, la sociedad civil no es “algo uno en sentido absoluto”. Su unidad es sólo una unidad de “orden”: la unidad de la coordinación del conducido con el conductor. En todo lo que se ordena a lo “uno”, como a su fin, al *bonum commune*, se encuentra algo que le indica directivamente dicho fin. Por ello “en toda pluralidad [debe] existir algo que gobierne”, lo *uno* antecede a lo *mucho*, la *unidad* a la *pluralidad*, ésta se deriva de aquélla<sup>59</sup>. En cierto sentido esto puede estar cerca de lo que Platón vincula con la idea de la unidad política cuando interpreta teológicamente la dialéctica política de *unidad y plurali-*

<sup>56</sup> *DR* I, 9, ed. Leonina XLII, 460, 37ss; *In Eth.* I, 2, 1094 b 7, ed. Leonina XLVII, 9, 174-178: “si idem est bonum uni homini et toti civitati, multo videtur maius et perfectius suscipere (...) illud quod est bonum totius civitatis quam id quod est bonum unius hominis”. Cfr. I. Th. Eschmann, “Bonum commune est melius quam bonum unius”, in *Mediaeval Studies* 6 (1944) 62-120.

<sup>57</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 81-84: “Non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniantur”.

<sup>58</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 85-89: “Diversorum autem diuerse sunt cause; oportet igitur, preter id quod mouet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod mouet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus que in unum ordinantur, aliquid inuenitur alterius regituum”.

<sup>59</sup> *DR* I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 88-99; y I, 2, ed. Leonina XLII, 451, 30-38.

*dad*. Sin embargo, en Tomás hay que tener en claro lo siguiente: si el individuo es “parte de la pluralidad”, de la sociedad civil, y puede sólo en ella conservar su anhelo propio de la felicidad, si se separan por consiguiente el *bonum commune* y el *bonum privatum* y no se puede hacer coincidir a ambos, entonces existe también una “actividad del todo” que no es precisamente la del individuo y viceversa. En otras palabras: existe una actividad política independiente en el sentido de la preocupación por el bien común, que bajo ciertas circunstancias puede volverse incluso contra el bien propio. En ambos respectos, sin embargo, es el hombre la causa de su obrar y por ello responsable por una parte ante sí (tal responsabilidad se fundamenta en la ética), por la otra ante el todo (así es puesto en manos de la política). Ambos órdenes –el monástico y el político– no son intercambiables. No pueden tampoco “reducirse” –para usar el término hegeliano– a una unidad que abarque la ética y la política; en tal caso lo político debería alcanzar su perfección en algo distinto de sí mismo. Es verdad que tal unidad puede fundamentarse teológicamente mediante la doctrina del último fin de la existencia humana, consistente en la ordenación de toda tendencia a la *visio Dei*. Yo no excluiría que Tomás sigue en última instancia tal punto de vista, pues las categorías políticas como paz, justicia, ley y derecho tienen su dignidad humana sólo en Dios y a partir de Él. Con todo, la interpretación teológica de lo político no se halla en contradicción con la autonomía y la significación propia del ámbito humano de la política. Ello puede quedar claro de la siguiente manera:

En ninguna parte la autonomía de lo político se muestra más claramente que allí donde es tarea de la política ordenar el obrar del individuo hacia el *bonum commune* de la sociedad como hacia lo “mejor”. La validez del adagio *bonum commune est melius quam bonum unius* adquiere su fuerza argumentativa a partir de la comprensión de que la perfección del bien depende de algo superior; de que por consiguiente cuanto mayor es un bien tanto más abarca<sup>60</sup>. Ahora bien, si el obrar del hombre se hace bueno por la virtud, entonces es también “propio de una virtud mayor que alguien obre mediante ella un bien mayor”. Por ello hace falta mayor habilidad para conducir una comunidad doméstica que a sí mismo, y todavía una mayor para gobernar una ciudad o un reino. Obra bien quien como individuo ayuda a los pobres, resuelve conflictos y asiste al hombre con consejos y acciones. Pero quien realiza un bien a la comunidad, construye la paz, hace reinar la justicia y mediante leyes y prescripciones determina cómo deben actuar los hombres, obra “más divinamente” pues su obrar tiene semejanza con el obrar de Dios<sup>61</sup>.

Tomás llega así *en primer lugar* a exigir que quienes ocupan el pues-

<sup>60</sup> DR I, 8, ed. Leonina XLII, 459, 77ss; *In Eth.* I, 2. 1094 b 7, ed. Leonina XLVII, 9, 172 ss.

<sup>61</sup> DR I, 9, ed. Leonina XLII, 460, 48-58; *In Eth.* I, 2. 1094 b 7, ed. Leonina XLVII, 9, 185-190.

to supremo en el Estado deben estar ejercitados en la virtud correspondiente y habituados a ella. *En segundo lugar* agrega a ello una idea imprescindible para la esencia de lo político: el bien que corresponde a la sociedad civil como a una *communitas perfecta*, es en razón de la perfección y autarquía del Estado el bien supremo, el bien realizable por la praxis humana. En correspondencia con ello la política es la ciencia práctica más elevada<sup>62</sup>. Su tarea es mostrar aquí en la tierra el último fin de la existencia humana. Por ello ella es “arquitectónica” respecto de las demás ciencias, ordenándolas y dirigiéndolas. Además ella determina qué ciencias deben existir en el Estado, hasta qué grado hay que aprenderlas; a ella “se subordinan la estrategia, la economía, la retórica y otras” y finalmente ella promulga leyes sobre “lo que hay que hacer y lo que hay que omitir; por ello su fin abarca los fines de todas las demás”: “El bien del individuo y el del Estado –dice Aristóteles<sup>63</sup>– pueden ser el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el bien de la ciudad; porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para pueblos y Estados”.

Pero en total acuerdo con Aristóteles, Tomás agrega a la idea expuesta<sup>64</sup>: la actividad política puede orientarse al bien general y ser llamada “más divina”, sin embargo no es una “ciencia divina”. La ciencia que más allá del ámbito de la praxis humana se orienta al último fin de la praxis humana en términos absolutos (*simpliciter*), al bien del existente en su totalidad, es posible sólo en la *theoria*, en la especulación teórica, en la contemplación, en concordancia únicamente con la vida de la razón, por consiguiente, como lo expone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco X*, en la *forma de vida teórica*. En la realización actual de la *theoria* se basta el individuo a sí mismo, es independiente de la sociedad, la cual por cierto le posibilita la actividad de la especulación<sup>65</sup>. En este sentido la *theoria* –según Aristóteles y Tomás– tiene preeminencia sobre la política. La vida conforme a la *theoria* es empero una consecuencia de la determinación conceptual de la naturaleza humana, tal como la formula el libro I de la *Ética a Nicómaco*. La idea que Platón recogió unitariamente al decir que los filósofos debían ser reyes, es desarrollada por Aristóteles y por Tomás. El obrar orientado al máximo poder ser del hombre, la *theoria*, que encuentra su consumación en la *fruitio Dei*, tiene primacía sobre la praxis política, el obrar dirigido al *bonum commune*. El

<sup>62</sup> DR I, 9, ed. Leonina XLII, 460, 18-34; *In Eth.* I, 2, 1094 b 7, ed. Leonina XLVII, 9, 190ss; *In Pol.* Prol., ed. Leonina XLVIII, A 70.

<sup>63</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 28-b10; Tomás, *In Eth.* I, 2, 1094 a 28, ed. Leonina XLVII, 8ss.

<sup>64</sup> *In Eth.* I, 2, 1094 b 7, ed. Leonina XLVII, 9, 193-198: “Sciendum est tamen quod politicam dicit esse principalissimam non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima”.

<sup>65</sup> *In Eth.* X, 11 (1177 b4-1177 b 27), ed. Leonina XLVII/II, 587ss; *ibid.*, X, 10, ed. Leonina XLVII/II, 583ss; *S.th.* II-II, 188, 8c.

individuo sigue siendo, a pesar de la semejanza con Dios de la política, el único que importa en este mundo y en el venidero. En la libertad de la forma de vida contemplativa se hace valer políticamente el individualismo.

*Ad (3)*, Esta separación de teoría y praxis tiene consecuencias concretas: lo político se ve liberado como dimensión independiente justamente allí donde la individualidad humana encuentra su ultimísima consumación en la *visio Dei*. A saber, en la medida en que toda praxis humana, inclusive la política y la *theoria*, se halla subordinada al cuidado por la salvación divina, lo político recupera su propia dignidad y con él lo recupera también la concretización histórica de la sociedad ordenada al *bonum commune*. Esto vale en especial para el concepto más reducido de lo político, el del *gobierno*. El condicionamiento histórico y la variabilidad del bien común concreto es uno de los presupuestos para la constitución del gobierno de unos hombres sobre otros, el cual según Agustín no debería en realidad existir. Sólo bajo las condiciones de la existencia terrenal del hombre parece necesario el gobierno de unos hombres sobre otros; pero no cualquiera. Es incorrecta la opinión, como dice Aristóteles (*Pol.* I, 1. 1252 a 9), que es lo mismo un gobierno u otro. Con esta decidida concepción se vuelve Aristóteles contra Platón, quien no hace ninguna distinción entre gobierno político y gobierno de los filósofos; y así –me permito agregar– entrega el bien común a unos gobernantes que en poco se diferencian de un particular; pues por más que un filósofo haya contemplado tanto la idea del bien como para sentirse más capacitado que otros para asumir el gobierno en el Estado, sigue siendo con todo un hombre privado; su gobierno estaría cercano al “ser amo en la propia casa”. A este “ser amo en la propia casa” el medievo lo llama, siguiendo a Aristóteles, un *regimen despoticum*, que no debe ser confundido con el gobierno político en una ciudad, con la *communitas perfecta*. Incluso Tomás, que prefiere la monarquía como forma de gobierno, es reservado en este punto <sup>66</sup>: “el que gobierna sólo su casa no es denominado rey, sino padre de familia; por cierto tiene una cierta similitud con el rey por lo cual a veces se llama a los reyes padres del pueblo”.

El gobierno político debe cumplir ciertas condiciones cualitativas, sobre todo aquella condición de ser adecuado al fin de la sociedad civil, al *bonum commune*. Y el *bonum commune* es algo totalmente distinto del bien privado; en forma correspondiente deberán ser separadas también las formas de gobierno de un hombre sobre otros. Las diferencias entre “gobierno de una ciudad, gobierno real, ser amo en la casa y ser amo de esclavos” sólo pueden entenderse cuando esas formas se miden según lo que es la *pólis* en la cual se vive como hombre o mujer, libre o esclavo. A una “sociedad de seres libres” –dice Tomás <sup>67</sup> tomando la idea aristotélica– “le conviene otro fin distinto que a una sociedad de esclavos”. Las formas de gobierno de monarquía, política, aristocracia y sus deformaciones tampoco se pueden determinar sólo

<sup>66</sup> DR I, 1, ed. Leonina XLII, 451, 167-172.

<sup>67</sup> DR I, 1, ed. Leonina XLII, 450, 106-111.

cuantitativamente. Qué clase de gobierno político es adecuado para una sociedad histórica de seres libres, para una ciudad o un país, sólo puede ser establecido a partir de su fin interno. Un gobierno político es legítimo si mediante él una sociedad de seres libres es dirigida al *bonum commune* de la paz, hacia aquel “vínculo unificador” que enlaza la comunidad de muchos en la unidad (*DR* I, 2); y cuyo fin precedente al gobierno es conservar la paz. Según Tomás esto vale para toda clase de gobierno político legítimo. Además, la no identidad entre gobernantes y gobernados es constitutiva de cada forma de gobierno. En consecuencia ésta debe ser comprendida sólo como un medio para la realización del fin adecuado a una sociedad de seres libres. En esto el gobierno político es variable, depende de la voluntad política de los hombres y su adecuación y aptitud para alcanzar el fin deja un margen de preferencias y prioridades. Pero lo decisivo es que el bien privado, el interés personal no debe ser identificado con el bien común público. Quien hace eso pervierte la ciudad en una *despotia*.

Aclararé ahora la calidad del gobierno político como la concibe Tomás, mediante tres referencias: *en primer lugar*, al derecho de resistencia; *en segundo lugar*, a la competencia legislativa del gobernante y *en tercer lugar*, a la historicidad de la *pólis*.

*En primer lugar*: consideraciones de utilidad llevan a Tomás a adoptar la monarquía, pues lo que en sí es uno puede realizar mejor la unidad de la sociedad que lo que en sí es mucho. Por ello la tiranía es la peor forma de gobierno y la más injusta pues no busca servir el bien de la comunidad, sino que sólo persigue el provecho personal del gobernante (*DR* I, 3). El gobernante, en cuanto subordina el bien público a su propio provecho privado, se coloca fuera de la sociedad. La resistencia contra la tiranía es posible; en determinados casos incluso obligatoria (*DR* I, 6), aunque sólo bajo el supuesto de que la resistencia violenta no destruya el *bonum commune*, sino que lo restituya en el ordenamiento jurídico original de la sociedad. Debe quedar garantizado que el gobierno posterior no sea peor que el precedente. Respecto a la resistencia, hay que sopesar los bienes: por la resistencia se debe conseguir y no sólo esperar un bien mayor que el que se sufre bajo el gobierno violento. Pues incluso en la tiranía no es dejado totalmente de lado el *bonum commune* de la paz, a no ser que el tirano se dirija contra la *communitas perfecta* misma (*DR* I, 5). Aquí, entre la monarquía y el gobierno de muchos se debe elegir el mal menor, a saber la monarquía. Con ella, según Tomás, existen las menores posibilidades de caer en la tiranía. Por otra parte es lo que enseña la experiencia histórica. Si la tiranía se torna insoponible es mejor, como dice Tomás, no proceder contra el tirano “por la iniciativa privada de algunos pocos, sino por la autoridad pública (auctoritate publica)”. Precisamente en este lugar del *DR* (I, 6), que arroja también luz sobre el juicio y valoración política de la monarquía, se hace evidente toda la experiencia política de Tomás<sup>68</sup>: Si “es derecho de una multitud darse un

<sup>68</sup> *DR* I, 6, ed. Leonina XLII, 456, 88-100: “... si ad ius alicuius multitudinis pertineat

rey, esta multitud puede sin injusticia destituir al rey que ha instituido o refrenar su poder si abusa en forma tiránica del poder real". El rey debe darse cuenta, cuando rompe el contrato de gobierno, de que abusa de su poder. Las expresiones de Tomás muestran en forma inequívoca que de ninguna manera defiende la monarquía de carácter absolutista.

Por el contrario, del derecho de resistencia surgen, al menos indirectamente, exigencias decisivas al gobierno político. Por de pronto Tomás es —como surge de sus excursos en la *Summa theologiae*— un defensor de la "constitución mixta", o sea, como puede decirse, de la "monarquía constitucional": La forma de gobierno que es la "mejor constitución" (*optima politia*) es la mezcla (*commixta*) de monarquía, aristocracia y democracia. Lo decisivo —sostiene<sup>69</sup>— es que todos en una cierta medida participen del gobierno (*omnes aliquam partem habeant in principatu*). La "participación" de todos en el poder político constituye la sociedad como una comunidad de seres libres. Ellos tienen el derecho de darse un rey, de tomar las medidas contra la perversión de la monarquía, por ejemplo, limitando el poder del rey para que no caiga en la tiranía<sup>70</sup>. Participación en el poder otorga legitimidad al gobierno y vincula de ese modo la conformidad de la forma de gobierno al bien común de una comunidad de seres libres, por la cual ella misma es determinada. De allí que el poder político incumba a todos, porque sus titulares "pueden ser elegidos por todos" y "son elegidos por todos"<sup>71</sup>. Participación significa además vinculación del individuo con el *bonum commune* de la paz, que él trata de alcanzar y conservar mediante un obrar virtuoso. La ordenación al *bonum commune* tiene una ejecución adecuada en cuanto el individuo se deja determinar por la razón, i.e. es virtuoso. Mediante la virtud el hombre con su obrar conforme al bien es llevado precisamente a la constitución "correcta". De allí que sólo puede ser la "correcta" forma de la autoridad política la adecuada al *bonum commune*, y por consiguiente correcta porque es llevada a cabo por un obrar virtuoso. Tal *optima politia* es para Tomás sin duda la "constitución mixta" de un Estado y es buena en razón del obrar virtuoso de sus titulares. En este sentido no puede separarse según Tomás el poder político de sus fundamentos morales. La política, el obrar político y el poder político están relacionados con el bien propio del hombre; se hallan en el horizonte del *bonum commune* y encuentran su medida provisoria finalmente en el ser bueno de quien posee y ejerce el poder.

*En segundo lugar:* He dicho una medida provisoria. El sentido de la doctrina de Tomás sobre la *duplex felicitas* es vincular toda la política y el poder

---

sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, uel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei peccatum a subditis non seruetur".

<sup>69</sup> *S.th.* I-II, 105, 1c.; *DR* I, 4.

<sup>70</sup> *DR* I, 6, ed. Leonina XLII, 455, 1-21.

<sup>71</sup> *S.th.* I-II, 105, 1c.

terrenos al *bonum perfectum*. También el *bonum commune*, al que está ordenada la *communitas perfecta*, es en sí mismo imperfecto. Por consiguiente la sociedad civil de seres libres que posibilita el *bene vivere* del individuo le proporciona sólo una *beatitudo imperfecta*. La *communitas perfecta* no tiene existencia alguna en la vida presente. Ya a nivel del gobierno se halla expuesta a peligros, v. gr. la tiranía. Como consecuencia de la mortalidad humana carece de duración eterna. Su paz interior pelagra por las injusticias y finalmente, como un todo, por las guerras. De allí que necesite del obrar de la gracia de Dios que conduce a la *communitas perfecta* a su ultimísima perfección. También para Tomás la política y el poder político se encuentran en el horizonte de la historia de la salvación. Pero esto no significa que la política esté sometida al obrar divino de la gracia. El punto decisivo es que a la política le corresponde una significación independiente porque ella, representada en el “buen gobernante”, debe procurar lo que está ordenado como condición necesaria a la perfección de la vida futura. La política se relaciona a un bien insito en el hombre que éste en virtud de su propia razón debe realizar. Así como los bienes parciales especiales –como la riqueza, la salud y el saber– están orientados al *bonum commune* como a su bien total y éste a su vez al bien ultimísimo, de igual modo el buen gobernante debe procurar la perfección de aquello que el hombre debe realizar como condición necesaria del bien perfecto, a saber, llevar una vida buena conforme a la virtud y cuyo último fin reside en la visión de Dios <sup>72</sup>. El buen gobernante se encuentra por consiguiente bajo la norma de un bien ultimísimo. En este sentido debe establecer ante todo el constitutivo interno de la sociedad, la paz; conservarla hacia adentro y hacia fuera; apartar a los individuos, mediante leyes y prescripciones, de hacer la injusticia; conducirlos a una vida virtuosa y fomentar el *bonum commune* de la sociedad llevándolo hacia lo óptimo mediante medidas apropiadas.

Precisamente éste es el campo propio de la política. En él se abren posibilidades de una configuración política propia y autónoma del bien común. La dimensión de lo político es la historia del hombre. En ella la configuración concreta de la sociedad civil puede experimentar “progresos” pero también “retrocesos”. A saber, “es algo natural a la razón humana el avance gradual de lo imperfecto a lo perfecto”, como dice Tomás <sup>73</sup>. La historicidad de la comunidad humana se halla constituida en la positividad de las leyes, pues según afirma Tomás <sup>74</sup>, no es fácil para el hombre alcanzar por sí mismo la perfección de la virtud. Necesita por lo tanto de la *disciplina* de afuera. La ley, como regla y medida de la razón, relaciona el obrar del hombre vinculado a una comunidad con el *bonum commune* de esa sociedad. La ley obtiene su fuerza obligatoria del encargado de velar por el *bonum commune*, ya sea de la comunidad como un todo o de los representantes por ella elegidos.

<sup>72</sup> DR II, 4 (I, 15), ed. Leonina XLII, 467ss.

<sup>73</sup> S.th. I-II, 97, 1c.

<sup>74</sup> S.th. I-II, 95, 1c.

Además, el legislador constitucional tiene el poder de hacer efectiva la ley mediante la amenaza de penas, para lo cual también es necesaria la promulgación oficial de la ley <sup>75</sup>. La bondad de la ley se justifica recurriendo al *bonum commune* de la comunidad. En la legislación positiva alcanzan el obrar político-práctico del hombre y su proyecto de vida el nivel concreto necesario. Si se procura el *bonum commune* de la sociedad mediante múltiples actividades, la legislación se acomodará también al proceso histórico de la vida comunitaria, abarcando sus cambiantes condiciones mudables y llevando a la perfección la transformación histórica de la *communitas perfecta* <sup>76</sup>. Bajo el punto de vista de la positividad de la ley, la vida y contextura de la comunidad adquieren una perspectiva histórica concreta, con todo lo que pertenece al *bonum commune* de esta comunidad: el derecho, los usos y costumbres, la configuración de la vida económica y en general de lo político.

*En tercer lugar:* Tomás en el *DR* no hace una mención especial de esta conexión interna entre ley e historicidad de la sociedad civil políticamente constituida. En todo caso se halla presente en el sentido de la historia de la salvación. El gobernante o monarca debe hacer de la ley divina la norma de su propia legislación positiva <sup>77</sup>. De ese modo se introduce en el orden salvífico, que por la intervención de Dios bajo la doble figura de la "ley antigua" y "nueva" tiene una significación histórica para el hombre y su comunidad. Respecto del gobernante se abre con ello una perspectiva más amplia: así como Dios gobierna todo el universo con su providencia, así existe también en el hombre en virtud de su razón una forma especial del gobierno providente <sup>78</sup>; y esto no sólo respecto del individuo sino también respecto de la comunidad. Para ello es por cierto necesaria la prudencia, que se ubica como una especie de intelección "providente" en la historicidad de la existencia humana y de la vida comunitaria <sup>79</sup>. La prudencia es en efecto la estructura concreta de la razón práctico-política y como tal es la instancia que junto con la "recta tendencia" hace de intermediaria entre el bien a hacer impuesto al hombre por la *recta ratio* y lo que "aquí" y "ahora" se debe hacer <sup>80</sup>. De ese modo abarca tanto el bien propio del individuo como el *bonum commune* de la comunidad. En forma correspondiente se diferencian sus clases y respectivas tareas, y Tomás coordina la *prudentia politica* a aquel obrar que se orienta al *bonum commune* de la sociedad civil y, de ese modo, como *recta ratio agibilium*, ordena al bien común lo que se debe hacer <sup>81</sup>. En primera línea le incumbe entonces la prudencia al gobernante, pues el obrar de éste

<sup>75</sup> *S.th.* I-II, 90, 1-4.

<sup>76</sup> *S.th.* I-II, 96, 1c.

<sup>77</sup> *DR* II, 4 (I, 15), ed. Leonina XLII, 467, 33-47; *ibid.*, II, 3 (I, 14), ed. Leonina XLII, 466, 125-31.

<sup>78</sup> *DR* II, 1 (I, 12), ed. Leonina XLII, 464.

<sup>79</sup> *S.th.* II-II, 47, 1c.

<sup>80</sup> *S.th.* II-II, 47, 4c y 6c.

<sup>81</sup> *S.th.* II-II, 47, 11c.



consiste en dirigir y gobernar, una clase especial por lo tanto de conducción providente, i.e. consiste en ordenar correctamente al *bonum commune* lo que se debe hacer<sup>82</sup>. Esto por otra parte constituye la bondad de un gobierno político, ya que su titular en virtud de su propia prudencia determina mediante la legislación positiva en forma correcta los destinos de la comunidad. En esto la corrección del obrar político depende de la virtud, i.e. en este caso de la bondad del gobernante; e igualmente también la correcta forma de la realización del *bonum commune* de una sociedad<sup>83</sup>. La política no es una institución técnica, ni el Estado un "organismo sin alma". Ella se halla vinculada a lo personal y es impensable sin la requerida cualidad moral de los titulares del poder político. Esto me parece, pues, una necesidad y exigencia ineludibles que hay que reclamar también hoy a los representantes del poder político. Moral y éticamente determinada en lo esencial, inmersa en el *ethos* concreto de una sociedad humana sometida axiomáticamente a las condiciones de la historicidad, la política es el "destino de los hombres".

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

#### ABSTRACT

My essay on the political ideas in Thomas Aquinas's DR is dealing with the main topics of political philosophy Aquinas has established according to Aristotle's Politics as well as to some Platonian doctrines, for example to the doctrine that plurality presupposes unity (Proklos: Elementatio theologica, 5 Prop.) or to the doctrine enunciated in the 16 Prop. of the Liber de causis: A unified power is more effective in producing the bonum commune than a diffused or divided power. This doctrine Aquinas quotes in DR I 3 and he contrasts it with his own opinions as being predicated on the Politics of Aristotle: (1) Bonum commune est melius quam bonum unius. (2) Human being is by nature an animal civile, nevertheless a state or city is due to a founder (Aristotle). (3) The pólis or state are by their nature a plurality and diversity of human beings; a state becoming more and more unit is in the end no longer a state, pólis, or city (Aristotle). (4) Therefore it is required that human beings have to be governed and directed to the bonum commune or multitudinis, as Thomas says, that is the task of the monarch, whereas the pope has to care for the final end of human life. (5) Aquinas's doctrine of the duplex felicitas is leading him to a strict disjunction between the two visible and perceptible powers of the world: the monarchical and papal. (6) Insofar there is no subjugation of the monarch under the pope. On the contrary, the monarch has to do with temporal things: the bonum commune, the welfare, and peace of a community; the pope has to do with the final and eternal good consisting in the visio Dei. Both, the secular and the spiritual powers are required to attain happiness promised us in the end of our life. (7) Finally, all human activities concerning the political organizations of human life are in the competence of free human creative power.

<sup>82</sup> *S.th.* II-II, 47, 12; II-II, 50, 1c.

<sup>83</sup> *S.th.* II-II, 26, 2c.