

LA FILOSOFIA POLITICA DE SANTO TOMAS

Apareció hace poco un interesante libro «El mito de la Nueva Cristiandad» en el que el docto profesor de la Universidad Central D. Leopoldo Eulogio Palacios refutaba brillantemente las teorías de J. Maritain sobre el estado laico cristiano. Como quiera que J. Maritain recurría en apoyo de su tesis nada menos que a Santo Tomás, pretendiendo hallar en él fundamentos a lo que llama «analogía política», intentamos en este estudio sacar a luz algunas doctrinas políticas de Santo Tomás para que se juzgue si son o no compatibles con la sentencia defendida por J. Maritain.

«... Lo que era, por dentro, el sol donde yo entraba, y lo que aparecía, no por medio de colores, sino de luz, jamás pudiera imaginarse aunque invocara el ingenio, el arte y todos sus recursos para describirlo, pero puede creérseme y debe desearse verlo. Y si nuestra fantasía es baja para tanta altura, no es maravilla; que nadie ha visto un resplandor que al sol supere.

Tal resplandecía allí la cuarta familia del Sumo Padre que siempre sacía sus deseos mostrando cómo engendra al Hijo y al Espíritu Santo aspira...

...Vi unos fulgores vivos y cegadores que haciendo de nosotros centro formaban corona, más dulces en la voz que relucientes a la vista... Y de dentro de una de aquellas voces oí estas palabras: «.. Yo soy uno de los corderos de la santa grey que Domingo conduce por el camino en que el alma se fortifica si no se extravía. Este que está más próximo a mi derecha fué mi hermano y maestro, es Alberto de Colonia, y yo, Tomás de Aquino...»

De esa manera tan sugerente nos presenta el Dante a Santo Tomás en el canto X del Paraíso. El «studiorum dux» cumple por vez primera con su papel de guía mostrando al florentino la constelación de doctores que refulgen en el mismo sol.

Pretendemos ahora acercarnos al Santo para vislumbrar,

por lo menos, un destello de su brillo, el más interesante para el asunto que nos ocupa: su filosofía política.

No se crea, sin embargo, encontrar en la obra de Santo Tomás algo acabado y definitivo sobre todos los puntos de un asunto tan complejo. El Santo, hombre extraordinariamente moderno, aborda con predilección los problemas de su tiempo. Y el problema de su tiempo no es precisamente el político. Se discute por entonces de la relación entre filosofía y teología, de la teoría de las dos verdades, del valor del aristotelismo que llega a Europa a través de Toledo y Bizancio. Urge la aventura misional que sustituye a la idea de Cruzada por obra y gracia de tres catalanes: Ramón Llull, Ramón de Penyafort, Ramón Martí. Pero nadie se atreve a dudar sobre el origen de la sociedad o de la autoridad. Podrán guerrear entre sí el Papa y el Emperador, pero todos saben que los principios que rigen las relaciones entre Iglesia y Estado son intangibles.

Hay que llegar al siglo XVI para encontrar teorías políticas acabadas, nacidas principalmente en España al choque de las doctrinas cesaristas incrementadas por la Reforma. Pero los grandes juristas del XVI hallaron bases sobre las que trabajar en la colosal obra filosófica de Santo Tomás. De Juan de Torquemada a Belarmino pasando por Soto, Vitoria y Suárez, podemos afirmar que son explicitadores y continuadores del ideario político del Santo. Y en este estudio no pretendemos más, como hemos dicho, que sacar a luz algunos de estos elementos de trabajo, y en algunos aspectos facetas ya definitivas, que nos dejó el Aquinate.

FUENTES. — El pensamiento político de Santo Tomás se debe recoger de casi todas sus obras, pero singularmente se encuentra en las siguientes: «*Commentaria in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*»; «*Commentaria in 10 libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*»; «*De regimine iudeorum ad Ducissam Brabantiae*»; «*De regimine Principum ad Regem Cypri*», debido a Santo Tomás sólo hasta el c. IV del libro II; «*Summa Theologica*»; «*Commentaria in 8 libros politicorum Aristotelis*»; «*Summa contra Gentes*»; «*Commentaria in omnes Epistulas Sti. Pauli*», de los que sólo pertenecen al Santo los comentarios a la carta a los Romanos y 1ª a los Corintios. Finalmente, en algunas «*Quaestiones Disputatae*» y «*Quaestiones Quodlibetales*».

DIMENSIONES HUMANAS DE LA POLITICA DE SANTO TOMAS. — Los defensores del llamado humanismo cristiano —damos a esta palabra el valor común de nuestros días—, en particular J. Maritain, han inculcado duramente a la Edad Media de falta de humanismo. La consideran una época simplista, de teología sin filosofía, de religión sin política. Y es que, tal vez

con buena voluntad, pero desde luego sin acierto, consideran como una ventaja el humanismo y desconocen, a pesar de sus protestas, la Edad Media; o a lo sumo la conocen con un fárrago de erudición, pero no en su esencia, y la violentan para encajarla en sus forzadas síntesis.

Centramos, pues, la visión política de Santo Tomás en su concepción del hombre.

La triple dimensión humana no le escapa. Según lo exija la materia de que trata, pulsa las tres notas esenciales del hombre social: orden natural, lastre del pecado, vocación sobrenatural. Gracias a esta visión totalizada, será también completa en sus elementos la teoría de Santo Tomás.

El hombre, creado por Dios, es un reflejo de divina esencia (1ª, q. 93, a. 1), el único, junto con los ángeles, que propiamente puede denominarse imagen de Dios (1ª, q. 93, a. 2); más aun, por su entendimiento y voluntad, puede llamarse imagen de la Sma. Trinidad (1ª, q. 45, a. 7). La grandeza del hombre estriba en ser una participación de Dios y vicario suyo sobre el mundo material. En el hombre se han compendiado las perfecciones de orden espiritual con las del mundo corpóreo. Y este hombre, cuya alma sale inmediatamente de las manos de Dios, inicia su camino, no arrojado al mundo, sino proyectado a la eternidad. Una providencia amorosa y paternal, que protege sin ofender ni forzar, vela sobre sus pasos. En perspectiva se le abre al hombre, de alma inmortal, un espléndido panorama: la beatitud, que en el orden actual se eleva, por don gratuito, a la visión beatífica. Para lograrla se debe respetar la naturaleza de las cosas, pues no otra cosa exigen la ley natural y la revelada, participaciones de la ley eterna y, por consiguiente, de la divina esencia. Mediante este cumplimiento, va el hombre perfeccionando en sí aquella imagen de Dios incoada en él, hasta alcanzar su máximo en la visión de Dios.

Como hemos dicho, tiene el hombre ante Dios obligaciones y, por lo mismo, derechos ante los hombres. El hombre debe servir a Dios, y lo que necesita para este servicio constituye la clave de sus derechos. Quien priva a un semejante de sus derechos le impide servir como es debido a Dios, usurpa algo a la divina Majestad.

No es de extrañar que una sociedad que ahincara sus derechos en Dios no necesitará de campanudas declaraciones de los derechos del hombre. Y también es lógico que quienes conciben al hombre frente a Dios tengan que llenar de llamativos carteles las paredes recordando unos derechos que no tienen más fuerza que la que puede darles una asamblea más o menos espectacular. Ni tiene nada de particular que en tal positivismo otra sociedad anule aquellos «solemnes» derechos, proclame otros y sean legítimos los trabajos forzados, los campos de concentración, el es-

clavismo. Al pobre hombre le pasó lo que a Icaro, que queriendo subir demasiado alto, se le ha derretido el frágil fundamento de su soberbia y se ha estrellado de la manera más lamentable.

Ante este panorama podemos preguntar: ¿Quién es más humano, Protágoras y sus epígonos hasta Sartre haciendo al hombre medida de todas las cosas, o Santo Tomás que anclando al hombre en Dios cimenta sólidamente y le dedica, en una sola de sus obras, la *Summa*, si contamos la 3ª parte que es camino del hombre, 527 cuestiones de las 611 que cuenta? Dudamos que otro filósofo haya dicho cosas tan capitales del hombre como Santo Tomás.

El hombre está de camino en el mundo. Salió de Dios y a Dios debe volver. Más no por eso se crea que descuide Santo Tomás al hombre en este viaje. Precisamente por los peligros que le acecharán y por la trascendencia del término, atiende el Santo de una manera especial al «homo viator». Y de aquí arranca su fecunda concepción política.

EL HOMBRE, ANIMAL SOCIAL. — El hombre es social y político. Esta concepción social aflora en toda la gigantesca obra que nos ocupa. Santo Tomás no vacila en afirmar que quien rehuye la sociedad, o es un ser que se asemeja más y más a Dios, y de tal suerte sólo pueden serlo algunos hombres por vocación especial, como Juan Bautista y Antonio Abad, o es una bestia, un ave rapaz, de ninguna manera un hombre. (Entre otros pasajes: *Comm. in 8 libs. polit.*, lib. 1º, lec. 1ª; 2ª 2ªe, q. 188, a. 3 ad. 5).

Habían creído muchos escolásticos que el Estado era una consecuencia del pecado. Pero Santo Tomás lo rechaza y de paso cercena de raíz la concepción demo-igualitaria de Rousseau: el hombre, social por naturaleza, aún en el estado hipotético de naturaleza pura se hubiera sometido a la potestad civil, puesto que los hombres, en virtud de su libertad, se hubieran aplicado unos más y otros menos al trabajo, al conocer y al querer, y así hubieran aprovechado más unos que otros. La desigualdad de los hombres es, pues, algo natural y que no depende únicamente del lastre del pecado (1ª, q. 92, a. 1 ad 2; q. 96, a. 3, a. 4). Pero por lo mismo que el hombre es social hay un bien común, y a ese bien común debe dirigir alguien que dé unidad. Por otra parte, ¿para qué han progresado algunos si no es para hacer fructificar el progreso en bien de todos? (1ª q. 96, a. 4).

Es notable que el liberalismo con tanto panegírico de la libertad haya olvidado una consecuencia natural de ella: la desigualdad de los hombres. Y también es digno de advertir la función de servicio que adjudica Santo Tomás a la autoridad, en contra de todas las especulaciones totalitarias.

¿Cuál es la razón próxima de la sociedad civil? La natural insuficiencia del hombre a procurarse por sí solo lo necesario para la vida. (De Reg. Princ. lib. 1^o, c. 1; Comm. in 10 lib. ethic., lib. 1^a, lec. 1^a). Y una confirmación del ser social del hombre la encuentra Santo Tomás en el lenguaje: ¿para qué hubiera sido el hombre dotado de tal facultad según la cual puede expresar qué sea útil, qué nocivo, qué justo, qué injusto, sino para comunicárselo los hombres entre sí? Pero la comunicación en estas cosas es base para la familia, la sociedad civil. Luego el hombre es animal social, familiar y civil (De Reg. Prin., 1 c.).

ORIGEN DE LA SOCIEDAD. — ¿Cómo entra el hombre en la sociedad civil, cuál es el origen de ésta? En otras palabras: ¿es Santo Tomás contractualista?

El Estado es en la mente de los filósofos cristianos algo natural que nace del instinto social del hombre, pero como este instinto debe ser racionalizado, es decir, voluntariamente querido, libremente determinado, en este sentido puede aperecer el Estado como una coincidencia de voluntades, como un contrato.

Adviértase que la doctrina de Rousseau es esencialmente distinta de la expuesta, pues el ginebrino niega el instinto social, sólo deja el contrato. Para nosotros el contrato no es más que una explicación del instinto social. De dicho contrato entendido en sentido escolástico hablan expresamente Suárez y Vitoria. En Santo Tomás se encuentran suficientes textos para probar que no difiere sustancialmente de la concepción suareciano-vitoriana, que tanto asustó el siglo pasado a algunos espíritus timoratos. Así, por ejemplo, en «Expositio in Sti. Pauli epístulam ad Romanos», c. 13, «Dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa. Primo quidem... Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem...». En el «De Reg. Prin.» (lib. 1^o, c. 6), leemos: «Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se antea subiecerat, quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur». En otros textos, finalmente, aduce la razón no sólo como cognoscitiva del Estado, sino también como operativa. Así, en «Comm. in 8 lib. polit.» (lib. 1^o, lec. 1^a): «Cum civitas sit quoddam totum cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa... Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt».

Sin embargo, este príncipe que ha recibido el poder por un pacto no es un mero mandatario como el gobernante de Rousseau, sino un órgano del poder ya que, por tanto, puede ejercer independientemente de imperativos del pueblo y de ratificaciones concretas populares, con tal que actúe siempre en nombre de la

majestad del pueblo y con miras al bien común. De aquí que mientras para Rousseau sólo, es posible la democracia, para Santo Tomás y los escolásticos es, en teoría, posible cualquier forma de gobierno.

Al mismo tiempo, el príncipe de Santo Tomás tampoco es el rey de derecho divino que, recibiendo inmediatamente el poder de Dios, propugna Jacobo I de Inglaterra, para quien es sólo posible como forma de gobierno el absolutismo.

La solución teocéntrica —el poder viene de Dios a la multitud y ésa la confiere al príncipe— es una vez más la única humana frente a las aberraciones liberales y totalitarias a las que inevitablemente conduce el antropocentrismo.

FINALISMO DEL ESTADO. — ¿Es toda la finalidad del Estado el que los hombres tengan lo suficiente para vivir? ¿Qué piensa Santo Tomás de un fin ulterior del Estado? El mismo Santo nos lo declarará.

¿A qué está ordenada la sociedad civil? Próximamente ha sido hecha para vivir los hombres, es decir, para que los hombres suficientemente hallen lo necesario para la vida, pero del ser del Estado proviene el que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto por las leyes de la sociedad se ordena la vida de los hombres a las virtudes. (Comm. in 8 lib. polit., lib. 1^o, lec. 1^a).

Esta concepción finalista más completa queda más declarada en el texto siguiente del «De reg. prin.» (lib. 1^o, c. 15): «Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet, ea praedipiat, quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicit».

Ya aquí se apunta algo que estudiaremos luego: las relaciones entre la sociedad civil y el orden sobrenatural. Ahora quereamos insistir en unas palabras del Santo a nuestro parecer decisivas. Son de «De reg. Prin.» (lib. 1^o, c. 16). «Per legem igitur divinam eductus rex, ad hoc praecipuum studium debet intendere qualiter multitudo sibi subdita bene vivat, quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subiecta multitudine bonam vitam instituat; secundo, ut institutam conservet; tertio, ut conservatam, ad meliora promoveat. Ad totam autem unius hominis vitam duo requiruntur, unum principale, quod est operatio secundum virtutem. Virtus enim est qua bene vivitur, aliud vero secundarium et quasi instrumentale, sc. corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actus virtutis...» Palabras dignas de ser cinceladas en oro y meditadas constantemente: en ellas está la base de toda la sociología y po-

lítica cristiana: el hombre va hacia Dios, mas por ser social, pertenece al Estado. Por tanto, debe éste procurarle aquello para que entró en el Estado: para tener más expedito el camino hacia Dios. El camino hacia Dios se recorre por el ejercicio de la virtud, mas para el acto de virtud se requiere una suficiencia de bienes corporales, que luego declara Santo Tomás como la unidad en la paz, oportuna dirección al bien común, suficiencia de medios materiales de vida.

Estas son las tres cosas que directamente atañen al Estado, por tanto, el hombre tiene derecho a estos beneficios. Y el Estado antropocéntrico que prescindiera de Dios, fijará por sí mismo los derechos del ciudadano. Más aún, será fuente de esos derechos, ya sea por el capricho del Estado: totalitarismo; ya sea por el capricho de la masa: democracia liberal. Y ya hemos visto por experiencia histórica hasta qué punto están siendo catastróficas para el hombre las doctrinas que pretendían constituirle en centro del cosmos. El humanismo ha sido la más radical negación del hombre al abandonarle a su contingencia. El teocentrismo, por el contrario, justifica a la vez la autoridad del Estado ante sus súbditos y los derechos de los súbditos ante el Estado. Coloca al hombre en su verdadero plano de rey de la creación. Y liga al Estado con una terrible responsabilidad de orden moral dimanada de una fuente muy superior a él.

FORMAS DE GOBIERNO. — El poder político es la causa formal del Estado, y el titular de este poder es la comunidad (1ª, 2ª e., 5. 90, a. 3). Pero como la comunidad en cuanto tal no es reductible a la mera agregación numérica de los individuos de que se compone, sino que constituye una totalidad articulada como «unitas ordinis», el poder no reside en su sujeto ni en un hombre solo ni en una facción ni en la muchedumbre disuelta y desorganizada (1ª 2ª, q. 90, a. 3 ad 2).

Ahora bien; la forma de ejercer el poder puede tomar formas distintas, que, como dice Victoria, no diferirán sustancialmente entre sí, puesto que el poder que residía en la comunidad ha tenido que ser depositado en las manos de uno o de varios para que se ejerciera rectamente.

Santo Tomás, en el «De reg. prin.» (lib. 2ª, c. 1ª), define tres formas rectas de ejercer el poder: monarquía, o gobierno de uno solo; aristocracia, o gobierno de los mejores; y «politia» o gobierno de alguna multitud. A cada una de estas formas se le contraponen una forma corrupta o tiránica: la tiranía, en la que el mal rey busca su propio bien y no el del pueblo; la oligarquía; y la democracia. Hay que notar que Santo Tomás usa aquí la palabra «democracia» en sentido peyorativo, pero como en otros pasajes le da el sentido equivalente a la «política» reservando este nombre para la «civitas», llamaremos democracia o

gobierno del pueblo la forma recta popular, y demagogia, o gobierno de la masa, su forma opuesta. Adviértase de paso que nada tiene que ver la democracia de que habla Santo Tomás con la democracia liberal, radicalmente distinta, como hemos hecho notar antes, en su concepción del origen de la sociedad y del poder.

Toda forma de gobierno tiene su norma y su justificación en el bien común; exige en sí legitimidad de origen y de ejercicio (Com. in Ep. ad Rom., c. XIII, lec. 1ª); por tanto ninguna de ellas es preferible absolutamente a las demás.

Sin embargo, Santo Tomás se decide, entre las formas rectas, por la monarquía, porque en una sociedad cuyos miembros disienten en sus opiniones no puede formarse una unidad social, y para formar dicha unidad tiene, evidentemente, más poder lo que es uno que lo que es múltiple, y así resulta preferible el gobierno de uno solo, que se asemeja más, por otra parte, al gobierno divino. Confirma su sentencia con analogías tomadas del arte y de la naturaleza, y con la experiencia histórica. A continuación de la monarquía viene la aristocracia, y en último lugar la democracia (De rep. prin., lib. 1º, c. 2 y 3).

En cambio, entre las formas corruptas, la peor es la tiranía de uno solo, y la más llevadera, la tiranía demagógica, porque hay en éste menos poder para el mal y son muchos más los beneficios en el río revuelto resultante (l. c.).

Ahora bien; ¿en qué forma de las rectas hay más peligro de incurrir en tiranía? Santo Tomás responde que en la democracia, lo cual, a más de confirmarlo la experiencia, se prueba porque siendo más los que ejercen el poder, es más fácil que surja un tirano, porque son también más los que pueden sentir la tentación de la tiranía; las disensiones y discordias entre quienes gobiernan facilitan también la ocasión para ello y encienden la discordia en la multitud, oponiéndose así a lo máspreciado de la vida social: la paz. Además, es más fácil salir de la tiranía de uno que de la tiranía de muchos; aunque la cuestión, interesantísima, de qué conviene hacer ante el tirano escapa al fin de nuestro estudio (l. c., c. IV). Nótese que también la democracia —en contra del optimismo decimonónico— puede desembocar en tiranía. Este peligro, inherente a toda forma de gobierno, lo señala también Pío XII en su mensaje de Navidad de 1944 al hablar del «absolutismo de la masa».

Pero sabe bien Santo Tomás que el hombre, por su naturaleza, caída, se esclaviza con excesiva frecuencia a las pasiones, y por recomendable que sea una forma política, está siempre erizada de peligros. Por eso, para evitar el obstáculo de la tiranía, propugna como superior a las formas puras antes enunciadas una forma mixta que reuna las ventajas de las tres formas rectas y en la que además todos tengan parte, para que amándola como propia, se sientan todos satisfechos y haya paz.

Véase esta forma mixta: (1ª 2ª, q. 105, a. 11) «... optima ordinatio Principum in aliqua civitate, vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus praeest, ex aristocratia in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est, potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum... »

Anotemos aquí que la misma forma mixta viene defendida por todos los doctores católicos y es la que, en sustancia, estaba en vigor en la Europa medieval, especialmente en los reinos hispanos: Aragón, Navarra, Portugal, Castilla, y en Inglaterra. Y parece ser esta forma mixta u otra análoga, que puede ser llamada democracia por la participación del pueblo en el gobierno, la que señala Pío XII en el discurso antes citado como prescindiendo de monarquía o república.

Como aparece a primera vista, una doble pregunta se ofrece: ¿Es electiva la monarquía defendida aquí por Santo Tomás y, por consiguiente, asimilable también a la república presidencialista? Del contexto sólo se deduce con certeza que pueden ser elegidos los príncipes, y este nombre parece reservarlo Santo Tomás para la asamblea aristocrática. Tampoco en la solución a las dificultades aparece claro, pues unas veces parece indicar una cosa, otras veces otra. Y se enmaraña más la cuestión si se toma en cuenta que toma como ejemplo al pueblo judío en el que sus leyes eran suscitadas por Dios.

Acudiendo en busca de una aclaración a otras obras del Santo, encontramos en «Com. in 8 lib. polit.» (lib. III, lec. 14) el texto siguiente que arroja bastante luz sobre el asunto:

«Et est intelligendum quod *per se* semper melius est assumi regem per electionem quem per successionem; sed per successionem melius est *per accidens*: primum patet sic: melius est assumi principantem illo modo quo per se contingit ipsum accipi meliorem: sed per electionem contingit assumi meliorem quam per successionem generis, quia melior ut in pluribus invenitur in tota multitudine quam sit unus. Et electio est appetitus ratione determinatus, tamen per accidens est melior assumere principantem per generis successionem, quia in electione contingit esse dissensionem inter eligentes. Iterum quandoque eligentes mali sunt; et ideo contingit quod eligant malum. Utrumque autem istorum malum est in civitate. Iterum consuetudo dominandi multum facit ad hoc quod aliquis subiiciatur alteri; et ideo regnante patre assuescunt filio subiici, quia patri ideo inclinantur ad hoc, ut subiiciantur ei. Iterum valde durum et

extraneum est quod ille, qui est hodie aequalis alicui, cras dominetur et sit princeps illi, et ideo per accidens melius est principantem assumi per successionem generis quam per electionem».

La segunda pregunta era: ¿La elección de que habla Santo Tomás se debe entender mediante sufragio universal? Desgraciadamente, en cuanto la palabra «omnes» es susceptible de muchas interpretaciones, no podemos aquí afirmar nada, mucho menos si se trata de sufragio universal orgánico o inorgánico, aunque nos parece difícil que Santo Tomás propugnara este último, tan en contradicción con la constitución orgánica de la sociedad que reinaba en su época. Y también por esta concepción de la sociedad se excluye la artificial representación del pueblo por partidos políticos. Seguramente arrojaría luz el considerar las circunstancias históricas en que se movía Santo Tomás.

También en esta cuestión hemos podido apreciar la profunda penetración de Santo Tomás. Al tratar de las formas de gobierno, su conocimiento del corazón humano y de las pasiones, es admirable. Pero lo que sorprende más es su ecuanimidad. No pretende halagar a nadie, muestra las virtudes y defectos de todos, y toma el justo término medio sabiendo que se arriesga a no satisfacer las ambiciones extremas de nadie, y tiene el gran sentido común de distinguir entre lo que sería ideal en una república angélica, y lo que puede darse habida cuenta de la triste realidad. Sentido común que tanto encontramos a falta en las especulaciones políticas de los racionalistas desde Hobbes a Hegel, padres del liberalismo y del totalitarismo.

No pretende Santo Tomás otra cosa que el mayor servicio del hombre, que garantizarle el máximo de bienestar y libertad. Y todo, porque hay en el hombre unos valores eternos que deben ser defendidos a toda costa. No nos cansaremos de repetirlo: la proyección trascendente del hombre es la que salva sus derechos y le conquista las condiciones necesarias para una vida digna. Parecen percibirse en toda la política de Santo Tomás aquellas palabras inmortales de San Ignacio de Loyola:

«El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado...» Brevemente: porque el hombre es siervo de Dios, es rey de la Creación.

RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO. — Según una revista americana, uno de los cuatro asuntos filosófico-teológicos que atraía más la atención de los jóvenes, era el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Muchos filósofos católicos de nuestro tiempo han abordado la cues-

ción con mayor o menor acierto. Supongo ya conocida la teoría de Maritain y la brillante refutación ya citada de Leopoldo Eulogio Palacios.

Origen del problema. — El hombre ha de vivir inserto en la comunidad, porque éste es su indeclinable modo de ser y de existir. Esta comunidad, si se ordena primariamente a un fin natural, es el Estado. Si se ordena a un fin sobrenatural, es la Iglesia. La Iglesia atendiendo a lo sobrenatural, no destruye lo natural; y el Estado, atendiendo a lo natural, no puede contradecir el orden sobrenatural. El cristiano es a la vez hombre; pertenece, siendo una sola persona, a las dos sociedades. ¿Cuáles han de ser las relaciones entre ambas según el pensamiento de Santo Tomás?

Solución. — Es evidente que si el fin del hombre no trascendiera de su existencia terrena, no se plantearía el problema, pues entonces le bastaría al hombre con el cuidado de la subsistencia y de la salud, con la instrucción y la educación moral, y a todas estas necesidades podría proveer, ya directa, ya indirectamente, el Estado. Pero el fin del hombre es trascendente y consiste en la beatitud, de donde el cristiano, a quien ha sido ofrecida la posibilidad de la visión beatífica por los méritos de Cristo, necesita de otro cuidado espiritual, por el cual sea encaminado al puerto de salvación, cuidado que compete a los ministros de la Iglesia. («De Reg. Princ.», lib. 1º, c. 14).

Hasta aquí no aparece claro el dominio espiritual de la Iglesia sobre el hombre como ser social. Los liberales estarían conformes en conceder a la Iglesia este cuidado del hombre como individuo. Pero Santo Tomás prosigue:

Lo mismo se debe decir del fin de toda la sociedad que del fin de un individuo. Y prueba largamente su proposición: si el fin del hombre fuese un bien no trascendente, de la misma categoría sería el fin de la sociedad. Pero el fin de la sociedad es vivir según la virtud, pues para eso se congregan los hombres: para llevar una vida buena, lo cual no podrían lograr viviendo aislados. Mas como el llevar una vida buena es vivir conforme a la virtud, es patente que el fin de la sociedad es la vida virtuosa.

Antes dijimos que el vivir un hombre virtuosamente se ordena a la consecución de un fin ulterior, la beatitud. Y así, el fin último de la sociedad no es el vivir virtuosamente, sino una vida virtuosa, alcanzar el último fin. Si a este se pudiera llegar por el ejercicio de la virtud natural, pertenecería al Estado dirigir los hombres a este fin. Pero dicho fin no lo consigue el hombre por la virtud natural, sino por la virtud sobrenatural; luego el dirigir a tal fin competiría a un régimen no humano sino divino, y este régimen divino pertenece únicamente a quien es no sólo hombre, sino también Dios, a Jesucristo. Por consi-

guiente, el ministerio de tal reino divino se ha conferido, a fin de discernir lo terreno de lo espiritual, no al Estado, sino al sacerdocio, principalmente al Vicario de Cristo, al Romano Pontífice, «*cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo*» (l. c.).

De este texto se puede deducir toda la doctrina tomista de las relaciones entre ambas potestades, que será declarada en cada sitio por otros pasajes.

En primer lugar, no defiende Santo Tomás el estado teocrático; concede plenamente una diversidad de fines próximos, que son los que especifican a ambas sociedades. Así, dice, el fin del derecho civil es conservar la paz terrena, y por eso en los casos de prescripción no cuida de si el nuevo poseedor obra de buena o mala fe. El fin del derecho canónico es la paz de la Iglesia y la salvación de las almas, y así, si uno posee de mala fe una propiedad prescrita, está por ese derecho obligado a la restitución («*Quod. XII*», q. 16, a. 2).

Pero tampoco propugna Santo Tomás el estado laico. Aparece muy claro cuál es el tipo de subordinación de la sociedad civil a la espiritual: ambas derivan del poder divino. Por consiguiente, en tanto está subordinada la potestad secular a la espiritual en cuanto así ha sido supuesto por Dios, a saber, en lo que atañe a la salvación del alma. En asuntos espirituales, pues, se debe mayor obediencia a la potestad espiritual que a la temporal. Pero en la esfera política propiamente dicha, se debe mayor obediencia a la potestad secular que a la espiritual («*Comm. in IV lib. Sent. Petri Lombardi*», lib. II, dist. 44, q. 2, a. 4 ad 4).

En el «*De reg. Prin.*» (lib. I, c. 14) compara esta subordinación del poder secular al espiritual con la subordinación existente en el constructor de una nave respecto del capitán que la dirige al puerto. Como el fin último es la navegación y el arribar al puerto, el capitán a quien pertenece el gobierno de la nave impera al constructor de la misma de qué manera deba hacerla a fin de que sea apta para la navegación. Con tal que se tenga esto en cuenta, quedará el dicho constructor en perfecto dominio de sus actos en la tarea toda de la tal construcción.

¿Cómo se realizará esta subordinación? El príncipe no debe meterse a cura de almas, sólo debe favorecer la consecución del último fin dando leyes que faciliten el camino e impidiendo en cuanto le fuere posible lo que se opone a la consecución de este último fin («*De reg. prin.*», lib. I, c. 14).

Santo Tomás resume la relación entre ambas potestades en dos palabras: «*Potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae*» (2ª 2ª, q. 60, a. 6 ad 3).

Esta breve frase ha desencadenado en muchos comentadores una verdadera tempestad de diatribas. Han visto en ella una

flagrante infracción de la sentencia de Jesús: «Dad a Dios lo que es de Dios y dad al César lo que es del César», olvidando dichos comentadores tal vez, que también el César es de Dios y que sólo a Este o a su Vicario en la Tierra toca dictaminar qué se debe dar a uno y a otro. Para escapar al aprieto han querido reducir estas palabras a una mera metáfora.

¿Qué se debe responder? Pone el Dante en labios de Santo Tomás las siguientes palabras: «...necio es entre los necios el que sin distinción afirma o niega, ya en uno, ya en otro caso; porque acontece a menudo que una opinión precipitada se extravía, y después el amor propio ofusca nuestro entendimiento...» («Divina Comedia», Paraíso, C. 13).

Para evitar este escollo vamos a encomendar la tarea de declarar dichas palabras a un eximio filósofo político que habla de ellas expresamente. Sea el intérprete San Roberto Belarmino.

«De la misma manera que se dan en el hombre las facultades espirituales y las materiales, se dan en la Iglesia las dos potestades, pues la carne y el espíritu son como dos repúblicas que pueden darse juntas y separadas.

a) Tiene la carne sentidos y apetitos a los cuales responden actos y objetos proporcionados, cuyo fin inmediato es la salud y buena constitución del cuerpo.

a) El Estado tiene sus príncipes, leyes y tribunales cuyo fin es la paz temporal.

b) El espíritu tiene entendimiento y voluntad con sus actos y objetos proporcionados y cuyo fin es la perfección del alma.

b) La Iglesia tiene sus obispos, cánones y tribunales, cuyo fin es la salvación eterna.

c) La carne y el espíritu se pueden dar separados: en los brutos se da la carne sin el espíritu, en los ángeles se da el espíritu sin la carne. Con lo cual se pone de manifiesto que ninguno de los dos depende intrínsecamente en su ser del otro.

c) También el Estado y la Iglesia se dan alguna vez separados, como en tiempo de los Apóstoles, lo cual prueba que no dependen intrínsecamente el uno del otro.

d) Pero en el hombre la carne y el espíritu componen una sola persona, y así tienen necesariamente conexión y subordinación entre sí: el espíritu preside, la carne está subordinada, y aunque el espíritu no se inmiscuye en las acciones de la carne, sino que se las deja ejercer libremente como las ejercería separada en los brutos; sin embargo, cuando dichas acciones se oponen al fin del espíritu, éste impera a la carne, la castiga, si es necesario le impone ayunos y otras penitencias, aun con detrimento y debilitación de la misma. Igualmente, si para obtener el fin del espíritu es necesaria alguna penalidad y aun la misma muerte, el espíritu puede imperarle a la carne que se exponga a sí y a sus cosas, como vemos acontecer en los mártires.

d) De semejante manera, en el Estado cristiano se dan juntos el Estado y la Iglesia, y forman, por consiguiente, un solo cuerpo; deben, por tanto, relacionarse y subordinarse el inferior a la superior. Y así, el poder espiritual no se mete en los negocios temporales, sino que los deja discurrir libremente, como antes de unirse los dos poderes, con tal que no obsten al fin espiritual o no sean necesarios para conseguirlo. Si tal cosa sucediere, el poder espiritual puede y debe obligar al temporal por todos los medios que parecieren necesarios... » («De Romano Pontífice», lib. V, c. 6).

Luego prueba ampliamente San Roberto Belarmino cada una de las proposiciones, en particular la de que forman Iglesia y Estado un solo cuerpo, pero la prueba ya no nos interesa.

Como se ve, los grandes filósofos cristianos advierten perfectamente la distinción entre las dos potestades, pero también la relación que debe mediar entre ellas. Lo defienden en el orden de la tesis, y esta doctrina es la que ha hecho suya la Iglesia (León XIII: «Libertas», «Longinqua Oceani», «Immortale Dei»). Nótese también, que cuando el pueblo no es cristiano, queda suficiente margen para la hipótesis. Pero ésta no deja de ser lo que es: una hipótesis, algo contingente, temporal, que se debe superar.

La subordinación indirecta de lo material a lo espiritual el pueblo español nos la sintetizaría en el refrán: «Por la honra pon la vida, y pon las dos, honra y vida, por tu Dios»; o la ya más explícita del Estado a la Iglesia, en los versos de Pedro Crespo («El alcalde de Zalamea», I, 18; Calderón de la Barca):

«Al rey la hacienda y la vida
se ha de dar; mas no el honor,
que es patrimonio del alma
y el alma sólo es de Dios».

Queremos acabar esta cuestión citando unas palabras de Victoria:

«La Iglesia es un cuerpo; y no se divide en dos porque haya república civil y espiritual, sino que sigue siendo uno solo, como consta por el testimonio aducido de San Pablo; pues Cristo es cabeza de la Iglesia, y tan monstruoso sería un cuerpo sin cabeza, como una cabeza con dos cuerpos; y en un cuerpo todo está unido y subordinado, y los miembros menos nobles existen y son por los más nobles. Luego en la República cristiana todo está unido y enlazado: los oficios, los fines y las autoridades, y de ningún modo puede decirse que las cosas espirituales son por las materiales, sino al contrario, que éstas dependen de aquéllas» («De pot. Eccles. pr.» q. 3, p. 3, 10).

Sólo para completar esta última parte, señalemos que Santo

Tomás admite que los infieles no deben ser constreñidos a aceptar la fe, puesto que el creer pertenece a la voluntad (2ª 2ªe, q. 10, a. 8 ad 3). Sin embargo, para los herejes y apóstatas, la conducta de la Iglesia es distinta, porque «sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis» (l. c.); y así «... ex parte Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet, postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur. Ecclesia de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari exterminandum per mortem...» (2ª 2ªe, q. 11, a. 3).

Nótese que es el mismo principio que llevó a la práctica la Inquisición española. No estaría de más que quienes tanta «maldad» advierten en la Santa Inquisición se enfrentaran con el glorioso hijo de Santo Domingo de Guzmán.

De nuevo en la cuestión que acabamos de ver se nos manifiesta la amplia comprensión del problema en Santo Tomás y, sobre todo, su valentía y su rectitud. Téngase en cuenta que el «De Reg. Prin.» donde expone la subordinación indirecta del Estado a la Iglesia, está dedicado a un príncipe a quien no había de satisfacerle gran cosa la solución como no fuera un hombre de definidas convicciones cristianas.

Siempre la concepción teocéntrica del mundo: todo debe ordenarse a Dios; sólo manteniendo esta jerarquización de valores hay pie para la verdadera libertad y para la dignidad espiritual del hombre.

Conclusión. — Al contemplar esta vigorosa concepción política, casi sin querer brota una doble pregunta. La primera es casi una queja:

¿Por qué tantos y tantos políticos y filósofos cristianos de nuestros días andan buscando sincretismos y compromisos con doctrinas heterodoxas al paso que desconocen absolutamente lo que dijeron grandes doctores católicos que tejieron con hilos de tiempo obras de perennidad?

La segunda pregunta es más bien una afirmación:

¿No es la raíz, la base, el espíritu de esta concepción el sentido cristiano de la vida?

Sólo un doctor inflamado por la caridad, que tuviera puestos sus ojos en el cielo esperando una vida mejor, y que estuviera iluminado por la nitidez de la fe, podía dar con el verdadero ser, camino y destino del hombre. Y este Doctor fué Santo Tomás, que conoce y comprende al hombre, sencillamente, y digámoslo en una palabra, porque cree en Dios, en el Dios luz y amor de la Sma. Trinidad; en Jesús, Dios y Hombre, el Hijo del Hombre; y en su gran obra puesta al servicio del hombre: la Iglesia,

ideales únicos a los cuales servir es reinar y a los que sólo entregándonos incondicionalmente podremos devolverle al mundo la paz.

Hemos visto a grandes rasgos el pensamiento político de Santo Tomás. Se aceptará o no se aceptará. Lo único que no es lícito es entrar a saco en su obra, arrancarle una frase mutilada, y sobre ella construir una teoría propia como si fuera del Santo sin tener que ver nada con el pensamiento del Aquinate.

Hemos preguntado al principio si era compatible el pensamiento de Santo Tomás en este punto con el de J. Maritain. La respuesta puede darla el lector. Para una refutación directa de la sentencia de J. Maritain, por otra parte ilustre filósofo católico, léase el nunca bastante ponderado librito de Leopoldo Eulogio Palacios «El mito de la Nueva Cristiandad».

ARTURO JUNCOSA CARBONELL.