

Capítulo IV. Teología política de Santo Tomás	Título
Dri, Rubén - Autor/a;	Autor(es)
La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
1999	Fecha
	Colección
política; filosofía; teoría política; filosofía política; intelectuales;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100609123438/6dri1.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Seguí buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



Capítulo IV

Teología política de Santo Tomás

Rubén Dri

1. Contexto histórico y político - cultural

Es sabido que la señalización del momento en que comienza un determinado período histórico es discutible, dado que siempre es posible indicar raíces anteriores o manifestaciones más claras que inclinarían a pronunciarse por un nacimiento posterior al señalado.

Teniendo en cuenta dicha observación, nos parece indicado afirmar que los siglos IV y V pueden tomarse como iniciación de la época medieval, pues en ese período se estructura el poder político-religioso que ha de regir hasta el siglo XVI, siglo en el que puede decirse que ha comenzado ya la modernidad. En esos dos siglos se elaboran además las bases ideológicas -es decir, teológicas- que fundamentan y legitiman la citada estructuración del poder (Cfr. AD pp. 81-91).

El poder religioso y el poder político, o el sacerdocio y el imperio, según las categorías consagradas para la concepción teológico-política medieval, en una relación de amor-odio, con lapsos de luchas, treguas y dominio alternativo, hegemonizan los largos siglos medievales, en los cuales, contra cierta concepción expandida a la luz de la Ilustración, sucedieron muchas cosas que influyeron decisivamente en la modernidad.

El período comprendido entre los siglos XI y XIII representa la cumbre de la medievalidad. Allí se dan las máximas creaciones de la sociedad feudal en el orden económico, político, militar y cultural, al mismo tiempo que van surgiendo nuevos fenómenos que llevan en su seno los gérmenes de una nueva sociedad, un nuevo modo de producción. Es importante tomar nota de ello para entender el pensamiento de Tomás de Aquino, máximo representante del medioevo.

En el siglo XI el papado llega a su máximo esplendor y poder, en primer lugar con Gregorio VII, y luego con Inocencio III. Se levantan las catedrales y se realizan las cruzadas predicadas por San Bernardo. Abelardo despliega sus singulares dotes dialécticas, que levantan olas de entusiasmo en la juventud estudiosa y hondas preocupaciones en la ortodoxia. Su romance con Eloísa es uno de los fenómenos precursores de la modernidad, si estamos de acuerdo con Hegel en que el amor de pareja lo es.

En el siglo XII se hacen presentes nuevos fenómenos sociales, políticos y culturales que anuncian los gérmenes de la modernidad. Surgen asociaciones, gremios, comunidades, colegios, municipios, ciudades, ligas. La participación popular es cada vez más importante. Las cruzadas, por su parte, exigen una amplia movilización popular que no dejará de tener sus consecuencias.

Se producen sublevaciones e insurrecciones que en la categorización de la época se denominan movimientos heréticos. Pululan las herejías, que se autolegitiman recurriendo al mismo texto al que recurre la autoridad eclesiástico-política para condenarlas, es decir, la Biblia. Los “herejes” se remiten ya sea a los apocalipsis (especialmente al de Daniel), a los profetas, o al evangelio y a las primeras comunidades cristianas.

El movimiento popular es político-religioso. Nada se entiende sin el componente religioso. Surgen las órdenes mendicantes en contra de la corrupción a que había llevado la riqueza en la institución eclesiástica, haciendo de la pobreza un eje fundamental: los dominicos y los franciscanos.

En el norte de Italia se produce una amplia participación comunal cuyo sujeto fundamental es “il popolo”, magistralmente estudiado por Max Weber. “Il popolo” estaba formado por los “ciudadanos”, que comienzan a tener activa participación, cuestionando la política tradicional del poder político-religioso.

Surgen las lenguas vernáculas, desplazando al latín hacia los ámbitos académicos y oficiales. Comienza una literatura no latina. Van naciendo las ciencias naturales. A la política descendente, como la llama Ullmann, le va sucediendo una política ascendente. Justo en ese momento aparece en occidente Aristóteles.

Tres personajes se entregan a la tarea de introducir a Aristóteles en la teología: Alberto Magno, Guillermo de Moerbeke, y Tomás de Aquino. Alberto es el gran maestro de Tomás y avanza en el estudio de ciencias naturales. Guillermo de Moerbeke es el traductor de las obras de Aristóteles del griego al latín, que utilizará Tomás, y éste es el gran teólogo que se servirá de las categorías aristotélicas, críticamente receptadas, para elaborar su asombroso edificio filosófico-teológico.

El siglo XIII es el siglo cumbre en el cual se realizan las grandes cosmovisiones teológicas, en gran parte debido al empuje que dieron a los estudios los franciscanos y dominicos, la introducción de Aristóteles ya señalada, la influencia de la filosofía árabe y judía, y la fundación y rápida expansión de las Universidades.

2. Biografía y obras

Es necesario ubicar el nacimiento de Tomás de Aquino entre el 1225 y 1227. Fue hijo del conde Landolfo de Aquino y de la condesa Teodora, que residían en el castillo de Roccasecca. Se hallaba conectado por parte del padre con los Hohenstaufen y por parte de la madre con las casas reales de España y Francia.

A los cinco años es enviado a la abadía benedictina de Monte Cassino para su educación. A los diez años pasa a Nápoles, al Estudio fundado por Federico II, donde estudia gramática, lógica y ciencias naturales. Parece que allí ya comienza su aproximación a Aristóteles, pues su maestro, Pedro de Irlanda, era aristotélico.

Su decisión de entrar en la orden dominica fue resistida por su familia, pues los dominicos pertenecían, al igual que los franciscanos, a las nuevas órdenes mendicantes. En esa época, el estamento de la nobleza al que pertenecía Tomás se sentía rebajado si algún miembro de su familia optaba por alguna de dichas órdenes. Tomás estaba destinado a hacer carrera en el seno de la nobleza. La abadía de Monte Cassino, rica y con mucho prestigio, podía ser una estupenda elección.

La familia no sólo se opuso de palabra a la elección de Tomás, sino que pasó a los hechos. Lo sacó del noviciado de los dominicos y le dio el castillo de Roccaseca como prisión. Una vez liberado fue enviado a París y luego a Colonia, donde estuvo probablemente de 1248 a 1252. Allí estudia bajo la dirección de Alberto Magno, el principal maestro que tuvo, y quien descubrió el genio del que Tomás estaba dotado.

En 1252 se traslada a la Universidad de París como maestro, donde estuvo hasta 1259. Es el momento en que participa activamente en la lucha por la participación de los miembros de las órdenes mendicantes en la enseñanza universitaria. En esa época escribe Las *Sentencias*, las *Quaestiones De Veritate* y algunas *Quodlibetales*.

De 1259 a 1267 se encuentra en Italia, donde escribe entre otras obras varios comentarios a escritos de Aristóteles, la *Summa contra Gentiles*, y parte de la *Summa Theologiae*. Guillermo de Moerbeke traduce directamente del griego al latín las obras de Aristóteles que Tomás utiliza.

De 1269 a 1272 está nuevamente en París. Fue, como dice Manser, “la época más borrascosa en la vida de Santo Tomás”. Ello se debe a su lucha contra el denominado “averroísmo latino”, expresado fundamentalmente por Siger de Brabante y contra la corriente agustiniana. En este período acabó la segunda parte de la *Suma Teológica*.

En 1272 vuelve a Italia, a la Universidad de Nápoles. Allí escribe la tercera parte de la “Suma Teológica”. En enero de 1274 se pone en camino para asistir al Concilio de Lyon, muriendo en Fossanova, en un convento cisterciense.

3. La cosmovisión tomista

Si bien en Santo Tomás se da, como en cualquier pensador, una evolución de su pensamiento, no se pueden señalar etapas que presenten una diferenciación tan nítida como en Aristóteles. Su evolución, sin embargo, reproduce en cierta manera la marcha de la evolución aristotélica. Efectivamente, así como Aristóteles evolucionó del platonismo hacia un pensamiento propio, Santo Tomás lo hizo desde el neoplatonismo hacia el aristotelismo.

Como en la cosmovisión aristotélica, arriba de todo está Dios, pero éste ya no se define sólo como forma pura, acto puro, y sobre todo como “pensamiento del pensamiento”, sino que, sin negar todo ello, Dios es definido fundamentalmente como *esse*, es decir “ser”, no como sustantivo, sino como verbo. La traducción más correcta, aunque no literal, sería “acto de existir”, como la hace Gilson (Cfr. GT pp. 45-70).

Además Dios es el creador del mundo. Mientras para Aristóteles la causalidad eficiente de Dios se reduce o a moverlo mediante un empujón inicial, como afirma en la *Física*, o a atraerlo hacia sí como causa final, según dice en la *Metafísica*, para Santo Tomás Dios es causa eficiente como creador. La creación es creación de la nada, algo completamente nuevo, que Tomás pretende fundamentar en la Génesis, lo cual es por lo menos dudoso, pues allí se supone el caos primordial de los mitos fundantes.

Dios, como creador del mundo, es su supremo señor, pero no lo gobierna directamente. Funciona como la causa primera, fundamento de todo, pero deja obrar a las “causas segundas”. El ha creado un mundo que hasta cierto punto se mueve por sí mismo, de acuerdo a sus propias causas. Esto es fundamental, pues deja lugar para que en el orden práctico se desarrolle con relativa autonomía todo el ámbito político, y en el orden teórico, tanto la filosofía como las ciencias.

Debajo de Dios se ubican los ángeles. A diferencia de Dios que es acto puro de existir, los ángeles son seres en los que se da la composición de acto y potencia. A diferencia también de los seres humanos, que no se componen de materia y forma, sino sólo de forma. Ocupan el lugar que Aristóteles asignaba a los astros. Dado que los astros ya no son dioses, los ángeles son necesarios para ocupar el espacio demasiado grande que habría entre Dios y los hombres: “su supresión rompería el equilibrio del universo tomado en su conjunto” (GT p. 227).

En Dios no se da diferencia alguna entre esencia y existencia o entre *essentia* y *esse*, porque el existir o *esse* devora la existencia. Es el “mismo acto de existir”. Sólo lógicamente podemos hacer en Dios la distinción entre esencia y existencia. Las criaturas, en cambio, y en primer lugar los ángeles, están compuestos de esencia y existencia.

Después de los ángeles vienen los seres humanos, compuestos de materia y forma, de alma y cuerpo, que forman una unidad substancial. Creados por Dios de la nada, están destinados a ser felices. Pero hay un nivel natural de la felicidad que el hombre debe lograr en este mundo, mirando siempre hacia Dios, su Bien Supremo.

Todo está ordenado de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. “En el orden de las cosas las menos perfectas existen para las más perfectas, así como la naturaleza procede de lo menos perfecto a lo más perfecto en la generación. Y así como en la generación del hombre primero se da el ser viviente en general, luego el animal, así también aquellos seres que sólo tienen la perfección de la vida, como las plantas, existen en función de los animales, y los animales en función del hombre”. De este orden saca Santo Tomás la lógica conclusión: “Por tanto, si el hombre usa las plantas para el bien de los animales, y de éstos para el bien del hombre, no comete algo ilícito, como dice el Filósofo en la *Política*, libro 1, capítulos 5 y 7 (II, II, c. 64, a. 1).

De manera que la ordenación del universo por obra de la creación de arriba hacia abajo está formada por:

- 1) Dios, cuya esencia es su acto de existir;
- 2) Ángeles, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto;
- 3) Seres humanos, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto materia y forma;
- 4) Animales, vegetales, minerales, compuestos de esencia y existencia, potencia y acto, materia y forma.

El hombre pertenece esencialmente al ámbito moral, tanto en su comportamiento individual como en el social. Ser particular, persona individual, es al mismo tiempo ser social y político. Debe buscar tanto el bien individual como el bien común. No puede realizarse solo. El bien común es inescindible del bien individual.

La Suma Teológica constituye la cosmovisión medieval más completa. En ella el hombre encuentra su situación en el cosmos, sabe cuál debe ser su comportamiento tanto en lo individual como en lo social. Sabe cuál va a ser su destino final. No aparecen las grandes escisiones que caracterizarán a los sistemas filosóficos que se abrirán a partir de Descartes. Aquí todo comunica con todo.

4. Teología, filosofía y ciencias

Según Tomás hay dos fuentes de conocimiento, uno natural y otro sobrenatural, cualitativamente distintos pero conectados entre sí. El conocimiento natural tiene su fuente en los sentidos. Nada hay en la razón que previamente no haya pasado por los sentidos.

El sujeto o ser humano, está dotado a fin de conocer de sentidos, imaginación e intelecto, dividido éste a su vez en intelecto agente e intelecto paciente: dos funciones distintas del intelecto.

Los objetos, compuestos de substancia o esencia y accidentes, penetran por medio de los sentidos y pasan a la imaginación, que elabora la imagen o fantasma, o mejor, hace que la imagen pase de la potencia al acto. En ésta se encuentran tanto la esencia como los accidentes, pero por el momento el intelecto o razón no puede hacer esa distinción. La imagen se encuentra todavía a nivel de lo sensible. No se ha pasado aún a lo intelectual o espiritual.

La imagen pasa al intelecto agente, que tiene como función preparar la imagen para que el intelecto paciente pueda pronunciar o producir la idea. "Agente" viene del latín, "agere", que significa obrar, hacer. Su función es quitar los accidentes para que aparezca sólo la substancia o esencia, que el intelecto paciente puede pronunciar: es decir, producir la idea.

De esta manera se ha pasado del nivel sensible al intelectual o espiritual. Ello significa que lo puramente espiritual, es decir Dios y las naturalezas angélicas, se pueden comunicar con el hombre. Por lo tanto, Dios se puede revelar. Aparece entonces la fuente sobrenatural de conocimiento.

En el hombre hay, pues, dos fuentes de conocimiento cualitativamente distintas pero conectadas entre sí. Por una parte la razón, que recibe sus contenidos a través de los sentidos, y por otra parte la fe, que recibe los contenidos directamente de Dios. Claro que Dios ha transmitido la revelación a sus mensajeros, los que la depositaron en textos que la Iglesia interpreta.

La fuente sobrenatural de conocimiento tiene absoluta preeminencia sobre la natural, pero ésta goza de una relativa autonomía. Puede conocer sin recurrir a la fuente sobrenatural. Si lo que resulta de ambas fuentes se encuentra en contradicción, es evidente que el resultado de la fuente natural debe ceder. Pero en la medida en que dicha contradicción no se dé, la fuente natural goza de autonomía.

Como se ve, el problema central es la relación entre lo sensible y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón. Santo Tomás considera, como hemos visto, que son dos ámbitos distintos, relativamente autónomos, que pueden desenvolverse con métodos propios. La corriente franciscana, en cambio, tendió a considerarlos como dos grados escalonados y sucesivos del mismo saber.

Por otra parte, mientras Santo Tomás, y en general lo que se consideró como corriente aristotélica, privilegió el momento de la razón sobre el corazón o el afecto, la escuela franciscana hizo al revés. En esto se vislumbra la mayor influencia de Aristóteles en Santo Tomás y la de Platón en los otros.

Santo Tomás acepta plenamente la concepción aristotélica de la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis*, de manera que es fiel al cuadro aristotélico de las ciencias. Sin embargo, es necesario tener en cuenta la doble fuente de conocimiento considerada, lo cual ocasiona la siguiente estructuración:

a) *Teología*: es la ciencia, en el sentido de *episteme* o ciencia de la totalidad, cosmovisión, que tiene su fuente en la revelación divina, recibida por obra de la fe. El contenido así recibido es luego desarrollado por la razón, que aplica los principios de la lógica.

b) *Filosofía*: la fuente de conocimiento son los sentidos. Es la cosmovisión que se conecta en forma relativamente independiente con la teología. Ya no se reduce a ser la mera “ancilla theologiae”, pues tiene consistencia propia. Pero la autonomía no es absoluta en la medida en que, en caso de conflicto sobre determinado tema, debe ceder ante la teología. Aquí Santo Tomás acepta plenamente la solución aristotélica de la aporía entre la ciencia del ser primero y la ciencia del ser en general.

c) *Ciencias*: hay espacio para que se desplieguen sin depender directamente de la teología. Su dependencia es indirecta. Si hay contradicción, son la filosofía o las ciencias las que deben ceder.

Fraile propone otra división:

a) *Ciencias generales*: comprenden la lógica, la gramática, y la filosofía primera o metafísica. Esta última es la que estudia el “ser en tanto que ser”, es decir, el “ser en general” y sus “primeros principios”. Como decía Aristóteles, es “universal porque es primera”.

b) *Ciencias particulares*: son la física, las matemáticas y la teología. Esta última es la ciencia suprema a la que se ordenan todas las demás (Cfr. GF pp. 376-389).

Pero todo queda ordenado en el universo teológico. La teología es la ciencia por excelencia. La fuente divina en la que se basa no entorpece el desarrollo de la razón. Al contrario, en la concepción de Santo Tomás la revelación potencia las fuerzas de la razón.

5. El método: La *disputatio*

El método que utiliza Tomás es la *disputatio*, que consta de los siguientes pasos:

a) En primer lugar Tomás propone el tema a discutir, introduciéndolo con la preposición condicional “si” - *utrum*-. Por ejemplo: “Si está bien hecha la división de la justicia en distributiva y conmutativa”.

b) En segundo lugar, plantea las aparentes contradicciones que obstaculizan la tesis del autor y las opiniones que se han sostenido en contrario, con esta introducción: “Parece que no” -*videtur quod non*-. Ocupa el lugar que Aristóteles les asignaba a las aporías y a las opiniones de los pensadores anteriores a él sobre el tema en cuestión.

c) En tercer lugar, Tomás coloca una opinión favorable a su tesis, introduciéndola con un “sin embargo” -*sed contra*-. De esta manera se introduce la dialéctica. Hay dos opiniones enfrentadas sobre las cuales el autor debe decidir.

d) En cuarto lugar viene la parte central, la respuesta que Tomás da al problema planteado. La respuesta es introducida con un “respondo diciendo que” *-respondeo dicendum quod-*. Aquí Tomás da la solución, apoyada por los argumentos más fuertes.

e) En quinto lugar, va respondiendo a cada una de las dificultades enumeradas en b) “A lo primero, por tanto, diciendo que” *-Ad primum ergo dicendum quod-*. Muchas veces se ubica en esta parte argumentos de verdadero peso que no tuvieron lugar en la parte central.

6. La moral y el derecho

Santo Tomás no ha escrito un tratado específico de moral, ni de derecho, ni de política, pues los considera en el seno del desarrollo teológico. Está de acuerdo con Aristóteles en que pertenecen a las ciencias prácticas.

En lo referente a la moral, divide las virtudes en intelectuales y morales. Las virtudes intelectuales son la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia. Las morales son la templanza, la fortaleza y la justicia, las que, junto con la virtud intelectual de la prudencia, conforman el cuadro de las virtudes cardinales.(Cfr. GT p. 368). A esas virtudes morales es necesario agregar la magnificencia o grandeza de alma, la magnanimidad, y la paciencia.

La influencia aristotélica es por demás evidente. La virtud es “el hábito operativo bueno”. Puede ser intelectual o moral, dando origen a las virtudes intelectuales y morales. La inteligencia, equivalente al *nous* aristotélico, es el hábito de los principios. La ciencia es el hábito de las conclusiones que se derivan de los principios. La sabiduría es el hábito de los principios y las conclusiones que se deducen de ellos.

Por consiguiente, “tanto la ciencia como la inteligencia dependen de la sabiduría, que las contiene y las domina, puesto que juzga tanto a la inteligencia y sus principios como a la ciencia y sus conclusiones” (GT p. 367). Armado con estas tres virtudes, el intelecto paciente opera sobre la esencia que le presenta el intelecto agente, y pronuncia la idea.

Todas esas virtudes arraigan en el suelo de la naturaleza, sobre la que se levanta el edificio sobrenatural. En ésta arraigan las tres *virtudes teologales: fe, esperanza y caridad*. Son un don especial de Dios, añadido a la naturaleza, con lo cual ésta no es negada sino perfeccionada.

El derecho arraiga profundamente en la moral. Los conceptos de *ley* y de *justicia* son aquí los fundamentales.

a) La ley

La ley pertenece a la razón, pues “es una cierta regla y medida de los actos en cuanto por ella alguien se mueve a actuar, o se abstiene de una acción. La ley viene de ‘ligar’, porque obliga a actuar. Mas la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos” (I, II, c.90, a.1). Aquí no es necesaria la revelación divina. Nos encontramos en el campo de relativa autonomía de la razón que hemos considerado.

La ley necesariamente se ordena al “bien común”, y “ordenar al bien común es propio o de todo el pueblo o de quien toma la representación del pueblo. Y por tanto el hacer la ley es propio o de todo el pueblo o de la persona pública que tiene a su cuidado la dirección de toda la comunidad” (I, II, c.90, a.3).

Para que la ley sea realmente tal, es decir, tenga fuerza de ley, y obligue necesariamente, debe ser promulgada. Por lo cual la definición completa es: “*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam comunitatis habet promulgata*”, “ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cuidado la comunidad” (I, II, c.90, a.4). Así definida, la ley se divide en eterna, natural, humana, y divina.

- La ley eterna

La regla según la cual Dios gobierna el mundo es necesariamente eterna como el mismo Dios. Ésta es la ley eterna. “Siendo el mundo gobernado por la providencia divina, toda la comunidad del universo está regida por la razón de Dios. Y por consiguiente la misma razón que gobierna todas las cosas tiene carácter de ley, siendo de Dios como de un soberano del universo. Y ya que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino sólo en la eternidad [...], de ahí se sigue que hemos de llamar eterna dicha ley”(I, II, c.91, a.1).

Dios evidentemente no está sujeto a leyes, en cuanto nada hay sobre él. Pero ello no quiere decir que haya ordenado el universo sólo por medio de la voluntad. Todo lo contrario, pues en la concepción de Tomás la razón tiene preeminencia sobre la voluntad. La ley eterna es el ordenamiento del mundo que Dios ha establecido desde toda la eternidad. Es el ordenamiento máximamente racional. Es la fuente de que dimanen todas las otras leyes.

- La ley natural

Dios ha creado todo el universo, y “es claro que todas las cosas participan de la ley eterna, en cuanto la llevan impresa en sus inclinaciones a los propios actos y fines”. Pero no es igual la participación que tienen en la ley eterna los seres irracionales y los racionales. Aquellos participan necesariamente, mientras éstos lo hacen libremente.

“El hombre participa de la razón eterna, por la cual se inclina naturalmente al debido orden de sus actos y de su fin. Y tal participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que llamamos ley natural” [...] de tal manera que “la ley natural no es otra cosa sino la participación de la ley eterna en la criatura racional” (I, II c. 91, a.2).

La ley natural está grabada en la conciencia de cada hombre, de modo que no es necesaria la revelación divina para conocerla. Prescribe en general hacer el bien y evitar el mal. En particular ordena la conservación de su ser, la reproducción, y el vivir en sociedad. Como se ve, corresponden a inclinaciones naturales del hombre.

- La ley humana

Lo que la ley natural ordena es demasiado general y abstracto para el hombre. Todos podemos estar de acuerdo en que es necesario hacer el bien y evitar el mal. El problema se plantea cuando hay que especificar qué es el mal y qué es el bien en una sociedad determinada. “Entre los principios universales de la ley natural y el detalle infinitamente complejo de los actos particulares que deben conformarse, se extiende un abismo que ninguna reflexión individual es capaz de franquear sola y que debe ser llenado precisamente por la ley humana. Ésa es su misión”(GT p. 374).

- La ley divina

Es la ley revelada que se encuentra en la Biblia y es interpretada por la Iglesia. La ley divina del Antiguo Testamento es la ley del temor, mientras que la del Nuevo es la del amor. El pecado original que oscureció la clara percepción de la ley natural es el que hizo indispensable la revelación divina.

- Resistencia a las leyes injustas

Las leyes injustas, es decir, aquéllas que van contra el bien común, “no obligan en el foro de la conciencia a no ser para evitar algún escándalo o desorden”. En cuanto a aquéllas que van contra la ley divina, como las leyes de los tiranos que imponen la idolatría” directamente deben ser desobedecidas.

b) La justicia

- Justicia, virtud y derecho

La justicia es el verdadero corazón de las virtudes cardinales y morales, por lo cual Tomás le dedica un largo tratamiento. “Tiene como característico entre las otras virtudes, el ordenar al hombre en todo aquello que se refiere a los demás. Lo cual supone una cierta igualdad como el mismo nombre lo demuestra. Pues suele decirse ‘ajustar’ al adecuar dos cosas; y es que la igualdad siempre se refiere a los demás. Todas las demás virtudes perfeccionan el hombre en aquello que le corresponde en sí mismo [...]. En cambio al hablar de las obras de la justicia, además de fijarnos en si es conveniente al sujeto, atendemos también a que lo sea a los demás”(II, II, c.57, a.1).

Mientras las demás virtudes que miran al individuo pertenecen directamente a la moral e indirectamente al derecho, la justicia pertenece directamente al derecho, por cuanto regula las relaciones entre los hombres. La justicia preside todo el ámbito del derecho, y en consecuencia se ubica en el centro de la actuación política que debe ajustarse al derecho.

El derecho se divide por su parte en natural y positivo. El derecho natural es aquel que está arraigado en la naturaleza misma del hombre, y el positivo es el que se establece mediante un contrato, el que puede hacerse entre privados o por ley pública, ya se establezca ésta por acuerdo de todo el pueblo o por una disposición del gobernante. Si el derecho natural es tomado absolutamente, corresponde tanto al animal como al hombre. Así, “un macho por naturaleza está adecuado a la hembra para procrear, y el padre lo está al hijo para alimentarlo”.

Pero “puede algo estar conmensurado a otra cosa no absolutamente hablando, sino por sus consecuencias”, por ejemplo un terreno no pertenece a nadie en absoluto, pero es conveniente que pertenezca a quien lo cultive. Este derecho de gentes puede ser llamado natural, en cuanto fue dictado por la razón.

La justicia consiste en “dar a cada uno lo que le pertenece según el derecho”. Puede considerársela individualmente o en comunidad, en cuanto “quien sirve a una comunidad sirve a todos aquellos que viven en dicha comunidad” (II, II, c. 58, a. 5). En este segundo sentido constituye una *virtud general*. “Y ya que es propio de la ley el ordenar al bien común, como antes se dijo, por eso tal justicia tomada en sentido general, puede llamarse *justicia legal*, porque mediante ella el hombre concuerda con la ley que le ordena los actos de todas las virtudes al bien común”(II, II, c. 58, a. 5).

Pero es evidente que el dar a cada uno lo suyo constituye también un deber de cada particular, por lo cual no basta con la justicia general. Debe haber también una justicia particular, la cual, al igual que la general, “sobresale por sobre las otras virtudes, por un doble motivo: el primero por razón del sujeto, porque radica en la parte más elevada del alma, que es el apetito racional, o sea, la voluntad [...] El segundo, por parte del objeto: porque las otras virtudes son dignas por razón del hombre virtuoso; en cambio la justicia lo es porque el hombre virtuoso se abre a los demás”(II, II c. 58, a. 12).

Para Santo Tomás no sólo no se deben cometer injusticias, sino que tampoco se debe consentir en sufrir injusticias porque ello significaría que la voluntad está de acuerdo con la injusticia. Sólo involuntariamente se puede sufrir la injusticia, nunca voluntariamente. Lo contrario equivaldría a rebajarse hasta la indignidad.

- División de la justicia

La justicia se divide en conmutativa y distributiva:

“La justicia particular se ordena a una persona particular, que respecto a la comunidad es una parte del todo. Pero podemos referirnos a una parte de dos maneras: primera como una parte se relaciona con otra, y así se relaciona una persona privada con otra; en tal caso se da la justicia conmutativa, la cual ordena las relaciones mutuas entre personas privadas. Segunda, como el todo se relaciona con una de las partes, y así se relaciona lo comunitario con cada uno de los individuos; y es la justicia distributiva la que ordena tal relación, que consiste en la distribución proporcional de los bienes comunes”. (II, II, c. 61, a. 1).

Las relaciones entre los particulares de la sociedad se ordenan de acuerdo a la justicia conmutativa, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde “en proporción aritmética”, o “la igualdad entre objeto y objeto”. Se practica especialmente en el comercio. La justicia conmutativa exige que el precio corresponda efectivamente al valor del objeto que se compra o vende.

Las relaciones entre el poder público y los particulares se regulan mediante la justicia distributiva, que consiste en distribuir el todo entre las partes. “Por tanto, según la justicia distributiva tanto más participa de los bienes comunes quien tiene mayor participación en el gobierno de la ciudad”.

Se trata no de la proporción aritmética, sino de la proporción geométrica. Ello significa que se da a cada uno según una proporción que no es la misma en todos los sistemas políticos. Así, en la aristocracia se mide por la virtud, en la oligarquía por la riqueza, y en la democracia por la libertad.

No es fácil cumplir adecuadamente con lo requerido por la justicia, sobre todo por la variedad de lo que se intercambia. Ya en las sociedades estamentales el trueque sólo se practicaba en las aldeas. En las ciudades se utilizaba la moneda. Tomás dice que “se inventó la moneda para igualar la medida proporcional entre lo que se da y lo que se recibe en las comunidades.

- Vicios contrarios a la justicia distributiva

Según Tomás, el pecado máximo contra la justicia distributiva es la corrupción, que consiste en dar favores atendiendo no a los méritos de la persona favorecida, sino a otros motivos subjetivos que involucra en lo que denomina “acepción de personas”.

- Vicios contra la justicia conmutativa

El problema del homicidio, del suicidio, y en general de los castigos corporales, es central en el tratamiento que Tomás aplica a la justicia distributiva. Para solucionar los problemas que esos temas le plantean, utiliza un principio fundamental de todo su pensamiento teológico que hemos citado anteriormente: “Nadie peca por usar una cosa conforme al fin para el que fue hecha. Y en el orden de las cosas, las menos perfectas existen para las más perfectas” (II, II, c. 64, a. 1).

La aplicación de este principio implica que es lícita y necesaria la pena de muerte: “Si algún hombre es peligroso y corruptor de la comunidad por su culpa, puede matarse laudablemente para la salud y el bien común de todo el cuerpo comunitario”(II, II, c. 64, a. 2). Se entiende que sólo la autoridad puede aplicar tal pena, y de ninguna manera la autoridad eclesiástica.

Por otra parte, Tomás asegura que el suicidio es otro pecado contra la justicia conmutativa, pues va “contra la naturaleza y contra la caridad con la que cada uno debe amarse a sí mismo”; porque cada uno pertenece a la comunidad, contra la que comete una injusticia al suicidarse, y finalmente porque la vida es un “don de Dios otorgado al hombre y está sujeto al poder divino, quien es el único que puede decidir de la vida y de la muerte del hombre”(II, II, c. 64, a. 5).

Llama la atención este concepto del don que, por otra parte, figura como argumento central en la doctrina de la Iglesia Católica contra el suicidio. Se entiende que cuando se hace un don o regalo, lo donado queda en poder del que recibió el don, pudiendo éste hacer con ello lo que le place. Pero Dios hace un don del que exige devolución. En realidad no hace un don, sino un préstamo del que hay que hacer el uso que el donante ha reglamentado, y del que hay que rendir cuenta.

En cuanto al homicidio, cuando éste se realiza en defensa propia y observando las necesarias proporciones, se declara lícito. Lo mismo sucede con los militares “que defienden la comunidad contra el ataque de los enemigos”, y con el juez “que condena a un ladrón”. El bien común autoriza penas como la mutilación de miembros.

7. La propiedad y el comercio

Los temas de la propiedad y el comercio forman una parte importante de la temática relacionada con la justicia conmutativa. Son temas de gran importancia, que han interesado a todos los pensadores de la antigüedad. Por otra parte, están en la médula del capitalismo que surge en ruptura con el feudalismo medieval.

Tomás de Aquino distingue entre la propiedad como tal, en sentido estricto, y el uso. La primera pertenece a Dios, y el segundo a los hombres. Ello significa que las cosas no se pueden usar de cualquier manera. Es el propietario, Dios, quien fija las reglas. Éstas, por otra parte, se ajustan al principio básico de que los bienes están para la satisfacción de los hombres, de todos los hombres. Ello significa que la economía se debe regir por el valor de uso y no por el valor de cambio.

En sentido estricto o en último término, las cosas pertenecen a Dios. Pero el hombre tiene en cuanto a las cosas “la capacidad de procurarlas y administrarlas, y en este sentido es lícito al hombre el poseer cosas propias”. Por tres motivos es legítima la propiedad individual: porque “cada uno es más solícito para procurarse algo que necesita”, “porque cada uno ordena mejor sus propias cosas, si ha de procurárselas él mismo”, y finalmente “porque así se conserva más la paz entre los hombres, cuando cada uno está contento con lo suyo”.

Observa Tomás que las cosas que se tienen en común suelen ser motivo de riñas. Ello no significa que se pronuncie absolutamente por la propiedad privada, sobre todo en el sentido capitalista como lo interpretará

posteriormente el magisterio de la Iglesia Católica. El hombre puede poseer, pero en último término el propietario es Dios, de manera que más que propietario, el hombre es usuario.

En cuanto a su uso, precisamente, “el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de manera que fácilmente las comunique a los demás en sus necesidades”. Ello significa que las cosas han sido creadas para todos. Su verdadero destino es común. Son las necesidades de los hombres las que determinan su uso. No es el valor de cambio el que establece sus leyes en esta concepción, sino el valor de uso.

“Las cosas son comunes según el derecho natural, no en el sentido de que el derecho natural dicte que todas las cosas han de poseerse en común, y nada como propio; sino en cuanto el derecho natural no distingue las propiedades, sino que esto corresponde al acuerdo humano, o sea al derecho positivo” (II, II, c. 66; a. 2).

Las necesidades de los hombres tienen la última palabra. Ello significa severas limitaciones a la propiedad. Ésta deja de ser legítima cuando es en detrimento de las necesidades de otros hombres. El derecho positivo que regula el sistema de propiedades cede ante el derecho natural y divino cuando se presenta una colisión:

“Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino. Y según el orden natural, instituido por la divina providencia, todos los objetos inferiores están ordenados a subvenir a las necesidades humanas. Por tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre mediante tales cosas. Por tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobreabunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre” (II, II, c. 66, a. 7).

El derecho divino es fuente del derecho natural, y éste del positivo humano. El derecho natural como expresión del divino ordena que todas las cosas inferiores al hombre están en función de las necesidades de éste. Ahora bien, en la sociedad hay ricos y pobres. Al rico le sobran cosas, pues ser rico significa tener más de lo que necesita para satisfacer sus necesidades. Como las cosas están para ello, es evidente que están para el pobre.

No se trata de la mera limosna, sino de la función que deben cumplir las cosas creadas por voluntad divina impresa en la misma naturaleza. En apoyo de esta tesis cita Tomás Ambrosio, obispo de Milán: “El pan que tú guardas es del que tiene hambre; el vestido que escondes pertenece al desnudo; el dinero que escondes en la tierra es la redención y liberación del miserable”.

Ello lleva necesariamente a la expropiación en el caso de que sea la única manera de satisfacer las necesidades para cuyo fin están las cosas. Tomás no duda en sacar esa conclusión: “Si la necesidad es evidente y urgente, entonces puede uno satisfacer su necesidad con las cosas ajenas” (Ibidem).

En general, en las sociedades anteriores al capitalismo el comercio es mirado por lo menos con desconfianza. Las sociedades medievales no son una excepción. Tomás sigue a Aristóteles y distingue dos tipos de comercio:

El primero, denominado “natural y necesario”, es el que consiste en el intercambio, ya sea por trueque o por dinero, “para satisfacer las necesidades de la vida”. Pero “tal intercambio no es propio de los negociantes, sino más bien de los administradores o políticos que han de proveer de las cosas necesarias para la vida a una ciudad o familia”(II, II, c. 77, a. 4). Esta concepción responde a una economía basada en la satisfacción de las

necesidades. Sobre esta economía fue creciendo la economía en función del valor de cambio, germen de la economía capitalista, condenada tanto por Aristóteles como por Santo Tomás.

Efectivamente, Tomás dice que hay una segunda forma de comercio que consiste en “la conmutación de dinero por dinero, o de cosas por dinero, no por las necesidades de la vida, sino por adquirir alguna ganancia; y tal intercambio es el propio de los negociantes”. Mientras Tomás alaba la primera forma de comercio “porque sirve para satisfacer las necesidades naturales”, condena la segunda “porque, por sí misma, tiende a servir al deseo de lucro, que no tiene fin, sino que va creciendo al infinito” (Ibidem).

Sin embargo, la condena de la economía que busca el lucro y no la satisfacción de necesidades naturales no es por parte de Tomás una condenación taxativa. Si se busca un “lucro moderado” para el sustento de la familia, para ayudar a los pobres o por el bien público, tal práctica es lícita.

Pero lo que sí condena sin atenuantes es la *usura*, entendida ésta como “recibir dinero como interés de un préstamo”, porque de esa manera “se vende lo que no existe, y así es evidente la desigualdad que constituye la injusticia” (II, II, c. 78, a. 1).

8. El Estado y sus formas

En el sistema tomista hay una continuidad discontinua entre teología, filosofía, moral, derecho y política. Todo está comunicado con todo. Los ámbitos son distintos, cada uno tiene sus propias exigencias, poseen autonomía relativa. Pero entre esos distintos ámbitos no es necesario tender puentes como acontecerá con la filosofía moderna a partir de Descartes, dado que los puentes nunca se rompieron.

Tanto la ley como la justicia que acabamos de considerar muestran esta continuidad-discontinua a que me refería. Ambos conceptos pertenecen tanto a la teología como a la filosofía, la moral, el derecho y la política. Se encuentran en la zona en que el ámbito teológico más se comunica con el filosófico. A él llega la razón con sus propios medios, pero es ayudada por la revelación en los casos oscuros o conflictivos.

Tomás no ha escrito algo parecido a la *República* o las *Leyes* de Platón, o la *Política* de Aristóteles. Su pensamiento político debe buscarse en distintos pasajes de sus numerosísimas obras. Se lo puede encontrar en todas, pero en ninguna en forma específica. Por ello, “para hacer un estudio de sus ideas políticas hemos de acudir en particular a sus *Comentarios a las Sentencias*, obra escrita en el principio de su carrera científica, entre los años 1253 y 1255; a sus *Commentaria ad Nicomacheum*, escritos entre 1261 y 1264; al *De Regno*, que aquí editamos; a los *Commentaria in octo libros politicorum Aristotelis*; sin olvidarnos de la *Summa theologica* y demás escritos” (LM p. XXXV).

Para Santo Tomás el Estado no es una necesidad que surge del pecado original o de los pecados humanos, sino que es el despliegue de la esencia social del hombre. Tampoco tiene la tendencia a acentuar el aspecto coercitivo del Estado en virtud del pecado original, y en general de los pecados humanos. La raíz de esto se encuentra por una parte en las condiciones distintas del XIII, siglo de tranquilidad y despliegue, por oposición al siglo V, de turbulencias, anarquía e inseguridad.

La otra raíz es Aristóteles. El *dsón politikón* -animal político- aristotélico se despliega en la familia, la aldea y la polis. Santo Tomás agrega “el reino”, e incluso, con el “derecho de gentes”, preanuncia la comunidad internacional.

“Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros”(LM p. 6).

Santo Tomás despliega el concepto de *politikón* aristotélico, en las dimensiones de lo social y lo político. No se debe pretender que en una sociedad como la del siglo XIII pueda establecerse la diferencia entre lo social y lo político, que es propia de la sociedad de clases. Sin embargo, en la diferencia que Tomás señala sin desarrollarla, pueden visualizarse los despuntes de la sociedad civil que está brotando por el empuje de una nueva clase social, la burguesía.

Como signos evidentes de la socialidad natural o esencia del ser hombre, Tomás señala lo desvalido que éste nace y se mantiene por mucho tiempo, por oposición a lo armados para la autodefensa que nacen los demás seres vivientes. Para solucionar estas deficiencias el hombre cuenta, en primer lugar, con la razón. Pero ésta no le basta. Requiere de los demás. El hombre solo no se basta a sí mismo.

De manera que el hombre está destinado por su propia naturaleza a vivir en sociedad. Como consecuencia, es en la sociedad donde debe poder realizarse. Ahora bien, los hombres son seres particulares, individuos, que persiguen cada uno su propio bien. Pero como partes de una sociedad deben perseguir el bien común, es decir, aquel que pertenezca a todos.

En efecto, “no es lo mismo lo propio que lo común. Por lo propio se enemistan algunos, por lo común se unen. Pues se dan distintas causas para distintos efectos. Luego conviene que, además de lo que mueve a cada uno hacia su propio bien, haya algo que mueva al bien común de muchos” (LM p. 8).

De esta manera queda planteado un problema central para la filosofía política y para todo proyecto político: la relación entre lo particular y lo universal, la parte y el todo, el individuo y la comunidad. Éste es el tema que a nivel de filosofía se conoce como el tema de los universales que tanta pasión levantó en el medioevo, y que generalmente no ha sido bien comprendido.

Los filósofos del medioevo se preguntaban qué realidad corresponde a los conceptos universales de ser, humanidad, sociedad, Estado. En Platón hay una acentuación de la realidad del mundo de las ideas que hace que el mundo de los individuos quede completamente opacado. Responde a la realidad de la polis, en la que el individuo como tal, el ciudadano como particular, no cuenta. Platón reacciona contra la tendencia al surgimiento del individuo que rompe la amalgama de la polis. De allí los trazos tan esquemáticos, matemáticos, de la *República*.

En Aristóteles el planteo es más flexible. La “unidad se dice de muchas maneras”, de modo que en cierta forma el individuo es reconocido, pero todo ello queda sin desarrollar. No podía ser de otro modo, en la medida en que el surgimiento del individuo como tal es un fenómeno moderno.

En el siglo XIII ya hay despuntes de la modernidad. El individuo está naciendo. La pregunta de si lo que existe en la realidad es el universal -es decir, la sociedad- o el individuo, o de si ambos tiene existencia real, no

son problemas superficiales. De la respuesta correspondiente depende la solución que se intente dar a un proyecto político.

Un proyecto de Estado absolutista como el de Hobbes, en la etapa en que el individuo es ya una realidad actuante, debe basarse en una concepción nominalista, que niega toda existencia a los conceptos universales. Sólo así puede postularse la necesidad de un *Leviatán* que imponga por la fuerza la vida en comunidad de individuos, átomos que nada tienen en común, porque no hay ningún tipo de realidad universal.

Todos los absolutismos anteriores, como por ejemplo el Estado oriental, se fundamentaban según la categoría marxiana en la absoluta realidad del universal y la desaparición del particular. Es la tendencia que todavía se encuentra en Platón con su teoría de las ideas como el mundo verdadero.

En la culminación del medievo, en el siglo XII, cuando a la vez se presentan los gérmenes individuales, se agudiza el problema de los universales. Hay dos vertientes extremas en su solución, la de los realistas, que sostienen que los universales son *res*, cosas, y la de los nominalistas, que sostienen que solamente son nombres que no responden a ninguna realidad. Abelardo se ubica en una situación intermedia, colocando la realidad de los universales en la significación, en el *sermo* o locución.

En esa controversia interviene Santo Tomás ubicándose cerca de Abelardo, pero no exactamente en la misma posición. Concede que los universales deben tener algún tipo de realidad, pues de lo contrario la socialidad no podría existir ni en Dios, que es trino, ni en los hombres, que son esencialmente sociales. Pero por otra parte no se puede negar la realidad individual. Santo Tomás sale del paso respondiendo que los universales son "seres de razón con fundamento en la realidad" -*cum fundamento in re*-.

Ello significa que la realidad es universal-particular, que el momento de la universalidad está en cierta manera oculto en el seno de la particularidad. La abstracción mediante la cual se obtiene el universal es por consiguiente la conceptualización de una universalidad.

No deja de ser ésta una solución de compromiso que a los tomistas siempre les ha parecido genial. Tanto la de Santo Tomás como la de Abelardo son soluciones que por lo menos indican que es imposible entender la realidad sólo por medio de la particularidad o de la universalidad: ambos conceptos son indispensables. Aquí se encuentra en germen la dialéctica universal-particular que Hegel sacará a luz y desarrollará ampliamente.

La relación entre lo particular y lo universal está también en la base de la discusión de Tomás con el averroísmo de Siger de Brabante. Efectivamente, Siger hace suya la interpretación de Aristóteles sobre la existencia de un único intelecto agente para todos los hombres que hace Averroes. De esa manera, desaparece el individuo o el particular en el universal. Santo Tomás defenderá un intelecto agente para cada uno.

El hombre, ser particular y universal, individual y social, busca por una parte su bien particular, y por otra el bien universal o común. Impulsado por su naturaleza forma la primera agrupación en la cual realizarse en esas dos dimensiones: la familia. Ésta es absolutamente necesaria, pero insuficiente. Es una sociedad imperfecta, porque no posee en su seno todos los medios para obtener sus fines.

Por ello el hombre crea otra agrupación, el Estado, sociedad perfecta, que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr sus fines en el orden natural. Para el orden sobrenatural hay otra sociedad *perfecta*, la Iglesia que posee todos los medios para que el hombre pueda lograr su fin sobrenatural.

Pero no todo Estado o gobierno responde a la definición. Se hace pues necesario determinar cuándo un régimen es recto y cuándo es desviado: “Si la sociedad de los libres es dirigida por quien gobierna hacia su bien común, se da un régimen recto y justo, como corresponde a los libres. Si, por el contrario, el gobierno se dirige no al bien común de la sociedad, sino al bien individual de quien gobierna, se dará un régimen injusto y perverso” (LM pp. 8-9).

Los Estados se dividirán por lo tanto en justos e injustos, rectos y desviados, como en Aristóteles. Los primeros son aquellos que tienden al bien común, es decir, que crean y velan porque se den las condiciones para que todos puedan ser felices. Si el que gobierna o los que gobiernan buscan sólo su bien particular, ese Estado es injusto.

Establecido así el principio general, Tomás establece la tipificación especial:

Regímenes justos	Regímenes injustos
Monarquía	Tiranía
Aristocracia	Oligarquía
Democracia	Demagogia

El régimen político es una monarquía (*regnum*) cuando gobierna un solo hombre virtuoso en beneficio del bien común. Es una aristocracia si gobierna una minoría selecta, virtuosa, y es una democracia (*politia*, *democratia*) si lo hace todo el pueblo, siempre en beneficio del bien común.

La monarquía se transforma en tiranía si en lugar del hombre virtuoso o rey (*rex*) gobierna un *tirano* (*tyrannis*) es decir, un hombre que sólo vela por sus propios intereses. La aristocracia, a su vez, se transforma en oligarquía, y la democracia en demagogia. Sin embargo hay que tener en cuenta que la terminología que utiliza Tomás sufre diversas variaciones:

“Unas veces la forma recta del régimen popular se llama *politia*, y la corrupta, democracia (*democracia*); otras veces, a la forma recta del régimen popular se la llama *democracia*, y a la corrupta tiranía (*tyrannis*); otras, al régimen del pueblo en general se le llama *politia*, subdividiéndose luego en *timocracia*, como forma recta, y *democracia*, como forma corrupta; otras, *politia* designa, en general, toda forma de gobierno, o la forma de gobierno mejor, resultante de la combinación de las tres principales. En ocasiones, el régimen popular, en su forma recta, es el llamado *status popularis*, y *status plebeius* en su forma corrupta; incluso en otras ocasiones, estas mismas expresiones designan indistintamente la forma corrupta del régimen popular. A veces también, el régimen popular en su forma recta es denominado *republica* (*respublica*), mientras que en otras esta misma palabra designa a la comunidad en general, sin distinción de forma de gobierno” (LM pp. XLV-XLVI).

En el opúsculo sobre la monarquía Tomás presenta a la monarquía como el gobierno ideal. El argumento se centra en que “el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve la unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la unidad de la vida social, e incluso la mayoría que disiente se vuelve una carga para sí misma”. Naturalmente, sigue razonando Tomás, “mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos”, con lo cual cae de su propio peso que la monarquía es el sistema de gobierno más apropiado.

Apoya luego este argumento central mediante comparaciones: “Entre muchos miembros hay uno que se mueve primero, el corazón; y en las partes del alma, una sola fuerza preside como principal, la razón. Las abejas tienen reina y en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas. Y esto es lo

razonable. Toda multitud se deriva de uno. Por ello si el arte imita a la naturaleza, y la obra de arte es tanto mejor cuanto más se asemeja a lo que hay en ella, necesariamente también en la sociedad humana lo mejor será lo que sea dirigido por uno”, rematando que “las provincias y ciudades que se encuentran bajo un solo gobernante gozan de paz, se distinguen por la justicia y se alegran por la abundancia”(LM pp. 14-15).

En todo este razonamiento tomista resuena la frase homérica con la que Aristóteles termina el libro L (XII) de la *Metafísica*: “No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe supremo”. Aristóteles estaba enamorado de la monarquía, sobre todo en la época intermedia entre su platonismo de la época de la Academia y el Liceo. Pero no fue ésa su única y última palabra. Se habría de pronunciar por la *politeia* de los sectores medios como solución para la grave crisis de la polis.

En Santo Tomás encontramos algo parecido. Su amor por la monarquía, expresado en un escrito para un monarca, no lo enceguece de tal manera que no pueda encontrar otra solución que pueda ser mejor para situaciones diferentes. Efectivamente, en la *Suma* afirma que “la mejor constitución de una ciudad o reino es aquella en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es el depositario del poder; pero de tal modo que otros participen de tal poder, y que todos sean los dueños de tal poder, tanto porque puedan ser elegidos cualesquiera del pueblo, como porque deban ser elegidos por todos. Tal es la mejor política: la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto” (I, II, c. 105, a. 1).

Se trataría de una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, como el mismo Tomás lo señala. Lo importante es la exigencia de la participación de todos. Es evidente que de esta manera está expresando los movimientos políticos de participación popular que se estaban dando por todas partes.

9. La tiranía

El problema de la tiranía es central en la teología política de Tomás. De una o de otra manera lo trató en las diversas etapas de su pensamiento, desde los *Comentarios a las sentencias*, obra de juventud, hasta la *Suma Teológica* y el tratado sobre la *Monarquía*. Menester es, en primer lugar, precisar el concepto. Tomás elabora tres conceptos que no se contradicen entre sí, sino que responden a una característica común, el atender contra el bien común.

El primer concepto de tiranía, dependiente de la tipología elaborada por Aristóteles, es el de corrupción de la monarquía, como hemos visto. Tiene lugar cuando el rey en lugar de buscar el bien común, busca el suyo propio. Éste es el concepto estricto de tiranía. Es lo que, por otra parte, se suele entender por tiranía. A este concepto de tiranía se refiere Tomás cuando afirma que es el peor régimen.

Luego Tomás expande el concepto de tiranía a la degeneración o desvío del gobierno en general: “Un régimen pluralista no se convierte en una tiranía menos infrecuentemente que el monárquico, sino tal vez con más frecuencia”. Más aún, “casi todos los regímenes pluralistas han finalizado en una tiranía, como se ve en la República romana” (LM p. 28).

Finalmente, es calificado como tiranía todo gobierno que atente contra el bien común. En realidad éste el verdadero concepto tomista de tiranía. Un gobierno recto, cualquiera sea la forma que tenga, es aquél que está en función del bien común. Cuando en lugar de buscar el bien común el gobierno busca su propio bien, se transforma en tiranía. De manera que ya no se trata sólo de una persona particular, como sería el monarca, sino que puede ser un grupo. No se trata de una persona, sino de un régimen, una manera de ejercer el poder.

Ahora bien, ¿cuál es la actitud que deben o pueden tomar los súbditos frente a una tiranía? Tomás piensa en diversas soluciones:

En primer lugar, aconseja una monarquía electiva, y que la elección caiga en “un hombre de tales condiciones que no pueda inclinarse hacia la tiranía fácilmente”(LM p. 29). Naturalmente que ello no basta. Las tentaciones son múltiples. Por ello Tomás agrega que “después hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado de manera que no pueda ir fácilmente hacia aquélla” (LM pp. 29-30).

Estas son las dos primeras medidas a tomar: buena elección del monarca y control del mismo. A pesar de ello la tiranía puede darse, y de hecho se da. ¿Qué se debe hacer? Tomás aconseja que “si el tirano no comete excesos, es preferible temporalmente una tiranía moderada que oponerse a ella, porque tal oposición puede implicar peligros mucho mayores que la misma tiranía”.

La preocupación de Tomás es que en la lucha por destituir al tirano se produzcan hechos violentos que sufra el pueblo, se formen facciones irreconciliables, o se termine con el triunfo de un líder que se transforme en un tirano peor que el anterior. Por ello aconseja que si la tiranía es tolerable, se la tolere para evitar males mayores.

Pero otra es la situación cuando la tiranía se torna intolerable. En ese caso, refiriéndose a Juan de Salisbury, dice que algunos sostuvieron la licitud del tiranicidio. Pero, según Tomás, ello no puede ser por decisión de algún particular sino por parte de la “autoridad pública”.

Todo ello es lo que podemos leer en *La monarquía*. En los *Comentarios a las Sentencias* tenía una posición más radical. Allí reconoce la legitimidad de la resistencia activa y admite incluso el tiranicidio. Textualmente: *Tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit* -“Pues entonces quien mata al tirano para la liberación de la patria, es alabado y recibe un premio”-.

Siglas

ADAutoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia.

GTGilson, E.: El Tomismo.

GFGuillermo Fraile: Historia de la Filosofía.

LMLa monarquía.

I, II, c.90, a.3 Primera parte, de la segunda Parte, Cuestión 90, Artículo 3, de la Suma Teológica.

Bibliografía

-Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo I, Madrid, BAC (1957).

-Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo II-III, Madrid, BAC (1959).

-Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos (3ra. ed., 1995).

-Tomás de Aquino, *Tratado de la ley - Tratado de la justicia - Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Ed. Porrúa (1975).

-Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Instituto de Filosofía, UBA (1940).

-Bogliolo, Luigi, *El problema de la filosofía cristiana*, Barcelona, Ed. Litúrgica Española (1960).

- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*, Buenos Aires, Ed. Eudeba (4ta. ed., 1970).
- Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*, México, FCE (1976).
- Chesterton, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ediciones Lohlé-Lumen (1996).
- Dempf, Alois, *Ética de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos (1958).
- Fédou, René, *El estado en la Edad media*, Madrid, Edaf (1977).
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (2o)*, Madrid, BAC (1975).
- Gilson, Étienne, *El Tomismo*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer (1951).
- Jeauneau, Édouard, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Ed. Eudeba (1965).
- Jolivet, Jean, *La filosofía medieval en Occidente*, S. XXI (7ma. ed., 1990).
- Libera, Alain de, *La querelle des universaux*, Paris, Éditions du Seuil (1996).
- Manser, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía (2da. ed., 1953).
- Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE (1975).
- Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en occidente. De los orígenes a la Reforma*, Buenos Aires, Ed. La Aurora (1976).
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. (1. De los orígenes a la baja Edad Media)*, AU (6ta. ed., 1978).
- Ullmann, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ed. Ariel (1983).
- Ullmann, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, AU (1985).
- Vallespín, Fernando y otros, *Historia de la teorías políticas*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial (1990).
- Verweyen, J. M., *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Ed. Nova (1957).
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE (1977).