

## LA POLITICA EN LA SUMA TEOLOGICA \*

FRANCESCO VIOLA

### OBSERVACIONES GENERALES

La *Summa Theologiae* no es, ciertamente, una obra en la que Santo Tomás se ocupe de la política. Es sabido que la filosofía política de Santo Tomás está expuesta en el comentario a la *Política* de Aristóteles. Las alusiones que se encuentran en la *Summa* (porque se trata solamente de alusiones) tienen, sin embargo, su carácter específico, que puede considerarse como una contribución útil a la reflexión política. Aquí Santo Tomás no está interesado en la definición de la política, en la individualización de los problemas y de los cometidos de la "Ciencia Política", en la exacta delimitación de los ámbitos y del alcance de los problemas políticos. En la *Summa* la presencia de la política tiene una dimensión totalmente distinta.

Sabemos que la *Summa* es una obra teológica. Pues bien, el lugar que la política tiene en esa obra es similar al que tiene la filosofía. Gilson ha afirmado que la filosofía de Santo Tomás es la de un teólogo. No se si será verdad en general, pero lo es, con toda seguridad, en la *Summa*. Igualmente podríamos decir que la filosofía política de Santo Tomás es la de un teólogo. No obstante, para entender bien el alcance de esta afirmación, debemos corregir nuestros presupuestos de partida. Porque, para nosotros hoy, la teología es una ciencia sectorial; pero, en el tiempo de Santo Tomás, era considerada como la ciencia de las ciencias o, mejor, como *sabiduría* más que ciencia, la sabiduría más alta que puede alcanzar la mente humana con el auxilio de la revelación divina.

En primer lugar es necesario considerar la finalidad y la estructura de la *Summa*. Se

\* Traducción: Vicente Bellver

trata de una obra sapiencial que habla del Creador y de las Criaturas, acabando en la figura de Cristo como encuentro supremo entre Dios y el hombre. El sabio es aquel que pone orden en el universo y restablece el orden en las cosas. Aquí se trata de demostrar el plan creador y redentor de Dios, el movimiento que parte del Padre y el retorno de las criaturas a Aquel que las amó primero.

Se trata, en segundo lugar, de una obra teológica, que incluye la dimensión filosófica, pero sin renunciar, por ello, a su carácter teológico fundamental.

Y se trata en fin, también, de una obra en la que la problemática moral tiene un amplio espacio (cfr A. Patfoort, *Thomas d'Aquin. Les clefs d'une theologie*, Fac, París 1983), y esto debe ser bien comprendido. En efecto, hay una notable desproporción entre la primera parte y la segunda con clara ventaja de esta última.

Cada una de estas tres características de la *Summa* tiene una cierta relevancia para la reflexión política.

a) El carácter sapiencial del "poner en orden" conserva, incluso en el primado de la vida contemplativa, el valor y la importancia de la dimensión práctica. La tarea propia de la razón es la de ordenar (*ordinatio rationis*). Esto nos trae inmediatamente a la mente el papel del gobernante, que ordena las acciones y los bienes de los ciudadanos al bien común de la ciudad. La obra del gobernante es del todo similar a la del sabio. Santo Tomás sugiere de esta forma que debe ser la razón la que gobierne, y no la voluntad directamente, y menos aún las pasiones. La política es el mundo de la razón, no del arbitrio. La política es el mundo de la medida, no del poder.

b) El carácter teológico de la *Summa* no debe ser entendido como una perspectiva particular desde la que mirar el universo, sino como el modo de captar su sentido más profundo. Así, las figuras teológicas adquieren un carácter hermenéutico respecto a los problemas y las situaciones humanas y terrenas. El modelo supremo del gobernante es justamente Dios creador, que gobierna el mundo con su providencia. Los reyes de la tierra encuentran en el rey celestial su arquetipo originario y la fuente primera de su misma autoridad. Se encuentran aquí los germenés de la teología política.

c) El carácter ético de la *Summa* nos recuerda que, para el pensamiento antiguo y medieval, la política constituye la parte suprema de la ética porque hace referencia al bien más grande, el bien común. Hoy se requiere con urgencia una reconsideración de las relaciones entre ética y política, separadas durante la modernidad. Pero Santo Tomás nos advierte que el intento de establecer estas relaciones es vano, si no se hace a través de un planteamiento filosófico de la raíz común.

Por todas estas razones en la *Summa* no debemos ir a la búsqueda de una definición de la política, ya que definir y circunscribir pertenece a la ciencia. En ella se considera la política con los ojos de la sabiduría cristiana.

Para Santo Tomás, la política no se identifica con el poder. El poder es ambiguo, puede ser usado bien o mal: este es el motivo por el que no puede constituir nuestra felicidad. El poder recibe su valoración según los bienes (o males) a los que se dirige (I-II, q.2, a.4 ad 2). La política es —como la felicidad— un fin, no un medio. Es un modo vital, no una profesión o un arte. Es la actividad ética suprema, aquélla en la que confluyen todas las más elevadas potencialidades de la voluntad humana.

Este paralelo entre política y felicidad no debe ser entendido en sentido débil o puramente metafórico; al contrario, en él debe verse la clave de la concepción tomista de la política, de sus raíces teológicas, más que éticas. "*Beatitudo*" y "*civitas*" son definidas casi del mismo modo. La felicidad indica un estado de vida que es "*per se sufficiens*". La sociedad política es una comunidad perfecta (I-II, q.90, a.2; a.3, ad 3), es decir, dotada de todo lo necesario para una vida buena (*sufficientia vitae*). La superioridad de la *civitas* respecto a las otras formas de sociedad consiste en ser el lugar en el que el hombre encuentra una respuesta a todas sus necesidades. Este orden de las necesidades debe ser entendido en el sentido más amplio posible, hasta el punto de abarcar los bienes más elevados. Para quien está habituado a ver en la política una dimensión exclusivamente terrena y en la felicidad de los santos una dimensión exclusivamente celestial, estos paralelismos aparecen como desconcertantes y paradójicos. La interpretación buscará mostrar su carácter exclusivamente metafórico apoyándose en la notoria dificultad de introducir, en la visión cristiana, el primado aristotélico de la política que, como es bien sabido, es para todo el mundo griego la parte más noble de la ética. Sin embargo, la insistencia de Santo Tomás en mantener este primado de la política en el interior de la concepción cristiana de la ética debe ser tomada en serio y tiene un significado filosófico y teológico de gran relieve.

La *civitas humana* está totalmente ordenada al bien común, que es el más elevado, y que es definido como "*perfectum*", es decir, absolutamente cumplido, sin que le falte nada; y como "*principalissimum*", esto es, omniabarcante por ser principio de todo. Santo Tomás afirma, por tanto, que la política se ocupa del fin último de la vida humana. Pero, cuando se repara en que este fin es, en sustancia, Dios mismo, uno no puede menos que quedarse desconcertado y perplejo. No se puede pensar ciertamente que Santo Tomás haya conferido al Estado un cometido tan grande que haya ignorado los límites del poder temporal y la distinción entre éste y el espiritual.

Y es que, cuando Santo Tomás habla de "política", se refiere a algo distinto de aquello a lo que se dirige inmediatamente nuestro pensamiento. No piensa en el Estado, ni en las instituciones, ni en el poder, ni en los aparatos, ni en los órganos públicos, ni en las estructuras administrativas. Todas estas cosas son medios y la "política" de la que habla Santo Tomás pertenece, en cambio, al mundo de los fines.

Esto no significa que con esos medios puedan ser alcanzados estos fines tan elevados. Esto conduciría al Estado ético o al Estado totalitario. Esos medios llevan en sí mismos sus propios límites. Los fines del estado, de las instituciones, de los aparatos de poder (que solemos considerar "políticos") son limitados, no ya porque la política tenga horizontes restringidos, sino porque estos medios tienen un alcance bastante restringido. El estado no puede legislar sobre el último fin de la existencia humana, ni puede imponerlo con la fuerza pública, porque estos medios son estructuralmente inadecuados para esta finalidad, por cuanto ellos mismos están insertados en el movimiento hacia la plenitud de la vida. Será necesario buscar en otra parte las raíces y el significado profundo de la política según Santo Tomás.

Para tener éxito en esta empresa, es necesario reconsiderar el tema del bien común, que es la clave de la concepción tomista de la política. El bien común es el bien de una comunidad de personas y es, por tanto, relativo a la naturaleza de la comunidad a la que se refiere. El bien común de la sociedad política es más perfecto y comprensivo que los de las

comunidades particulares, precisamente porque en la sociedad política éstas encuentran su sustento y acabamiento.

El bien común no es la mera suma del bien de los individuos miembros de una comunidad, ya que estos no pueden alcanzar su bien personal al margen de una comunidad (II-II, q.47, a. 10).

La comunidad política no es sólo el conjunto de los bienes y recursos de utilidad pública, ni tampoco únicamente una organización social que hace la vida humana más confortable, ni tampoco sólo un patrimonio cultural común que facilite el encuentro de la identidad personal. Se trata de un lugar sin el cual no es posible buscar la verdad y vivir conforme a ella. La raíz sobre la que se fundamentan la búsqueda de la verdad y la vida social es la misma, y es la luz de la razón (I-II, q.94, a.2). Nos encontramos aquí ante el bien más alto y el fin más elevado. Santo Tomás piensa que el intento de sustraerse a la comunidad política o de desinteresarse de ella es un modo, más o menos disimulado, de rehuir también la búsqueda de la verdad.

La noción de sociedad es analógica. Puede afirmarse que la sociabilidad y la solidaridad aparecen en todos los niveles de la concepción cristiana, desde la creación a la redención, desde el misterio del mal hasta el de la Trinidad.

Debemos partir del principio de que somos personas "*quae sine invicem esse non possunt*", que no pueden existir sin el otro (*In octo libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, n.17). Existe una sociabilidad natural entre los hombres, pero también una solidaridad sobrenatural del Pueblo de Dios, que se reúne en torno a la persona de Cristo. Existe también una sociabilidad divina, la de la Santísima Trinidad, en la que no hay partes sino que cada Persona es toda la Trinidad misma (I, q.30, a. 1 ad 4). Existe también una sociabilidad entre Dios y el hombre, la sociabilidad de Dios que se hace hombre, de la naturaleza divina que se une a la humana en la persona de Cristo.

"La sociedad humana es una sociedad de personas que son individuos materiales, y que están aisladas cada una en sí misma, pero tienden a comunicarse las unas con las otras en la medida en que es posible en este mundo, antes de comunicarse perfectamente entre ellas y con Dios en la vida eterna; y cuyo bien común terreno, por una parte, es superior al bien propio de cada una, pero revierte sobre cada una, y por otra sostiene en cada una el impulso por el que se dirige hacia su propio bien eterno y hacia el "Todo" trascendente, superando el orden del bien común de la ciudad terrena" (J. Maritain, *La persona e il bene comune*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1978, pp. 36-37).

Si la persona humana es una totalidad espiritual, supera todas las sociedades temporales, pero esto no significa que pueda liberarse de la dimensión existencial de la sociabilidad. La persona humana no puede quedar cautiva del bien común de la sociedad temporal, y sí lo está, en cambio, del bien común de la comunidad espiritual, del bien sobrenatural, de aquel "Todo" trascendente que es Dios.

En sentido estricto, la sociedad política es sólo la temporal, pero ella es reflejo de un analogado superior de sociedad; por lo que se puede hablar de una «política sobrenatural», que es la de la Ciudad Celestial, la Nueva Jerusalén.

También en el orden natural existe una comunidad de espíritus que se comunican sobre la base del amor a la verdad, al bien y a la belleza. Estas inteligencias tienen en común

los tesoros del pensamiento, de la cultura, de la ciencia, de la moral, de la religión y del arte, pero no llegan a constituir una sociedad propiamente dicha. Sólo cuando Dios mismo, esto es, su propia vida comunicada, sea el fundamento de una nueva sociabilidad, tendremos una sociedad en sentido propio, una sociedad sobrenatural. En la comunidad de los santos, en la Iglesia del Cielo que ya anima a la Iglesia terrena, el Bien supremo llama a todos los espíritus para la obra común de difundir la redención de Cristo.

Los problemas de la sociedad política adquieren, por tanto, su verdadero sentido sapiencial si están insertos en este grandioso designio de sociabilidad universal, sin, obviamente soslayar su especificidad y las necesarias distinciones.

Aquí solamente nos detendremos en tres "lugares" en los que se evidencia de modo particular la concepción tomista de la política.

### POLITICA Y GOBIERNO DIVINO

El gobierno de Dios con respecto a la creación es, para Santo Tomás, no sólo el modelo sino el verdadero principio del gobierno de los soberanos terrenos con respecto a su reino.

"Conviene, pues, considerar lo que Dios hace en el mundo y se verá así qué es lo que debe hacer el rey. En general la obra de Dios en el mundo puede ser considerada bajo un doble aspecto. El primero, el de crear el mundo; el segundo, el de gobernarlo después de haberlo creado" (*De regimine principum*, I, XIII).

La creación no es solamente producción de ser, sino también obra de distinción y de orden, despliegue de una larga cadena de seres, que con su variedad, manifiestan la perfección del Creador y, con su orden, la obra de la divina sabiduría.

La obra de la creación incluye también el compromiso por parte de Dios de conducir al pleno cumplimiento todo aquello que ha sido creado. Esto implica que Dios no sólo crea sino que también gobierna el universo.

El fin propio del gobierno es conducir lo que se gobierna a su propio cumplimiento, a su propia perfección. Quien gobierna imprime una especie de movimiento a los seres gobernados, reforzando en ellos un impulso hacia el fin último que proviene de Aquel que es "*principium esse et gubernationis*" (I, q.103, a.5 ad 2). Se ve claro, así, que no puede existir gobierno sin providencia, esto es, sin conocimiento del fin de cada criatura. Santo Tomás atribuye la providencia a la *virtus cognoscitiva* y el gobierno a la *virtus operativa*. La providencia es la *ratio ordinis* mientras que el gobierno es la *executio ordinis* (I, q.22, a. 1 ad 2).

El gobierno humano se inserta en el gobierno divino en cuanto que el plan de la creación prevé que Dios gobierne las criaturas inferiores sirviéndose de las superiores.

"Dado que el acto de gobernar tiene el objeto de conducir a la perfección a los seres gobernados, será tanto mejor el gobierno cuanto mayor sea la perfección comunicada por el que gobierna a las cosas gobernadas. Ahora bien: hay ciertamente mayor perfección en hacer que una cosa sea buena en sí misma y a la vez sea la causa de la bondad en otras, que logrando que la cosa sea sólo buena en sí misma. Por tanto, Dios gobierna las cosas de

modo que algunas sean causas respecto al gobierno de otras. Es como un maestro, que no sólo hace sabios a sus alumnos, sino que los hace capaces de enseñar a otros" (I, q.103, a.6).

Las criaturas espirituales no pueden producir el ser de la nada, pero pueden causar el bien de otras, esto es, conducir las hacia su perfección. Es esta una exigencia inscrita en la naturaleza misma de las criaturas espirituales, las cuales no pueden alcanzar su propio fin último sin ser difusoras del bien. Ésta es la raíz de la amistad y también la raíz de la autoridad política.

Por tanto, para santo Tomás, dirigir a los otros significa comunicarles una bondad o perfección, esto es, causar en ellos un bien que todavía no poseen. La finalidad propia de la vida política es hacer crecer el ser y el bien. Esta vida política no es una mera supervivencia o una convivencia pacífica sino que está insertada en el movimiento de toda criatura hacia su propia perfección.

Un ser humano puede influir sobre la voluntad de otro de dos modos: puede apelar a la razón, comunicándole el conocimiento de un bien, o servirse del mecanismo de sus pasiones (I, q. 111, a.2). Sin embargo, la coerción se presenta siempre en el pensamiento de Santo Tomás como un medio secundario respecto a la persuasión. Aquella entra en juego sólo cuando ésta última resulta ineficaz, esto es, al tratarse de personas no sensibles a la voz de la razón (II-II, q. 33, a.3). Si quienes gobiernan tienen el derecho de utilizar la coerción, es porque tienen la prudencia, que es la capacidad de usar bien la razón para dirigirse a sí mismos y a los demás. Todo esto demuestra lo errado que es considerar la razón y la autoridad como conceptos antitéticos. Toda verdadera autoridad no elimina el recurso a la razón, antes bien, es precisamente ésta la vía normal utilizada por la autoridad para guiar a los demás.

En el gobierno también hay algo de enseñanza. Si gobernar es conducir lo gobernado a su fin debido, hará falta, antes que nada, hacer conocer al gobernado este fin y los medios más adecuados para alcanzarlo. Otra vez el modelo principal es la autoridad de Dios y su modo de gobernar a las criaturas racionales. De esto se deduce que, lógicamente, la mejor forma de gobierno es aquélla que permite la mayor participación de los gobernados en el proceso de conocimiento de los fines y de la individuación de los medios.

Entre los seres humanos, a diferencia de los ángeles, no hay jerarquías naturales, ya que los seres humanos son iguales por naturaleza (*natura sunt pares*) (I, q.109, a.3). Es el desarrollo desigual de las facultades humanas una de las razones principales de la desigualdad entre los seres humanos (I, q.96, a.3). Pero esto hace extremadamente improbable la superioridad de algunos en todos los campos de la vida humana. Quien sobresale en la ciencia, no raramente falla en la virtud, y viceversa. Esto conduce a una situación compleja en la que, quien es superior en un campo, puede ser inferior en otro respecto a la misma persona. La superioridad entre los seres humanos es siempre *secundum quid* y no *simpliciter*. Sin embargo, dado que el ser humano es un ser social por naturaleza, su nacimiento y las condiciones de su existencia dependen de otros seres humanos. La sociedad familiar, la civil y la religiosa son indispensables para el pleno perfeccionamiento de la vida humana. Esto implica necesariamente una dependencia de otros seres humanos no sólo en un

sector particular de la vida humana, sino en todo lo que es necesario para la vida humana (I, q.26, a.4).

Toda sociedad encuentra en la autoridad su unidad e identidad. La unidad existente en toda sociedad es una *unidad de orden*. Ésta, aun siendo la forma más débil de unidad (I, q.31, a.1 ob.2) es, sin embargo, una verdadera unidad y, como tal, tiene necesidad de un principio. Tal principio objetivo es el mismo bien común, mientras que, desde el punto de vista subjetivo, es una prerrogativa de la autoridad el ser causa del orden y del dinamismo social, esto es, principio de dirección.

Dicho esto, estamos en condiciones de comprender los varios grados de autoridad y, por tanto, de sociedad que distingue Santo Tomás.

Después de Dios "en segundo lugar, como principios del ser y del obrar están los padres y la patria, de quienes hemos nacido y por quienes hemos sido criados" (II-II, q. 101, a.1). Entre autoridad divina y autoridad familiar hay una analogía en sentido estricto: ambas se refieren a los principios mismos de nuestro ser y de nuestro obrar (*referuntur ad principia nostri esse*) (II-II, q.101, a.1 ad 3).

La familia puede ser un modelo para la sociedad política ya que también esta última es natural en su principio constitutivo. Como es sabido, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, ve en la familia el primer germen de la comunidad política.

Dado que las funciones de la familia abarcan todo lo necesario para la vida humana, aquéllos que están constituidos en autoridad bajo algún aspecto de la vida humana, ejercitan funciones similares a las del padre (*propter similitudinem curae*). "De este modo, el jefe del Estado es principio en los asuntos civiles, el jefe del ejército en las cosas de la guerra, el maestro en las de la enseñanza, etc." (II-II, q.102, a.1). Estos, sin embargo, no tienen autoridad por naturaleza, como el padre, sino en razón de su competencia. De hecho, solamente la obra de la razón y de la virtud puede introducir una desigualdad entre los seres humanos y hacer algunos superiores a los otros. Sin embargo, el mero hecho de sobresalir en la ciencia o en la virtud no es suficiente para adquirir la autoridad frente a los demás, si no está unido al poder de gobierno (*potestas*) (II-II, q.102, a. 1, ad 2). Sólo entonces se pasa a ser legítimamente guía de los demás.

El problema de la autoridad política y, más en general, de la autoridad constituida, es precisamente el de los criterios a seguir en la atribución de los poderes de gobierno. Si bien la sociedad política es natural, no hay ninguno que sea por naturaleza un gobernante. Aquellos que no tienen ni ciencia, ni virtud, ni otras perfecciones semejantes, no son capaces de autoridad. Si mandan sobre otros, lo hacen en razón del poder que han recibido inmerecidamente o que han usurpado ilegítimamente (como es bien sabido, Santo Tomás justifica en casos extremos dar muerte al tirano). No tienen pues autoridad, sino sólo poder. Sin embargo, el hecho de que los gobernantes sean en no pocos casos ineptos, no excluye la posibilidad de alcanzar el bien común, "ya que el dominio de los ineptos sería inconsistente si no fuese sostenido por el consejo de gente sensata". "El que aconseja guía a quien recibe el consejo" (C.G. III, c. 81 y, para toda esta parte, cfr. F. Viola, *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, Japadre, L'Aquila 1982, pp. 74-92).

## POLITICA Y LEY

El segundo lugar de la Summa en el que se encuentra la problemática política es, sin duda, el tratado sobre la ley (I-II, qq.90-108). También aquí no debe escapárenos el hecho de que la ley humana (que estamos habituados a considerar como propia de la Ciudad política) forma parte del diseño sapiencial de Dios legislador y, por esto mismo, tiene algo que la hace común a las otras especies de ley.

El carácter propio de la ley es el de obligar en conciencia (*debitum morale*), esto es, el de constituir una regla o medida que gobierna el obrar humano en todas sus dimensiones. Por ello, la ley pertenece al orden de la razón (*ordinatio rationis*), tiene como fin el bien común y es promulgada en base a su destinatario.

En esta definición de "ley" hay dos elementos que tienen una importancia determinante, que no siempre ha sido captada por los seguidores de Santo Tomás. Me refiero a la estrecha conexión entre ley y razón, y al relieve que se da a los destinatarios de la ley.

La razón de la que se está aquí hablando no es —como se ha sostenido habitualmente— la razón humana. Si la ley puede obligar en conciencia es porque en ella opera fundamentalmente la razón divina (cfr. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, trad. it., Jaca Book, Milano 1985). Sólo Dios puede imponer obligaciones a las criaturas racionales. La razón humana puede hacerlo sólo en la medida en que, a través de ella, opere la razón divina. Por ello, no se puede considerar la problemática de la ley humana de modo separado. Esto significa también que las grandes categorías de la ley que Santo Tomás señala, a saber, la ley eterna, la ley natural, la ley humana, la ley divina del Antiguo y del Nuevo Testamento y la ley del pecado (pensemos aquí en las "estructuras de pecado" de las que se habla en la *Sollicitudo rei socialis*) no deben ser entendidas como secciones independientes. Al contrario, éstas se entrelazan entre sí, interactúan, están presentes a la vez en la misma ciudad política y son todas gobernadas por la ley eterna, esto es, la Sabiduría divina. Debe hacerse notar también que, siendo el objetivo de la ley el de hacernos buenos, todo tipo de ley hace referencia a la virtud de aquéllos a la que se aplica para hacerlos *hombres buenos y ciudadanos buenos*, esto es, conformes al bien común de la Ciudad.

El segundo aspecto es —como se ha dicho— el relieve dado a los destinatarios. La ley natural no es otra cosa que la ley eterna en cuanto participada en la criatura racional. Es la misma ley eterna en cuanto considerada desde el punto de vista de su destinatario, en el sujeto reglado y medido, cuando éste es una criatura racional. Podríamos decir que la ley natural es el modo en el que la ley eterna tiene fuerza de ley para los seres racionales y libres.

Nos detendremos ahora solamente en la ley humana, para observar su papel específico en la construcción de la sociedad política. No se debe olvidar que el carácter natural de la Ciudad no está en contraste con su carácter artificial. La Ciudad es fruto de la acción del ser humano, es una construcción humana que no sólo continúa la acción de la naturaleza, sino que, sobre todo, es el modo específico en el que se manifiesta y se expresa la naturaleza de esa criatura racional que es el ser humano.

Santo Tomás piensa que, en esta construcción de la Ciudad humana, la ley tiene un papel determinante. Si es verdad que la justicia y la paz son los dos valores fundamentales de la sociedad política, entonces el gobierno de la ley se impone. No puede haber ni justi-

cia ni paz sin las armas de la razón (*arma rationis*), esto es, sin las leyes. La *lex humana* contiene sólo preceptos que hacen referencia a la justicia y a otras virtudes en cuanto que hacen referencia a la justicia (I-II, q.100, a.2).

La justicia y la paz indican la plenitud terrena de la vida humana y no sólo la mera convivencia o no beligerancia.

Se puede también entrever en el pensamiento de Santo Tomás una preocupación por la evolución jurídica que conducirá al Estado de Derecho. Santo Tomás prefiere el derecho legislativo al derecho judicial. Es mejor intentar determinar lo más posible las acciones mediante las leyes que someterse al arbitrio de los jueces. Los argumentos aducidos son los mismos que los que han favorecido el desarrollo del derecho codificado, como, por ejemplo, el de la mayor universalidad de la ley y el de la previsibilidad de la sanción (I-II, q.95, a.1 ad 2). Sin embargo, la concepción de la ley positiva no es monolítica para Santo Tomás. Es necesario tener en cuenta los regímenes políticos, ya que su variedad influye en la formación de las leyes y en su estructura (I-II, q.95, a.4). No hace falta, por tanto, absolutizar una forma cultural de ley, como si esa fuese la mejor para toda época y país. Se trata, por el contrario, de saber distinguir la idea de "ley" como guía de las acciones humanas, de las formas históricas y políticas en las que se expresa.

La ley humana, además, no es infalible y está sujeta a adaptaciones y cambios continuos (I-II, q.91, a.3 ad 3; q.91, a.4; q.96, a.1 ad 3; q. 105, a.2 ad 2). Todo esto muestra una profunda sensibilidad por las condiciones reales en las que se desarrolla la construcción de la Ciudad humana. Se trata de una obra en continuo devenir, nunca definitivamente acabada, nunca perfecta, siempre perfectible. Es interesante notar que la dependencia de la ley humana de la ley natural no significa en absoluto una cristalización del devenir de la ciudad política. Por el contrario, precisamente el hecho de que *lex humana est mensura mensurata* de la ley natural (I-II, q.19, a.4; q.45, a.3) la empuja hacia una progresiva e imparable aproximación a su modelo.

La *lex humana* puede ser producida sólo por la comunidad y por la *persona publica*, que actúa por la comunidad (I-II, q.90, a.3; q.92 a.2 ad 2; q.95, a.4; q.57, a.2, q.60, a.6). También aquí es interesante subrayar la justificación adoptada. Corresponde ordenar los medios al fin a aquel que tiene ese fin como propio (I-II, q.90, a.3). Es una afirmación de autonomía política que pertenece al largo y fatigoso camino hacia la democracia.

La *lex humana* es el medio privilegiado para la obra común que es la construcción de una Ciudad en la cual pueda florecer la *vida buena*. Nosotros somos, antes que nada, los constructores de la ciudad. No en el sentido de que nuestra misión sea la de edificar estructuras exteriores o aparatos siempre más complejos, sino en el sentido más profundo de que sólo mediante esta obra común podemos descubrir y realizar nuestro ser personal. Esta obra es algo que ninguno de nosotros por su cuenta estaría en condiciones de llevar a cabo y que, sin embargo, pertenece enteramente a cada uno de nosotros.

Podemos, por tanto, concluir que este modelo de sociedad política es el de una comunidad. Ya Aristóteles había sostenido que entre los ciudadanos debe fluir una amistad política, entendiendo esto evidentemente en sentido analógico. El obrar en común, la vida en común, la complementariedad entre las personas, su igualdad ontológica y ética, son elementos típicos de la verdadera amistad. Sin embargo, hoy vemos en la comunidad un

ideal superado de vida social. La comunidad está sofocada por la tenaza del individualismo, por una parte, y del colectivismo, por otra. Ni siquiera nuestra idea de "comunidad" es la misma que la de Aristóteles y Santo Tomás ya que, siguiendo los análisis de F. Tönnies, se subraya el aspecto afectivo, intimista y organicista en oposición al contractualismo liberal (cfr. F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 7-28). Para Santo Tomás, por el contrario, el acento se pone en el objeto común y en la comunicación. Las leyes tienen el fin de ordenar los modos y las formas de esta comunicación entre los seres humanos, dando lugar a estructuras comunitarias (I-II, q.105, a.2).

#### POLITICA Y NATURALEZA HUMANA

El tercer y último modo de acercarse al pensamiento de Santo Tomás sobre la política se dirige a observar los tipos de politicidad de la criatura humana fuera del estado civil. Hace falta, sin embargo, recordar que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue entre *poder despótico* y *poder político*. El primero se tiene cuando se gobiernan esclavos, los cuales no tienen ninguna capacidad de resistir las órdenes del patrón. Sin embargo, el gobierno político se dirige a seres humanos libres, que son, por eso mismo, capaces de dirigirse por sí mismos, pero que tienen necesidad de otros para vivir bien (I, q.81, a.3).

Santo Tomás se pregunta si en el estado de inocencia, esto es, en el estado en el que el ser humano hubiese vivido si no hubiese habido pecado original, existiría alguna forma de dominio (I, q.96, a.4). El sostiene que en ese feliz estado no existiría el dominio despótico, es decir, no habría esclavitud, pero sí habría habido dominio político ya que, siendo el ser humano un animal social por naturaleza, siempre hay necesidad de que alguno lleve la obra de una pluralidad de personas hacia el bien común. La política es, por tanto, una dimensión esencial del ser humano. No es ni un mal necesario ni el mal menor, tal como pensaba S. Agustín, sino que pertenece a la estructura más profunda de la criatura racional y al plan general de la creación. Pero a esta argumentación, Santo Tomás añade otra que proyecta a la política —ya purificada por un proceso de transfiguración— en el régimen de la gracia y en los inescrutables horizontes de la vida eterna.

Cuando un ser humano se distingue en el saber o en la santidad, debe usar estos dones en beneficio de todos los demás. Cuando disminuye la función unificante y sustitutiva de la autoridad, queda todavía la que ha sido llamada *función perfectiva* de la autoridad (cfr. Y.R. Simon, *Filosofía del gobierno democrático*, trad. it., Massimo, Milano 1983). La igualdad en la razón y en la libertad no excluye sino que implica una pluralidad de formas de aplicación de las capacidades humanas y de realizaciones existenciales. Sin embargo, estas desigualdades son en beneficio de todos, ya que permiten a todos disfrutar de las otras potencialidades y vocaciones humanas además de la propia.

Si ahora dirigimos nuestra mirada al Reino de los cielos, al misterio de la comunión de los santos y a la Ciudad celeste, descubriremos también los perfiles, si bien transfigurados, de la política.

Antes que nada, Cristo es la cabeza (*caput Ecclesiae*) del cual dimana la gracia que vivifica a todos los miembros del pueblo de Dios (III, q.8, a.1); pero, por eso mismo, pue-

de también considerarse como la cabeza de todos los hombres, ya que todos son llamados a la vida de la gracia. La Ciudad celeste, la Iglesia gloriosa sin arruga ni mancha, es la patria, es decir, el estado final al que nos conduce la pasión de Cristo. Sin embargo, en el estado de camino (*status viae*), el reino de Cristo tiene un carácter mixto: es a la vez actual y potencial puesto que, aun estando todos llamados a la vida de la gracia, no todos están realmente unidos a Cristo con el vínculo de la caridad, esto es, de la nueva ley (III, q.8, a.3). Cristo es constituido rey por Dios (Mt 28,18), pero no quiso utilizar su poder real y judicial sobre la tierra. Su Reino no es de este mundo.

En el Reino de los cielos encontraremos los vestigios de la política en el hecho de que se mantendrá todavía el orden de la justicia, según la cual hay un superior al que obedecer (II-II, q.105, a.1). Pero este soberano es el Hijo de Dios hecho hombre. En consecuencia, los seres humanos no estarán ya más gobernados por líderes humanos imperfectos o corruptos, ni la diversidad de capacidades o de cualidades conducirá a la relación asimétrica entre superiores e inferiores. La comunión de los santos indica esta nueva solidaridad caracterizada por la caridad.

La comunión de los santos no es considerada por Santo Tomás como una *sociedad de iguales* del tipo del paraíso rousseauiano o marxista. Ciertamente, todos sus miembros son perfectos (y por tanto, decae la importancia de la función perfectiva de la autoridad humana), pero no del mismo modo. Esto se comprende fácilmente, ya que la santidad del ser humano no alcanzará nunca a igualar la santidad de Dios. Habrá, pues, un pluralismo indefinido de formas humanas de santidad, que es, al mismo tiempo, un signo de la creaturalidad del ser humano y de la riqueza de la santidad divina.

Hemos visto que, en la *patria*, el orden de la justicia será transfigurado, y el orden de la caridad encontrará su más plena y auténtica realización (II-II, q.26, a. 13). Toda la vida de los bienaventurados consiste en ordenar la mente hacia Dios (*tota vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum*), de modo que cada uno amará más y se sentirá más próximo a aquéllos que estén más cerca de Dios. Los bienaventurados, por tanto, tienen también necesidad los unos de los otros. La santidad no se vive aisladamente, no es una relación solitaria con Dios, sino una relación de comunión universal a través de la cual las criaturas retornan a Aquel que les ha dado el ser.

Ciertamente, la Ciudad celeste no tiene las características que estamos habituados a atribuir a la política. Santo Tomás no estaría de acuerdo con Hobbes, que considera el reino futuro de Cristo como un reino terreno. Sin embargo, alguna cosa de la política encontramos en la Jerusalén celeste, si entendemos la política en sentido analógico y no unívoco. En la óptica de la sabiduría cristiana, lo que pertenece a la experiencia humana no se pierde del todo: hay algo de eterno en toda experiencia de lo contingente. Se puede, por tanto, hablar de una politicidad radical de la vida humana, que sólo se ilumina en una dimensión sapiencial, y que sólo en la dimensión sobrenatural se salva de la contingencia. La política está inscrita en el plan de la creación y de la redención y, por tanto, no puede ser borrada del todo.

Se comprende entonces la razón por la cual la política frecuentemente ha pasado a ser un sucedáneo mesiánico y el horizonte de una salvación secularizada. Ya que, cuando se le sustraen sus raíces teológicas, se convierte en el reino del atropello, del arbitrio y del dominio del ser humano sobre el ser humano.