

De la obediencia a la unidad
Estudio sobre el orden político en el
pensamiento de santo Tomás de Aquino

De la obediencia a la unidad
Estudio sobre el orden político en el
pensamiento de santo Tomás de Aquino

JULIÁN VARA MARTÍN

CEU Ediciones

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual, conforme a la legislación vigente.

**De la obediencia a la unidad.
Estudio sobre el orden político en el
pensamiento de Santo Tomás de Aquino**

© 2008, Julián Vara Martín
© 2008, Asociación Católica de Propagandistas

CEU Ediciones
Julián Romea, 18 - 28003 Madrid
Teléfono: 91 514 05 73, Fax: 91 514 04 30
Correo electrónico: publicaciones@ceu.es
www.ceu.es

ISBN: 978-84-92456-02-4
Depósito legal: M-XXXXXX-2008

Maquetación: Servicios Gráficos Kenaf, s.l.
Impresión: Atig, s.l.
Impreso en España - Printed in Spain

A mi mujer, Ana

En homenaje de gratitud al Santo Doctor Universal y a
cuantos siguiendo su magisterio han ilustrado nuestro corazón

Índice

Capítulo Primero. El bien del hombre y la comunidad	11
1. Introducción	11
2. La dimensión política	12
3. La amistad, fundamento de la vida comunitaria	18
4. La unidad del bien personal y del bien común	23
5. El fin de la comunidad política, el bien común	27
6. La encarnación del bien común: la tradición	34
7. La tradición: memoria del pueblo y fundamento de unidad	41
Capítulo Segundo. El orden de los ciudadanos: <i>Politia</i>	45
1. Introducción	45
2. La <i>Politia</i> , el orden de la ciudad	47
3. El orden de los ciudadanos. La condición de ciudadano	53
3.1. La libertad política	53
3.2. La igualdad política	56
3.3. La participación en el gobierno	59
3.4. Las formas políticas. El régimen óptimo	63
4. La concordia o amistad política	64
5. La concordia y la unidad	68
6. La concordia y la paz	73
6.1. La unidad de la paz y el fin de la ciudad	82
6.2. La unidad de la paz y el orden de prelación	84
Capítulo Tercero. La obediencia política	87
1. La virtud política	87
1.1. La comprensión de lo humano en lo comunitario	88
1.2. El bien del hombre surge de la comunicación entre los hombres	96
2. La prudencia política y la justicia legal	97
2.1. La prudencia política	98
2.2. La justicia general o legal	99

3. La virtud del buen ciudadano	103
3.1. La distinción de las virtudes por los sujetos	103
3.2. La virtud propia del ciudadano	105
3.3. La virtud del ciudadano como medida ‘real’ de la virtud humana	108
4. La obediencia	109
4.1. La naturaleza de la obediencia	109
5. La obediencia política	120
5.1. Ámbito y límites de la obediencia política	120
5.2. La determinación del débito de obediencia	123
5.3. La obediencia a la ley injusta	128
5.4. La desobediencia política	132
Índice de referencias en la obra de Santo Tomás de Aquino	139

El bien del hombre y la comunidad

1. Introducción

Resulta llamativo que el primer modo como nos concebimos a nosotros mismos sea siempre de modo individual (nos pensamos solos) cuando lo cierto es que no es así como somos realmente, o al menos no del todo. La extraña tendencia del hombre a pensarse solo no estándolo nunca es el resultado de una muy peculiar condición que acompaña a todo lo humano: el hombre es como la frontera entre dos universos, «está en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como horizonte entre la eternidad y el tiempo», y esa condición fronteriza hace de él un ser paradójico.

Hablando de la condición religiosa del hombre, señalaba el profesor D. Julián Carrón (Facultad de Teología de San Dámaso) que lo que constituye la razón de la dignidad del hombre constituye al tiempo la razón de su soledad: el hombre es relación con el Misterio y en esta relación nadie puede sustituir a nadie. La respuesta del hombre a Dios, la relación del hombre con Dios, es personal. Ésta es la mayor grandeza y al tiempo la razón de su más profunda y radical soledad, en cuanto que «nos pueden acompañar –dice el Prof. Carrón–, pero nadie nos va a resolver el modo en que nosotros nos relacionamos con el Misterio, nadie»¹. De aquí que, en cierto sentido, sea justo e inevitable concebir al hombre solo frente a su destino, porque es verdad que el hombre es así. El hombre es relación directa con Dios. Pero, aunque sea verdad que el hombre es así, descrito de esta manera no se le reconocería, porque la imagen no es completa, estaría desencarnada. Y la ‘encarnación’ en la que consiste el hombre y que completa su imagen es su dimensión comunitaria; para ser más precisos, su inserción en un pueblo. Porque –y retomamos la cita del Prof. Carrón– no se trata de que «se nos puede acompañar en

¹ CARRÓN, J. *Retiro de Adviento de la Fraternidad de Comunión y Liberación*, 2.XI.2000 (apuntes inéditos revisados por el autor).

esta relación con el Misterio», se trata más bien de que no hay relación con el Misterio fuera del seno de una compañía humana, fuera de la compañía de un *pueblo*. No es por casualidad que Dios, cuando se comunica a los hombres, lo haga fundando un pueblo. Un pueblo peculiar y distinto que ocupa su lugar en la historia: «no es un pueblo que se fabrica un Dios; es Dios que da nacimiento a su Pueblo como Pueblo de Dios»². Por eso, para hablar del hombre, resultaría deseable hacerlo a dos voces, para poder expresar cuanto de él se puede decir al considerarlo como un sujeto individual, personalmente ordenado al Misterio y personalmente querido desde toda la Eternidad, y al tiempo como un sujeto que no es posible concebir sino por relación a su mujer e hijos, a sus padres y hermanos, a sus amigos y, en definitiva, a su pueblo, en cuanto que éste es la síntesis de todo lo anterior: el lugar en el que se cumple la vida humana.

Como una sola boca no puede desarrollar un discurso a dos voces, nosotros vamos a servir a uno de los coros, el político, sin ignorar que el otro debe estar acompañándolo al mismo tiempo. Sólo bajo esta premisa es posible entender correctamente todo lo que se diga a continuación sobre la obediencia política.

2. La dimensión política

En las obras de los grandes maestros tan importantes son las palabras con las que se dicen las cosas como el orden en que están expresadas y ordenadas las cosas que se dicen. De manera que, si uno quiere penetrar hasta donde es posible su pensamiento, vale la pena reparar la estructura de su exposición. Y, si esto es en general cierto, es singularmente verdadero en el caso de Aristóteles, en el que sólo la disposición de las partes ya es eminentemente elocuente. Aristóteles comienza toda su exposición moral (los diez libros de la *Ética* y los ocho de la *Política*) a partir de un *proemio* en el que señala tres cosas: el propósito de su obra, el modo de proceder y la cualidad que debe tener su auditorio. En realidad estos tres aspectos son dos; o mejor dicho, siendo tres aspectos diversos, proceden de dos principios únicos.

A manifestar lo que se propone hacer dedica las dos primeras lecciones del Libro primero, que comienzan con la definición del bien³ y concluyen con la determinación de este bien como objeto de estudio de la ciencia política⁴. Conforme al comentario que del texto hace santo Tomás, entre ambos extremos media el siguiente argumento: puesto que el bien es una realidad primera, no puede ser

² PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*. Vaticano, 23 de mayo de 1999.

³ «Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a).

⁴ «Éste es, pues, el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 11).

conocido por nada que le sea anterior sino sólo por lo que es posterior a él, como es el movimiento. Así, la diversidad de operaciones humanas se corresponde con la diversidad de fines y bienes. Como, a su vez, todas las operaciones del hombre caen bajo alguna disciplina de razón, el orden de las ciencias y su mutua subordinación es manifestación del orden de sus objetos y su subordinación, y así de los fines humanos. Basta, por tanto, localizar la ciencia que sea «la principal y eminentemente directiva» entre todas, porque su objeto será el más importante de los bienes humanos.

Aristóteles afirma que esa ciencia es la política. La razón que da es interesante, «pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades». Santo Tomás comenta que es *mejor* por la misma naturaleza difusiva del bien, que hace que, cuanto mayor sea el bien, a más sujetos alcance; y *más divino*, porque «pertenece al amor que debe haber entre los hombres» no sólo el que se busque y se conserve el bien para uno mismo sino también para el pueblo y las ciudades, pues con ello el hombre se asemeja más a la causa de todos los bienes, que es Dios⁵.

Respecto del modo de proceder en su exposición, Aristóteles previene sobre la falta de certidumbre que acompaña a la materia moral: esta ciencia habla de lo que generalmente ocurre, sin que sea posible perderle más exactitud que la que admite la naturaleza del objeto⁶. Por último, sobre la cualidad que debe tener el que pretenda aprender, pone una condición previa: «experiencia de las acciones de la vida», porque sobre eso trata la política y a partir de ellas trabaja⁷. Teniendo experiencia, la ciencia política aun exige en el individuo una disposición añadida a obrar, porque su fin no va a ser el conocimiento de las cosas, sino precisamente la realización de la acción humana⁸. Éstas dos características, la falta de certidumbre y la necesidad de la experiencia, hacen referencia a una condición propia de la ciencia moral: trabajar sobre «lo particular y compuesto», a diferencia de la ciencia especulativa que trabaja sobre «lo universal y simple». De ahí que el método y la naturaleza de sus conclusiones sean distintos.

⁵ *In Ethicorum*, L. I, l. 2.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 b 14.

⁷ «Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de eso es buen juez; de cada cosa particular el instruido en ella, y de una manera absoluta el instruido en todo. Por esta razón, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1095 a 1).

No es ésa la única razón por la que santo Tomás excluye como oyentes de esta disciplina a los más jóvenes, Cf. GILSON, E. *Thomas Aquinas and our colleges* (The Aquinas Foundation Lecture. Princeton University, 1953) Princeton University Press, 1953.

⁸ «El fin de la política no es el conocimiento sino la acción» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1095 a 5).

Estos tres aspectos que Aristóteles señala en el principio mismo de su gran obra moral proceden de dos principios diversos que van a presidir toda su reflexión. Por un lado, proponer la ciencia política como ciencia del bien humano encuentra su fundamento en un ‘principio de solidaridad’ entre los hombres que sobrepuja el ‘principio de individualidad’ con el que tendemos a pensar al hombre. Por otro, el que la ciencia moral no pueda ofrecer en sus conclusiones la misma certeza que se da en el orden de las ciencias especulativas, por tener como objeto «lo particular y compuesto», descansa en un cierto ‘principio de encarnación’ que rompe el ‘principio de abstracción’ con el que solemos juzgar la realidad.

Por el primero de estos principios, el hombre no debe ser considerado exclusivamente por relación a sí mismo sino también por relación a todos los demás hombres con los que comparte una identidad de origen.

Dice santo Tomás, «respecto a la participación en la especie todos los hombres han de ser considerados como uno solo»⁹. La afirmación es un lugar común no sólo en la obra de santo Tomás y Aristóteles sino en toda la historia del pensamiento y bajo esta consideración no representa problema, pues se podría decir lo mismo de todo individuo miembro de una especie. El problema está más bien en el orden de las consecuencias, hasta dónde extendemos las consecuencias de esta solidaridad. Éstas pueden ir desde la natural inclinación de un hombre a otro para una cierta cooperación en la generación de vida y en su conservación, que también se da entre los demás animales, hasta el mayor auxilio que sea posible pensar. Este mayor auxilio que quepa imaginar está muy bien expresado en la obra literaria de Dostoyevski. En ella aparecen de modo recurrente dos temas muy humanos: por un lado, el misterio de la solidaridad de los hombres en el mal, un misterio de pecado colectivo que hace a todos culpables, incluso a los que nada han hecho; por otro, el tema de la redención del mal a través del voluntario sufrimiento de un inocente: un justo que se ofrece por los pecadores. Estos dos temas, la solidaridad en la culpa y la sustitución vicaria (que expresados con tanta claridad parecen inconcebibles fuera de una tradición cristiana, aunque hay vestigios de ello en toda tradición religiosa), en el fondo son uno solo; o mejor dicho, tienen un fundamento común. Este fundamento es *la unidad del género humano*. A esta misteriosa unidad entre todos los hombres es a la que alude Santo Tomás cuando, con el mismo fundamento de la identidad de naturaleza, extiende a todos los hombres la culpa de lo realizado por un solo individuo: «también en otros tiene razón de culpa –dice–, pues todos los hombres deben ser considerados como uno solo por su participación en una naturaleza común»¹⁰.

⁹ «*Nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit*» (S.C.G., L. IV, c. 52.). «*Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis*» (S.T. I–II, q. 27, a. 3 resp).

¹⁰ «*Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium*

Se establece así entre los hombres un lazo de unión como no cabe pensar en otro mayor, porque el lugar en el que es fundada la unidad del género humano es la entraña misma de la libertad humana: los hombres son solidarios en el uso de la libertad.

El segundo de los principios, la condición encarnada del hombre, tiene su raíz en la peculiar naturaleza del hombre, unidad de cuerpo y alma. Condición única por la que el hombre «está en el límite entre las sustancias corpóreas e incorpóreas, existe como horizonte entre la eternidad y el tiempo»¹¹. Participa de la naturaleza de los ángeles y de los animales, sin ser exactamente ni una cosa ni otra. El olvido de esta peculiar condición es un olvido de lo propiamente humano.

Olvidarse de que en cierto modo participamos de la naturaleza de los ángeles implica un error muy serio. Entre otras cosas lo que compartimos con ellas es el fin al que estamos llamados: la vocación. Quien se mira a sí mismo como un animal con un grado de complejidad mayor que otros animales, pero animal a la postre, no puede evitar degradar su horizonte vital y caer en la desesperación, nihilista (nada tiene consistencia, todo es contingente), nostálgica (el corazón está mal hecho porque tiene una promesa de infinito que es falsa) o hedonista (mediante la huída de la realidad a través de los sentidos). Pero el olvido de la condición animal no tiene errores de menores consecuencias. La condición animal del hombre no define su destino, pero sí el modo como se ordena a él. No define la meta, pero sí el camino. El olvido de la condición animal produce al final idéntica frustración, porque la inexistencia del camino impide igualmente la consecución del fin: existe algo grande a lo que está llamado el hombre pero no es posible alcanzarlo. Esta condición ‘compuesta’ del hombre introducen en la vida del hombre dos dimensiones que van a definir su estar en el mundo: la cooperación con otros hombres y el transcurso del tiempo. *Cooperación e historia* marcan la condición del vivir del hombre y definen *lo político*.

Si el hombre es político por naturaleza es porque no le basta vivir como un animal sino que quiere vivir como un ángel, y esto no es posible sin el auxilio de los demás y sin el transcurso del tiempo. De ahí que el horizonte de todas las relaciones humanas y de la vida del hombre sean, a su modo, políticas. Políticas y, a un tiempo, personales. Como personal es el fin de toda criatura espiritual.

huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes» (S.C.G., L. II, c. 81).

¹¹ S. C. G., L. II, c. 81.

Toda la obra de Sto. Tomás está marcada por esta caracterización del hombre como «horizonte y confin» entre dos mundos. Esta “peculiar” condición del hombre es muy útil para entender la posición de dominio del hombre en la creación y es de todo punto extraordinaria, pues es puesto como “clave” entre dos mundo, capaz de resumir en sí todo, hasta el punto de que cuanto se haga en beneficio del hombre se hace, a través suyo, en beneficio de toda la creación: «el hombre está de tal manera compuesto de cuerpo y espíritu, siendo como el confin entre ambas naturalezas corporal y espiritual, que parece pertenecer a toda criatura cuanto se haga por la salvación del hombre» (S.C.G., L. IV, c. 55).

Así aparece poderosamente expresado en su naturaleza y en el orden de sus inclinaciones, ése es el peso de la vida humana, el *pondus*¹² humano. Estas inclinaciones, en cuanto que son conformes a un orden, lo son a una finalidad. La regla de ese orden de finalidades es lo que se conoce como la Ley Natural (ley porque es manifestativa de un cierto orden, natural porque el origen de ese orden es el modo propio de ser del hombre¹³).

La primera inclinación, común a todo lo que tiene cuerpo, es la que le hace tender a su conservación, a seguir siendo; pues el primer bien de cada cosa es su misma existencia. De ahí que las cosas ofrezcan resistencia a la descomposición y que la destrucción de algo siempre tenga, respecto de este algo, un carácter violento. A nada le es natural inclinarse a la desaparición, salvo que lo haga por una razón de bien mayor; es decir, como buscando un bien más universal y común que su bien particular.

La segunda inclinación de la ley natural trae precisamente su razón de ser de este bien más universal, común y superior al del individuo: la perpetuación de la especie. Porque entre los seres vivos la naturaleza conserva en la especie lo que no puede conservar en un individuo: la eternidad de vida. Así, por la ordenación del individuo a la especie, mediante la generación y la conservación de la prole, se cumple en la especie lo que no resulta posible cumplir en el sujeto: perpetuarse en la existencia. Esto es lo que parece que naturalmente todos desean, vivir para siempre¹⁴.

La tercera inclinación de la naturaleza, exclusiva de la criatura racional, también trae su razón de un bien más universal y común: «conocer la verdad sobre Dios y vivir en comunidad»¹⁵.

Hay que señalar que, aunque pueda parecer en la formulación que se trata de dos inclinaciones diversas, en realidad constituyen una sola y la misma inclinación. No se trata de que el hombre se incline al conocimiento de Dios como a su fin último y, aparte, a la vida societaria o política como a otro fin, que puesto detrás incluso tendría razón de secundario. Más bien hay que entender que con la misma inclinación con la que el hombre se inclina a su fin último se inclina a la vida polí-

¹² En multitud de sitios aparece la palabra *pondus* en la obra de santo Tomás, no asociada a su primer significado de carga o gravedad, sino interpretando las palabras del *Libro de la Sabiduría* conforme a la interpretación que de la misma hace también san Agustín: «*Eiusdem dicitur: omnia in mensura, numero et pondere disposuisti: ut per mensuram quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per numerum vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum*» (S.C.G., L. III, c. 97). Otros lugares, *In I Sententiarum*, dist. 3, q. 2, a.2; S.T. I, q. 45, a. 7; *De Veritate*, q. 2, a. 6; *De Veritate*, q. 22, a. 1 y otros.

¹³ «*Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione*» (S.T. I^a, q. 5, a. 5).

¹⁴ S.C.G., L. II, c. 55.

¹⁵ S. T. I–II, q. 94, a. 2, resp.

tica, como no pudiendo ser escindible el acto de amor por el que pretende su fin último y éste por el que se aproxima a la vida política y, por ende, a los otros hombres¹⁶. Éste constituye el principio, fundamento y regla de la sociabilidad humana, y por ello de la comunidad política.

A propósito de los principios dice Aristóteles que «se ha de poner el mayor esmero en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, en efecto, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se aclaran muchas cosas que se buscan»¹⁷. Comentando santo Tomás estas mismas palabras explica que esto es así «porque todas las otras cosas que restan están contenidas en los principios, y eso es lo que dice más adelante, que por un principio bien entendido y considerado, muchas cosas que busca la ciencia se hacen manifestas»¹⁸.

Una de las cosas que está contenida en este principio que hemos expuesto y que se hace manifiesta por él es que no es posible el conocimiento de Dios fuera de la vida política, de la vida comunitaria. Otra, que no es posible vida política fuera de la búsqueda o de la inclinación del hombre a conocer la verdad sobre Dios, es decir, fuera de la inclinación verdadera del hombre al cumplimiento de su vida¹⁹.

Ambas afirmaciones son muy serias por las consecuencias que tienen. Afir-mar que no es posible el cumplimiento del deseo del hombre de conocer la verdad sino en la dimensión política es fácilmente accesible a la razón y no requiere gran demostración, pues cualquiera alcanza a entender que la práctica totalidad de lo conocido lo es por la transmisión que de ello se realiza en la comunidad. Por otro lado, pone de manifiesto la excelencia y dignidad de lo político y el compromiso profundo del hombre con el bien que persigue la comunidad política, en cuya consecución está empeñada su misma vida²⁰. Por su parte, la afirmación de que no

¹⁶ El principio por el que esto es posible está perfectamente expresado en el precepto evangélico que resume toda la Ley y los Profetas: amor a Dios y amor al prójimo. Esto es posible cuando existe un bien común al que referir el amor. Y ésa es, precisamente, la condición humana. «*Amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referuntur ad aliquod unum bonum commune (...) Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus*». (S.T. II-II, q. 25, a. 1 ad 2).

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 b 5.

¹⁸ *In Ethicorum*, L. I, l. 11.

¹⁹ Algo semejante dice Lachance cuando afirma «*Une seule et même tendance incline l'homme à Dieu et à la société: elle ne l'incline pas toutefois à Dieu parce qu'elle l'incline à la société; au contraire, elle l'incline à la société parce qu'elle l'incline préalablement à Dieu et que cette inclination ne saurait parvenir à la perfection à laquelle elle est promise sans l'effort solidaire et prolongé d'une société de personnes. Encore, une seule et même loi ordonne à Dieu et au bien commun, et elle ne se montre pas pour autant incohérente, puisque l'essentiel du bien commun profane réside dans les vertus intellectuelles et dans la connaissance de Dieu. En fin, Dieu et la société sont des fins, mais pas au même titre: le premier est la fin ultime, suprême; la seconde est une fin intermédiaire, une fin quo, c'est-à-dire une cause, un principe d'action indispensable à la poursuite relativement parfaite de Dieu*» (LACHANCE, L. *Le droit et les droits de l'homme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 114-115 [hay traducción en español, *El derecho y los derechos del hombre*, Rialp, Madrid, 1979]).

²⁰ Toda la grandiosa concepción política de León XIII está atravesada por esta alta concepción del bien común y de la naturaleza del vínculo político. De ahí la rotundidad de algunas afirmaciones que colocan el bien común como el primero de los bienes humanos, después de la ordenación del hombre a Dios. «Después de Dios, el bien común

hay vida política fuera de la inclinación del hombre a Dios, toca el núcleo fundamental de lo político y revela su naturaleza más profunda, es juicio respecto de toda comunidad política y pone de manifiesto que todo vínculo político, en su fundamento, es de origen religioso.

El motivo más serio y por lo tanto el único verdadero que puede mover a los hombres a unirse entre sí con relación política es «*ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo*»; aunque, como afirmación, no goza de la evidencia de la anterior y exige cierta demostración.

3. La amistad, fundamento de la vida comunitaria

Cuando al escribir *La ciudad de Dios* san Agustín se ve obligado a precisar el concepto de ‘ciudad’ se encuentra con un problema²¹. En el concepto pagano de ‘ciudad’, la justicia y el derecho juegan un papel definitorio. La definición clásica de ciudad de Cicerón (que san Agustín cita de Escipión, «la reunión de la multitud asociada bajo el consenso del derecho y la utilidad común»²²) obliga a concluir que «donde no hay justicia no hay Ciudad»²³ y, a fuerza de seguir el razonamiento, a negar la existencia del pueblo romano; pues ninguna justicia puede haber allí donde los hombres se sustraen del Dios verdadero. Pero San Agustín se da cuenta de que esto es un verdadero inconveniente para la tarea que se había propuesto y para el sentido común, así que propone una nueva definición de pueblo que le permitirá afirmar lo que con la otra definición se negaba, que «el pueblo romano es pueblo, y, la suya, verdadera república», y definirá el pueblo por relación a la comunidad de afecto: «el pueblo es la reunión de la multitud de seres racionales, asociados por la concorde comunión en las cosas que aman»²⁴. De aquí concluirá, entre otras cosas, que «para ver qué pueblo es, hay que ver qué cosas ama»²⁵.

Esta concorde comunión en el amor recibe con toda propiedad el nombre de amistad. Así, san Agustín coloca la amistad en el principio y en la misma definición de pueblo.

es la primera y última ley de la sociedad humana» (LEÓN XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, 23).

²¹ El razonamiento está tomado del espléndido libro de GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Louvain, 1952, pp. 37 y ss. (hay traducción en castellano, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965)

²² «*Populum esse definivit coetum multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum*» SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 21.

²³ *Ibidem*.

²⁴ «*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi comunione sociatus*» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 24).

²⁵ «*Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit*» (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, L. XIX, 24).

Lo que se corresponde con un principio elemental de antropología realista, «*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*», es decir, así como es cada uno, así le parece a él el fin. O, dicho de otro modo, cada uno se hace conforme a aquello que ama y cada uno ama lo conforme a sí.

Colocar la amistad en el fundamento de la vida comunitaria no resulta nuevo²⁶ ni sorprendente. A la razón de amistad pertenece la mutua sociedad, pues el afecto es de suyo unitivo. Los que aman algo, en esto mismo que aman, se asocian y concuerdan. De ahí que donde hay sociedad, sea ésta del orden que sea, hay amistad; y también justicia²⁷. Esto es lógico. Por parte de la justicia, porque ésta es la virtud que ordena al hombre en relación a otro, es decir, que ordena las acciones humanas, por lo que allí donde hay un hombre y su acción puede ser referida a otro hay una relación de justicia. De parte de la amistad también es lógico, aunque es menos evidente. Es lógico, porque su acto propio es el trato y la convivencia²⁸, y es natural al hombre que en todo aquello en lo que comunica con otro se preste mutuo auxilio²⁹, y eso exige y genera afecto recíproco. Así se concluye que es natural que en todo trato haya cierta dilección o afecto. Es menos evidente porque conforme se diversifican las amistades, así también las comunidades.

La primera razón de la diversidad de amistades procede de la igualdad y desigualdad de personas³⁰. Entre iguales, la diversidad procede del bien que se ama, pues con distinto amor se aman cosas distintas. Así, el bien que comunican los amigos especifica a éstos en tanto que amigos, pues comunican en aquello que aman.

Como son tres las cosas buenas, tres son genéricamente los amores a los que da lugar: uno es el amor con el que se quiere lo útil; otro distinto el amor con el que se quiere lo deleitable y, por último, otro es el amor con el que se quiere lo que en sí mismo es bueno, aunque pudiera no resultar ni útil ni deleitable. Cada uno de estos amores es un tipo de amistad³¹.

²⁶ En el comienzo del libro VIII de la *Ética* y al argumentar sobre la pertinencia de tratar de la amistad dentro de la filosofía moral, Aristóteles dice: «Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que los justos son más capaces de amistad». (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155 a 23–28).

²⁷ «Parece, como hemos dicho al principio, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad. Así se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación y de campaña, y lo mismo los miembros de otras comunidades. En la medida en que participan de una comunidad hay amistad entre ellos, y también justicia. Y el proverbio “lo de los amigos es común” tiene razón, pues la amistad existe en comunidad» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1159 b 25–30).

²⁸ *In Ethicorum*, L.VIII, l. 5.

²⁹ «*Naturale est autem hominibus, ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem iuvantes*» (*In Politicorum*, L. I, l. 1).

³⁰ No vamos a tratar la amistad entre desiguales, como entre el padre y el hijo o todo aquél que tiene cierto imperio sobre el que le está subordinado, pero es evidente que estas amistades son diversas de aquellas que tienen lugar entre quienes son iguales entre sí; porque, entre aquéllos, el amor recíproco no es según igualdad, sino que uno ama más al otro, por lo que es según proporción; de esta manera, los que así se quieren no comunican lo mismo, como en el caso anterior, sino uno más y otro menos. Dentro de estas amistades también hay cierta diversidad, en cuanto que no es la misma disposición la que un padre tiene hacia su hijo, ni el trato que le dispensa, que la que tiene para con su mujer, ni tampoco es la misma la razón de amar. Hábito, acto y razón diversifican entre sí estas amistades.

³¹ Dice santo Tomás: «*Actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult*

De entre estas especies de amistad, aquéllas que se dan en torno a lo útil o lo deleitable no son amistades por sí, sino de un modo accidental. En ellas los amigos se aman recíprocamente por el beneficio que obtienen, de donde sucede que no aman al amigo según lo que es en sí mismo, sino según lo que a cada uno le acontece cuando está con él (que obtiene beneficio o que disfruta). De ahí que estas amistades se deshagan con facilidad cuando desaparece el bien en que los amigos comunican. En cambio, en la amistad que se genera a partir de lo que es bueno por sí, los amigos aman al amigo por sí mismo en cuanto quieren el bien que hay en el amigo, y éste bien es él mismo. De donde ésta es una amistad perfecta y estable. Entre estas amistades perfectas debe ser contada la amistad política o concordia. Y la condición de lo político será solidaria de este orden de comunicación en que se funda la amistad política.

Para proceder al análisis de la amistad política Aristóteles se va a servir metodológicamente de la observación del trato que cada hombre se dispensa a sí mismo. Pues es posible observar que los hombres llaman amigos a aquellos a los que tratan como se tratan a sí mismos. Y esto es así porque el origen de la amistad se encuentra en el amor que el hombre tiene para sí mismo y los actos de amistad proceden del modo como cada hombre obra consigo mismo («pues vemos que un hombre es amigo de otro cuando hace al amigo lo mismo que se haría a sí mismo»³²). Así, a partir de lo que es propio del hombre para consigo mismo se manifiesta lo que es propio del trato entre amigos y, por ende, entre todo hombre³³.

En esto coincide el amor del hombre a sí mismo y a otros hombres: en primer lugar, en la voluntaria prestación de beneficios, que llamamos beneficencia; en segundo lugar, en querer que el amigo exista y viva por nada distinto de él mismo, como nos pasa respecto de nosotros, lo que llamamos benevolencia; y, en tercer lugar, en la *concordia* o comunión de juicio; que, a su vez, se puede alcanzar en cuanto a tres aspectos: en cuanto a la *convivencia* y el trato, en cuanto a la *elección* de lo que hay que hacer o evitar y en cuanto a las pasiones, de las que se sigue el *gozo* y el *dolor*³⁴. De estos tres actos de amistad, es la concordia la que más nos interesa, porque «la amistad política, ya sea la que tienen entre sí los ciudadanos de una misma ciudad, ya sea entre ciudades diversas, parece ser lo mismo que la concordia»³⁵.

bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum» (S.T. I, q. 20, a. 1 ad 3), de donde el objeto especifica el amor.

³² *In Ethicorum*, L.IX, l. 4.

³³ «Las relaciones amistosas con nuestro prójimo y las notas por las que se definen las distintas clases de amistad parecen derivadas de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos. Se define, en efecto, al amigo como el que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo parece, por causa del otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo.» (*Ética a Nicómaco* 1166 a.).

³⁴ *In Ethicorum*, L.IX, l. 4.

³⁵ «*Ostendit qualiter se habeat concordia ad amicitiam politicam. Et dicit, quod amicitia política, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia*». (*In Ethicorum*, L. IX, l. 6).

Siguiendo el método de observar primero en el individuo para luego predicar de la amistad, conviene ver primero cómo el hombre concuerda consigo mismo para saber cómo lo hará después con su amigo. Y en este extremo difiere el hombre que es bueno del hombre que no lo es, porque «el bueno máximamente quiere convivir consigo mismo, volviéndose sobre su corazón y meditando consigo mismo. Pues esto lo hace deleitablemente; de un primer modo en cuanto a la memoria de los hechos pasados, porque la memoria de los bienes que ha hecho es para él deleitable; de un segundo modo en cuanto a la esperanza del futuro, pues tiene esperanza en que habrá de obrar bien en el futuro, lo que le también es para él objeto de deleite; y, de un tercer modo, en cuanto al conocimiento de las cosas presentes, pues especula sobre cosas verdaderas y útiles»³⁶. En cambio –dice santo Tomás comentando el texto de Aristóteles– «los malos no pueden convivir consigo mismos, volviéndose sobre su corazón, sino que buscan a otros con los cuales entretenerse, hablando y cooperando con ellos con palabras y acciones. Y esto es así porque, al estar consigo mismos pensando sobre sí, al instante recuerdan muchas cosas malas y graves que cometieron en el pasado y sospechan que harán cosas similares en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, volviéndose hacia las cosas exteriores, se olvidan de sus maldades. Como nada tienen en sí digno de amar ni nada amigable, se sufren a sí mismos»³⁷.

De la misma manera sucede con lo que se refiere a la concordia en la elección de lo que hay que hacer o con la concordia en las pasiones. El bueno elige lo que conviene para toda su persona y se duele y se regocija en las mismas cosas, pues en él sus apetitos siguen a la razón y los movimientos desordenados son mínimos, obra lo razonable y no fácilmente se arrepiente de lo que ha elegido. Al que no es bueno le sucede lo contrario, que anda permanentemente en lucha consigo mismo, porque una cosa es lo que elegiría una parte de él y otra cosa distinta lo que elegiría otra parte, por eso con facilidad se arrepiente y se duele de lo que elige: al obrar contra la razón y satisfacer sus apetitos, la razón se entristece, aunque gozan sus sentidos, y, si es al contrario, la alegría que experimenta la razón desaparece por el dolor de sus pasiones, que le arrastran a lo opuesto. De este modo, dividido dentro de sí, no concuerda consigo mismo³⁸.

Esta concordia máximamente conviene a los amigos y a la ciudad.

En lo que toca a la convivencia, por cuanto la memoria del pasado, la inteligencia del tiempo presente y la expectación del futuro constituyen la vida de la comunidad. Igual que en el hombre su vida personal está constituida por esta identidad del sujeto consigo mismo a lo largo del tiempo, lugar donde el sujeto se

³⁶ *In Ethicorum*, L. IX, l. 4.

³⁷ *In Ethicorum*, L. IX, l. 4.

³⁸ *Ibidem*.

reconoce y núcleo de donde parte toda actividad personal³⁹. La concordia que se refiere a la común elección concierne sobre todo a lo operable, es decir, a las cosas que se deben hacer y, por ello, a lo útil y bueno. No se dice que los hombres concuerden por estar de acuerdo en todo, sino por estarlo en el juicio acerca de qué cosas son buenas y cuáles malas y, aun dentro de esto, en especial sobre dos cosas: de una parte, «aquellas que tienen alguna importancia, pues no desaparece la concordia por disentir en algo mínimo»; de otra, «aquellas que pueden convenir a aquellos que concuerdan o a todos»⁴⁰.

Precisamente de aquí arranca la prueba de Aristóteles a favor de la sociabilidad humana al comienzo de la *Política*: la existencia en el hombre de la 'palabra'. La razón del argumento no descansa sólo en la racionalidad del hombre como fundamento abstracto de la ciudad, sino en la unidad de juicio sobre lo bueno y lo malo como fundamento próximo y concreto de cada ciudad. Los hombres están juntos porque coinciden en juzgar como buenas las mismas cosas, y la comunicación de este juicio es la que funda la unidad política entre los hombres:

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y la *comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad*»⁴¹.

La comunicación de estas cosas es lo que constituye cada casa y cada ciudad, habría que decir.

El primer y más verdadero modo de unidad entre los hombres es el de las inteligencias. Esa comunión de inteligencias es la que está en el origen de la amistad política⁴².

³⁹ Vid. FOMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Rialp, Madrid, 1992, pp. 348 y ss.

⁴⁰ *In Ethicorum*, L. IX, l. 6.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Política* 1253 a 12.

⁴² «La naturaleza social, 'política', del hombre, del viviente en cuanto que tiene palabra, radica constitutivamente en la aptitud para la comunicación humana en el lenguaje sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Esta comunicación pertenece al ejercicio de la amistad política, y en cierto sentido habría que encontrar en la deficiencia de esta amistad entre los hombres el motivo impulsor de todo 'malentendido' en la vida colectiva» (CANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. PPU, Barcelona, 1987, pág. 681).

4. La unidad del bien personal y del bien común

En el comienzo señalábamos que la unidad del bien personal y del bien común descansa en la unidad del género humano, tanto por su común pertenencia a una naturaleza como por la unidad en la dinámica de la libertad: un tipo de unidad que nos hace solidarios unos de otros en un orden moral. Esto, evidentemente, implica cierta comunión de fines⁴³ y, por esto, de afectos. Con el mismo amor con el que el hombre busca su cumplimiento, se ordena a la comunidad. Esta identidad de afectos, que procede del sujeto que ama, tiene su origen en el peculiar modo de ser del hombre.

Dice santo Tomás, «propiamente no hay amistad de uno para con uno mismo, sino algo más que amistad. Porque la amistad importa cierta unión, pues como dice Dionisio, el amor es virtud unitiva. Pero de cada uno consigo mismo hay unidad, que es más poderosa que la unión. De donde, como la unidad es principio de la unión, así *el amor con el que alguien se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad*»⁴⁴. No sólo el modo de quererse cada uno a sí mismo es la forma del amor al amigo, sino que en el amor que cada uno se tiene a sí mismo encontramos la raíz del amor a los otros. De ahí se concluye que amar bien a los amigos pasa por el amor a uno mismo; pero también, a la inversa, que el amor a uno mismo pasa por querer a los amigos buenos. Esto último (el bien del hombre entraña el bien de los demás hombres) no parece tener la misma evidencia que la conclusión anterior, y es preciso demostrarlo.

Aristóteles lo demuestra de tres modos: en primer lugar, por razón de aquello en lo que consiste la misma vida buena. Pues el vivir bien o la vida buena consiste en una cierta rectificación del afecto por el que nos gozamos en las cosas buenas y nos dolemos de las tristes. Este gozo procede, en todo caso, de lo que conocemos, pues no es posible sentir algo por las cosas que se ignoran. Y lo cierto es que conocemos mejor las obras y acciones de los amigos que las nuestras, pues nadie es buen juez de sí mismo y a menudo el juicio sobre lo que es propio falla. Por eso, en el amigo reconocemos mejor las buenas obras y en ellas nos complacemos. El hombre dichoso, comenta santo Tomás, «busca considerar las acciones buenas de este hombre bueno que es su amigo. Y porque el amigo es casi como otro yo, las accio-

⁴³ Hay que insistir en que se trata de 'cierta comunión de fines', pero no identidad. El fin de la persona es, por serlo, personal. Por lo tanto no se identifica con el fin de la comunidad, pero sí lo implica. La imagen del matrimonio es útil, porque uno no se salva por su matrimonio, pero sí en su matrimonio. Tan absurdo sería esperar que el cumplimiento de la vida del hombre se dé por unirse en matrimonio, como creer que tras el matrimonio el cumplimiento de la vida se puede dar fuera de él.

⁴⁴ «*Amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae*» (S.T. II-II, q. 25, a.4 resp.).

También, *In Ethicorum*, L. IX, l. 11.

nes de su amigo son casi como tuyas»⁴⁵. Además, sigue comentando el santo doctor, está el hecho de que la vida solitaria y desprovista de amigos es gravosa y obliga a interrumpir muchas veces las operaciones buenas, porque es difícil estar continuamente llevando a cabo aquello en lo que consiste la vida buena. En cambio, esto es más fácil si se vive con otros, pues se realiza cierta alternancia en las operaciones y así el deleite es más continuo (como cuando dos estudian juntos y se complacen en la mutua comunicación de lo que van aprendiendo, y cuando uno habla el otro descansa y le escucha y así, por la colaboración de dos, hay menos fatiga y el estudio se prolonga). Por último, está la misma asociación en la virtud por la que el hombre hace mejor las buenas obras: «a partir de la convivencia amigable del hombre virtuoso con los buenos surge la *ascesis*, es decir, la asociación en la virtud, como dice cierto poeta llamado Teognis. Y tal sociedad es conveniente para cualquier hombre bueno, como también otras obras humanas se llevan mejor a cabo en sociedad»⁴⁶.

Esto lo dice Aristóteles acudiendo a ‘razones morales’, es decir relacionadas con el obrar libre del hombre, que es su obrar más propio. Porque de lo manifestado se hace evidente que el hombre actúa con más deleite, de un modo más continuo y conveniente cuando lo hace con otros que cuando está solo. Por eso, su mismo bien personal pasa por el bien de otros. Pues en aquello que distingue al hombre, la operación de razón, se encuentra que hay más perfección en comunidad que en soledad. Dicho de un modo sencillo, *el hombre es más libre con sus amigos que solo*.

Pero, en segundo lugar, hay otra razón que Aristóteles llama más ‘natural’, y es aquélla que procede del mismo vivir del hombre. La vida del hombre consiste en sentir y entender, y tanto el hombre se siente sintiendo, como la inteligencia entiende que entiende. Y, al sentirse sintiendo y al entender que se entiende, el hombre se siente y se entiende viviendo. Y esto es un gran bien y es un gozo para el hombre bueno, porque siente que tiene un bien en sí mismo, que es su ser y su vivir⁴⁷. Como el amigo es otro yo, el hombre bueno siente hacia el amigo como siente hacia sí mismo, y así se goza en que el amigo sea. «Y para esto, para que se deleite en el amigo, conviene que sienta su ser en absoluto, lo que sólo sucede conviviendo con él mediante la comunicación de las palabras y la consideración de la mente. De esta manera se dice que propiamente los hombres conviven entre sí, ya que ésta es la vida del hombre, y no porque pasten juntos como sucede en los rebaños»⁴⁸.

Mediante al comunión de la vida personal los amigos se sienten viviendo juntos, y esto es un gran bien.

⁴⁵ *In Ethicorum*, L. IX, l. 10.

⁴⁶ *In Ethicorum*, L. IX, l. 10.

⁴⁷ *In Ethicorum*, L. IX, l. 9.

⁴⁸ *In Ethicorum*, L. IX, l. 9.

Por eso, cuando Aristóteles examina según su propio parecer qué es la felicidad del hombre, no la piensa para un hombre, sino para muchos. Por lo mismo que cuando piensa al hombre no lo piensa solo, sino con los suyos.

Esto se observa con evidencia al principio y al final de los libros de la *Ética*. Al principio, en el Libro Primero, cuando al tratar de definir la felicidad Aristóteles le asigna dos notas, perfección y suficiencia. La primera nota no ofrece duda ninguna (el término del deseo del hombre debe ser un bien perfecto). La segunda tampoco, salvo por una cosa, cuando habla de la suficiencia del bien en que consiste la felicidad la inclinación es pensar que está haciendo referencia a una cierta autarquía, es decir, que el bien en que consiste la felicidad no deje fuera de sí nada de cuanto se pueda desear, que sea un bien íntegro. Y, en efecto, esto lo dice, pero no sólo ni principalmente se refiere a la integridad del bien, pues a la razón de suficiencia –dice Aristóteles– acompaña además el que la *felicidad alcance a los amigos*: «no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social. No obstante, hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos se iría hasta el infinito. Esta cuestión la examinaremos después»⁴⁹. Y, a propósito de esta suficiencia, comenta santo Tomás: «que les baste a éstos para en lo temporal proveer de las cosas necesarias mediante el trabajo y en lo espiritual mediante la educación y el consejo. Y esto porque el hombre es naturalmente un animal político. Por consiguiente, *no le basta a su deseo el que pueda proveerse a sí, sino también el que pueda proveer a otros*»⁵⁰.

Que su deseo se extienda no sólo a la satisfacción propia sino también a la de los otros, implica la comunión de fines de que hablábamos al principio: con el mismo amor con el que el hombre se ordena a su fin personal se ordena al fin de la comunidad⁵¹.

Igualmente, al final de la *Ética*, en el Libro Décimo, vuelve a aparecer este tratamiento personal y comunitario de la felicidad del hombre; cuando ya lo ha dicho

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1097 b 10.

⁵⁰ «*Dicitur autem esse per se sufficiens bonum, non quia sit sufficiens soli uni homini viventi vitam solitariam, sed parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, ut scilicet sufficiat eis et in temporalibus providere, necessaria auxilia ministrando, et etiam in spiritualibus, instruendo vel consiliando. Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere*» (*In Ethicorum*, L. I, l. 9).

⁵¹ El mismo Aristóteles comenta que este deseo de extender el bien a otros se hace dentro de un cierto límite, límite que viene definido por la condición de la vida presente, que hace que lo que tiende al infinito no se realice nunca. Pero, y vale la pena hacerlo notar, ni santo Tomás excluye la posibilidad de que ese deseo se cumpla en una condición mejor que la presente («mas si alguien quisiera extender esto no sólo a los consanguíneos y a los propios amigos, sino también a los amigos de los amigos, procedería al infinito y así tal suficiencia no podría llegar a ninguno y, si la felicidad requiriese esta suficiencia, nadie podría ser feliz. Pues el Filósofo habla en este libro de la felicidad tal como se puede tener en esta vida. Pues la felicidad de la otra vida excede toda investigación racional. Cuál sea el término hasta el cual convenga que la felicidad sea suficiente será examinado más adelante en otra parte, es decir en la economía o la política» [*In Ethicorum*, L. I, l. 9]), ni Aristóteles niega la existencia del deseo, del deseo de que la felicidad alcance a todos los hombres.

todo y nada parece restar, Aristóteles se hace la siguiente pregunta: «¿hemos de creer que el tema que nos hemos propuesto ha llegado a su fin?»⁵². La respuesta que da es muy significativa, pues vuelve sobre el tema de la ‘condición encarnada’ del hombre: «cuando se trata de cosas prácticas el fin no es haberlas conseguido todas y conocerlas, sino más bien hacerlas», y el auxilio privilegiado para la realización del bien en la vida humana es la ley⁵³. Desde esta consideración se explica la razón de ser y la disposición de los ocho libros de *La Política*: la plenitud del hombre exige la vida política.

Ésta es la causa por la que cuando pensamos en nuestra propia felicidad no lo hacemos solos: deseamos la felicidad para los demás como la deseamos para nosotros mismos, y además necesitamos su auxilio para alcanzar la nuestra. Por eso no nos concebimos solos sino junto con aquellos a los que alcanza nuestro afecto y a los que necesitamos. En primer lugar los más próximos y familiares, y después los otros, hasta alcanzar potencialmente a todos.

Hasta aquí el razonamiento se ha desarrollado siguiendo el método propio de la filosofía moral, es decir, tomando como principio las cosas que ocurren⁵⁴. Pero santo Tomás prueba lo mismo a partir de una reflexión más especulativa, como es la que parte de la regla de orden por la que Dios gobierna al hombre: la ley de Dios⁵⁵.

⁵² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1179 b.

⁵³ Santo Tomás, en este punto, comenta: «después que el Filósofo ha tratado sobre la finalidad de la virtud, considerando en el mismo hombre virtuoso el deleite y la felicidad, aquí determina otro fin que se adquiere por relación al bien común, mostrando que, además de la ciencia moral ya tratada, es necesario que haya alguna determinativa de la ley, que se ordena al bien común» (*In Ethicorum*, L. X, l. 14.)

⁵⁴ *In Ethicorum*, L. I, l. 4.

⁵⁵ La necesidad de esta regla es evidente, pues entre las cosas que están ordenadas a un único fin es preciso que haya algún orden entre ellas –«*Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur*» (*In Metaphisicorum*, L. XII, l. 12)-. Y ese orden es diverso según la diversidad de cosas. Por eso se distingue un orden particular en el hombre, por el que es gobernado para sí mismo (S.C.G., L. III, c. 111 y 112): Santo Tomás argumenta no sólo a partir de la perfección de su naturaleza, sino también por su condición libre, «*In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant*»; y también, a partir de la excelencia del fin del hombre: conocer y amar a Dios, que es el último fin del universo: «*In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem*»-. De esta especial condición de la persona: el ser libre y el tener como fin a Dios mismo, se deriva la conveniencia de que se cuide de ella por ella misma, a diferencia de las demás criaturas sobre las que se tiene providencia no por ellas mismas, sino en tanto se ordenan a otra cosa: «*ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis*».

Por ello era conveniente que tuviera una guía, no sólo específica sino para sus actos personales, porque por su razón es capaz de captar «cómo de diversa manera algo es bueno o malo según conviene a los distintos individuos, tiempos y lugares» –S.C.G., L. III, c. 113–. Esta guía es la ley. De ahí la conveniencia de que Dios diera leyes a los hombres.

La necesidad de una regla de orden de los actos humanos es evidente. Y que sean dos, una humana y otra divina, también; pues la regla procede de aquél del que es propio el fin, y hay un fin proporcionado al hombre y otro a Dios solamente. Entre ellas se da subordinación, como subordinados son los fines. «*Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro De Natura Boni; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap.*

Como la regla de las cosas que se deben hacer se toma del fin que se busca, la ley de Dios debía ordenar al hombre como primer precepto amar a Dios, que es el fin del hombre⁵⁶. A partir de este primer precepto se deriva inmediatamente aquél por el que «somos ordenados a amar al prójimo». Así, el amor a Dios, que es el fin personal del hombre, es asociado al amor al bien de los otros hombres⁵⁷. Queda establecida una relación de mutua dependencia entre el fin personal del hombre y el fin comunitario, que es aquél en el que está implicado el bien de los otros: el amor a Dios es el fundamento del amor al prójimo⁵⁸ y el prójimo es el camino para conocer a Dios⁵⁹.

El vínculo político, que es el vínculo constitutivo de lo específicamente humano, se fundamenta en la inclinación personal al cumplimiento de la vida y por esta inclinación se sostiene: cuando el hombre busca su fin, al tiempo busca el bien de los demás⁶⁰.

5. El fin de la comunidad política, el bien común

A partir de lo expuesto, es posible afirmar dos cosas. En primer lugar, que cualquiera que sea el fin de la ciudad de alguna manera debe coincidir con el fin del individuo⁶¹ ('de alguna manera', porque aunque se trate del mismo bien, no será

XI, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur» (S. T. I-II, q. 63, a. 2 resp.).

⁵⁶ «*Quia vero intentio Divinae Legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum»* (S.C.G., L. III, c. 116).

⁵⁷ «*Ex hoc autem sequitur quod Divina Lex dilectionem proximi intendat»* (S.C.G., L. III, c. 117).

⁵⁸ De las cinco razones que propone santo Tomás en el cuerpo del capítulo, las dos primeras se derivan del fin del hombre y las tres últimas de su naturaleza: 1. Es necesario que se dé una unidad de afecto entre aquellos que tienen un fin común, 2. Si alguien ama a otra persona se sigue que ama a aquellos a los que esta persona ama y le están unidos, 3. El hombre es un animal social, luego su fin lo alcanza en el amor mutuo entre los hombres, 4. Para que pueda entregarse a la contemplación necesita paz, y esta mejor se alcanza cuando hay amor; y 5. Es natural que los hombres se amen entre sí.

Semejante argumentación se encuentra en el opúsculo sobre los preceptos de la Ley, *De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis*, aunque en este caso el amor y la unión es con Cristo.

⁵⁹ Mt. 22, 35-40.

⁶⁰ Sobre el desarrollo de esta parte, y en concreto sobre la comunión de afecto del hombre a sí mismo y a los otros, se consultará con enorme provecho la obra de BOFILL I BOFILL, J. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Cristiandad, Barcelona, 1950. En concreto sobre este punto pp. 125 y ss. Pero, en general, todo el libro. La tesis de la que parte –«los seres no están hechos para la soledad»–, infinitamente sugestiva, coincide mucho más que en lo sustancial con el planteamiento que queremos exponer en nuestro trabajo.

Exactamente, por la misma razón, la obra de la que toma origen la de Bofill: ORLANDIS DESPUIG, R. *El último fin del hombre en santo Tomás*, originalmente publicado en la revista *Cristiandad* y recientemente reeditado en una antología de escritos suyos: ORLANDIS DESPUIG, R. *Pensamientos y ocurrencias*. Ed. Balmes, Barcelona, 2000.

⁶¹ Dice Aristóteles «Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa del individuo, consideran también feliz a la ciudad entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra la vida de un tirano declararán que la ciudad más feliz

igualmente poseído por cada uno de los individuos y por el todo en que consiste la comunidad). Lo segundo que es posible afirmar es el modo como se debe proceder en la investigación, pues si hay coincidencia de bienes, de la observación de los deseos e inclinaciones del hombre se puede conocer el fin de la ciudad.

El deseo del hombre es un principio de movimiento de la voluntad hacia el bien que no tiene, aunque presente. Entre los deseos hay algunos que tienen la condición de naturales, éstos suman a lo anterior el que el movimiento de la voluntad se produce en el hombre sin elección alguna por su parte: el hombre no desea esos bienes a los que se dirige porque los elija, sino que los elige porque ya los deseaba. Los deseos naturales inclinan al hombre a sus bienes o fines naturales⁶².

A propósito de esto señala santo Tomás que es posible descubrir en el hombre cuatro tipos distintos de deseos naturales. El primero de ellos es el que se sigue de su naturaleza intelectual y es el deseo de conocer la verdad, este deseo se satisface por la contemplación. El segundo procede de su capacidad de gobierno, que se satisface por la dedicación a la vida activa y civil, y se dirige a ordenar toda la vida del hombre según la razón, lo que equivale a vivir en la virtud. En la vida civil se consiguen, además, otros bienes que el hombre desea como es el honor, la celebridad de la fama o las riquezas. Un tercer deseo natural es común al hombre y los animales, y es el disfrute de los deleites. Y, por último, el hombre comparte un deseo natural con todas las cosas, que es el de buscar su conservación cuanto fuera posible⁶³.

Como es evidente, no todos estos bienes tienen la misma razón de bien, sino que entre ellos también hay cierto orden. Para poner en orden estos bienes vale la

es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz al individuo por su virtud dirá que es más feliz la ciudad más virtuosa». (ARISTÓTELES, *Política*, 1324 a 2–12). Y comentando el párrafo, explica santo Tomás la razón: «*Omnes igitur confitentur unam esse felicitatem uniuscuiusque hominis seorsum et civitatis. Et hoc rationaliter contingit: quoniam quorum est una natura, eorum est unus ultimus finis. Unus autem homo et omnes cives civitatis sunt unius speciei: ergo unius et omnium civium est unus ultimus finis.*» (In *Politicorum*, L. VII, l. 2).

⁶² En el comentario a los libros de la Ética demuestra la existencia de un fin último en el hombre, argumentando a partir de este deseo natural: el deseo natural es la inclinación inherente a las cosas a partir del orden del primer motor, que no puede ser inútil: «*ergo desiderium finis esset frustra in vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum*» (In *Politicorum*, L. I, l. 2). De ahí que, aunque impropriadamente, hasta se podría decir que “las cosas rezan”, en cuanto que piden a Dios aquello que naturalmente desean y Dios les concede: «*ita etiam dicuntur Deum invocare improprie, in quantum aliquid naturali desiderio, desiderant, quod a Deo obtinent.*» (In *IV Sententiarum*, dist. 15, q. 4, a. 6 ad. 1). De esta manera, el deseo natural ordena cada cosa a su perfección propia, y para no frustrarla se le concede una virtud natural para la consecución de este movimiento: «*In rebus enim naturalibus videmus quod quaelibet res naturalis naturaliter tendit ad suam perfectionem, ad quam habet naturale desiderium. Et ideo cuilibet rei datur virtus naturalis, ut ad suam perfectionem naturalem possit pervenire*» (Super *II Ad Corinthios*, c. XIII, 2).

Esta caracterización del deseo natural, como cierta inclinación ordenada presente en las cosas y por la que éstas tienden a sus fines propios, y que procede del primer motor hace que en la filosofía cristiana, el orden de los preceptos de la ley natural haya coincidido con el orden de las inclinaciones naturales «*secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*» (S.T. I–II, q. 94, a. 2 resp.), y al contrario, que cualquier cosa que es contra el deseo natural, es contraria a la ley natural «*praeterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturalem*» (In *IV Sententiarum*, dist. 33, q. 1, a. 1).

⁶³ S.C.G., L. III, c. 63.

pena reparar en que las cosas son fines o bienes en dos sentidos distintos. En primer lugar, cuando el sujeto de alguna manera no está hecho todavía, no ha alcanzado la perfección que le corresponde. Y de esta manera es bueno para el hombre todo aquello que se ordena a lograr dicha perfección, como la salud o el alimento, o lo que permite al hombre obrar de un modo más conveniente, como la fuerza física o el conocimiento técnico. De otro lado, es fin aquello a lo que el hombre se ordena una vez ha alcanzado ya su perfección como hombre. Puesto que el hombre no se ordena hacia sí mismo, aquello otro distinto de él a lo que se ordena es su fin y su bien propio. Tanto un tipo de bienes como otro son ciertos fines y bienes del hombre, pero se dicen fin de modo diverso. En el primer caso las cosas no son fin del hombre, sino más bien al revés: el hombre es la finalidad de esas cosas (aunque se dice que la riqueza o el conocimiento de la medicina es fin del hombre, todos entendemos que es el hombre el que es fin de la riqueza y de la medicina, y que a él se ordenan). En el segundo caso, cuando el hombre ya está perfectamente constituido como hombre, sí se puede decir que aquello a lo que se ordena es su fin propio⁶⁴.

Se puede observar entonces que los deseos del hombre no son todos iguales entre sí, y que unos sí son fines del hombre mientras que en otros casos le inclinan hacia aquellas cosas que encuentran en el hombre su propia finalidad. La felicidad y el fin del hombre será aquello a lo que se ordenen todos los demás bienes, que no son sino bienes queridos por el hombre mismo, para que mejor se pueda ordenar a su felicidad. Sobre esto santo Tomás razona exponiendo en primer lugar qué no es la felicidad del hombre, indicando que no puede consistir en los deleites corporales, ni en los honores, ni en la gloria humana, ni en las riquezas, ni en el poder mundano, ni en los bienes del cuerpo (la salud o la belleza), ni en los actos de las virtudes morales, ni en la prudencia o el conocimiento científico⁶⁵. Estas cosas, o no son absolutamente exclusivas del hombre o, si lo son, se ordenan a cosas que proceden del hombre mismo. De ahí concluye, en segundo lugar, que la felicidad del hombre sólo puede consistir en la contemplación de Dios.

A este fin se ordenan todas las demás operaciones y bienes, «pues para la contemplación perfecta se requieren la integridad corporal, a la cual están ordenadas todas las cosas artificiales necesarias para la vida. También el descanso de las perturbaciones de las pasiones, al que se llega mediante el ejercicio de las virtudes morales y de la prudencia. Y el descanso de las pasiones exteriores, al que se ordena todo el recto gobierno de la vida civil. De manera que, si consideramos las cosas rectamente, todos los oficios humanos parecen servir a la contemplación de la verdad»⁶⁶.

⁶⁴ S.C.G., L. III, c. 26.

⁶⁵ S.C.G., L. III, c. 27–c. 36.

⁶⁶ S.C.G., L. III, c. 37.

La felicidad del hombre consiste en la consideración del misterio de Dios, en la contemplación de la Verdad. Conforme a lo dicho, también en esto consistirá el fin y el bien de la Ciudad:

«como en las acciones políticas no está el último fin, mejor es que por la convivencia civil alguien quiera adquirir la felicidad para sí y para todos, de tal manera que esta felicidad que alguien pretende adquirir mediante la vida política, será algo distinto de la vida política misma. Así buscamos la felicidad en la vida política como algo que surge a partir de ella. Y esta felicidad es la felicidad especulativa, a la que toda la vida política parece ordenada; en tanto que por la paz que se establece y se conserva por la ordenación de la vida política, se da a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad»⁶⁷.

Pero debemos volver a insistir en que la actividad contemplativa en el hombre, precisamente porque es hombre, se distingue de la actividad contemplativa de las inteligencias separadas (ángeles), no por su objeto, sino por su modo de realización: a través del tiempo y en la compañía de otros hombres. Y de ahí dos cosas: por un lado, que la actividad contemplativa implique, no sólo conocer la verdad, sino vivir en ella, obrar la verdad; de otra parte, que esta forma de vida sea participada, no sólo por los individuos en cuanto tales, sino también por la comunidad de la que todos forman parte.

«Hay que entender que la felicidad es una operación del hombre conforme al intelecto. Y en el intelecto hay que considerar lo especulativo, cuyo fin es el conocimiento de la verdad, y lo práctico cuyo fin es la operación. Según esto, una doble felicidad es asignada al hombre: una especulativa, que es la operación del hombre conforme a la virtud perfecta contemplativa, que es la sabiduría; y otra práctica, que es la perfección del hombre conforme a la perfecta virtud práctica del hombre, que es la prudencia. Y así como hay cierta operación según la prudencia y cierta especulación según la sabiduría del hombre él solo, así también hay cierta operación de prudencia y especulación de toda la ciudad. Por consiguiente hay cierta felicidad práctica del hombre según él mismo, y *hay cierta felicidad práctica de toda la ciudad y cierta felicidad contemplativa de toda la ciudad*»⁶⁸.

Y «el hombre se dice libre conforme obra por su propia razón, sin recibirla de otro, salvo que tenga un impedimento material, y hacia el fin que le es debido a su naturaleza, pues cuanto más ha nacido para obrar conforme aquello que de más perfecto hay en su inteligencia y hacia el fin más excelente según la misma, tanto

⁶⁷ «Manifestum est in actionibus politicis, quod non est in eis vacatio; sed praeter ipsam conversationem civilem vult homo acquirere aliquid aliud, puta potentatus et honores vel quia in eis non est ultimus finis, ut in primo ostensum est, magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibiipsi et cuilibet, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa vita politica. Sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplantis veritatem» (In Ethicorum, L. X, l. 11).

⁶⁸ In Politicorum, L. VII, l. 2.

más libre es. Por eso, el que sencillamente obra según la virtud intelectual y al fin según la inteligencia, es perfectamente libre»⁶⁹. De esta manera, con toda propiedad se puede decir que el *fin del individuo es ser libre y que el fin de la Ciudad también es la libertad del individuo*. Y aun está mejor decir que *la libertad del hombre se alcanza en la Ciudad que verdaderamente es libre*.

Conforme expone santo Tomás, la comunidad política se constituye en el lugar educativo por excelencia, a través del cual el hombre es introducido en la realidad, en el conocimiento y en la moralidad. Es el pueblo el que proporciona al hombre la inteligencia respecto del significado de las cosas y el fin al que se ordenan, el que le da la primera hipótesis sobre su valor y sentido, y al mismo tiempo le auxilia eficazmente para vivir conforme a esa verdad reconocida. Esa adhesión eficaz del afecto y la inteligencia a la verdad reconocida es la que hace libre al hombre y cumple su vida.

Ésta es la felicidad especulativa y práctica de la que hablan Aristóteles y santo Tomás. En este sentido, el pueblo se convierte en la instancia educativa más importante del sujeto. No la única ni la primera, sino aquélla que está en condiciones de poner al sujeto en vías de alcanzar su madurez humana. Por eso, lo más esencialmente político es lo educativo y, a la inversa, lo más educativo es lo más esencialmente político.

Somos así congruentes con la exposición que hacíamos al principio cuando afirmábamos que el hombre es más libre con sus amigos que sólo. El paso que aquí se da es introducir al hombre en la estancia definitiva y natural de la vida: el pueblo. Al comienzo de esta parte señalábamos que cuanto más excelente es un bien, tanto más y más lejos irradia su bondad, y a más sujetos alcanza. Y esto es lo que sucede con el Bien Común de la sociedad, porque para el hombre no hay bien más excelente y comunicable que la vida en la verdad, ni alguno que a más alcance. El resto de los fines y bienes del hombre (la ciencia y la técnica, la salud y los bienes del cuerpo, la riqueza o los deleites...) se constituyen también en ciertos fines de la ciudad, pero al modo como los son aquellos bienes que se ordenan a perfeccionar al sujeto, y esto incluso en el caso de los bienes de la virtud. La ciudad es más bien su finalidad, pues por ella son queridos⁷⁰ (aunque también ellos son bienes comunes a la sociedad política, su comunicabilidad, como su excelencia, es menor). Queda así establecido el orden de bienes que la ciudad busca o a los que se ordena: unos son bienes en sentido absoluto, como la educación en la libertad, y son fines a los que tiende la ciudad perfecta; otros son bienes en algún sentido, como la riqueza o el desarrollo técnico y científico, y son fines que se ordenan a lograr cierta perfección de la ciudad, a constituir a la ciudad como ciudad.

⁶⁹ *In Politicorum*, L. VII, l. 2.

⁷⁰ *Quest. Disp. de Virtutibus*, q. 1, a. 5 ad. 8.

Queda todavía un punto por tratar, y quizá sea el más importante. Su exposición introduce un cambio en el discurso que estamos siguiendo, pero hurtaríamos algo a la realidad si no lo expusiéramos.

Escribe Eric Peterson que «lo primero que llama la atención al abrir el Evangelio es la importancia que se atribuye el hecho de que el hombre está enfermo, físicamente enfermo. La simple comparación de este hecho con el ideal griego del hombre basta para advertir que el griego apenas percibía la enfermedad como algo propio del hombre. En cambio, en el Evangelio, la enfermedad del hombre resalta visiblemente como un factor importante que lo caracteriza»⁷¹. Esa enfermedad no es sólo física, a veces también está poseído por un espíritu extraño⁷². En otras nos lo encontramos como un sujeto cuyo «corazón» también está enfermo, y esto se observa con evidencia en los pecadores y en la diversidad de trato que Cristo y los fariseos dan a los pecadores⁷³. Además están los pobres, pero pobres en un sentido radical, aquellos a los que ya no atiende ninguna sociedad humana.

Si nos acercamos, no a los filósofos, sino al Evangelio, el hombre que se nos presenta aparece como necesitado antes que nada de salvación, en el sentido más completo: alguien que le libere de la enfermedad, el pecado y la pobreza. En su existir cotidiano *el hombre está necesitado de redención*.

La necesidad de redención del hombre es un aspecto existencialmente muy presente en la vida del hombre, aunque poco expresado. Esto hace que juegue como un factor operativo en la historia y a la vez discreto. Es operativo porque en la medida en que está presente en la vida del hombre, lo está en la concepción de lo político: la inteligencia sobre la realidad y sobre sí mismo que el hombre le va a exigir a la comunidad no basta con que sea verdadera, es necesario que sea, al mismo tiempo, 'redentora'. El hombre va a demandar a la comunidad política que le proporcione una verdad que le conceda la posibilidad más 'radical y urgente' de salvar su vida. Junto a esta exigencia está la constatación de la imposibilidad de que nadie, fuera de Dios mismo, pueda redimir al hombre. La Comunidad Política se encuentra aquí ante una exigencia humana que no puede cubrir⁷⁴.

⁷¹ PETERSON, E. «¿Qué es el hombre?» en *Tratados teológicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 103 y ss.

⁷² «Así, pues, el hombre no está enfermo sólo físicamente; a veces también está poseído por un espíritu extraño que le priva de su autodeterminación. "Y lo coge un espíritu, lo hace gritar, y lo agita hasta hacerle echar espumarajos" (Lc. 9, 39). La posesión diabólica es algo más que una enfermedad: bajo las formas diversas de la posesión diabólica se oculta un misterioso saber de algo que no puede ser conocido sino creído» (PETERSON, E. «¿Qué es el hombre?», en *Tratados Teológicos*, Op. Cit, p. 104).

⁷³ PETERSON, E. «¿Qué es el hombre?», en *Tratados Teológicos*, Op. Cit, p. 105.

⁷⁴ Perfecta analogía respecto a la desproporción entre la necesidad de redención del hombre y la impotencia del poder político para *rescatar* al hombre de su culpa, la ofrece la pretensión humana de construir por sus solas fuerzas la unidad de las naciones, de restaurar la unidad perdida de todos los pueblos.

La imagen de la dispersión de los pueblos es la imagen de un castigo aplicado sobre la humanidad y cuyas consecuencias padecemos todos, incluso los que no estuvieron presentes. Si hay una solidaridad en la pena, es porque existe una cierta solidaridad en la culpa. La culpa es la soberbia del hombre que se contempla a sí mismo, que se

Vale la pena señalar este aspecto de la condición humana y política para entender, primero, el verdadero anhelo del hombre en su caminar por la historia: la búsqueda de su salvación. Salvación que identificará con particulares diversos en distintos momentos. Esto explica muchos acontecimientos de la historia que de otra manera quedan oscuros. Y, segundo, para prevenirnos de la tentación presente en el poder de reclamar para sí esta redención del hombre. Éste es el límite superior de lo político, aquello a lo que lo político no alcanza. Por eso Peterson afirma que toda pretensión *re-dentora* del poder político se encuentra frente a la negativa del creyente: tiene enfrente a la Iglesia y al mártir, cuya afirmación es exactamente la contraria: sólo Cristo salva⁷⁵.

Detrás de esta cuestión se juega el concepto último del poder: ¿Quién es verdaderamente poderoso? y, por tanto, ¿quién manda? Porque *poderoso es, verdaderamente, el que puede salvar*⁷⁶.

sale de su orden, no sólo por el objeto de su obra, de todo punto desmedida, la construcción de una ciudad y una torre «*cujus culmen pertingat ad caelum*», sino por el propósito manifiesto que lo anima: «*et celebremus nomen nostrum*». A la soberbia del propósito la contumacia en el mal, pues Dios mismo dice «*coeperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant*». De ahí la naturaleza del castigo, que establece la división de la humanidad: «*et dixit: Ecce, unus est populus, et unum labium omnibus (...)* Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui. Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras. Et idcirco vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium universae terrae: et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum» (Gen. 1, 11).

Al respecto, comenta Ratzinger: «Así, la división de la humanidad es ciertamente culpa de los hombres, pero simultáneamente castigo suyo y por tanto algo que no depende sólo de ellos -ni mucho menos- ni puede ser anulado a voluntad. Dios está “frente a”, como potencia libre e independiente del mundo; esto limita la fuerza y la posibilidad del hombre, que no puede en modo alguno producir por sí mismo la unidad mundial, pues por voluntad soberana de Dios le ha sido impuesta la separación» (RATZINGER, J. *La unidad de las naciones. Aportes para una teología política*. Ed. Fax, Madrid, 1972, pág. 16).

Un desarrollo de la teología de los Padres respecto de este mismo problema, en PETERSON, E. «*El monoteísmo como problema político*», en *Tratados Teológicos*, Op. Cit., pág. 27.

⁷⁵ «No se puede comprender el primitivo concepto cristiano de mártir sin relacionarlo con la escatología cristiana primitiva. Léase el Apocalipsis y se verá la relación que media entre una y otra cosa. El Cristo emperador y los cristianos, enrolados en la *militia Christi*, son símbolos de la lucha por un imperio escatológico que se opone a todos los imperios de este mundo. No se trata aquí de una explicación entre la Iglesia y el Estado, como de dos instituciones que se enfrentan y pueden encontrar un *modus vivendi*; se trata de que la lucha (y no la explicación) se ha hecho necesaria porque se ha abandonado la base institucional del imperio. Cuando las masas no pudieron ser gobernadas con las instituciones de la *polis*, a causa de la extensión del imperio, el *princeps* tuvo que reunir en su mano, como jefe, todo el poder. Pero este tránsito de lo institucional-estatal a la dinámica de la acción política del *princeps* llevó consigo necesariamente un deslizamiento hacia la esfera religiosa. Hasta entonces hubo un culto al Estado -así la tríada capitolina-; este culto, ligado al Estado, fue muy tolerante con quien se mantenía alejado de él. Pero ahora, al pasar las instituciones a un segundo plano, fue más importante en ese culto la persona del monarca que los dioses del Estado. Desde el punto de vista de la lógica política de un Estado pagano, era del todo consecuente que el detentador del poder político recibiera también los honores religiosos. En la medida en que la *auctoritas* pasó al *princeps* -y con ello, en definitiva, fue suprimida-, hubo de recaer todo el peso sobre la *potestas*, y de ese modo el culto religioso a los dioses del Estado desembocó en el culto al César. El culto de los antiguos dioses del Estado pudo ser tolerante, pero el culto al César tuvo que ser necesariamente intolerante: lo divino, en efecto, se presenció en el César y como *numen praesens* exigió su reconocimiento.

Es sabido que la presencia del César-dios se prolonga sobre todo en la imagen del César, que vino a ser algo así como el sacramento del culto al emperador. La omnipresencia del César-dios se manifiesta en toda su variedad, en la imagen del César, enviada a todas partes y en todas partes recibida procesionalmente, como si se tratase del mismo César. Quien no honra la imagen es considerado, sin más, enemigo del actual poder político. Esa imagen pone a prueba la lealtad de súbdito de cada quien». (PETERSON, E. «*Cristo como imperator*», en *Tratados Teológicos*, Op. Cit., pág. 67).

⁷⁶ PETERSON, E., «Testigos de la Verdad», en *Tratados Teológicos*, Op. Cit., pág. 91.

Después de la Encarnación de Cristo, el orden último del *Bien Común* no se agota en el auxilio a vivir en la verdad, sino en la apertura al Misterio que salva: en la apertura a la Iglesia como sacramento de Cristo, Misterio de salvación y redención del hombre.

6. La encarnación del bien común: la tradición

Hasta ahora hemos desarrollado nuestro argumento a partir de las inclinaciones y finalidades del hombre, del movimiento del hombre hacia el bien. Pero existe aun otro modo de considerar el problema que nos proporciona el punto de vista que necesitamos para proseguir con nuestra explicación⁷⁷. Eso sucede así porque para que alguien se mueva en la consecución de algo, es decir, para que alguien apetezca algo, es preciso que tenga ya una cierta participación de ese algo. El que en nada participa de un bien, en nada lo apetece. Y lo apetece en cuanto que no lo tiene plenamente y lo puede participar más, pues si estuviera unido al bien cuanto le es posible, se aquietaría su deseo y no se movería. De esta manera, a todo movimiento de amor (en un sentido amplio, como apetito de un cierto bien), antecede una participación parcial de ese bien que se ama. Y, como sólo puede dar aquél que tiene, se puede afirmar que al movimiento del amante precede siempre un acto del amado por el que éste le hace participar de algún modo de aquel bien que él posee y que el amante buscará. Este ‘hacer participar’ de un bien se llama con toda propiedad ‘comunicar’. Cuanto más elevado es el bien, más comunicable y participable es y, por lo tanto, a más sujetos mueve⁷⁸.

Ningún bien más perfecto que Dios, ninguno más comunicable, ninguno más participable y, por lo tanto, ninguno mueve a más criaturas. De ahí que todas las cosas apetezcan a Dios, y por eso actúan, para lograr ser semejantes «a lo divino e inmortal»⁷⁹.

⁷⁷ Hasta ahora habíamos desarrollado la argumentación de un modo inverso al que sigue santo Tomás en la *Summa contra gentiles*, aunque basa en el mismo fundamento, la naturaleza del bien. Pues santo Tomás parte en su exposición de la naturaleza de Dios, primero considerado en sí mismo, y luego en sus operaciones. Respecto de éstas, primero expone las operaciones inmanentes (como entender, querer y sentir) y luego las transeúntes. Y, en éstas, estudia primero la producción de las cosas y luego su gobierno. Esta manera de exponer es mucho más adecuada a la realidad, pues en la exposición se antepone la causa al efecto y lo imperfecto se explica por lo perfecto. Así, Dios, que es el bien sumo, aparece primero con razón de comunicable o difusivo, y luego con razón de atractivo o fin. Nosotros lo hemos hecho al revés, hemos partido del movimiento de las cosas hacia el bien; luego hablamos del bien en cuanto que fundamenta este movimiento, al comunicar a las criaturas una participación de su ser.

La diversidad de modo se explica por la diversidad de formalidad con la que nos planteamos el estudio, pues santo Tomás lo hace en tanto que teólogo; nosotros procedemos según el modo propio de la filosofía y por eso partiendo de lo más conocido, no en sí mismo, sino para nosotros: luego partimos del movimiento de las criaturas.

Sobre este tema, y en concreto esta perspectiva, muy útil el libro de ALVIRA, R. Op. Cit., 1978.

⁷⁸ «*Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia*» (In III Sententiarum, Dist. 27, q. 2, a. 2 ad 4).

⁷⁹ «*Et hoc est quod subiungit, "omnia appetunt illud", scilicet assimilari divino et immortalis, "et illius causa agunt, quae-*

Pero cada una actúa de un modo distinto, porque tienden conforme al bien que se les ha comunicado y éste es diverso en cada caso. La diversa participación de cada criatura en el bien en que consiste Dios es su naturaleza propia, de ahí dos cosas: primera, que todas las cosas obren conforme a su naturaleza y en orden a lograr su perfección natural, y de esta manera es bueno para las cosas todo lo que en ellas se ordena a su crecimiento y conservación. Segundo, que se ordenen a la especie, por cuanto que la naturaleza es más perfecta en la especie que en los individuos particulares, y más y mejor se conserva en la especie que en algún individuo de la especie; de este modo, es un fin del individuo la generación de otros semejantes a sí y la cooperación con otros individuos en los fines específicos.

En el hombre hay algo distinto y mejor que todo esto, porque su inclinación propia es el deseo de conocer y amar a Dios, y la vida política (esto es lo propio de su naturaleza racional). Por eso es preciso que si queremos entender mejor este dinamismo veamos qué bien le ha sido comunicado y precede a su inclinación. Pues si se busca el bien en la medida en que ya se participa de él, previo al amor del hombre a Dios precede un comunicarse de Dios al hombre.

La comunicación (o participación) en un bien fundamentan el movimiento hacia él⁸⁰ y, siguiendo ese razonamiento, a partir de los movimientos del hombre se manifiestan los bienes que se le han comunicado. Conforme a este planteamiento volvemos de nuevo a prestar atención al deseo, que es principio del amor y, por eso, del movimiento del hombre⁸¹.

En el frecuente tratamiento que santo Tomás hace de los deseos naturales, dos son las ideas que más se repiten y en las que por eso mismo vale la pena reparar: por un lado, que el deseo natural no puede ser vano, pues ello implicaría una naturaleza que obra algo frustrado, y esto es absurdo⁸²; por otro, que entre todos

cumque naturaliter agunt». (In De anima, L. II, l. 7).

⁸⁰ «El bien se puede contemplar “de arriba abajo” o al revés. En el primer caso, ¿cómo hablaremos del Bien? No lo podemos considerar más desde el punto de vista de la comunicabilidad. La consideración de una cosa como buena, de un ser como bueno, la mera posibilidad de llamarle así, si lo consideramos en sí mismo sólo puede provenir de su consideración de comunicable. Ahora bien, como cada ser sólo puede comunicar lo que él es, la recepción de lo que se comunica sólo puede expresarse en términos de participación. Sabemos lo que Aristóteles pensaba de la participación. Por consiguiente, la vía de entender el bien tenía que venir “de abajo arriba”. ¿Cómo hablaremos del Bien en este caso? Bien es aquello que se apetece. Pero todo lo que se apetece es un fin, en el sentido de que es límite de nuestro apetecer, y justamente por ello, principio primero de él» (ALVIRA, R. *La noción de finalidad*, Op. Cit., pág. 99)

⁸¹ «Sicut supra dictum est, quaest. praec., art. 8, in corp., desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quendam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus» (In III Sententiarum, dist. 26, q. 2, a. 3)

⁸² Entre otras referencias S.C.G., L. II, c. 55: «impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra», que literalmente repite en el S.C.G., L. III, c. 48; S.C.G., L. III, c. 44: «vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et

los deseos naturales del hombre, ninguno le es tan propio como el deseo de saber, de huir de la ignorancia y del error⁸³.

Parece que nada es tan natural al hombre como desear conocer la causa de los efectos que conoce, así se despierta en él el asombro y la admiración por el reconocimiento de lo que se ignora, asombro que está en el origen de la filosofía⁸⁴. Con el progreso del conocimiento progresa la curiosidad, que más urge a conocer conforme se conocen las causas más altas de las cosas y sus relaciones. Y por este conocimiento natural de las cosas el hombre se remonta en su deseo hasta el deseo de conocer a Dios, en lo que descansa como en su fin⁸⁵.

No deja de ser curioso que el principio y el final de la *Metafísica* de Aristóteles sea precisamente esto: por un lado y al comienzo de la obra, que «todos los hombres por naturaleza desean saber»⁸⁶; por otro lado, y para darle conclusión, que «las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas: “No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne”»⁸⁷. Debuta de este modo mostrando hacia qué se inclina la perfección de todo hombre («esto lo propone el Filósofo para mostrar que buscar la ciencia no por causa de lo útil, como es esta ciencia, no es vano, porque el deseo natural no puede ser vano»⁸⁸) y concluye señalando a Aquél que es «Primer Motor, y Primer Inteligible, y Primer Bien, que antes se dijo que era Dios, que es bendito por los siglos de los siglos. Amen»⁸⁹. El movimiento que el hombre experimenta como deseo y con el que se inaugura la *Metafísica* se explica al final por

naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile»; S.C.G., L. III, c. 57: «*naturale autem desiderium non potest esse inane*»; la frustración del deseo natural por la desobediencia del hombre, frustra completamente la felicidad del hombre, S.C.G., L. IV, c. 89; S. T. I, q. 75, a. 6 resp.; *De Regno*, L. I, c. 9; *In Metaphysicorum*, L. I, l. 4.

⁸³ «*Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi*» (S.C.G., L. III, c. 50).

La obra *De unitate intellectus* se abre precisamente así: «*Sicut homines naturaliter scire desideran veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores*».

⁸⁴ «*Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit*» (S.T. I, q. 12, a. 1, resp.); «*Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat*» (S.C.G., L. III, c. 25).

⁸⁵ Como señala santo Tomás, este movimiento de conocer la causa más alta de toda la realidad es tanto más vehementemente cuanto más cerca se encuentra uno de ella, y progresa con tanta más velocidad cuanto más alto es el conocimiento que ya se tiene -de ahí la apatía y desprecio de los ignorantes, de ahí también la pasión de los investigadores-: «*Corpus, quod naturali appetitu tendit in suum ubi, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat Aristoteles in I De caelo, quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit post quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi: quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis*» (S.C.G., L. III, c. 25).

Sólo por señalar algunos ejemplos más, el mismo tipo de argumentación se encuentra en S.T. I, q. 12, a. 8 ad 4; en S.T. I-II, q. 3, a. 8 resp. y en el *Comp. Theologiae*, L. I, c. 104.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 a 20

⁸⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1076 a 4

⁸⁸ *In Metaphysicorum*, L. I, l. 1.

⁸⁹ *In Metaphysicorum*, L. XII, l. 12.

la existencia de un único principio de gobierno, «un principado y un reino». Moviendo así a las criaturas racionales, por una inclinación común, la multiplicidad numérica de las criaturas se torna unidad, no substancial, sino de orden. A partir de la aspiración común surge la coordinación y la unidad entre todos los que desean lo mismo, todos tienen, en mayor o menor grado, una cierta similitud y fundan una cierta *comuni6n*. Queda constituida una *unidad* y *comunidad* entre todos aquellos cuyo cumplimiento est en el conocimiento de Dios⁹⁰.

El conocimiento de Dios así compartido es un cierto Bien Común, y la investigaci6n de la verdad una tarea solidaria a desarrollar en la historia. Y estos dos elementos, la *cooperaci6n humana* y la *historia*, es decir, la comunidad de hombres en la búsqueda del fin y la historia como el lugar en el que se verifica esa búsqueda, fundan el concepto de pueblo.

Conforme a lo que antes habíamos dicho, que no hay búsqueda a la que no anteceda una cierta participaci6n de aquello que se apetece, tal movimiento del hombre debería haber sido precedido de una cierta participaci6n o comunicaci6n de ese mismo bien. Si consiste en la verdad, una cierta comunicaci6n de la verdad le debería haber precedido; si tiene la condici6n de bien común, esa comunicaci6n debería haberse dado a la comunidad de los hombres. Con esto respondemos a la pregunta que nos hacíamos al principio de este capítulo, para que el hombre busque a Dios en la comunidad, qu bien le ha sido comunicado al hombre y le precede?: *un cierto desvelarse de Dios mismo en la comunidad de los hombres*. Este concreto revelarse de Dios en la comunidad de los hombres se configura en lo que se conoce con el nombre de *tradicaci6n*. De manera que la tradici6n representa una cierta ‘encarnaci6n’ del Bien Común.

Toda acci6n educativa en la vida del hombre, la posibilidad misma de conocer, descansa en primer lugar y de modo definitivo en la hip6tesis de significado con la que el hombre se acerca a la realidad. Si el hombre no tiene una hip6tesis del sentido posible que las cosas pueden tener, todo lo que puede hacer es reaccionar ante la realidad: una reacci6n instintiva o ideol6gica. Y ninguna de esas dos reacciones es verdadera. Para poder afrontar la realidad de un modo no reactivo, sino reflexivo, racional, es preciso que el hombre se aproxime desde una hip6tesis posible del significado de todas las cosas, un significado de toda la realidad. S6lo a partir de esta hip6tesis sobre el sentido de la totalidad es posible el conocimiento de un particular.

Voy a poner un ejemplo que espero que ayude a entenderlo: supongamos que caminando por la calle alguien a quien no conozco, con quien me cruzo por primera vez, me para y me da una bofetada. El movimiento que inmediatamente me suscita es reactivo, y probablemente agresivo: la devuelvo (en este caso, la reacci6n es instintiva, muy elemental). Sigo mi camino y llego a mi casa. Me abre la puerta

⁹⁰ *In Metaphysicorum*, L. XII, l. 12.

mi madre y, al verme, me da una bofetada. ¿Qué movimiento se suscita? Una pregunta: '¿por qué me has dado una bofetada?' El movimiento no es reactivo, es reflexivo. Vale la pena reparar en que ante dos realidades materialmente idénticas, las respuestas son distintas. La diferencia, evidentemente, se encuentra en que la segunda bofetada me la da alguien que me quiere, la diferencia fundamental es ésta: cualquiera que sea lo que haya motivado la bofetada, procede de alguien que me quiere más y mejor que yo a mí mismo, luego el sentido de esa bofetada (que desconozco) está en un horizonte de significado bueno para mí. Con todo, es preciso averiguar su sentido preciso, y por eso se despierta la pregunta. ¿Cómo sabemos nosotros que nuestra madre nos quiere? Porque entre nosotros media una relación en la que se han dado indicios suficientes para adquirir la certeza racional respecto a ese afecto, entre nosotros media una historia: hay una historia cargada de significado, de significado amoroso en este caso, entre mi madre y yo.

La tradición es, precisamente, esa conciencia del significado de la realidad que se comunica en la historia a través de las relaciones humanas que constituyen la comunidad política. Propone los contenidos esenciales de esa educación de un modo sencillo, asequible a cualquiera. A través de ella se puede alcanzar una seguridad respecto de las cuestiones más importantes que afectan a la vida del hombre: el significado de las cosas, el valor de la realidad y del hombre mismo y el modo como hay que tratarlo.

En este sentido la tradición aporta dos elementos fundamentales en la educación humana del hombre: Por un lado, representa el *primer significado posible de toda la realidad* y, por lo tanto, *la posibilidad misma de una afirmación positiva de la realidad y de la vida*. Sólo a partir de una afirmación así es posible un movimiento en la vida⁹¹. Por otro, tal afirmación positiva de la realidad fundamentalmente es creída, es decir descansa en la confianza en otros y, por lo tanto, implica una relación en la que se pone en juego no sólo la inteligencia, sino la capacidad más radical de confiar en los demás⁹².

⁹¹ En *Educación es un riesgo*, Mons. Giussani propone dos premisas que permiten entender lo que inmediatamente va a decir a propósito de la educación: la primera premisa es que la educación consiste en la «introducción a la realidad»; la segunda, que «la realidad no se afirma nunca verdaderamente si no se afirma la existencia de su significado. En el proceso educativo subyace entonces un significado global de la realidad; de él se embebe la conciencia del individuo en el primer estado de su introducción a la realidad; de él se da cuenta, experimentando su consistencia». El capítulo primero, tras sentar estas dos «observaciones preliminares» lleva por título: «La lealtad con la tradición, fuente de la capacidad de certeza». La descripción que hace de la tradición es muy adecuada:

«Si llamamos tradición al dato originario, con toda su estructura de valores y significados, en el que el chico ha nacido, se debe decir que la primera directriz para la educación del adolescente es una adhesión leal a esta tradición.

»Tal tradición funciona para el joven como una especie de hipótesis explicativa de la realidad. No se puede hacer un descubrimiento, es decir, dar un paso nuevo, establecer un contacto con la realidad generado por la persona, si no existe una determinada idea de su posible significado, una idea más o menos abiertamente pensada, pero presente y activa. En el fondo, la hipótesis de trabajo representa esa certeza en la validez positiva de nuestras empresas sin la cual nada se mueve, nada se conquista». (GIUSSANI, L., *Educación es un riesgo* Ed. Encuentro, Madrid, 1991, pp. 37 y ss.).

⁹² «Todo lo cual significa en conjunto que la aceptación y recepción de lo transmitido tiene la estructura de la fe; es fe. Pues creer significa aceptar algo como válido y verdadero. No por fuerza de la propia comprensión, sino por la

La tradición se constituye en el espacio natural de la inteligencia del hombre, donde ésta madura segura de la existencia de una respuesta y del lugar en el que esta respuesta se desvela: en la unidad con otros hombres. En cuanto la verdad que se comunica es compartida por todos, unifica; en cuanto adopta configuraciones y contornos distintos, separa unos pueblos de otros y les distingue. Ése es el sagrado depósito de verdad a partir del cual los hombres se reúnen y comunican, «La comunión espiritual establece una *unidad* fundamental de todos los hombres, con relación a ese espiritual fundamento de la vida que (oculto, pero sumamente real) posibilita y sostiene la comunicación entre ellos»⁹³.

La tradición garantiza la continuidad en el tiempo de la reunión política al garantizar la transmisión (*traditio*) de lo recibido. En ese sentido, la remisión a la tradición es la remisión a lo recibido de otros, al origen y, en definitiva, a lo recibido de Dios. «Quien cree en lo transmitido por tradición no confía propiamente en los antiguos, sino en los mismos dioses»⁹⁴. Para el pensamiento clásico «lo decisivo en la ‘sabiduría de los antiguos’ no es el ‘desde tiempo inmemorial’, sino en su procedencia de fuentes divinas»⁹⁵. A la pregunta de quién comunica la verdad que la tradición contiene, la respuesta es siempre la misma: Dios, que revela⁹⁶. En este sentido, no hay otra tradición que la ‘sagrada’.

«La tradición de verdad puede ser pensada como algo definitivo, como inabarcable e indisponible en principio para el pensamiento humano, sólo en la medida en que estamos a la vez convencidos de que lo transmitido en ella remite en último término a una palabra de Dios, es decir, a la revelación en sentido estricto»⁹⁷.

confianza en otro» (PIEPER, J. «Tradición, concepto y validez». Obras Completas, vol. 3: Escritos sobre el concepto de filosofía. Ed. Encuentro, Madrid, 2000, pág. 252).

No es casualidad que cuando el Santo Padre presenta en la *Fides et ratio* al hombre como un sujeto que busca «una respuesta sobre el sentido último de la propia existencia», comience el punto inmediatamente siguiente con estas palabras: «El hombre no ha sido creado para vivir solo». Es dentro este esfuerzo común por alcanzar la verdad de la vida, en el que el Papa introduce el concepto de tradición. Lo que a continuación dice el Papa es extraordinariamente significativo: «en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal», «el hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquél que vive de creencias» (*Fides et ratio*, 31).

⁹³ Sigue el autor con un juicio extraído de aquí que es sustancialmente el mismo que el sostenido por Ratzinger en *La unidad de las naciones* (Op. Cit.): «Probablemente, una de las cosas más desgraciadas que ocurren sobre la faz de la tierra consiste en que una civilización global secularizada, que parece proponerse abandonar definitivamente el suelo de su gran tradición, obliga a las restantes culturas a entregar sus propios *tradita* y, en consecuencia, las fuerzas al abandono de sus raíces, con la consecuencia de que los más heroicos esfuerzos para una mutua comprensión están casi necesariamente condenados al fracaso» (PIEPER, J. «Tradición, concepto y validez». Op. Cit., pág. 284).

⁹⁴ «Tanto los ‘antiguos’ como los ‘profetas’ se entienden como los primeros receptores y transmisores de un *theios logos*, de una palabra de Dios» (*Ibidem*, pág. 261).

⁹⁵ «Además, los ‘antiguos’ no están en cuanto tales en el origen del tiempo; son sólo los primeros en la serie de la transmisión, los primeros receptores de la revelación. Y cuando la revelación tiene lugar recientemente en la historia, ‘bajo Poncio Pilatos’ por ejemplo, entonces también sus primeros receptores tienen la misma cualidad que Platón atribuye a los ‘antiguos’» (*Ibidem*, pág. 263).

⁹⁶ «En cualquier caso, tan pronto como se pregunta por el fundamento de validez de la tradición entre en juego el concepto de ‘revelación’» (*Ibidem*, pág. 264).

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 265.

Que la tradición sea ‘sagrada’ no significa que lo que transmite sea algo relativo a determinados ámbitos de la vida del hombre, sin relevancia en otros⁹⁸. Más bien, sus contenidos, por referirse al núcleo del mundo y de la existencia humana, iluminan y afectan a todos los aspectos de la vida del hombre. Como acertadamente señala Pieper, cuando Sócrates recuerda a su interlocutor la existencia de un juicio después de la muerte (en el *Gorgias*, por ejemplo), conocimiento que ha recibido de otros, lo hace porque tiene claro que representa una gran diferencia en la conducta práctica en el mundo el que se acepte o no el contenido de esta tradición⁹⁹.

De este modo, la tradición se configura como la memoria del pueblo, al modo como se puede hablar de la memoria del hombre¹⁰⁰: no como una mera capacidad de rememorar hechos pasados, sino como una más profunda facultad de reconocerse a uno mismo a través del paso del tiempo. La verdad del sujeto y, por eso, lugar del que parte toda actividad creativa. En cuanto que no hablamos de un hombre sino de la comunidad de hombres, la tradición se convierte en la inteligencia que el pueblo tiene de sí mismo y su existencia, inteligencia que afecta a todos sus miembros; origen, por otro lado, de toda posibilidad de relacionarse con la realidad y de vivir. De esa inteligencia nace la capacidad de juzgar la realidad.

En el marco de una disputa con Fedro sobre la ‘belleza’, Sócrates disiente de un discurso de Lisias, y su juicio no se apoya en la genialidad de su razón, sino en la discreta inteligencia que la tradición le proporciona,

«La verdad es que ahora mismo no sabría decírtelo. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás, henchido como tengo el pecho, duende mío, me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores [al discurso de Lisias]. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado»¹⁰¹.

Es del seno de la tradición de donde nace la cultura del hombre, en su sentido más propio y verdadero.

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 275

⁹⁹ PIEPER, J. *Entusiasmo y delirio divino*. Rialp, Madrid, 1965, pág. 48.

¹⁰⁰ «Se ha designado la tradición como ‘memoria de la sociedad’, como ‘la memoria ontológica de las culturas’» (PIEPER, J. «Tradición, concepto y validez». Op. Cit., pág. 256).

¹⁰¹ PLATÓN, Fedro, 235c.

De este texto dice Pieper: «Si yo tuviese que mencionar un texto antiguo, que diese fe de la presencia misteriosa,

7. La tradición: memoria del pueblo y fundamento de unidad

Como decimos, la tradición da respuesta a las preguntas fundamentales de la existencia humana, de cuyo contenido depende toda la vida del hombre. Las preguntas sobre el sentido de la vida o su finalidad, sobre el sufrimiento, el mal y la muerte o sobre el origen de todo y de uno mismo no admiten respuestas parciales o provisionales, pues de lo que se responda a tales interrogantes depende la respuesta a todo lo demás. En este sentido, los contenidos de la tradición exigen no sólo una clarificación, sino incluso una garantía de su verdad. Ambas cosas, claridad y certeza, acompañan a la tradición, y por eso esas ‘verdades’ adoptan el carácter de universales y absolutas¹⁰².

En cuanto universales, son verdad para todo aquél que participa de la tradición. Como herederos de la misma e idéntica tradición se funda entre los hombres una comunión o ‘comunicación’ en la verdad que funda su unidad como hombres.

«La verdadera unidad entre los hombres tiene su raíz en la comunidad de tradición en su estricto sentido, es decir, en la participación común en el sagrado depósito que remite a la palabra de Dios»¹⁰³.

Esta comunicación de la verdad recibida ‘de antiguo’ a propósito de las realidades más esenciales de la vida es la ‘comunicación de la vida buena’ de la que hablara Aristóteles para definir la Ciudad, o es ‘palabra’ común a partir de la cual se funda la comunidad política.

Hay que hacer notar que esta verdad fundante de la comunión humana no se da a un sujeto particular como un bien propio que ha de custodiar para sí y que comparte en la medida en que se le solicita. La tradición, como la verdad que contiene, se comunica a un pueblo a modo de patrimonio común de todos los que

pero perpetua, de la grande y sagrada tradición en el espíritu de los mejores entre los genios precristianos, elegiría probablemente este párrafo: se ha manifestado desde los antiguos; resuena a través de poetas; de oídas, es decir, no por propia experiencia, ha sido llenado el recipiente; pero el cómo y el dónde ha sido olvidado» (PIEPER, J. *Entusiasmo y delirio divino*. Op. Cit., pág. 48).

¹⁰² «Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede sustraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta de por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda» (*Fides et ratio*, 27).

¹⁰³ PIEPER, J. «Tradición, concepto y validez». Op. Cit., pág. 295).

En el mismo sentido, Pieper afirma que «Sobre todo no debe olvidarse que la comunión de la tradición sagrada establece una unidad fundamental de todos los hombres con relación a ese espiritual fundamento de la vida que –oculto pero sumamente real– posibilita y sostiene la comunicación entre ellos» (*Ibidem*, pág. 284.).

participan del pueblo. La verdad que la tradición conserva desde el origen se manifiesta en la comunidad y desde la comunidad.

Se rompe todo atisbo de subjetivismo y se vuelve a poner de relieve el valor que la comunidad tiene para el individuo: el pueblo se constituye en la mediación a través de la cual la verdad alcanza al sujeto¹⁰⁴. Queda así garantizada la verdad que la tradición comunica: en cuanto que exige la comunión del pueblo se hace indisponible para los sujetos individualmente considerados, a pesar de toda posible genialidad del individuo. Aquí está en juego una verdad de orden diferente, una verdad que no puede ser completamente poseída, sino que debe ser creída.

Lo que la tradición exige del sujeto pone en marcha una exigencia más profunda del ser humano para su completo desarrollo: «la capacidad de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas»¹⁰⁵. Es, precisamente, en esta dinámica de la inteligencia y del afecto, de la libertad humana, donde se encuentra la raíz más íntima del comunicación entre los hombres y de la vida humana, y su objeto no es la verdad especulativa, sino lo que la persona revela de sí mismo (su propia persona y su vida personal), su mayor bien,

«Las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, *la perfección del hombre no está en la mera adquisición de un conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse el hombre alcanza plena certeza y seguridad*»¹⁰⁶.

Además, en cuanto absolutas, las verdades que se transmiten en la tradición exigen un fundamento más allá de toda disposición humana. Exigen que se reconozca su ‘intangibilidad’. De ahí la necesidad de cuidar que se transmite el depósito de la verdad recibida, de manera que se posibilite la perpetuación de la comunidad en el tiempo y su integridad. Respecto de lo primero es prueba elocuente el cuidado que los antiguos ponían en la educación de los ciudadanos. Sobre lo segundo es testimonio poderoso la existencia del ‘hereje’ político en toda época de la historia, como aquél individuo cuyo ataque a la comunidad era el más peligroso por ser el que apuntaba al corazón mismo de la comunidad: la verdad en la que se funda¹⁰⁷.

¹⁰⁴ «Si la conciencia individual es ‘inmediata al Absoluto’, entonces naturalmente no necesita la mediación de la tradición. Y si, por el contrario, se afirma y se entiende esa mediación como imprescindible, eso significa también que la validez de la tradición sagrada tiene el mismo alcance y profundidad que la palabra de Dios» (PIEPER, J. «Tradición, concepto y validez». Op. Cit., pág. 266).

¹⁰⁵ «La creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas» (*Fides et ratio*, 31).

¹⁰⁶ *Fides et ratio*, 32.

¹⁰⁷ Si alguien quiere acudir a un ejemplo sencillo, acuda a la maravillosa obra de Chesterton *El hombre que fue jue-*

La necesidad de este depósito de verdades absolutas, en cuanto afectan a los aspectos esenciales de la vida y en cuanto reveladas, viene reclamada por la misma condición del hombre: inclinado a un fin sobrenatural, precisa para su vida cierto conocimiento que no procede del esfuerzo de su indagación, sino al que debe asentir como recibido. Esta comunicación de las verdades fundamental de la existencia que exige del individuo entrega y fidelidad a la comunión de todos y por el que se pone en juego su propia persona es la causa formal de la comunidad política, el centro mismo de la ciudad. La comunidad política es, de este modo, más de lo que aparece: el lugar en el que se se muestra al hombre la verdad de la realidad invisible.

Uno de los primeros contenidos de la tradición está referido a las relaciones que los hombres deben mantener unos con otros. Esas relaciones de los hombres entre sí es la que configura el régimen político.

ves. La conversación en la que el personaje de la novela es reclutado por el policía para engrosar las filas de la 'policía filosófica', a las orillas del Támesis, es fantástica, elocuente y muy verdadera.

El orden de los Ciudadanos: *Politia*

1. Introducción

Para abordar la explicación del régimen político hay que empezar por recoger dos ideas que quedaron dichas en la exposición anterior. Ambas se complementan entre sí y a partir de ellas se construye esta segunda parte.

La primera de las ideas es la definición de ciudad que citamos de san Agustín. Cuando san Agustín define la ciudad rompe con la definición clásica, que procede de la comunión del derecho y la utilidad, e introduce una definición que descansa en la idea de la comunicación en el afecto a un mismo bien: «el pueblo es la reunión de la multitud de seres racionales, asociados por la concorde comunión en las cosas que aman». Ese bien, en cuyo afecto comunican los ciudadanos, es un bien común a ellos, y así no sólo es fin de cada uno de ellos considerado individualmente sino fin de todos en cuanto pueden ser considerados como uno por relación al mismo fin.

Esto se corresponde bien con la coincidencia entre el fin del individuo y el fin de la Ciudad. En esto se unifican individuo y ciudad, en que su fin coincide (lo que unifica a los sujetos es la comunión de fin). Ahora bien, cada uno lo participa de modo diverso. A este Bien Común lo llamábamos felicidad, y de ella decíamos que era especulativa y práctica a la vez: una verdad que se hace vida del hombre, es *la vida buena* a la que hace referencia Aristóteles y por cuya comunicación se constituye a la ciudad y hacia ella se ordena.

La segunda idea es algo que ya dijimos subrayándolo, aunque no nos detuvimos en ello lo suficiente. Es una cita de santo Tomás en su comentario a la Ética de Aristóteles y nos proporciona la clave de comprensión de la relación entre el bien del individuo y el bien de la comunidad política. Santo Tomás dice que «*buscamos la felicidad en la vida política, como algo que surge a partir de ella*. Y esta felicidad es la *felicidad especulativa*, a la que toda la vida política parece ordenada; *en tanto*

que por la paz que se establece y se conserva por la ordenación de la vida política se da a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad»¹⁰⁸. Con ello afirma que la felicidad del hombre no consiste en la misma vida política, pero que no se da sin ella: existe, nace o se origina a partir de ella, «*sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa*», como algo distinto de ella misma, «*huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa vita política*».

Ambas ideas nos van a ser útiles para el estudio de la obediencia política, porque para que la obediencia sea razonable debe implicar la coincidencia de bienes entre ciudadano y comunidad, de manera que en la afirmación que el hombre hace de la comunidad al asentir al mandato de la autoridad procure al tiempo su bien propio. Desde este punto de vista, el bien del individuo y el bien de la comunidad deben coincidir. Entonces, ¿qué sucede cuándo entre ambos se produce una contradicción?, ¿cómo es posible que eso suceda? De otra parte, ¿qué bien se hará prevalecer?, ¿cuál es más importante? La dificultad de conciliación procede de que entre el ciudadano y la ciudad se establece una cierta relación de principio y dependencia: la ciudad engendra al ciudadano y, en esto, el individuo depende y trae su causa de la comunidad; pero, a su vez, la ciudad existe para el ciudadano y en esto es ella la que depende del individuo, que es su causa final.

Esta relación de principio y dependencia aparece expresada en toda su magnitud en el conocido diálogo que Sócrates mantiene con Critón. La respuesta con la que concluye el diálogo platónico, respuesta puesta en la boca de las Leyes y que toma como propia Sócrates, muestra dos elementos dignos de ser tomados en consideración: en primer lugar, que toda la argumentación gira en torno al bien de Sócrates, bien que pasa por el cumplimiento de la ley; en segundo lugar, una aguda distinción que las leyes hacen entre la ciudad y las magistraturas: «si mueres, morirás víctima de la injusticia, *no de las leyes, sino de los hombres*»¹⁰⁹. Esta distinción vale la pena no perderla nunca de vista.

Pero para comenzar por orden es preciso exponer primero esa identidad entre el bien de Sócrates y la obediencia a la ley, que lleva a las éstas a afirmar que la posición *justa* de Sócrates frente a la *injusticia* de la ciudad está en la sumisión a lo establecido por la ley. Y como la justicia es la virtud que ordena las relaciones entre los hombres, el estudio de la obediencia política debe comenzar por este especial orden de los ciudadanos que se llama Régimen político o *Politia*.

¹⁰⁸ *In Ethicorum*, L. X, l. 11.

¹⁰⁹ «(...) si mueres, morirás víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres; si en lugar de eso sales de aquí vergonzosamente, devolviendo injusticia por injusticia, mal por mal, faltarás al pacto que te liga a nosotras, dañarás a mucha gente que no deberían esperar esto de ti; te dañarás a ti mismo, a nosotras, a tus amigos y a tu patria. Seremos tu enemigo mientras vivas y, cuando hayas muerto, nuestras hermanas las leyes que rigen los infiernos no te recibirán con mucho favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos posibles para arruinarlos. No sigas, pues, los consejos de Critón, y sí los nuestros.» (PLATÓN *Critón*, 54 b).

2. La *Politia*, el orden de la ciudad

«El bien, según que es fin de alguna cosa, es doble. Pues hay un fin extrínseco, para aquél que se ordena al fin, como si decimos que el lugar es el fin de aquello que se mueve hacia el lugar. Y también hay un fin interno, como la forma es el fin de la generación y la alteración; y la forma ya alcanzada es cierto bien intrínseco de aquél del cual es forma. Y la forma de algún todo, que es uno por un cierto orden de las partes, es el orden de éste, de donde hay que considerar que es su bien»¹¹⁰.

Con esta misma distinción comienza santo Tomás su comentario a la obra moral de Aristóteles. La incorpora en el *proemio* para diferenciar las partes de la filosofía moral. Merece la pena seguir su razonamiento. Lo primero que hace es distinguir órdenes diversos que se encuentran unidos: un orden universal y un orden particular, «como dice el Filósofo al principio de la *Metafísica*, es propio del sabio ordenar... Y en las cosas se encuentra un doble orden, uno es el de las partes de un todo o de una multitud entre sí. Otro es el orden de las cosas al fin. Y este orden es más importante que el primero. Porque, como dice el Filósofo en el Libro Undécimo de la *Metafísica*, el orden de las partes del ejército entre sí es por razón del orden de todo el ejército al general»¹¹¹. Además, «ha de saberse que, porque el hombre es naturalmente un animal social, pues necesita para su vida muchas cosas que por sí solo no se puede procurar, naturalmente es parte de alguna multitud por la que se le proporciona el auxilio para la vida buena. Auxilio que necesita para dos cosas. Primero, para aquéllas que son necesarias para la vida y sin las cuales la vida presente no se puede llevar adelante; y para esto es auxiliado el hombre por la multitud doméstica, de la que es parte, pues todo hombre ha sido generado, alimentado y educado por unos padres. Y, de modo semejante, los individuos que son parte de la multitud doméstica se ayudan mutuamente en las cosas necesarias para la vida. De otro modo, el hombre es ayudado por la multitud de la que es parte para una perfecta suficiencia de vida; es decir, *para que el hombre no solamente viva, sino también para que viva bien*, al tener todas las cosas que bastan para la vida. Y así es ayudado el hombre por la multitud civil de la que es parte, no sólo en cuanto a las cosas corporales, pues en la ciudad hay muchas cosas que el hombre produce y para las cuales una sólo casa no es suficiente, sino también en cuanto a las cosas morales»¹¹².

»Y este todo que es la multitud civil, o la familia doméstica, tiene solamente una unidad de orden, según la cual no es algo absolutamente uno. Y, por consiguiente, una parte de este todo puede tener una operación que no es operación del todo, como un soldado en el ejército tiene una operación que no es operación

¹¹⁰ In *Metaphysicorum*, L. XII, l. 12.

¹¹¹ In *Ethicorum*, L. I, l. 1.

¹¹² In *Ethicorum*, L. I, l. 1.

de todo el ejército. Y no menos tiene este todo alguna operación que no es propia de alguna parte, sino del todo, como por ejemplo la batalla es propia de todo el ejército»¹¹³.

Concluye santo Tomás con la distinción entre las «operaciones de un hombre ordenadas al fin», objeto propio de los diez libros de la *Ética*; «las operaciones de la multitud doméstica», que se estudian dentro del Libro Primero de la *Política*, en la parte dedicada a la Economía; y, «las operaciones de la multitud civil, que llamamos política», y a la que se dedican los libros restantes de la *Política*. Es decir, con la distinción entre los dos órdenes que señalábamos al principio: «uno es el de las partes de un todo o de una multitud entre sí. Otro es el orden de las cosas al fin».

Esta distinción resulta muy interesante porque define el contenido de lo político: el orden de las partes entre sí (en cuanto que por él se obtiene la unidad y el todo) y, por otro lado, las operaciones del todo. Y también define el modo como debe ser tratado: a partir del individuo y hacia la ciudad.

Dos cosas se desprenden de aquí: en primer lugar, *el orden* como objeto de la ciencia política. El orden de las partes entre sí, en cuanto que por él se obtiene la unidad, es el primer objeto de estudio de la ciencia política. Éste es el orden de los ciudadanos que se llama *Politia* o Régimen: «porque el régimen no es otra cosa que el orden de los habitantes de la ciudad»¹¹⁴. Lo segundo, es el fundamento de ese orden: por «el orden de las cosas al fin» se establece el orden «de las partes de un todo o de una multitud entre sí».

El orden de los ciudadanos entre sí depende de aquello primero a lo que se ordena la ciudad (esto es lo propio del orden, estar bien dispuesto hacia algo primero a lo que todo queda subordinado¹¹⁵). Este bien es el fin de la ciudad que, como decíamos, no es la ciudad misma, sino un cierto bien «que surge de ella» y al que «toda la vida política parece ordenada; en tanto que por la paz que se establece y se conserva por la ordenación de la vida política, se da a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad».

La contemplación de la verdad, en cuanto ilumina la inteligencia y la acción, depende del hombre en lo relativo a su consecución última y de la ciudad en cuanto a su posibilidad. En lo que depende del hombre, no es este el lugar de su estudio, en lo que depende de la ciudad, dos cosas son necesarias: por un lado, la misma existencia de la ciudad y, por tanto, *la unidad de la paz*, que permite «a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad»; por otro, «*la ordenación de la vida política*», de la que nace aquella unidad de la paz. No son dos cosas completamente distin-

¹¹³ *In Ethicorum*, L. I, l. 1.

¹¹⁴ «*Quia politia nihil aliud est quam ordo inhabitantium civitatem*» (*In Politicorum*, L. III, l. 1).

¹¹⁵ *In Metaphysicorum*, L. XII, l. 12.

tas, pues por la ordenación civil se origina la unidad y se conserva la existencia, aunque es posible y conveniente distinguirlas.

En primer lugar, y como exigencia más universal, la misma existencia de la ciudad, que procede de la unidad. En la medida en que el fin del individuo existe en la vida política ‘como algo que surge a partir de ella’, la existencia misma de la ciudad se convierte en el primer bien en torno al cual quedan dispuestos los ciudadanos. Éste es un bien universal y por ello común a todos los regímenes. La primera exigencia del régimen o del orden de los ciudadanos es la conservación y unidad de la ciudad. Este bien no diversifica formalmente los regímenes entre sí y recibe el nombre de *concordia* o *amistad política*¹¹⁶. A ella habrá que dedicarle más adelante un estudio particular.

En segundo lugar, el *orden de la ciudad* o la *ordenación de la vida política*, que sí es causa de distinción de los regímenes entre sí, pues la ordenación que establece y conserva la unidad puede ser formalmente diversa. De esta diversidad nacerá la primera causa de distinción en los regímenes.

El orden por el que se establece y se conserva la paz, el orden civil, se da en torno a aquello que comunican los ciudadanos. Los sujetos se unifican y ordenan en torno al bien en el que comunican. Este bien puede ser un bien particular (*secundum quid*), como lo es el bien económico, la mutua defensa u otros; y, también, pueden los ciudadanos comunicar el bien absoluto (*simpliciter*), es decir, la misma vida buena. Uno u otro darán lugar a la distinción entre regímenes corruptos o injustos, y regímenes rectos.

Éste será el esquema que siga Aristóteles¹¹⁷. Primero comenzará por mostrar la diversidad de regímenes por sus nombres a partir de dos elementos: el elemento soberano (un individuo, la minoría o la mayoría) y el bien que se comunica en la ciudad (bien común o bien particular de los que gobiernan¹¹⁸). Después, en la definición de ciudad, otorgará prioridad definitiva al bien que se comunica sobre el

¹¹⁶ «Creemos, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las ciudades (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones) y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad. Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad, y él lo declara así también.» (ARISTÓTELES, *Política*, 1262 b 7–10).

Aunque las citas son multitud, es clásico el texto con el que se abre el libro VIII de la *Ética*: «Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155 a 23–26).

¹¹⁷ Aunque Aristóteles habla de formas de gobierno (ARISTÓTELES, *Política* 1279 a 23 y ss.), al tiempo y en el mismo sitio aclara que «régimen y gobierno significan lo mismo». Por eso en nuestra exposición no distinguimos una de la otra.

¹¹⁸ «Cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad, o deben participar de sus ventajas» (ARISTÓTELES, *Política* 1279 a 23).

elemento soberano, como se pone de manifiesto al aclarar la razón propia de la distinción entre oligarquía y democracia, en el que considera esencial el bien que se proponen y accidental el que sean pocos o muchos los que mandan.

«Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder»¹¹⁹.

Esta misma primacía del bien común en la definición de los regímenes políticos se vuelve a poner de manifiesto procediendo a partir del derecho y de la justicia. Y este punto ofrece especial interés, porque en su clarificación se ilumina la relación que existe entre el régimen político y el jurídico.

Tal y como expone Aristóteles, el régimen jurídico trae razón de dependencia del régimen político:

«Tenemos que hacernos cargo –dice Aristóteles–, en primer lugar, de las definiciones que se dan de la oligarquía y la democracia, y ver en qué consiste la justicia oligárquica y democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema en su integridad. Por ejemplo, parece que la justicia consiste en la igualdad y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa y lo es, en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien, se prescinde de para quiénes y se juzga mal»¹²⁰.

En los regímenes que examina, aunque en general en todo régimen corrupto, la igualdad de trato en que consiste la justicia no procede de una causa verdadera, de aquélla por la que todo el sujeto es comprendido, sino de una causa parcial por la que sólo algo particular del sujeto es tomado en consideración. Si los sujetos comunican entre sí a partir de un bien parcial, las relaciones que de esa comunicación se sigan serán necesariamente ‘justas hasta cierto punto’; si, al contrario, la relación y el trato proceden de la comunicación del bien absoluto, las relaciones serán ‘absolutamente justas’, pues en ella toda la persona es tomada en consideración, y no sólo un aspecto de ella o algo suyo.

Eso mismo señala santo Tomás en su comentario:

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Política* 1279 a 23.

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Política* 1279 a 23.

«Al determinar los antiguos sobre la oligarquía y la democracia trataron de lo justo *secundum quid*, como persiguiendo algo, y no de lo justo *simpliciter*; y, así, no dicen lo que es propia y absolutamente justo, sino lo que lo es de un modo impropio y relativo. Esto se ve porque lo justo atiende a alguna proporción y a alguna dignidad, al menos en la justicia distributiva; por consiguiente, donde hay algo justo según proporción, que es según dignidad, respecto de un bien absoluto, allí hay un bien absoluto; pero donde no es respecto del bien absoluto, sino de un bien relativo, allí lo justo no es absoluto, sino relativo. Y así es en la democracia y la oligarquía, pues en la oligarquía se atiende a lo justo en quienes tienen riquezas y en la democracia en quienes tienen libertad»¹²¹.

La idea queda más aclarada a partir de la causa por la que esto se produce. Aristóteles señala que el origen se encuentra en un error de juicio sobre uno mismo, ya que, «por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias». Y comenta santo Tomás, «como la justicia lo es para alguien y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son, como se dijo antes en la *Ética*, están de acuerdo respecto de la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas». Es decir, a partir del excesivo afecto a uno mismo se pervierte el juicio y cada uno juzga de sí mismo mal, teniéndose por igual a otro: reclaman lo mismo aun no siendo iguales. Esto sucede porque a partir de que los sujetos son iguales en algo se creen iguales en absoluto; o al revés, al ser desiguales en algo, se creen completamente desiguales, lo que sucede de modo inadecuado porque la igualdad o desigualdad entre los sujetos, es decir, el recto o justo, diríamos con propiedad, orden de los ciudadanos entre sí procede de la participación de los ciudadanos en el bien propio del hombre.

«No dicen lo más importante. En efecto, si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participarán de la ciudad en la misma medida en que participen de la riqueza, de modo que parecería tener fuerza el argumento de los oligárquicos... Pero no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien»¹²².

Se concluye así que *el bien del que participan los ciudadanos, en la medida en que es comunicado, funda un orden entre ellos*. Orden que, por ser un orden entre individuos por razón de algo, es un orden de justicia¹²³. De aquí la afirmación con la que Aristóteles concluye el Proemio a su obra: «la justicia es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo»¹²⁴. En este sentido es en el que *el orden de la justicia nace del orden civil*.

¹²¹ *In Politicorum*, L. III, l. 7.

¹²² ARISTÓTELES, *Política* 1279 a 23 y ss.

¹²³ *In Politicorum*, L. III, l. 7.

¹²⁴ ARISTÓTELES, *Política* 1253 a 36.

Ese orden puede ser llamado justo o injusto en atención al bien sobre el que se funda la reunión de los ciudadanos, según que éste sea el bien de la vida humana o sólo un bien particular y relativo. Por eso, tanto la justicia como el orden civil dependen del bien que comunican los ciudadanos, aunque de modo diverso. De la comunicación del bien, nace la unidad y el orden; como éste es civil, es un orden de justicia. Su fundamento es el fin propio de la ciudad: bien común de donde se toma la razón de ciudad,

«Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente... El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia»¹²⁵.

Una vez que los ciudadanos han quedado entre sí ordenados, no por razón de cualquier bien, sino por razón de su bien propio, de aquí se toma la justicia ‘simpliciter’:

«Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud»¹²⁶. [Comenta santo Tomás para explicar este pasaje:] «*lo justo se determina en orden al fin de la ciudad en aquellas operaciones que son para otro*, por eso el Filósofo declara el fin de la ciudad, para que a partir de esto se muestre qué es lo justo *simpliciter* y qué lo justo *secundum quid*»¹²⁷.

Esta primera diversidad de regímenes, que nace de la rectitud del fin en que comunican los ciudadanos, es la que distingue los regímenes entre sí; y tan fundante es que, cambiado, cambia la ciudad, y si se sigue llamando igual lo es sólo de un modo equívoco¹²⁸.

Precisamente a partir de la distinción entre los regímenes justos y los corruptos tenemos una aproximación al concepto de ciudadano, «porque como el

Santo Tomás comenta diciendo: «el hombre es conducido a la justicia por el orden civil, lo que consta por esto de que con la misma palabra los griegos nombraban el orden civil y el juicio de justicia, *diki*. De donde es evidente que el que instituyó la ciudad libró a los hombres de que fuesen pésimos, y les condujo a que fuesen óptimos conforme a la justicia y las virtudes» (*In Politicorum*, L.I, l. 1).

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 30 y ss.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ «*Et quia iustum attenditur in ordine ad finem civitatis, in operationibus quae sunt ad alterum, ideo Philosophus declarat finem civitatis, ut ex hoc appareat quid sit iustum simpliciter, et quid iustum secundum quid*» (*In Politicorum*, L. III, l.7).

¹²⁸ *In Politicorum*, L. III, l. 2.

principado de los libres está ordenado a la utilidad de los súbditos, es manifiesto que cualquier régimen en el que los príncipes buscan la utilidad común es un régimen recto según la justicia absoluta; y los regímenes en los que se persigue la sola utilidad del príncipe son viciosos y corrupciones de los regímenes rectos, pues en ellos no está la justicia *simpliciter*, sino la justicia *secundum quid*, como más adelante se dirá. Pues los que usan a los ciudadanos para su utilidad mandan con principado dominativo y esto es contra la justicia porque *la ciudad es la comunidad de los libres*, pues el siervo no es ciudadano, como se ha dicho antes»¹²⁹.

A partir de la definición de régimen, tenemos la definición de ciudadano.

3. El orden de los ciudadanos. La condición de ciudadano

El ciudadano se considera por relación al régimen, pues *ciudadano es el que participa del régimen*. Pero esto puede ser tomado de dos maneras: en primer lugar, ciudadanos son los *libres e iguales*; en segundo lugar, los que *pueden participar de las magistraturas*.

3.1. La libertad política

En primer lugar, *los ciudadanos son libres*.

La condición de libertad, propia de la ciudadanía política, aparece en Aristóteles en dos momentos distintos: al principio de la obra política, cuando trata de la casa, y en el Libro Tercero, de donde hemos extraído la cita anterior, con ocasión de distinguir los regímenes.

Al principio, al tratar de lo relativo a la economía. Conforme al método del que se sirve en su investigación, según expone en el Proemio¹³⁰, la primera tarea es resolutive: dividir el todo en las partes de que consta. Y así empieza su estudio sobre la ciudad a partir de la casa o la administración doméstica, y aún antes a partir de las partes de que consta la casa: esclavos y libres¹³¹. Este modo de trabajar es útil porque en vía de composición, y conocidos los principios, es posible juzgar mejor sobre aquellas cosas causadas por los principios; y así, de la consideración de la familia, podemos ver mejor qué sea lo propio de la ciudad: «Como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una»¹³².

¹²⁹ *In Politicorum*, L.III, l. 5.

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Política* 1252 a 18–24. Por lo mismo, *In Politicorum*, L.I, l. 1.

¹³¹ ARISTÓTELES, *Política* 1253 b 1–7.

¹³² ARISTÓTELES, *Política* 1253 b 1–7.

De la exposición de Aristóteles valdrá la penar retener dos cosas: por un lado, que la parte mínima a considerar nunca es una persona, sino la reunión de dos personas para una tarea común a ambas; por otro lado, que de la comparación entre las relaciones del amo con el esclavo y de los conyuges entre sí (como después entre padres e hijos) se va a manifestar lo propio de la condición libre. Esta condición se caracteriza por dos cosas: por el tipo de gobierno que en ella se da y por el bien que se persigue a través de ese gobierno.

El tipo de gobierno que corresponde a los libres es el *principado político* o *regio*¹³³. Los siervos, al contrario, son gobernados con un *principado despótico*¹³⁴.

¹³³ La expresión *principatus politicus et/seu regalis* la toma santo Tomás directamente de Aristóteles, de modo que cada vez que en la obra del santo doctor aparece lo hace casi siempre con expresión del lugar del que la toma, el primer libro de la Política; además la imagen de la que se sirve es la que propone Aristóteles: el gobierno del alma sobre el cuerpo. Este tipo de principado se caracteriza, como hemos dicho, porque se ejerce sobre libres, de ahí la capacidad de oponer resistencia al mandato del superior «Y se dice principado político y real porque alguien manda sobre libres, que, aunque sometidos al régimen del que preside, tienen algo propio, a partir de lo cual pueden rehusar el imperio del que ordena»: «*principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio*» (S.T. I, q. 81, a. 3)-. Estas dos parecen ser las características del gobierno político y real: el ser sobre libres y, por lo tanto, el poder oponer resistencia «*principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante qui tamen possunt contra movere*» (S.T. I-II, q. 9, a. 2); «*et ideo potest ... imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis*» (De malo, q. 3, a. 9); «*regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis*» (De virtutibus, q. 1, a. 4)-.

Con todo, la verdadera nota común de ambos principados, político y real, es su ejercicio sobre hombres libres, en eso coinciden. Pues, de otro lado, entre ambos tipos de gobierno existe una diferencia «*politicum distinguitur a regali*» (In Politicorum L. V, l. 1)- por el grado de sujeción y la capacidad de oponer resistencia, es decir por la limitación de la potestad: en el régimen real la soberanía es plena, en el régimen político está limitada por las leyes «el régimen es real cuando aquél que preside la ciudad tiene plena potestad. El régimen es político cuando aquél que preside tiene potestad limitada según las leyes de la ciudad»: «*regale quidem est regimen, quando ille qui civitati praest habet plenariam potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis*» (In Politicorum, L. I, l. 1); «*quando enim ipse homo praest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando autem praest secundum sermones disciplinales, id est secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum; quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet quae subsunt; et secundum partem sit subiectus, quantum ad ea in quibus subiicitur legi*» (In Politicorum, L. I, l. 1)-.

Esta limitación trae su causa de una diferencia natural «*naturalis differentia separat principatum regalem a politico*» (In Politicorum, L. I, l. 10)-, la igualdad o desigualdad de los sujetos: cuando los sujetos son iguales hablamos de principado político, cuando son desiguales hablamos de principado real (In Politicorum, L. I, l. 10).

¹³⁴ En la obra de santo Tomás existen al menos 27 referencias al *principatus despoticus*, con dos significados principales: en primer lugar, y sobre todo, el principado despótico es el que se ejerce sobre los siervos, en este sentido es absoluto y los siervos no tienen derecho ni facultad para resistir el imperio de su señor «*dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent*» (S.T. I, q. 81, a. 3 ad 2), la obediencia se produce «*ad nutum*» y «*absque contradictione*» (S.T. I-II, q. 56, a. 4), pues el siervo no tiene derecho de contradecir: «*despotico principatu, id est sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet*» (S.T. I-II, q. 58, a. 2). Otras referencias en el mismo sentido: De Virtutibus, q. 1, a. 4; a lo largo de todo el libro primero del Comentario a la Política; o el libro segundo del De regimine principum-. En segundo lugar, es propio del principado despótico que el señor se sirva de los súbditos para sí mismo, para utilidad propia: «*principatur enim despotice civitati utentes civibus sicut servis, scilicet ad suam utilitatem*» (In Politicorum, L. III, l. 5); de esta manera gobierna el tirano: sirviéndose de los ciudadanos como siervos «*tyrannus est quaedam monarchia despotica id est dominativa politicae communitatis quia scilicet utitur civibus ut servis*» (In Politicorum, L. III, l. 6)-, la ciencia despótica o dominativa, así como el despota o el dueño, es el que sabe servirse de los siervos «*aliquis dicitur despotes, id est dominus, non in possidendo, id est in acquirendo servos, sed magis in hoc quod utitur ipsis*» (In Politicorum, L. I, l. 5)-.

La distinción entre ambos está fundada en el grado de sujeción al imperio del que manda, pues en algo puede sustraerse el libre del imperio del gobernante, mientras que el siervo en nada puede contradecir el mandato de su señor¹³⁵. La razón de esta diversidad está en que el gobierno sobre los libres se hace conforme a las leyes, mientras que no sucede así con los siervos, que son en absoluto de sus señores y a ellos están sujetos, no teniendo más regla de su acción que la que procede de su dueño¹³⁶. Así, lo propio del siervo es la sujeción absoluta a la voluntad del señor, mientras que el libre es gobernado conforme a leyes, luego sin sujeción absoluta y como pudiendo ofrecer contradicción al mandato del que gobierna.

El gobierno sobre los libres puede ser tanto político como real, pero ambos tipos de gobierno no son idénticos ni su bondad es la misma¹³⁷.

El *imperio político*, propiamente, se ejerce entre aquellos que son iguales por naturaleza, por lo que procede por elección y es temporal, de modo que una vez manda uno y luego otro. Entre el gobernante y el súbdito no hay más diferencia que la que procede del temporal ejercicio del poder, razón por la cual la dignidad de gobierno se exterioriza en la vestimenta y en el trato, pues de otro modo en nada se diferenciaría el que manda del que obedece. La sujeción, además, está limitada por leyes, de modo que no es absoluta sino conforme a una regla¹³⁸. En cambio, el *imperio real* se ejerce entre aquellos que por naturaleza son desiguales, de manera que, aunque libres todos, el que ejerce el oficio de rey naturalmente excede a aquellos sobre los que gobierna, por lo que naturalmente le están sometidos, como los hijos lo están al padre¹³⁹.

El que sobre hombres libres sean posibles dos tipos de gobierno distintos con grados de sujeción diversos pone de manifiesto que la razón propia de distinción entre el principado sobre hombres libres y el principado sobre siervos no está en la extensión del dominio y su limitación, ni en la capacidad de resistencia al precepto del que manda, sino en otra cosa. Pues también se ejerce sobre hombres libres el gobierno real sin que quepa sustraerse al imperio del rey ni tiene éste limitación por ley. La diferencia está en el bien que se persigue: el gobierno de hombres libres persigue el bien de éstos, mientras que el gobierno sobre los siervos el bien del señor.

«Una diferencia natural separa el principado real del político, que es para el que es igual según la naturaleza; y el amor separa el principado real del tiránico, que no manda por razón del amor que tiene a los súbditos, sino por causa de su propia utilidad»¹⁴⁰.

¹³⁵ *In Politicorum*, L. I, l. 3.

¹³⁶ *In Politicorum*, L. I, l. 3.

¹³⁷ *In Politicorum*, L. I, l. 10.

¹³⁸ *In Politicorum*, L. I, l. 10.

¹³⁹ *In Politicorum*, L. I, l. 10.

¹⁴⁰ «Sic igitur naturalis differentia separat principatum regalem a politico, qui est ad aequale secundum naturam: amor autem separat principatum regalem a tyrannico, qui non principatur propter amorem, quem habet ad subditos, sed

No hay indiferencia entre el régimen político y el real, aunque ambos son regímenes justos, el primero es superior al segundo. El régimen real es el primero en el tiempo y procede del régimen del padre sobre la casa, y del de mayor edad sobre la comunidad de casas llamada aldea¹⁴¹; por su parte, el régimen político es el propio de la comunidad perfecta que llamamos Ciudad.

Con esto aparece que *lo propio de la condición libre es ser gobernado en vistas a su bien propio, ya sea con gobierno político o con gobierno real.*

3.2. La igualdad política

Ciudadanos son los iguales.

La igualdad política, como la libertad, es condición de ciudadanía. La razón de esta igualdad entre los ciudadanos quedó expuesta más arriba al hablar del régimen político, al distinguir los regímenes por razón de ‘algo justo’. Entonces señalábamos que los ciudadanos quedan igualados en aquel bien que funda la ciudad y en el que comunican. Si éste es un bien *simpliciter*, sus relaciones son justas *simpliciter*; si, por el contrario, se trata de un cierto bien particular, el orden de relación es justo *secundum quid*. Esta concepción volverá a aparecer en el tratamiento que hace Aristóteles de la justicia.

El libro V de la *Ética* comienza precisamente a partir de una distinción entre dos especies de justicia, y dos modalidades de ‘lo justo’: lo legal y lo equitativo. La primera, la justicia legal, es la justicia política y sobre ella dice: «Como el transgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de esas disposiciones decimos que es justa. Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos derecho a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política»¹⁴². Y santo Tomás comenta: «Dice ‘en cierto modo’ porque toda ley se da en orden a un régimen, pero no en todo régimen se da lo justo *simpliciter*, sino que en algunos sólo se da lo justo *secundum quid*»¹⁴³, y pone el ejemplo de los regímenes corruptos, en los que los ciudadanos no son igua-

propter commodum proprium» (In Politicorum, L. I, l. 10).

¹⁴¹ *In Politicorum, L. I, l. 1.*

En el libro *Sobre el gobierno de los príncipes* –aunque no en la parte debida a santo Tomás, sino a Tolomeo de Lucca– se dan dos razones por las cuales es superior el gobierno político al real: porque es el régimen que se corresponde mejor con la condición humana, hasta el punto que es el tipo de dominio que hubiera existido en «el estado íntegro de la naturaleza humana que llamamos estado de inocencia»; en segundo lugar, porque el estado real es más adecuado a sujetos peor dispuestos, pues a estos más fácilmente se les reprime la audacia por el gobierno de un Rey que por el de la República. (*De Regno, L. II, c. 9*).

¹⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1129 b 12–19.

¹⁴³ *In Ethicorum, L. V, l. 2.*

les de un modo absoluto, sino sólo según un cierto respecto, según algo suyo, aunque a partir de eso en que son iguales son tomados como iguales absolutamente. Por eso, las leyes de estos regímenes no son absolutamente justas, sino sólo 'de alguna manera', como decía al principio.

Pero, por corrompida que sea la forma en que se organizan los ciudadanos, éstos están igualados en algo y las relaciones que de ahí surgen son según justicia. La ley trata precisamente de aquello en que los ciudadanos están igualados, aquello por lo que son tomados como ciudadanos. Esto es lo que dice Aristóteles al referirse al objeto de la ley, que trata de todas las cosas «proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante». De esta manera, la ley se dirige a ordenar a los hombres en aquello en que participan de la ciudad, y por lo que son iguales. Así parece que lo entiende santo Tomás, que al comentar estas líneas distingue, a partir de cada uno de los sujetos a los que conviene lo que la ley propone, un régimen político distinto:

«Las leyes hablan de todas las cosas según que puede demostrarse que pertenecen a algo útil para la comunidad. Como es en los regímenes rectos, en los cuales se pretende el bien común. O algo que sea útil para los mejores; esto es, para algunos ciudadanos sobresalientes por los cuales la ciudad es regida y que se llaman "optimates". O algo útil para los señores, como sucede en los regímenes que son gobernados por reyes o tiranos. Pues siempre, en la elaboración de las leyes, se atiende a aquello que es útil para aquél que es principal en la ciudad»¹⁴⁴.

'Aquél que es principal en la ciudad' lo es por participar del poder, y ya veremos que éste es el ciudadano. De este modo, cada régimen tiene un cierto orden de justicia. O dicho de otro modo, *cada régimen funda un orden de justicia distinto*.

Inmediatamente después, cuando Aristóteles se plantea el estudio de la justicia por los sujetos en relación (el estudio de la justicia que hace que el hombre sea justo¹⁴⁵), la primera observación consiste en aclarar que está hablando de la justicia política:

«No debemos olvidar que lo que estamos buscando no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común para hacer

¹⁴⁴ In *Ethicorum*, L. V, l. 2.

¹⁴⁵ Es interesante esta observación de Aristóteles, pues al comienzo del capítulo 6 del Libro V expone que su interés está en determinar «qué clase de acciones tiene que cometer un hombre para ser por ello injusto respecto de cada clase de justicia», y la respuesta pasa por aclarar en primer término que hablamos de la *justicia política*; es decir, la que se da, no sólo entre libres e iguales, sino *conforme a la ley*, donde se establece el primado de ley como criterio de determinación de lo justo: lo justo es lo conforme a la regla de razón, aunque sea desigual: «hay injusticia, en efecto, para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia se comenten acciones injustas (pero no siempre hay injusticia donde se comenten acciones injustas), y éstas consisten en atribuirse a uno mismo más de aquello que es bueno absolutamente hablando y menos de lo malo absolutamente hablando. Por eso no permitimos que nos mande un ser humano, sino la razón, porque el hombre hace eso en su propio interés y se convierte en tirano».

posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente. De modo que, entre los que no están en estas condiciones, no puede haber justicia política de unos respecto de otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía»¹⁴⁶.

Al efecto de lo que nos interesa, esto entraña al menos dos afirmaciones: por un lado, que la justicia es el modo de trato de los hombres entre sí conforme alguna igualdad; y, por otro, que no hay trato entre las personas, ni por ello igualdad alguna, fuera del ámbito de la comunidad política. Así, la comunidad política se constituye, precisamente, en el lugar donde los sujetos son puestos en relación unos con otros, y así el lugar en el que se clarifica el vínculo de relación entre los hombres. De ahí que exista una regla a la que conformar la acción justa, *la ley*.

Por eso, en su comentario, santo Tomás comienza por explicar qué se quiere decir con justicia política:

«En primer lugar dice [Aristóteles] que lo justo político consiste en cierta comunidad de vida que se ordena a esto, a que por sí tenga suficientes cosas de aquellas que son necesarias para la vida humana. Y tal es la comunidad de la ciudad, en la que se debe encontrar todas aquellas cosas que bastan para la vida humana. Y esto justo se establece entre libres y no entre siervos, porque de los señores a los siervos no hay justo político, sino dominativo, como abajo se dice. Pues lo justo político se encuentra entre personas iguales, es decir que una no esté sujeta a otra por orden natural o civil, como el hijo al padre, entre los que no hay lo justo político, sino paterno», [de aquí se concluye que] «lo justo político se encuentra entre libres e iguales, y entre quienes no se da esto, es decir que sean libres e iguales, entre ellos no hay justo político, que es lo justo simpliciter, sino dominativo o paterno, que es secundum quid, en cuanto tiene cierta similitud a lo justo político»¹⁴⁷.

La prueba, y es lo más característico de la exposición, descansa en que lo justo político se define por relación a la ley, y no hay ley sino entre los libres e iguales.

«Hay justicia, en efecto, para aquéllos cuyas relaciones, están reguladas por una ley, y hay ley entre quienes se da la injusticia, porque la justicia del juicio es el discernimiento entre lo justo y lo injusto»¹⁴⁸. [Y santo Tomás añade en su comentario] «dice por qué ha dicho que lo justo político existe entre libres e iguales, porque al ser lo justo político determinado por ley, es necesario que sea entre aquellos para los que se da la ley. Pero la ley no se da fundamentalmente para los siervos, que son corregidos por sus señores, ni para los hijos, que lo son por los padres, sino para los libres e iguales. Que entre aquellos para los que se da la ley existe lo justo político es manifiesto por esto de que la justicia y la injusticia están en éstos; pues la ley se extiende a aquéllos en los que puede haber injusticia, como consta por esto de que la reclamación, que se hace conforme a la ley, no es otra cosa que el juicio sobre lo justo y lo injusto»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1134 a 27–30.

¹⁴⁷ *In Ethicorum*, L. V, l. 11.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1134 a 35.

¹⁴⁹ *In Ethicorum*, L. V, l. 11.

De la exposición se pueden extraer, al menos, dos conclusiones: primero, que «*iustum simpliciter, quod est iustum politicum*», consiste en «cierta comunidad de vida», que es la ciudad; segundo, que ésto sólo se da «para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley». Luego la justicia es algo propio del régimen político y exclusivo de él. No hay régimen que no tenga algo justo, ni hay algo justo 'en sentido absoluto' fuera del régimen político, sino sólo por analogía.

Que esto sea así sólo puede explicarse porque es en el régimen político donde los sujetos son puestos en relación y se hace inteligible la relación entre ellos, es decir, se establece y hace explícito el vínculo de relación entre ellos.

En el origen de todo este orden se encuentra el bien que comunican los ciudadanos y que funda la ciudad, pues es por relación a este bien común que los ciudadanos se ordenan y la ciudad existe¹⁵⁰. Es el bien que persigue la ciudad la que iguala a los sujetos. Para esto educa el régimen político a sus ciudadanos¹⁵¹.

3.3. La participación en el gobierno

El gobierno político.

A partir del bien común de la ciudad hemos dicho lo propio del ciudadano: el ser de *condición política libre* y el tener una *igual participación en el bien de la ciu-*

¹⁵⁰ La comprensión del sentido de lo que se dice se aclara a partir de la definición misma de derecho que da santo Tomás: «El derecho, o lo justo, es una acción adecuada a otro según cierto modo de igualdad»: «*Ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*» (S.T. II-II, q. 57, a. 2). O, de un modo distinto, pero expresando lo mismo, la definición que da Dante: «el derecho es una proporción real y personal de hombre a hombre que cuando es respetada protege a la sociedad, y cuando es corrompida, la corrompe. Porque la definición contenida en los *Digestos* no declara lo que es el derecho, sino que lo describe por el modo de aplicar el derecho. Si, pues, nuestra definición dice acertadamente la esencia y el fundamento del derecho y si el fin de toda sociedad es el bien común de sus miembros, resulta necesario que el fin de todo derecho sea el bien común. Por lo cual Tulio afirma a este propósito en el primer libro de su *Retórica*: "las leyes deben ser interpretadas siempre en beneficio de la república". Porque si las leyes no se orientan hacia la utilidad de los que se encuentran bajo la ley, son leyes sólo de nombre, pero no de hecho; es necesario, en efecto, que las leyes unan a los hombres en un solo propósito para la utilidad común. Por lo cual declara Séneca en el Libro de las cuatro virtudes: "la ley es el vínculo de la sociedad humana"». (DANTE, *Monarquía*, L. II, VI *Obras Completas*. BAC, Madrid, 1994, pág. 714).

¹⁵¹ En el estudio que hace Aristóteles de las doctrinas políticas (Sócrates, Faleas e Hipódamo) o de los regímenes más interesantes para su estudio (lacedemonios, cretenses, cartaginenses), u otras opiniones de legisladores, repara espacio en las propuestas a propósito de la igualdad. Porque todos los planteamientos sobre la igualdad lo hacen sobre la base de igualar a los sujetos en bienes u honores, y esto es parcial e insuficiente. Dirá Aristóteles que «es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las leyes» (ARISTÓTELES, *Política*, 1266 b 31). Así, a la propuesta de Sócrates, paradigma de todas las demás, de una comunidad en la que nada fuera de nadie, con objeto de lograr una ciudad lo más unitaria posible, Aristóteles reacciona con fuerza: «Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates es que el supuesto de que parte no es recto: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. Extemando esa tendencia, puede dejar de ser ciudad, o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie. Pero, siendo una multiplicidad, es menester que mediante la educación resulte común y una; y es absurdo que el que se propone introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser como es debido, piense reformarla con tales medios, y no con las costumbres y la filosofía y las leyes» (ARISTÓTELES, *Política*, 1264 b 31-41). Con ello Aristóteles pone de manifiesto cuál es el verdadero vínculo de unidad, y en qué se igualan, los ciudadanos: en las costumbres y en la filosofía, es decir en las obras buenas y en el conocimiento de la verdad. Lo que es igual para todos los ciudadanos en un régimen recto no es un bien económico, sino la participación en la vida buena. Esta es la igualdad.

dad, en el modo de vida elegido como bueno. La existencia de un bien común nos proporciona otro modo de definir el régimen y al ciudadano.

En la medida en que la ordenada comunión de algo entraña cierta razón de anterior y posterior respecto de aquello primero que es común, la razón de orden implica siempre jerarquía: «en cualquier cosa constituida a partir de muchos... hay algo que manda y algo que obedece, y eso es natural y conveniente»¹⁵². Así, el orden de los ciudadanos que llamamos régimen es también un orden de jerarquía, o un orden de poder. El régimen político también se puede definir como «la ordenación de la ciudad en cuanto a todas las magistraturas que hay en ella, y principalmente en cuanto a la magistratura máxima que domina a todas las magistraturas. Y esto es así porque la imposición del orden consiste totalmente en aquello por lo que se domina la ciudad, y tal imposición del orden es la misma república».

«La república consiste principalmente en el orden de la magistratura suprema, según cuya diversidad las repúblicas se distinguen»¹⁵³.

Esta nueva definición de Régimen es distinta en sus términos de la anterior («orden de los ciudadanos»), pero en su esencia y fundamento es idéntica, pues sólo quien participa de la ciudad participa de las magistraturas, y en la misma medida. Para apreciarlo con más claridad es preciso referirse en concreto al gobierno político.

La investigación de Aristóteles sobre los tipos de regímenes comienza, conforme al método analítico que se había propuesto al principio, por el estudio de los ciudadanos¹⁵⁴. Luego, y una vez definido el ciudadano y su virtud, tratará del régimen o constitución, que es «una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema: y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen»¹⁵⁵. A continuación retomará dos puntos que ya había tratado: primero, la condición política del hombre, «el hombre es por naturaleza un animal político y, por lo tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia»¹⁵⁶ (retoma la consideración de «cuál es el fin de la ciudad»). Segundo, la consideración sobre las distintas clases de go-

¹⁵² *In Politicorum*, L. I, l. 3.

¹⁵³ «*Respublica nihil est aliud quam ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed praecipue quantum ad maximum principatum, qui dominatur omnibus aliis principatibus. Et hoc ideo, quia impositio ordinis in civitate, tota consistit in eo qui dominatur civitati; et talis impositio ordinis est ipsa respublica. Unde praecipue respublica consistit in ordine summi principatus secundum cuius diversitatem respublicae diversificantur*» (*In Politicorum*, L. III, l. 5).

¹⁵⁴ «El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad. Pues actualmente las opiniones están divididas (...) Puesto que la ciudad consta de los elementos que la componen, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que primero se debe estudiar el ciudadano. La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano» (ARISTÓTELES, *Política* 1274 b 32–42).

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Política*, 1278 b 10.

¹⁵⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1278 b 20.

bierno, la que se ejerce en vistas del que gobierna y la que se lleva a cabo a favor del gobernado o buscando una utilidad común, conforme había quedado establecido en el primer libro¹⁵⁷. El paso siguiente jugará un papel intermedio en la argumentación de Aristóteles, pues del gobierno de la familia (gobierno de libres) pasará a lo propio del gobierno político y, de ahí, a concluir la primera distinción posible de los regímenes: «todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres»¹⁵⁸ (aquí, el *bien común* tiene una significación plena, no sólo es el bien propio de la ciudad, sino que además, y por eso, es bien de *todos* los ciudadanos). Hecho esto, el término de la exposición ya será la consideración de las formas políticas por sus nombres.

En este largo desarrollo, Aristóteles define la ciudad no sólo a partir de la consideración de su fin propio sino también *a partir del modo propio de ordenación al fin*: la ciudad es la comunidad de hombres libres e iguales ordenados a la vida buena conforme a un 'régimen político'. Por lo tanto, *no basta con que el fin sea recto* (la vida buena¹⁵⁹), *es preciso además que se procure conforme la dignidad de los hombres libres e iguales, es decir, mediante el gobierno político*.

El gobierno político se convierte en el modo propio de ordenación al fin de los ciudadanos porque, en cuanto que los ciudadanos son libres y de igual condición entre sí, lo apropiado es que se alternen en el ejercicio del poder, gobernando todos por turno¹⁶⁰. *Reputatur dignum*, comenta santo Tomás, que *particulariter* se les mande con imperio político: unos manden un tiempo y otros otro, participando todos de la dignidad del gobierno. Porque parece que lo adecuado es que un hombre libre se gobierne a sí mismo y, no habiendo razón especial de distinción entre los hombres, no hay razón especial para que unos manden y no otros. Esto sucede en la ciudad instituida *secundum aequalitatem et similitudinem*, en la que deben alternarse en el ejercicio del poder. Por eso mismo, si «algunos ciudadanos excedieran en bondad a los otros, entonces sería digno que aquellos mandasen siempre»¹⁶¹, añade a continuación.

¹⁵⁷ «También es fácil exponer las distintas clases de gobierno que hemos definido muchas veces en los tratados exotéricos. El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es la misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo. El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados» (ARISTÓTELES, *Política*, 1278 b 30).

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1279 a 17–21.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1280 a 31– 1280 b 13.

¹⁶⁰ «Igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos al gobernar, miraban por el interés de los otros» (ARISTÓTELES, *Política*, 1279 a 7).

¹⁶¹ *In Politicorum*, L. III, l. 5.

La razón de la posible distinción de un ciudadano sobre los demás se toma del fin propio de la ciudad y no de ninguna otra causa, pues se habla de exceder *in bonitate*. Esto mismo dirá Aristóteles cuando se ocupe del estudio particular de cada régimen, que lo conforme a la naturaleza es que entre los iguales y libres nadie obste soberanía sobre otros, «ni en el caso de que no haya leyes y él haga las veces de ley», ya sean todos buenos o todos malos. Ni siquiera en el caso de que alguien descollara en virtud, salvo en determinadas circunstancias¹⁶².

Las circunstancias en las que estaría justificada una excepción a este tipo de gobierno son muy pocas y el error que se puede cometer en estos casos no es pequeño ni fácilmente reparable. Para que fuera conveniente que uno gobernase naturalmente a los demás sería necesario que hubiera entre aquél y éstos una diferencia de disposición natural y adquirida, en aquello que es principal en el hombre (la razón), semejante a la que existe entre el padre y el hijo o el dueño y el siervo, y esto no se da habitualmente, aunque no se puede descartar¹⁶³. Si alguien pretendiera gobernar sobre los demás como si fuera distinto de ellos no siéndolo, su transgresión frustraría toda obra de gobierno, porque «no podría ya obrar rectamente en las cosas que de ahí se siguen, por cuanto se ha excedido desde el principio queriendo mandar y no estando ordenado a ello: un pequeño error en el fundamento es grande en las consecuencias»¹⁶⁴.

El comentario concluye señalando que «para aquellos que son semejantes e iguales, lo bueno y lo justo es que todos manden; no absolutamente, sino según parte; por ejemplo, uno por un tiempo y, otro, por otro. Pues es justo que los semejantes e iguales tengan de modo semejante e igual y que los no iguales, ni según la virtud ni según la naturaleza, no tengan lo mismo; y lo contrario, que los iguales tengan desigual y los desemejantes lo semejante, es contra naturaleza»¹⁶⁵.

Esta doble consideración del fin y del modo de ordenarse al fin en el fondo es una y la misma. Es la consideración sobre la naturaleza última de lo político y la consecuencia particular que de ella se extrae en orden al gobierno de los hombres. Si lo propio de la vida política es la vida conforme a la razón, todos aquéllos que participan de la razón es justo que igualmente participen de todo beneficio y carga en el seno de la comunidad. O, visto de otro modo, que aquél que más participe,

¹⁶² «De lo que hemos dicho resulta manifiesto que, tratándose de hombres semejantes e iguales, no es conveniente ni justo que uno solo tenga soberanía sobre todos, ni en el caso de que no haya leyes y él haga las veces de ley, ni en el caso de que las haya; ni el bueno sobre los buenos, ni el no bueno sobre los no buenos, ni siquiera en el caso de que sea superior en virtud, a no ser en determinadas condiciones» (ARISTÓTELES, *Política*, 1287 b 41–1288 a 6).

¹⁶³ «Así la hipótesis de aquéllos es falsa; porque no pueden ser nobles las acciones de uno que no se distinga tanto de los demás como el varón de la mujer, o el padre de los hijos, o el amo de los esclavos, de modo que el transgresor no puede luego realizar una reparación proporcionada a su transgresión de la virtud» (ARISTÓTELES, *Política* 1325 b 1–6).

¹⁶⁴ *In Politicorum*, L. VII, l. 2.

¹⁶⁵ *In Politicorum*, L. VII, l. 2.

más tenga, para que, proporcionalmente, todos tengan lo mismo. Porque el gobierno no representa sino otro modo de participar la vida política y, por lo tanto, se abre para aquellos que de ella participan y en la medida en que lo hacen¹⁶⁶.

La ciudad no sólo se define por proponerse la vida buena, sino por proponerse de un modo bueno la consecución de la vida buena.

Así tenemos la segunda definición de ciudadano: *ciudadano es el que puede participar de las magistraturas*¹⁶⁷. Y una definición de ciudad que engloba a las dos dadas hasta ahora: «y llamamos ciudad a la muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía»¹⁶⁸.

Por tanto, *una ciudad es una multitud de hombres que se gobiernan a sí mismos*.

3.4. Las formas políticas. El régimen óptimo

Del orden de las magistraturas se extrae la segunda razón de diversidad de los regímenes, y sus nombres: «de los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores o porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vistas del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república»¹⁶⁹. De otra parte, cuando es un bien particular el que funda la comunicación política, el régimen es corrupto y sus nombres son tiranía (cuando es el bien particular del que domina, bien tan particular que en nada comunica con los súbditos¹⁷⁰), oligarquía (cuando se busca la utilidad de la riqueza) y democracia

¹⁶⁶ Esto se observa con claridad en Aristóteles, porque como término de toda la exposición anterior distingue los regímenes por sus nombres. Y en los corruptos, los regímenes se distinguen por el fin que se proponen «la tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad» (ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b 6)-.

En esto Aristóteles quiere insistir mucho, porque se tiende a pensar que la diferencia reposa en el número de los que mandan y esto no es verdadero: lo esencial es el fin que se proponen los ciudadanos, «lo que sucede es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos». Por eso, concluye dando la razón de la distinción y, al hacerlo, no distingue entre el fin y aquellos que gobiernan por participar del fin; con lo que se ve que el fin y la participación en el fin (en cuanto se ejerce el gobierno de la ciudad) es lo mismo: «lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder» (ARISTÓTELES, *Política*, 1279 b 38 y ss).

¹⁶⁷ «Llamamos ciudadano al que tiene derecho a participar de la función deliberativa o judicial de una ciudad» (ARISTÓTELES, *Política*, 1275 b 17).

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1275 b 17.

¹⁶⁹ ARISTÓTELES, *Política*, 1279 a 33 y ss.

¹⁷⁰ Por eso en estos regímenes ninguna amistad es posible encontrar entre el tirano y los súbditos, pues nada común tienen, y la unidad es mínima.

(cuando se procura el bien de los pobres, que es la libertad: libertad que no es la libertad fundada en la virtud, sino el patrimonio común de quienes nada tienen fuera de sus personas; por eso Aristóteles los llama pobres).

Después de todo lo expuesto hasta aquí hablar del régimen óptimo (en el sentido de la mejor organización del poder) no tiene mucho sentido, y conforme a una premisa elemental de realismo representa un contrasentido. En una realidad que por sí no es última sino ordenada a otra cosa, lo óptimo es lo mejor dispuesto para lo último y esto depende de dos cosas: de aquello a lo que se ordena y de los elementos que deben quedar ordenados. Si convenimos en que lo último es la vida buena, el mejor régimen será el que mejor disponga a los ciudadanos para el bien común. Y esto depende de la concreta condición de los ciudadanos, y por eso en cada caso será distinto. El mejor régimen político será el que se muestre más capaz de conducir a los ciudadanos al fin común de la ciudad: «es de suyo manifiesto que aquella república y aquel orden de la ciudad óptimo es según el que cualquiera o la mayor parte opera del mejor modo y vive felizmente. Pues la óptima operación y la felicidad son el fin de la mejor república y, por consiguiente, a partir de esto se toma la razón de ciudad»¹⁷¹. De ahí que el régimen óptimo dependa de la condición de los ciudadanos, de todos o la mayor parte, y de la «óptima operación y la felicidad», de la que se toma la razón de ciudad.

Por tanto no es posible seguir hablando del régimen político sin conocer la condición de los ciudadanos, aunque sí es posible hacerlo a partir de «la operación óptima y la felicidad», pues lo que ésta entraña como exigencia o condición será universal a todo régimen político bien ordenado y, por supuesto, al óptimo.

4. La concordia o amistad política

Debe observarse que en el Tratado de la Ley, cuando santo Tomás hace la exposición de los preceptos de la Ley Antigua, distingue tres tipos de preceptos según que su fuerza obligatoria proceda de la razón natural (preceptos *morales*) o de fuente divina. Estos últimos, que son ciertas determinaciones de los preceptos morales y no implican una razón absoluta de débito o indébito, se diversifican por razón de su materia, pues si miran al orden de los hombres a Dios, se llaman *ceremoniales*, si a las relaciones de los hombres entre sí, *judiciales*¹⁷². Quedan así distinguidos los tres órdenes: moral, judicial y ceremonial.

El sentido de los preceptos judiciales es «ordenar la vida del pueblo»¹⁷³, del pueblo judío en concreto, que es el que los recibió. En ellos se contiene su régimen

¹⁷¹ «Ex se manifestum est quod illa respublica et ille ordo civitatis optimus est secundum quem quilibet vel plurimi operantur optime et vivunt feliciter. Optima enim operatio et felicitas finis sunt optimae reipublicae; et ideo ex hoc habet rationem civitatis.» (In *Politicorum*, L. VII, l. 2).

¹⁷² S.T. I-II, q. 104, a. 1 resp.

¹⁷³ «Ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur.» (S.T. I-II, q. 104, a. 4)

político y durarán mientras dure este régimen¹⁷⁴. Del estudio de tales preceptos se deduce la constitución política del pueblo judío, constitución que tiene además la condición de óptima¹⁷⁵. Discriminando lo que de específico tiene la ordenación política dada al pueblo de Israel, obtendremos lo que de común tienen entre sí todos los regímenes políticos justos.

En este sentido, el orden de los preceptos judiciales, en la medida en que regula las relaciones entre los hombres, se conforma al orden humano mismo, que es cuádruple: el orden del príncipe al pueblo, el de los súbditos entre sí, el que existe para con los extranjeros y el orden de la casa¹⁷⁶. De estos cuatro órdenes, los que nos interesan son el primer y el segundo orden de relación, y muy especialmente el primero¹⁷⁷.

Cuando santo Tomás comenta lo relativo a este orden de magistraturas cita el Libro de los Números, «¡qué bellos son tus tabernáculos, Jacob; y tus tiendas, Israel!», y añade: «pero la belleza de la ordenación del pueblo depende de la buena institución de las magistraturas, luego por la ley el pueblo fue bien instituido acerca de los príncipes»¹⁷⁸, indicando así lo óptimo de su constitución política. A la vista de eso, dos cosas parecen ser precisas para la buena ordenación de las magistraturas: por un lado, «que todos tengan alguna parte en el principado, pues por esto se conserva la paz del pueblo, y todos aman tal orden y lo protegen»; por otro (sólo en segundo lugar), lo específico de cada ordenación política, es decir, «lo que debe ser atendido según la especie del régimen u ordenación de las magistraturas» que es diverso según se trate de monarquía, aristocracia o república¹⁷⁹.

Una exposición semejante hacíamos nosotros al tratar del régimen político. Entonces indicábamos que el fin de la ciudad, que no es la ciudad misma sino un cierto bien que surge de ella, depende del hombre en cuanto a su consecución y de la ciudad en cuanto a su posibilidad o disposición. En lo que depende de la ciudad se requerían dos cosas: por un lado, la misma *existencia* de la ciudad y, por tanto, *la unidad de la paz*, que permite «a los hombres la posibilidad de contemplar la verdad»; por otro, «*la ordenación de la vida política*» de la que nace aquella unidad. Entonces indicábamos que no eran dos cosas completamente distintas, pues por la ordenación civil se origina la unidad y se conserva la existencia, aunque era posible y conveniente distinguirlas.

sed contra).

¹⁷⁴ S.T. I-II, q. 104, a. 3 ad 2.

¹⁷⁵ Santo Tomás confirma esta opinión citando el Salmo 147, 20, «Con ninguna nación obró así, ni le mostró sus juicios» (S.T. I-II, q. 105, a. 2 *sed contra*).

¹⁷⁶ S.T. I-II, q. 104, a. 4 resp.

¹⁷⁷ Como ya habíamos citado, «la república no es otra cosa que el orden de la ciudad en cuanto a todas las magistraturas que hay en ella y principalmente en cuanto a la magistratura suprema que domina a todas las otras. Y esto, porque toda la imposición del orden en la ciudad consiste en aquello por lo que se domina la ciudad; y tal imposición del orden es la misma república. De donde la república principalmente consiste en el orden de la magistratura suprema por cuya diversidad las repúblicas se diversifican» (*In Politicorum*, L. III, l. 5).

¹⁷⁸ S.T. I-II, q. 105, a. 1 *sed contra*.

¹⁷⁹ S.T. I-II, q. 105, a. 1 resp.

En primer lugar, y como exigencia más universal, la misma existencia de la ciudad que procede de la unidad. Éste es un bien universal y, por eso, común a todos los regímenes. Luego la primera exigencia del régimen o del orden de los ciudadanos es la conservación y unidad de la ciudad. Este bien, que no diversifica formalmente los regímenes entre sí, es *la concordia o amistad política*. En segundo lugar, *el orden de la ciudad o la ordenación de la vida política*, causa de distinción de los regímenes entre sí. A esta diversidad de formas atiende Aristóteles en la *Política*, y de entre ellas santo Tomás destaca como óptima la forma mixta, que toma lo mejor de cada una de las formas justas¹⁸⁰.

La misma distinción, el régimen político y aquello a lo que se ordena el régimen (que nos permite juzgarlo), aparece al principio del opúsculo *Sobre el gobierno de los príncipes* al argumentar sobre la bondad del régimen real.

En esta obra, santo Tomás comienza abordando la cuestión de la necesidad de la magistratura de gobierno (donde hay multitud debe haber gobierno) para pasar a continuación a dividir el orden de las magistraturas o el régimen político, por un lado, en razón de la rectitud del fin al que se ordena (eso nos permite hablar de regímenes justos o injustos); por otro, en función de que sea uno, pocos o muchos los que ejercen las magistraturas. Surge así la distinción entre el régimen tiránico, la oligarquía o la democracia (entre los regímenes corrompidos) y la república, la aristocracia y la monarquía (entre los regímenes rectos).

Hecha la exposición de los regímenes, procede entonces santo Tomás a investigar «qué conviene más a la provincia o ciudad, si ser regidos por varios o por uno», sentando de este modo la pregunta por el régimen óptimo, lo que le obliga a exponer el criterio con el que llevará adelante su investigación. Este criterio, por el que se juzgará la bondad del régimen político, no es otro que «el mismo fin del régimen político»¹⁸¹,

«A esto se debe dirigir la intención de todo gobernante, a procurar la salud de aquello cuyo gobierno ha asumido. Pues es propio del que gobierna una nave conducirla ileso al puerto de la salvación, manteniéndola intacta contra los peligros del mar. Y *el bien y la salvación de la multitud asociada es que se conserve su unidad, que se llame paz*, y que desaparecida hace perecer la utilidad de la vida social; de manera que la multitud discorde es gravosa para sí misma. *Esto es, por tanto, a lo que el rector de la multitud debe tender sobre cualquier otra cosa, a que se procure la unidad de la paz*»¹⁸².

¹⁸⁰ Así, cuando clasifica las leyes por las formas políticas y distingue éstas conforme a la exposición aristotélica, concluye afirmando que la forma óptima es una mezcla de las formas justas, y que "origina aquella ley que los ancianos y el pueblo conjuntamente sancionaron", dice citando a san Isidoro: «*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit.*» (S.T. I-II, q. 95, a. 4 resp.).

¹⁸¹ *De Regno*, L. I, c. 2.

¹⁸² *De Regno*, L. I, c. 2.

Éste es el criterio que juzga los regímenes políticos,

«Así, un régimen tanto será más útil cuanto más sea capaz de mantener la unidad de la paz, pues llamamos más útil a aquello que mejor conduce al fin»¹⁸³.

Y de este criterio se sirve, no sólo para juzgar el régimen óptimo, sino también el pésimo. Pues aunque tradicionalmente se señala la tiranía como el régimen pésimo, sin embargo, cuando no es excesiva, los inconvenientes que se siguen de la tiranía no son mayores que los que se derivan de la corrupción de la aristocracia, porque «la disensión que a menudo se sigue del régimen de varios, es contraria al bien de la paz, que es lo principal en la multitud social; bien éste que no desaparece por la tiranía, aun cuando con ella se impidan algunos bienes de los particulares»¹⁸⁴.

Esta unidad de la paz que resulta de la concordia o amistad política pertenece a la razón de ‘pueblo políticamente organizado’¹⁸⁵, y debe ser común a todos los regímenes.

Como lo que pertenece a la razón universal del género no divide a éste, los regímenes no se distinguen entre sí por la concordia, pues para que exista cualquier régimen político es preciso que se dé concordia entre sus miembros, de la que resulta la unidad de la paz. En cambio, aquello a partir de lo cual se distinguen los regímenes resulta, por ello mismo, contingente. De aquí la *contingencia de las formas políticas*, conforme lo señalaba santo Tomás al afirmar que la misma ordenación política del pueblo de Israel, que procedía de disposición divina, no tenía fuerza para obligar a partir de la sola razón porque no entrañaba razón absoluta de débito o indébito. En estos casos, la fuerza para obligar procede o de la institución divina, como lo es con el pueblo elegido, o de institución humana, como es en el orden de todos los otros pueblos. En cualquier caso, resulta contingente.

Hecha esta precisión, es necesario que atendamos ahora a aquello que pertenece a la razón misma de ciudad, la *concordia* y la *unidad de la paz*, para distinguir ambos aspectos. Y, aun antes, ver qué relación existe entre la *unidad*, la *concordia* y la *paz*.

¹⁸³ «Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem» (De Regno, L. I, c. 2).

El texto tiene gran fuerza expresiva, y santo Tomás no se cansa de insistir en la idea de la unidad, que en cualquiera de sus formas derivadas –uno, unidad o unión– aparece más de veinte veces en el que es uno de los capítulos más cortos del tratado.

¹⁸⁴ De Regno, L. I, c. 5.

¹⁸⁵ In Politicorum, L. VII, l. 2.

5. La concordia y la unidad

La relación entre la concordia y la unidad nos obliga a recordar algo que dijimos en la primera parte de la exposición al señalar la amistad como el fundamento de la vida política: el tipo de amistad que se encuentra en el origen de la comunidad política recibe el nombre de concordia o amistad política, y tiene su origen en el amor que el hombre se tiene a sí mismo. Eso nos permitía reconocer los actos propios de la amistad a partir del trato que cada hombre se dispensaba a sí mismo: la convivencia, la identidad de elección y el regocijarse o dolerse con las mismas cosas; a la postre, hacer de varios sujetos una sola cosa. En este sentido, *la unidad se encuentra en el origen de la amistad y en su término*, pues el efecto propio de la amistad es la unión.

El amor de amistad se contrapone al amor de concupiscencia a tenor de la definición misma que santo Tomás da del amor: «amar es querer bien a alguien». El amor tiende a dos cosas distintas –viene a decir santo Tomás–, a saber: a un bien y a un sujeto para el que se quiere ese bien. Esto hace que el movimiento del sujeto que ama tenga dos términos: por un lado, algo que se reconoce como bueno (hacia el que el hombre se mueve con amor de concupiscencia); por otro lado, al sujeto para el que se quiere ese bien (hacia el que el hombre se mueve con amor de amistad).

Esta división es según un orden de prioridad, por el que aquél que es amado con amor de amistad es amado de modo absoluto y por sí mismo; al contrario de lo que sucede con lo que es amado con amor de concupiscencia, que es amado por razón de otra cosa. Por eso, sólo el amor de amistad es amor de modo absoluto, mientras que cuando se ama algo para que sea un bien para otro ese amor es *secundum quid*¹⁸⁶. Y por eso también con amor de amistad (amor *simpliciter*) propiamente sólo son queridas las personas, uno mismo u otros, y con amor de concupiscencia son queridos los bienes que se ordenan a las personas.

La causa de esto es que el objeto propio del amor es el bien y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado, y es natural que lo inferior se ordene a lo superior y lo imperfecto a lo perfecto. De este modo, los bienes se ordenan según cierta medida al hombre, y el hombre mismo a su perfección propia.

El bien se constituye en la causa propia del amor, pero no en la única; porque para que el bien sea apetecido es preciso que antes sea conocido¹⁸⁷. De esta manera, la causa del amor no sólo es el bien, sino también el conocimiento. Y con esto parecería que la enumeración de las causas debe concluir, pues el bien, y en tanto que conocido, explica el movimiento del amado a la cosa amada. Pero santo Tomás

¹⁸⁶ S.T. I–II, q. 26, a. 4 *resp.*

¹⁸⁷ S.T. I–II, q. 27, a. 2.

señala una tercera causa del amor: la semejanza. En efecto, argumenta a través de la autoridad del *Libro del Eclesiástico*, «Todo animal ama a su semejante»¹⁸⁸.

La semejanza, a su vez, puede ser de dos modos, conforme a la división del amor que veíamos. Por un lado, hay un modo de semejanza según la cual uno tiene en potencia y a modo de cierta inclinación lo que otro tiene en acto (así se da una cierta semejanza entre los dos, en tanto que la potencia tiene semejanza con su acto, pues en la misma potencia de algún modo está el acto). Este modo de semejanza da origen al amor de concupiscencia (o a la amistad útil o deleitable), porque en cualquiera que existe en potencia, y en cuanto lo está, está presente el apetito de su acto; y, si siente y conoce, le es deleitable su consecución. Por otro lado, hay un tipo de semejanza según la cual «se tiene lo mismo en acto» (v.gr., dos que tienen una misma forma son de algún modo uno en aquella forma, «como dos hombres son uno solo en la especie de humanidad»), y así se da origen al amor de amistad o benevolencia, pues «de este modo el afecto de uno tiende al otro como a sí mismo y quiere para él el bien como para sí mismo»¹⁸⁹.

Esta aprehensión de la unidad de los sujetos provoca una unión conforme al afecto, que es la que precede al movimiento por el que los sujetos tienden mutuamente el uno hacia el otro y por el que realmente se produce su unidad, que es donde concluye el movimiento del amor. Porque en cuanto conoce que el otro es un 'otro yo' quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo, y así quedan unidos en un mismo afecto y buscan estar presentes el uno al otro. Por eso se dice que la unión del amante con el amado es doble: una real, según que están presentes el uno al otro; y otra según el afecto, en relación con la aprehensión que precede. Ambas uniones proceden del amor: la primera, el amor la realiza de un modo efectivo; la segunda, formalmente¹⁹⁰.

De lo anterior se concluye que la unidad está en relación al amor de tres modos diversos: por un lado, hay una unidad que es causa del amor, y ésta es cierta *unión sustancial* (en cuanto al amor con el que se ama a sí mismo) o *unión de semejanza* (en cuanto al amor con el que ama otras cosas); por otro lado, hay una unidad que es esencialmente el amor mismo, y ésta es la *unidad según la mutua adaptación del afecto*, que se asemeja a la unión sustancial (por cuanto que, en el amor de amistad, el que ama se encuentra hacia el amado como hacia sí mismo); y, por último, hay una unidad que es efecto del amor, y ésta es la *unión real*, que el amante busca en la cosa amada¹⁹¹.

¹⁸⁸ «Sed contra est quod dicitur Eccli. XIII, "omne animal diligit simile sibi".» (S.T. I-II, q. 27, a. 3).

¹⁸⁹ S.T. I-II, q. 27, a. 3.

¹⁹⁰ S.T. I-II, q. 28, a. 1 *resp.*

¹⁹¹ S.T. I-II, q. 28, a. 1 ad 2.

La unidad sustancial por la que uno se ama a sí mismo es mayor que la que procede de la comunión en la forma, de ahí que el amor con el que uno se ama a sí sea mayor que el amor con el que uno ama a otro. Con todo, hay que tener presente que si alguien percibiera que aquél con el que es uno en la misma forma (véase la unidad entre dos hombres, además de la misma familia) puede ser impedimento para la consecución de un bien que uno ama para sí, este sujeto se tornaría odioso, no por lo que tiene de semejante, sino por lo que tiene de impedimento del propio bien. De ahí que la comunidad de origen no excluya el acto contrario al amor, es decir el odio¹⁹².

En el orden político también se da esta triple unidad en relación a la amistad política o concordia.

1. La *unidad que es causa de la amistad política* es doble: por un lado, la *unidad de origen* (la participación en la misma forma, por la que todos los hombres pueden ser comprendidos como uno), ésta es la razón de la amistad natural entre todos los hombres. Por otro lado, esta unidad de todo el género humano tiene una causa próxima en la unidad de origen en la familia, la unidad de *gens*. De ahí que la comunidad traiga su causa de la familia y de la extensión de la familia, que es la aldea, y el de ahí el origen de la autoridad del padre y la figura de los fundadores y héroes epónimos, con los que la mayor parte de los ciudadanos compartía vínculo de sangre.

2. La *unidad que es efecto de la amistad política es la unidad real*, por la que los ciudadanos conviven y tratan entre sí, pues nada es más propio y deleitable en la amistad que la convivencia¹⁹³. Así se produce cierta inhesión mutua, efecto de la amistad, por la que todos están presentes a los demás, no sólo en su inteligencia y afecto (raíz de los sentimientos hacia la patria y los compatriotas), sino también existencialmente (raíz de las relaciones de justicia). Porque la presencia real de los ciudadanos y el modo como quedan vinculados entre sí (por relación a aquello que funda su relación) es lo que constituye la proporción real de hombre a hombre en que consisten las relaciones jurídicas entre sujetos.

El derecho y la justicia no son primeros en el orden humano, sino realidad segunda. La acción adecuada o debida a otro, cuando la adecuación no la establece la naturaleza, depende del orden de los ciudadanos, es decir, de su ordenación política. Y esto trae causa de aquel bien que funda la amistad política entre los hombres.

Este orden jurídico, en cuanto que es cierta disciplina de las relaciones entre los hombres importa cuatro órdenes (como recoge santo Tomás al exponer los precep-

¹⁹² S.T. I-II, q. 27, a. 3 resp.

¹⁹³ In *Ethicorum*, L. IX, l. 14.

tos judiciales de la Ley Antigua): el orden de los magistrados a los ciudadanos; el orden de los ciudadanos entre sí; el orden de la ciudad hacia los extranjeros; y el orden doméstico¹⁹⁴. De éstos, los dos primeros son los que con toda propiedad pertenecen al orden político que el hombre debe instituir. En los dos últimos órdenes, la proporción entre los hombres viene determinada por la naturaleza y, por ello, está sustraída de la determinación política. Así, cuando santo Tomás habla de los preceptos de la ley, re-toma la definición de Cicerón de pueblo que san Agustín rechazaba, y dice:

«A la razón de pueblo pertenece que la comunicación de los hombres se ordene entre ellos por los preceptos justos de la ley. Y es doble la comunicación de los hombres entre sí, una que se hace por autoridad de los magistrados; y otra que es hecha por la autoridad propia de las personas privadas. Y como cada uno puede libremente disponer de aquello que está sometido a su autoridad, por la autoridad de los magistrados a los que están sometidos los hombres conviene que se ejerza la justicia entre los hombres y se impongan las penas. Pero las cosas poseídas están sujetas a la autoridad de las personas privadas y, por consiguiente, por propia voluntad pueden comunicar entre sí en estas cosas comprando, vendiendo, donando y de otros modos semejantes»¹⁹⁵.

Quedan distinguidas las *dos grandes divisiones del derecho, público y privado*, conforme a la materia de la comunicación humana y la autoridad a la que está sometida.

La justicia importa a la comunidad algo semejante a lo que la convivencia y la reciprocidad de trato a la amistad, pues si se destruye aquélla también acaba pereciendo ésta, pero para que se dé es preciso que primero exista mutua comunicación de afecto: *las relaciones de justicia no constituyen la esencia de la comunidad, pero sí conservan y reparan lo formalmente constitutivo de la comunidad*¹⁹⁶.

Éste es el modo como hay que entender el aforismo aristotélico de que «lo máximamente justo es lo que conserva y repara la amistad», el derecho preserva la concordia y así conduce a la paz¹⁹⁷. Pero también, y por lo mismo, si el trato entre los hombres se reduce a relaciones de estricta justicia, no se sostiene la comunidad ni se mantiene la paz. Es necesario, además, que se dé la reciprocidad de afecto que une a los hombres entre sí¹⁹⁸. Ésta es la grandeza y el límite del derecho.

¹⁹⁴ S.T. I-II, q. 104, a. 4 resp.

¹⁹⁵ S.T. I-II, q.105, a. 2 resp.

¹⁹⁶ La lección primera del L. IX del Comentario a la Ética conforme a su título «Trata sobre ciertas peculiaridades de la amistad, y dice que la proporción debe ser observada, porque por ella las amistades duran largo tiempo, y sin ella se disuelven»: «*Agens de proprietatibus amicitiae, dicit proportionem in eis esse servandam, quia per eam amicitiae diu durant, sine illa vero turbantur*».

¹⁹⁷ «*ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur: quod est iustitiae. Et ideo dicitur Isaia 32, 17: "Opus iustitiae pax"*». (S.C.G., L. III, c. 128).

¹⁹⁸ «*Pax et concordia inter eos conservari possent. Conservatur autem pax et concordia per iustitiam, quae consistit in hoc quod unicuique reddatur et conservetur quod sibi debetur (...) Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per iustitiae praecepta conservari nisi ulterius inter eos fundetur dilectio*» (Autographi deleta G3 Pg 47 B).

A esta unidad real, que es fruto de la concordia, es a la que venimos designando con el nombre de régimen político. Se distinguen así dos realidades que se dan unidas y tienen la misma extensión, aunque son distintas, y entre las que hay cierta relación de dependencia. La concordia es realidad primera y la justicia (en cuanto que cierto orden de proporción entre sujetos) es realidad segunda. Así es como hay que entender la estrecha relación entre la amistad y la comunidad, pues «las distintas clases de amistad se corresponden con las distintas clases de comunidad»¹⁹⁹.

3. *La unidad que es esencialmente la amistad política o concordia es la comunicación del modo de vida elegido como bueno*, sobre la que se funda la ciudad y por la que los sujetos se hacen mutuamente conformes unos a otros.

«Vivir bien consiste en obrar bien»²⁰⁰, y así la amistad se funda en la virtud como cierto efecto suyo²⁰¹. Y del mismo modo que el pecado resulta disgregador y al obrar lo malo el hombre se separa de la unidad y tiende a la multiplicidad, el obrar según la virtud unifica al hombre que así obra y a los que obran con él²⁰², haciendo de ellos mejores hombres al obrar conjuntamente y amarse mutuamente, «pues uno recibe del otro el ejemplo de la obra buena en la que se complace, y así se dice en el proverbio que “el hombre toma de los buenos las cosas buenas”»²⁰³.

Esta obra de unidad que procede de la concordia y por la que el sujeto se torna uno él mismo y uno con los demás²⁰⁴, es la paz; que se origina como fruto de la concordia ordenada de los hombres²⁰⁵.

Pero la paz no es lo mismo que la concordia, aunque sí se origina a partir de lo mismo.

¹⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1160 b 24–1160 a 30.

²⁰⁰ «*Bene enim vivere consistit in bene operari*» (S.T. I–II, q. 57, a.5 resp). En el mismo sentido se define como una nota común a la felicidad en el libro I de la Ética: «*Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem; quia omnes existimant bene vivere et bene operari (idem esse ei) quod est esse felicem*» (In *Ethicorum*, L. I, l. 4) o, más adelante: «*Bene vivere et bene operari idem existimant omnes ei quod est felicem esse*» (In *Ethicorum*, L. I, l. 12), y en muchos otros lugares.

Y del mismo modo, la caracterización del hombre prudente como el hombre que vive bien, no respecto de una materia particular, sino en toda la vida: «*Quia ut Philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia ordinatur ad bene vivere totum*» (S.T. II–II, q. 50, a. 3), «*Ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter*» (S.T. II–II, q. 47, a. 2 ad 1)

²⁰¹ «*Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutes quam sit virtus*» (S.T. II–II, q. 23, a.3 ad 1)

²⁰² S.T. I–II, q. 73, a. 1 resp.

²⁰³ In *Ethicorum*, L. IX, l. 14.

²⁰⁴ «*Concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosus. Huiusmodi enim homines sic se habent, quod quilibet eorum, et sibi ipsi concordat, et etiam concordant adinvicem in quantum immobiliter permanent in eisdem, et electionibus, et operibus*». (In *Ethicorum*, L. IX, l. 6).

²⁰⁵ «*Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*» (SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIX, c. 13).

6. La concordia y la paz

Antes de exponer la diferencia entre la concordia y la paz, es preciso reparar en lo que tienen de identidad. En múltiples ocasiones la paz se define por relación a la concordia o ambas aparecen identificadas entre sí²⁰⁶ y, sin embargo, la concordia y la paz no son lo mismo.

La razón común a ambas (que hace tan próximos sus significados hasta el punto de que uno se exprese con el nombre del otro, «la concordia es significada con el nombre de la paz»²⁰⁷) es la razón de unidad que entraña la concordia²⁰⁸. Esto quiere decir, antes que nada, concordia: algo es hecho uno a partir de varios²⁰⁹.

De un modo general y poco preciso, la concordia denota algún tipo de unidad, orden y, por eso, de belleza²¹⁰. De un modo más preciso, la unidad que introduce la concordia es la unión de las voluntades, por la que los amigos quieren y no quieren las mismas cosas²¹¹, esta unidad de la voluntad no entraña, como ya

²⁰⁶ Así, entre otras: «*Pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit*» (S.C.G., L. III, c. 128); «*Ordinatam concordiam esse, quod est pax*» (S.C.G., L. III, c. 128); «*Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia*» (S.C.G., L. III, c. 146); «*Ex quo deus tam magnus est et in iustitia praecelexit ut etiam in sublimibus concordiam faciat, quae est iustitiae effectus secundum illud Is. XXXIII "opus iustitiae pax"*» (In Job, c. 25); «*Pax esse non potest vera ubi non est vera concordia, quia disiuncta sunt corda*» (Catena Aurea Super Joannem, c. 14, l. 7).

²⁰⁷ «*Nomine pacis concordia significatur*» (Catena Aurea Super Matthaevi, c. 10, l. 2)

²⁰⁸ «*Pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem*» (In III Sent., Dist. 27, q. 2, a. 1 ad 6)

²⁰⁹ «*Concordia etiam unitatis est manifeste. Discordia vero multitudinis*» (In Metaphysicorum, L. IV, l. 4).

²¹⁰ Así aparece en el Comentario a la Metafísica (In Metaphysicorum, L. III, l. 1) como principio de unidad del universo, y el odio como principio de disgregación. Pero sobre todo es en los comentarios al pseudo Dionisio donde aparece con este sentido de orden y belleza: «*Pulchritudinis est consonantia, unde omnia, quae, qualitercumque ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt; et hoc est quod subdit, quod propter pulchrum divinum sunt omnium rationalium creaturarum concordiae, quantum ad intellectum; concordant enim qui in eandem sententiam conveniunt; et amicitiae, quantum ad affectum; et communionem, quantum ad actum vel ad quodcumque extrinsecum*» (In Dionysii de Divinis Nominibus, c. 4, l. 5); «*Operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem*» (In Dionysii de Divinis Nominibus, c. 11, l. 1); «*Est omnium causa effectiva, in quantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, in quantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis*» (In Dionysii de Divinis Nominibus, c. 7, l. 4); «*Praedictam simplicem naturam est quaedam una et indissolubilis complexio omnium, secundum scilicet quod omnia conveniunt in uno ordine universi qui indissolubilis manet secundum quod ex deo in ipso universo quaedam harmonia, idest proportionata concordia causatur; et hoc est quod exponit, subdens: et concordatur consonantia perfecta. Nihil enim est aliud harmonia, quam concors consonantia*» (In Dionysii de Divinis Nominibus, c. 11, l. 2); «*pulchrum sunt concordiae omnium, quantum ad collectionem diversorum in unum; et amicitiae, secundum quod diversa collecta unam formam consequuntur, ut forma mixti*» (ALBERTO MAGNO De Pulchro et Bono, q. 9).

²¹¹ «*Concordia, quae consistit in hoc quod amicorum sit idem nolle et velle*» (Super Ep. ad Romanos, c. 12, l. 3); «*item quoad affectum idem volunt et nolunt. Act. 4: "multitudinis credentium erat cor unum et anima una". Haec est concordia in respectu finis ultimi, sed respectu eorum quae ad finem. Hoc impedit voluntas propria, quam oportet flectere, et interdum amicitiae causa frangere, salva semper voluntate dei et summi amici*» (HELVICUS THEUTONICUS De Dilectione Dei et proximi, Ps. 3, c. 9); «*prima unitas intellectuum per fidei identitatem, unitas affectuum per rectam concordiae voluntatem*» (ALDOBRANDINUS DE CAVALCANTIBUS Sermones pro dominicis, Ps. 1 n. 122).

señalamos en su momento, unidad de opinión respecto a lo especulativo²¹², sino respecto a lo que se debe operar y querer²¹³. Esta unidad en el obrar y en el querer unifica a los individuos hasta el punto de hacer de la multitud una sola cosa²¹⁴. Unidad que sostiene a la comunidad en la existencia y permite su progreso²¹⁵: «el bien común es la concordia de la sociedad humana»²¹⁶.

Sin embargo, a pesar de la proximidad semántica de los términos, cuando santo Tomás se pregunta si la paz y la concordia son lo mismo la respuesta que da es rotunda:

«A esto se opone el que puede haber concordia de los impíos en el mal, mas “no hay paz para los impíos” como dice Isaías. Luego no es lo mismo la paz que la concordia»²¹⁷.

Santo Tomás aborda la cuestión de la paz dentro del Tratado de la Caridad al tratar los actos de la virtud de la caridad, después de haber tratado la naturaleza de la caridad y su objeto, conforme al orden expositivo que sigue en su estudio de las virtudes.

²¹² «Secundum Philosophum in IX Ethic., amicitiae vel concordiae non repugnat diversitas opinionum, sed solum diversitas voluntatum» (In II Sent., dist. 11, q. 2 a. 5 ad 1); «Amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum Philosophum, IX Ethic., ad amicitiam non pertinet, et discordiam in eisdem esse potest sine amicitiae praedjudicio» (In III Sent., dist. 27, q. 2, a. 1); «Diversitas opinionum non est contra concordiam amicitiae» (In IV Sent., dist. 13, q. 2); «concordia quae est caritatis effectus est unio voluntatum, non unio opinionum» (S.T. II–II, q. 37, a. 1 resp.).

²¹³ «Pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis» (In IV Sent., dist. 49, a. 5 ad 5); «concordia in amore, secundum quam aliquis vult et operatur eadem quae amicus in his quae voluntati subiacent, qua amor ligat, non in opinionibus quae voluntatem praecedunt, cum sint in intellectu» (Autographi deleta, 3 S Pg 611 L. 33); «quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita» (De Veritate, q. 23, a. 8).

²¹⁴ «Unum sunt per concordiam voluntatis» (Super I ad Cor. I, VII, l. 2).

Hasta tal punto es así que, por apropiación, se atribuye la concordia al Espíritu Santo, en cuanto que en Él convienen el Padre y el Hijo: «[no inconvenientemente] Augustinus Patri appropriat unitatem, Filio aequalitatem, Spiritui Sancto concordiam sive connexionem» (S.T. I, q. 39, a. 8 resp.).

²¹⁵ «Unde in civitate homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur» (S.C.G., L. III, c. 151); «non enim potest esse civitas, soluta concordia civium; et sic per seipsam dissolvitur» (In Ethicorum, L. II, l. 15); las cosas pequeñas crecen con la concordia y desaparecen por completo con la discordia: «quomodo enim concordia parvae res crescunt, sic discordia maxime dilabuntur» (Catena Aurea in Matthaeum, c. 12, l. 5); «domus enim et civitas si fuerit divisa, velociter dissipatur, et etiam regnum, quo nihil est validius: firmat enim regna et domos subditorum concordia» (Catena Aurea in Lucam, c. 11, l. 5).

²¹⁶ «Bonum comune, quod est concordia societatis humanae» (S.C.G., L. III, c. 146).

Esto mismo, su proximidad al contenido del bien común y el constituir esencialmente un acuerdo de voluntades, hace que el constitutivo formal de la comunidad que llamamos concordia se identifique con la figura del *pacto o contrato*, pues sus significados son muy próximos. Pero no puede dejar de ser significativo que de los dos centenares y medio de veces que santo Tomás utiliza la palabra concordia en sus obras, en ningún caso aparece para significar nada semejante a un contrato, pacto o tratado. En obra no suya, pero incluida en las colecciones de obras tomistas, *In Boethii de Consol. Philos.*, aparece la palabra *foedus* como sinónima de *concordia*: «sicut probis et improbis nullum est foedus, idest concordia, quia semper invicem contrariantur, ita ipsi improbi nequeunt» (In Boethii de Consol. Philos., L. IV, l. 11). Pero el sentido es claro. En el resto de sus obras la palabra *societas* sólo aparece asociada a la palabra *pactio* en una ocasión para referirse a la sociedad conyugal, al señalar cómo a partir de los esposales se realiza «un cierto pacto de la sociedad conyugal» (In IV Sent., dist. 41, q. 1, a. 1); a la palabra *foedus*, en tres ocasiones y nunca con el significado de contrato, sino más bien de ley. Nunca a la palabra *contractus*, ni *conventio*.

²¹⁷ S.T. II–II, q. 29, a. 1 sed contra.

Dos tipos de actos acompañan a la caridad, uno como principal y otros como consecuentes: el acto principal de la caridad es el amor, los actos consecuentes pueden ser a su vez, interiores o exteriores. Entre los interiores está la paz, el gozo y la misericordia. De esta manera, la paz aparece como un efecto del acto principal de la caridad, que es el amor a Dios.

Situar la paz en el contexto en que es tratada es interesante al menos por dos cosas. Primero, porque la paz adquiere su verdadera condición, la de ser acto consiguiente y, por ello, cierto efecto del acto principal, que es el amor. De un modo muy práctico esto significa que *no es posible buscar la paz directamente, sino que sólo se da como efecto del amor*. En segundo lugar, porque la caridad nos puede ser de ayuda para entender la concordia y, a partir de ahí, entender de qué modo se genera la paz de la sociedad política. Del mismo modo que «la caridad es formalmente la vida del alma, como el alma lo es del cuerpo»²¹⁸, así también lo es la concordia respecto de la comunidad política²¹⁹. Lo que se diga de la paz en relación a la caridad se podrá entender analógicamente en su relación a la concordia.

La razón de esto es que donde hay una razón especial de bien, debe haber también una razón especial de amor²²⁰. Así es posible distinguir dos bienes específicamente distintos y dos amores que con ellos se corresponden: el bien de la bienaventuranza eterna (fin último de la vida humana) y el bien de la felicidad temporal. Estos bienes, formalmente distintos, no están entre sí desconectados, pues uno cumple lo que el otro incoa. De esta manera, la caridad como virtud se convierte en la forma de todas las virtudes²²¹, en cuanto que abarca los actos de toda la vida humana imperándolos a su fin²²². Lo mismo se concluye si atendemos a las especies de amistad, pues éstas se toman o de la diversidad del fin (así la amistad útil, deleitable u honesta) o de la diversa comunicación en la que se fundan. Y así como la amistad de caridad se funda en la comunicación de la vida sobrenatural, la amistad política o concordia lo hace sobre la comunicación de la vida civil²²³. Y, estando ésta por su naturaleza ordenada a aquélla, la caridad cumple lo que la concordia comienza.

²¹⁸ «Sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis» (S.T. II–II, q. 23, a. 2 ad 2).

²¹⁹ «Communicatio bene vivendi composita ex domibus et diversis generibus gratia vitae perfectae, et per se sufficientis, est civitas. Et per hoc quod dicit, communicatio bene vivendi, innuit causam formalem (...) Civitas enim est communicatio bene vivendi composita ex generibus diversis et gratia vitae perfectae et per se sufficientis. Hoc autem est vivere feliciter: bene autem vel feliciter vivere in politicis, est operari secundum optimam virtutem practice. Et propter hoc manifestum est quod communicatio politica consistit in communicatione bonarum actionum, et consistit in ipso vivere absolute» (In Politicorum, L. III, l. 7).

²²⁰ «Proprium autem obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est. Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris» (S.T. II–II, q. 23, a. 4, resp).

²²¹ S.T. II–II, q. 23, a. 8.

²²² «Quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii» (S.T. II–II, q. 23, a. 8 ad 2).

²²³ S.T. II–II, q. 23, a. 5 resp.

Teniendo presente esta analogía entre amistad de caridad y amistad política, que atraviesa toda la exposición de santo Tomás, nos será útil reparar en dos cosas: en primer lugar, atender al objeto de la caridad, a su extensión; en segundo lugar, al orden en que se da: qué debe ser querido primero y por qué.

La caridad tiene como objeto propio a Dios y al prójimo en cuanto existente en Dios, sin que sean actos formalmente diversos²²⁴. Así, con amistad de caridad se ama a Dios (que es el objeto formal de este hábito) y a todo el que puede comunicar en la vida sobrenatural (que es la formalidad propia de la caridad): el hombre, el ángel y el mismo cuerpo humano, hacia el que deriva por redundancia la bienaventuranza eterna²²⁵. De modo semejante, el objeto de la comunicación civil es la vida buena y todo lo que puede participar de la vida civil bajo esa formalidad de vida buena (que constituye la concordia), lo mismo, bajo otro respecto, no es comunicación civil²²⁶.

En la medida en que la amistad de caridad tiende en primer lugar a Dios (como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad), su extensión sigue un cierto orden²²⁷ que parte de Dios, pues «toda amistad considera sobre todo aquello en lo que principalmente se encuentra aquel bien sobre cuya comunicación se funda». Del mismo modo, la amistad política mira antes que nada al gobernante, del que depende todo el bien común.

La amistad de caridad se funda sobre la comunicación de la beatitud, que consiste esencialmente en Dios como en su primer principio, y desde el cual deriva hacia todos los que son capaces de recibirla. Por eso, principal y máximamente debe ser querido Dios con amor de caridad, pues Él mismo es querido como causa de la caridad, y el prójimo participando por Él en la beatitud²²⁸. Así, no sólo el amor a Dios precede al del prójimo, sino incluso al que el hombre se tiene a sí mismo: «lo que es manifiesto a partir de la operación, pues cualquier parte tiene una inclinación principal a la acción común para utilidad del todo. Lo que aparece en las virtudes políticas, según las que los ciudadanos soportan daños en sus propiedades

²²⁴ Porque al mismo acto pertenece el objeto por su razón formal propia y todo otro objeto bajo esa misma razón formal. Aplicado a este caso en concreto, vid. S.T. II-II, q. 25, a. 1, resp.

²²⁵ S.T. II-II, q. 25, a. 12 resp.

²²⁶ «Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas [alianzas, matrimonios, comercio...] se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos contraigan entre sí matrimonios. de aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena» (ARISTÓTELES, *Política*, 1280 a 31 – 1281 a).

²²⁷ S.T. II-II, q. 26, a. 1 resp.

²²⁸ S.T. II-II, q. 25, a. 2 resp.

y a veces en sus personas en beneficio del bien común. Y esto se verifica mucho más en la amistad por caridad, que se funda sobre la comunicación de los dones de la gracia. Y por eso, más debe el hombre amar por caridad a Dios, que es el bien común de todas las cosas, que a sí mismo, porque la beatitud está en Dios como en principio común y fontal de todos los que pueden participarla»²²⁹.

En relación a uno mismo y el prójimo, siendo la comunicación de la beatitud el fundamento del amor, el orden se establece por relación a esta misma comunicación: el hombre se ama a sí mismo en cuanto que es partícipe del fin y al prójimo como asociado a esa participación²³⁰. Por eso, como señala santo Tomás, el hombre no debe pecar para librar a otro del pecado. Pero, puesto que el fundamento del orden es la comunicación de la vida sobrenatural, y en ese consorcio la primacía corresponde al alma y sólo por redundancia al cuerpo, no hay inconveniente en afirmar que en lo que afecta a la salvación más debe ser querido el alma del prójimo que el propio cuerpo, porque en este orden está más unida el alma de los hombres entre sí que cada uno con su propio cuerpo²³¹.

Entre los hombres, el orden depende no sólo de la proximidad al principio, a Dios, sino también de la intensidad del amor, que está en función de la persona que ama. Y, así, se desea más intensamente el bien a los más allegados, como también se les ama de más formas²³².

De la amistad política se podría hablar de modo análogo, siguiendo casi paso a paso el desarrollo que santo Tomás hace del orden de la caridad, pues la determinación de lo justo (lo justo legal o *iustum simpliciter*) toma aquí su principio²³³.

Examinados estos dos aspectos, en sí mismos y por analogía con la amistad política, es posible retomar de nuevo la cuestión de la paz y su diferencia con la concordia.

La paz implica la concordia y añade algo más, de ahí que donde haya paz haya concordia, pero no al revés, si tomamos con propiedad el nombre de paz.

«La concordia propiamente está referida al otro en cuanto las voluntades de diversos corazones convienen juntas en un mismo consenso. Pues sucede que el corazón de un hombre tiende a cosas diversas, y aun esto de un doble modo. Por un lado, conforme las diversas potencias apetitivas, como el apetito sensitivo a menudo se inclina en sentido contrario al apetito racional, según aquello de la *Epístola a los Gálatas* “la

²²⁹ S.T. II-II, q. 26, a. 3 resp.

²³⁰ S.T. II-II, q. 26, a. 5 resp.

²³¹ «*Corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii.*» (S.T. II-II, q. 26, a.5 ad 2).

²³² S.T. II-II, q. 26, a. 7.

²³³ ARISTÓTELES, *Política* 1281 a 2-8.

carne desea lo contrario que el espíritu”. De otro, en cuanto una y la misma fuerza apetitiva tiende a diversas cosas apetecibles que no puede alcanzar juntas. De donde es necesario que haya lucha de los movimientos del apetito. La unión de estos movimientos tiene cierta razón de paz, porque el hombre no tiene pacificado el corazón si, aunque tenga algo que quiere, sin embargo todavía le resta algo que debe ser querido y no puede tener a la vez. Esta unión no es de la razón de concordia. Porque *la concordia importa la unión del apetito de diversos apetentes; y la paz, sobre esta unión, supone además la unión del apetito de cada apetente*»²³⁴.

La paz es el resultado de dos uniones, no una: la de cada hombre consigo mismo y la de los hombres entre sí, a diferencia de la concordia, que sólo importa la última de estas uniones. Se comprende, entonces, que sea efecto de la caridad y de su acto principal, el amor.

«La primera unión, que resulta de la ordenación de los propios apetitos, se produce porque Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo es referido a Él y todos nuestros deseos tienden a una sola cosa. La segunda unión se produce en cuanto que amamos al prójimo como a nosotros mismos, de donde sucede que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya y, por eso, entre lo propio de la amistad se pone la identidad de elección, como consta en el Libro IX de la *Ética*; y como dice Cicerón en el libro *Sobre la amistad*: “es propio de los amigos tener un mismo querer y no querer”»²³⁵.

Como la paz es efecto del amor, sigue la división de éste. El amor se divide conforme a su objeto, pues siendo su objeto la razón formal de bien tenderá a cualquier cosa que se le presente bajo esa razón y así, no sólo el bien mismo, sino lo que para él tenga apariencia de bien²³⁶. Igual que existe apetito del bien verdadero y apetito del bien aparente, así también «puede haber no sólo una paz verdadera, sino también una paz aparente. Aunque la paz verdadera sólo puede ser a propósito del amor al bien verdadero; porque todo lo malo, incluso cuando parece algo bueno, y por lo tanto aquiete una parte del apetito, tiene muchos de-

²³⁴ S.T. II-II, q. 29, a. 1 resp.

²³⁵ «*Duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicitia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic.; et Tullius dicit, in libro De Amicitia, quod “amicorum est idem velle et nolle”.*» (S.T. II-II, q. 29, a. 3 resp).

²³⁶ Con esto hacemos referencia a un conocido principio de realismo aristotélico según el cual cada uno juzga del bien conforme a la disposición de su corazón, “Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei”. Este sabio principio, que es el que le permite afirmar que el hombre prudente es la medida de la acción prudente, presupone la afirmación de que el hombre no sólo elige lo que es conforme a sí, sino que él mismo se hace conforme a las cosas que ama. Por lo que a la postre no sólo el hombre mezquino elige lo mezquino, sino que esa misma elección le afianza en la mezquindad. En el origen primero está la libertad del hombre por la que, no ya sus acciones, sino, como se observa, su misma persona, ha sido puesta en sus propias manos.

Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El realismo del principio de finalidad*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, sin datar.

fectos a partir de los cuales el apetito permanece inquieto y perturbado. Por eso, sólo hay paz verdadera entre los buenos y a propósito de los bienes. La paz que hay entre los malos es aparente, no verdadera, y de ella dice el Libro de la Sabiduría, 14: “De tantos y tan grandes males juzgaron que eran paz que viven en una gran guerra sin saberlo”²³⁷.

A esto hay que añadir que el bien que da origen a la verdadera paz puede ser poseído perfecta o imperfectamente, y así dar origen a una paz perfecta («que consiste en el perfecto goce del sumo bien, por la que todo apetito aquietado se unifica en una sola cosa») o a una paz imperfecta («que se da en este mundo, porque aunque el movimiento del alma principalmente reposa en Dios, hay cosas contrarias dentro y fuera que perturban esta paz»).

Aquella paz perfecta es «el fin último de la criatura racional»²³⁸.

Antes de seguir, vale la pena reparar con qué se corresponde esta doble unión que procura la paz por el sometimiento al verdadero bien.

Cuando santo Tomás trata del pecado en la *Suma Teológica* (a partir de la cuestión 71 de la *Prima Secundae Pars*), caracteriza a éste como un acto humano malo que entraña: un acto voluntario y su desorden. La distinción específica de los pecados se hace conforme a los órdenes a los que está sometido la voluntad del hombre, que son tres: el orden de la propia razón, el orden universal a Dios y el orden de un hombre a otro que le gobierna²³⁹. Y señala santo Tomás que es propio de la naturaleza, y de ahí pasa al orden moral, que cuando alguien se levanta contra otro, sufra algún daño de parte del agraviado. Por eso, toda rebelión del hombre contra el orden se corresponde con una humillación de parte del orden mismo o del que lo preside²⁴⁰. A partir de esto se entiende mejor en qué consiste y con qué se corresponde la escisión que el hombre experimenta en su vida.

En dos ocasiones se nos narra en las Escrituras un castigo común como consecuencia de una rebelión. En primer lugar, en el relato de la expulsión de Adán del Paraíso (Gén. 3) por la desobediencia del hombre a Dios, y por la que éste pierde el beneficio de justicia original. La ordenación de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sujeta a Dios; porque la sujeción del hombre a Dios, primero y principalmente, era por la voluntad, que es a la que le corresponde mover

²³⁷ S.T. II-II, q. 29, a. 2 ad 3.

²³⁸ «Cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniantur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., “qui posuit fines tuos pacem”. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.» (S.T. II-II, q. 29, a. 2 ad 4).

²³⁹ S.T. I-II, q. 87, a. 1 resp.

²⁴⁰ «Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur» (S.T. I-II, q. 87, a. 1 resp).

a todas las otras partes hacia el fin. De donde, por la aversión de la voluntad a Dios se ha seguido el desorden en todas las otras potencias del alma. Desorden que principalmente se manifiesta en el desorden de la concupiscencia, es decir, en la conversión a un bien mutable²⁴¹. Esto es lo formal del pecado original y, conforme al orden natural, lo formal de la pena: el desorden en el interior del hombre mismo.

La segunda ocasión en la que las Escrituras narran un castigo común a todo el género humano es con ocasión del relato de la torre de Babel (Gén. 11), donde a partir de la identidad de lengua y discurso²⁴² se forja la identidad de propósito entre los hombres: los hombres concuerdan («¡Venid, hagamos una ciudad y una torre cuya cima alcance el cielo!»). Concordes los hombres entre sí por un mismo designio, Dios dijo: «He aquí que hay un pueblo y hay lengua para todos: y se han propuesto hacer esto, y no desistiran de sus propósitos hasta que se lleven a cabo. ¡Venid pues, descendamos y confundamos allí sus lenguas, y que nadie oiga la voz de su prójimo! Y así los dividió Dios en aquel lugar sobre todas las tierras, y cesaron de edificar la ciudad»²⁴³.

El relato supone que la existencia de un '*sermo*' común a los hombres (una palabra común) hace de éstos un único pueblo, y en la identidad de propósito todos quedan unificados constituyendo una sola ciudad (aunque sea una ciudad fundada sobre un propósito contrario al bien y sus ciudadanos sean impíos²⁴⁴). Pero, como señala el autor sagrado, en este caso la unidad política se constituyó contra la razón común de ciudad, que es el orden de la razón a Dios; por el contrario, los hombres se propusieron a sí mismos como fin de la reunión política. La pena consiguiente, conforme al acto de rebelión, es la dispersión de los hombres («que nadie oiga la voz de su prójimo»), de donde se sigue la discordia, que tiene su origen en que cada uno se aferra a su propio querer y se aleja de aquello que el otro quiere²⁴⁵: no le escucha.

La ausencia de paz en el mundo (la discordia dentro y fuera del hombre) tiene razón de pena. Y no está en quien recibe el castigo la potestad de levantarlo. De ahí

²⁴¹ S. T. I–II, q. 82, a. 3 resp.

²⁴² «Erat terra labii unius, et sermonum eorumdem» (Gen. 11, 1).

²⁴³ «Ecce, unus est populus, et unum labium omnibus: coeperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant. Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque covem proximi sui. Atque divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras, et cessaverunt aedificare civitatem» (Gen. 11, 6–9).

²⁴⁴ «Civitas, scilicet babilon, idest multitudo malorum, qui sunt uniformes in malo, licet non aequales. Hic dicitur civitas, idest civium unitas; quia in offensa Dei concordēs sunt» (HUGO DE S. CARO Super Apocalypsim II "Vox Domini" c. 16).

²⁴⁵ «Discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno, et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quae sunt sua praeferat his quae sunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriae» (S. T. II–II, q. 37, a. 2 resp).

que la paz sólo pueda venir como consecuencia de la redención de la culpa. Toda pretensión a este respecto que no pase por el reconocimiento de la causa del desorden y de la esencial indignidad del hombre para su restauración es pretensión injusta, e inútil.

La paz perfecta no pierde por ello su condición de fin último²⁴⁶, como vuelve a recordar santo Tomás, pero sí se sitúa en su sitio. Por un lado, porque «sin la gracia santificante no puede haber paz verdadera, sino sólo aparente»²⁴⁷; por otro, porque la paz imperfecta es el lote de esta vida, es la condición del hombre mientras permanece *in via*²⁴⁸.

En el último capítulo del libro primero *Sobre el régimen de los príncipes*, santo Tomás recapitula lo dicho a propósito de la comunidad y del oficio de gobierno y aborda la cuestión de cómo el rey dispone de los súbditos y de todos los otros medios medios para la consecución del fin último, y de qué cosas se ordenan al bien común y cuáles lo impiden²⁴⁹.

«Para el bien de un hombre se requieren dos cosas: una principal, que es la operación según la virtud (pues la virtud es por lo que se vive bien); otra secundaria y como instrumental, la suficiencia de los bienes corporales, de los cuales la posibilidad de obrar es necesaria para el acto de la virtud. Y, así como la unidad del hombre es causada por la naturaleza, la unidad de la multitud, que se llama paz, es generada por el trabajo del que gobierna. De este modo, tres cosas se requieren para instituir la vida buena de la multitud. Lo primero, que en la multitud se constituya la unidad de la paz. Segundo, que unida la multitud con el vínculo de la paz se dirija a obrar bien. Pues como el hombre no puede obrar bien salvo que esté presupuesta la unidad de sus partes, así la multitud de los hombres que carece de la unidad de la paz, mientras se impugna a sí misma, se impide obrar bien. Lo tercero que se requiere es que por el trabajo del gobernante se provea suficientemente de todos los bienes necesarios para la vida buena. Constituida así por el oficio del rey la vida buena en la multitud, es necesario que procure su conservación.»²⁵⁰

Ésta es la síntesis del orden de los bienes políticos: lo primero es la unidad de la paz; lo segundo, la operación de la virtud en que consiste la vida buena; y, lo tercero, la suficiencia de bienes materiales.

Para concluir esta parte sólo nos quedaría por señalar dos cosas. La primera es recordar la relación que existe entre este bien, la unidad de la paz, y el bien al que se ordena la ciudad. La segunda es señalar qué es lo que inmeditamente cons-

²⁴⁶ «*Sed pax est quodammodo finis ultimus; ut Augustinus dicit, XIX De Civ. Dei.*» (S.T. II-II, q. 29, a. 4 *sed contra*).

²⁴⁷ «*Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.*» (S.T. II-II, q. 29, a. 3 ad 1).

²⁴⁸ «*Hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via.*» (S.T. II-II, q. 29, a. 3 ad 2).

²⁴⁹ *De Regno*, L. I, c. 15.

²⁵⁰ *De Regno*, L. I, c. 16.

truye este bien, desde el punto de vista del ciudadano, que no es otra cosa que el respeto al orden de prelación.

6.1. La unidad de la paz y el fin de la ciudad

Al comienzo de esta segunda parte señalábamos que el bien de las cosas es doble: extrínseco, aquello a lo que se ordenan, e intrínseco, que es la perfección de la forma que procura el orden y unidad de sus partes²⁵¹. Iniciábamos entonces el estudio del orden político o *politia* bajo la hipótesis de que el régimen es ese «fin interno» («la forma de algún todo, que es uno por un cierto orden de sus partes»), cuyo primer efecto es la unidad de la paz, por la que la ciudad permanece una y se pone en condiciones de obrar. El otro bien, una vez alcanzada su perfección mediante la concordia ordenada, es el fin propio de la ciudad.

Como el fin de la ciudad coincide con el fin del ciudadano, hay que entender que la reflexión sobre el fin del hombre nos ayuda a entender el fin al que se ordena la ciudad. Por eso hay que volver sobre la vida del hombre, lo que nos lleva, de nuevo, a la peculiar condición del hombre en el conjunto de toda la realidad: horizonte o confín entre dos universos, partícipe de la naturaleza de uno y otro:

«[Hay una vida] sería demasiado excelente para el hombre. Como hombre no vivirá de esta manera, sino *en cuanto hay en él algo divino*, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto a la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres; ni mortales, puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer lo que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida serán también por consiguiente la vida más feliz»²⁵².

»Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que *las actividades que a éstas corresponden son humanas*, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas»²⁵³.

²⁵¹ *In Metaphysicorum*, L. XII, l. 12.

²⁵² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177 b 25–1178 a 8.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1178 a 8 – 12.

Aristóteles caracteriza muy bien la comprensión que cada hombre tiene de sí mismo y la extrañeza que puede experimentar en su vida: por un lado, superior a todo lo creado y capaz de unirse con Dios (como decían los antiguos, «genealogía o estirpe de Dios»²⁵⁴) y, de otro, esencialmente indigente, necesitado de la disciplina del tiempo y del auxilio de los demás hombres, humano al fin.

Esta misma comprensión debe llevarse al seno de la comunidad política, no para reproducir en ella una paradójica condición que es verdaderamente única en el hombre, sino para recordar que la comunidad política está al servicio de este peculiar ser que es el hombre. Y, del mismo modo que lo imperfecto se ordena a lo perfecto (de manera que la vida virtuosa dispone al hombre a la contemplación de la verdad²⁵⁵), la comunidad política se ordena a posibilitar que cada hombre viva una vida conforme a su dignidad. Se entiende mejor aquella afirmación de santo Tomás por la que afirma que no buscamos la vida política por sí misma, sino por lo que nos pone en condiciones de alcanzar²⁵⁶.

El fin de la vida política no es el cumplimiento de la vida del hombre (esa pretensión sería injusta) sino cierta disposición para su cumplimiento.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, no hay dificultad en explicar las bienaventuranzas y su orden a partir precisamente de esta relación entre la felicidad de la vida activa y la felicidad de la vida contemplativa: la vida activa dispone en orden a la felicidad futura, mientras que la vida contemplativa, cuando es perfecta, es esencialmente la misma felicidad futura o, si es imperfecta, cierta incoación suya²⁵⁷. Por su parte, la vida activa «principalmente consiste en que nos mostremos hacia el prójimo o bajo la razón de débito o bajo la razón de beneficio espontáneo»²⁵⁸, es decir, en la comunicación entre los hombres según razón de justicia o según razón de amistad.

El efecto propio de la vida activa (por la que el hombre se dispone para la felicidad contemplativa, y que tiene la consideración de mérito) es doble: en relación a uno mismo, la sencillez de corazón «por la que el hombre no es inquietado por las pasiones» y *concuerta consigo mismo*; y en relación a los demás «el efecto propio de la vida activa es la paz»²⁵⁹.

²⁵⁴ CICERÓN, *Las leyes* I, 7, 22 (Ed. del I.E.P. con traducción de A.D.º Ors. Madrid, 1970).

²⁵⁵ S.C.G., L. III, c. 37.

²⁵⁶ *In Ethicorum*, L. X, l. 11.

²⁵⁷ S.T. I-II, q. 69, a. 3 resp.

²⁵⁸ «*Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii*» (S.T. I-II, q. 69, a. 3 resp).

²⁵⁹ S.T. I-II, q. 69, a. 3 resp.

6.2. La unidad de la paz y el orden de prelación

El segundo de los puntos a tratar es la aportación del ciudadano al bien de la ciudad. Siendo la ciudad una ordenación de los ciudadanos, la obra de la Comunidad política se cumple por la ordenada obra de todos los ciudadanos. En dos sentidos: hacia el que preside y unos hacia otros²⁶⁰. Estos dos órdenes de relaciones son fundamentales y si faltara alguno de ellos la concordia (constitutivo formal de la ciudad) desaparecería. Pero, salvando la necesidad de ambas, aun es posible establecer una prioridad en el orden de estas relaciones.

Toda ciudad se basa en la comunicación de algún bien entre los ciudadanos, bien que se constituye en común a todos ellos y a cuya participación va unida la condición de ciudadano. La vida política, desde el punto de vista de la unidad entre los ciudadanos y de la misma condición de ciudadano, depende de la disposición en que cada individuo esté respecto al bien comunicado. La autoridad preside esa comunicación del bien, y por eso, siendo fundamental los dos órdenes de relaciones, más necesaria es la buena disposición hacia el que preside que que hacia los otros consocios²⁶¹.

Si entre los miembros del todo social no es posible la concordia sin la justicia, aun menos lo es sin la necesaria sujeción a la autoridad. Y más depende la concordia de la obediencia (fundado en el débito de prelación) que en la buena disposición entre los miembros de la comunidad.

Así lo entiende santo Tomás que, al tratar del orden de los demonios, se pregunta cómo puede darse, pues «donde no hay obediencia y sujeción no hay prelación; pero ésta no es posible sin concordia, que no existe entre los *demonios*, según aquello de Prov. 13 “entre los soberbios siempre hay discordia”. Luego entre los demonios no hay prelación”. Y responde, «la concordia de los demonios, por las que unos obedecen a otros, no procede de la amistad que se tengan, sino de la maldad común, por la que odian a los hombres y detestan la justicia de Dios»²⁶².

²⁶⁰ «Dos cosas son necesarias para que alguien permanezca bien en una comunidad. De un lado, que se tenga bien hacia aquél que preside a la comunidad; de otro, que se tenga bien hacia los otros consocios y copartícipes de la comunidad» (S.T. I-II, q. 100, a. 5 resp.)

²⁶¹ Por eso, hablando de la caridad en su semejanza con la concordia, citábamos a santo Tomás que decía que «toda amistad considera sobre todo aquello en lo que principalmente se encuentra aquel bien sobre cuya comunicación se funda, como la amistad política mira antes que nada al príncipe de la ciudad, del que depende todo el bien común; de donde también máximamente se le debe obediencia y fidelidad de parte de los ciudadanos» (S.T. II-II, q. 25, a. 2 resp.).

²⁶² «*Ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sin concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud Prov. XIII, “inter superbos semper sunt iurgia”. Ergo in daemonibus non est praelatio (...) concordia daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant*» (S.T. I, q. 109, a. 2 ad 2).

Para que la ciudad sea una y se pueda dar la paz basta la comunicación de un bien entre sus miembros y la sumisión a aquél que preside, aunque no sea una paz verdadera, sino aparente y propia del «afecto carnal»²⁶³.

Al estudio de este orden de prelación desde la perspectiva del ciudadano es a lo que se dedicará la tercera parte de esta exposición.

²⁶³ «Ideo dicendum quod duplex est pax, videlicet bona, et mala. Nomine pacis concordia significatur. Est pax mala, de qua habetur Sap. XIV, 22: "sed in magno viventes inscientiae bello, tot et tam magna mala pacem appellant". Ista pax est carnalium affectuum. Istam non veni ponere. Unde Apoc. VI, 14: "datum est ei ut sumeret pacem de terra". Est et pax bona, de qua Eph. II, 14: "ipse est pax nostra qui fecit utraque unum"; et ideo angeli cecinerunt, Lc. II, 14: "et in terra pax hominibus bonae voluntatis".» (Super Evangelium Matthaei, c. 10, l. 2).

La obediencia política

1. La virtud política

En el tratado de las virtudes (después de haber examinado la cuestión sobre la distinción de las virtudes morales entre sí) santo Tomás aborda una cuestión *Sobre las virtudes cardinales*²⁶⁴ en la que se plantea cinco problemas: en primer lugar, si están convenientemente colocadas entre las virtudes morales; después, si está bien decir que son cuatro, cuáles son y cómo se distinguen entre sí; y, por último, su división. A todas las preguntas anteriores santo Tomás responde afirmativamente, pues a la virtud perfecta le corresponde causar, no sólo la facultad de obrar bien, sino también el uso bueno de la obra, y eso exige rectitud de apetito, rectitud que se alcanza mediante las virtudes morales. Después determina su número a partir de los principios formales y de los sujetos en que se dan. Prueba que son principales y distintas entre sí. Y, tras haber resuelto todas las objeciones y contestado todas las preguntas, el último de los artículos se ocupa, como hemos dicho, de dividir las virtudes cardinales.

La división arranca de una cita de Plotino que distinguía cuatro géneros en las virtudes cardinales. Esta división específica de las virtudes principales arranca de una interesante observación de san Agustín sobre la naturaleza y génesis de las virtudes,

«Para que pueda nacer en ella la virtud, conviene que el alma siga algo, y esto que seguimos es Dios al que, si seguimos, vivimos bien»²⁶⁵

Así, cada género de virtud se corresponde con un género de vida, y cada género de vida con la persecución de un bien.

La vida por excelencia es la vida de Dios, de cuya participación viven todos los demás vivientes. Por eso conviene que «el ejemplar de las virtudes humanas preexista en Dios, como en Dios preexisten las razones de todas las cosas»: la misma

²⁶⁴ S.T. I–II, q. 61.

²⁶⁵ «Sicut Augustinus dicit in libro De Moribus Eccles., “oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus”» (S.T. I–II, q. 61, a. 1., resp).

mente divina se dice prudencia, a la conversión de la intención divina sobre sí misma se le llama templanza, fortaleza a su inmutabilidad y justicia a la observación de la Ley Eterna en sus operaciones. Estas virtudes se denominan ‘virtudes ejemplares’²⁶⁶.

El género de vida del hombre que ha conseguido la bienaventuranza eterna, por la que participa de la semejanza divina, da origen a las ‘virtudes del alma ya purificada’. Existe, además, un género de vida próximo a éste y por el que el alma se dispone a la bienaventuranza, que se relaciona con ella como el movimiento al término del movimiento, y da origen a las ‘virtudes purgativas’²⁶⁷. Ambos géneros de vida tienen que ver con la apelación de Aristóteles en el último libro de la *Ética* a vivir conforme lo más divino que hay en el hombre y hacernos así divinos (aunque se cumple de un modo como Aristóteles no pudo ni imaginar).

Por último, existe un género de vida que se corresponde con la vida del hombre ‘según su naturaleza propia’. Es la vida humana a la que Aristóteles había dedicado todos los libros previos de su investigación sobre la felicidad del hombre. Esta vida, que es vida política por esencia, da origen a la virtud humana, cuya denominación propia es ‘virtud política’.

«Porque el hombre según su naturaleza es animal político, este tipo de virtudes que existen en el hombre según la condición de su naturaleza se llaman virtudes políticas, por cuanto que el hombre por estas virtudes está rectamente dispuesto para tratar los asuntos humanos»²⁶⁸.

Así, *la virtud política es la virtud propia de la condición humana*. Y es útil señalar esto porque nos vuelve a poner de manifiesto un tema que ya hemos abordado, la unidad entre el bien común y el bien del individuo, que sigue representando la premisa de partida en el planteamiento del problema del obrar humano y del hombre mismo. Premisa que es preciso volver a recuperar.

1.1. La comprensión de lo humano en lo comunitario

Otro modo de sentar la premisa, según dijimos también al principio, parte de la consideración de la existencia de un orden universal y de órdenes particulares. El primer orden parte de la primera causa y lo abarca todo. El segundo, que es particular, depende de una causa creada y contiene bajo sí todo cuanto está sujeto a dicha causa. A su vez este plan es múltiple, según las diversas causalidades que encontramos en los individuos. Y como también éstas se hayan subordinadas entre sí, del mismo modo lo están los órdenes particulares²⁶⁹. El mismo planteamiento está

²⁶⁶ S.T. I-II, q. 61, a. 1., resp.

²⁶⁷ S.T. I-II, q. 61, a. 1., resp.

²⁶⁸ «*Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.*» (S.T. I-II, q. 61, a. 1., resp).

²⁶⁹ S.C.G., L. III, c. 98.

presente en el comienzo de la *Exposición de los diez libros de la Etica a Nicómaco de Aristóteles* y después en el planteamiento de la Etica, aunque en este caso la mirada no va de arriba abajo sino, al contrario, de abajo a arriba²⁷⁰. Si Aristóteles sólo distingue la 'casa' y la 'ciudad' es porque éstos son los únicos órdenes inmediatamente naturales en que se integra el hombre.

El primero lo es respecto de aquellas cosas que son necesarias para la vida y sin las cuales no es posible atravesarla. Es el orden de la multitud doméstica del que el hombre forma parte. Otro segundo se da en relación a la perfecta suficiencia de vida, es decir, respecto de todo aquello que es preciso, no sólo para vivir, sino para cumplir la vida, y éste es el orden civil²⁷¹. En ambos casos el orden se constituye en torno a un bien común a sus miembros: *bien común de la naturaleza*²⁷², en un caso, y *bien común moral*²⁷³, en el otro.

Cada uno de estos bienes pertenece a un orden de comunicación distinto, comunicación doméstica (bien común de la naturaleza) y comunicación civil (bien común moral). Como el sujeto es parte de ese orden, ese bien común se

²⁷⁰ *In Ethicorum*, L. I, l. 1.

²⁷¹ *In Ethicorum*, L. I, l. 1.

²⁷² La expresión '*bonum commune naturae*' sólo aparece una vez en los escritos tomistas, para responder a la objeción de cómo pueden ser de Ley Natural los actos de algunas virtudes, como la templanza; pues pertenece a la razón de ley ordenar a un bien que sea común, mientras que algunas virtudes, y ésta singularmente, junto con la fortaleza, parece que sólo procuran un bien individual. La respuesta que da santo Tomás es que «*temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.*» (S.T. I-II, q. 94, a. 3 ad 1).

Sin embargo, a pesar de lo insólito de la expresión, la idea aparece a lo largo de toda la obra. El bien común de la naturaleza sería aquél que inmediatamente procura la conservación y generación del individuo, y constituirían lo propio del orden doméstico: «*Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.*» (S.T. I-II, q. 105, a. 4 resp). De este orden, como señala santo Tomás, se encuentra en el *Primer Libro de La Política* una extensa exposición.

²⁷³ La expresión '*bonum commune morale*' no es más frecuente que la anterior, pues como ella sólo aparece en una ocasión, que es la que se cita. Sin embargo, el comentario que entonces hacemos se puede repetir: la idea aparece a lo largo de toda la obra. Sólo dos artículos antes, en la misma cuestión, al tratar los preceptos de la ley natural y fundamentarlos sobre las inclinaciones de la naturaleza, distingue una inclinación a la conservación del propio ser —*quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*— y una inclinación a la generación a través de la cooperación conyugal —*secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.*—, bienes de la naturaleza, que se comparten con todos los otros animales a partir de la naturaleza común con ellos. Y, estas dos inclinaciones las distingue de aquella que es propia de la criatura racional: buscar la verdad sobre Dios y vivir en comunidad, que se convierte en el bien moral: «*tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*» (S.T. I-II, q. 94, a. 2 resp)–.

Idéntica descripción de estos dos órdenes de fines aparece en múltiples ocasiones. Aparte del apunte que aquí hacemos, tendremos ocasión de volver sobre ello más adelante.

constituye en su bien propio, bien que por eso tiene la condición de propio y común a un tiempo.

Este hecho introduce una particularidad porque, aunque el bien con toda propiedad es suyo, lo es en cuanto que participa de una comunidad constituida precisamente sobre la comunicación de ese bien. De ahí que el orden y promoción de ese bien sea necesariamente diverso del modo de ordenación y promoción de su bien individual, pues es regla general que ‘todo orden de fines se corresponde con un orden de causas agentes’, y el agente individual no está proporcionado para la consecución de un bien común. Luego la determinación del modo como cada individuo se ordena a ese bien no le corresponde a él, sino a aquél de quien es propio aquel fin²⁷⁴. Así, del mismo modo que el bien del individuo pasa por la comunicación de los bienes domésticos, a la que está subordinado, el bien del hombre pasa por la comunicación civil, a la que se encuentra esencialmente ordenado. De esta manera, todo bien humano, al tiempo que lo es para un hombre concreto, tiene consideración de común, y *bajo esa formalidad* debe ser querido.

Santo Tomás explica esto mismo a propósito de la conformidad de la voluntad humana con la divina en lo que quiere para ser buena. A propósito del Salmo 32, dice: «“Tiene corazón recto quien quiere lo que Dios quiere”, luego todos están obligados a querer lo que Dios quiere»²⁷⁵. Y explica a continuación que podría suceder que la razón considerara una cosa bajo diversos aspectos, de tal modo que bajo un aspecto sea buena y bajo otro mala. Así, la voluntad de uno que quiere que eso sea, según que tiene razón de bien, es buena; y la voluntad de otro que quiere que lo mismo no sea, según que tiene razón de mal, también es buena. Por ejemplo, en el caso de un juez que considera como buena la ejecución del culpable, porque así se hace justicia, y la voluntad del hijo o la esposa del culpable que no quieren la ejecución de la pena, por cuanto contradice el bien natural. Pero, como la voluntad sigue la aprensión de la razón, cuando la razón de bien aprehendido es más común, la voluntad es llevada a un bien más universal. Así, siguiendo el ejemplo, al juez le corresponde el cuidado del bien común, que es la justicia, y por eso quiere la muerte del culpable, mientras que la esposa del culpable considera el bien privado de la familia y, según esto, quiere que su marido, que es culpable, no muera²⁷⁶.

Aplicado al universo entero (según el problema que se plantea en el artículo santo Tomás) hay que decir que «el bien de todo el universo es aquello que es aprehendido por Dios, que es el hacedor y gobernador del universo; de donde cualquier cosa que quiera, lo quiere bajo la razón de bien común, que es su bondad, y que es el bien de todo el universo. Por su parte, la aprehensión del hombre, conforme su

²⁷⁴ «*Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 resp).

²⁷⁵ S.T. I-II, q. 19, a. 10 sed contra.

²⁷⁶ S.T. I-II, q. 19, a. 10 resp.

razón, es de algún bien particular proporcionado a su naturaleza. Y sucede que hay cosas que son buenas según la razón particular que no lo son según la razón universal, o al revés, como se ha dicho. Y por eso ocurre que alguna voluntad es buena queriendo algo considerado según la razón particular, que sin embargo Dios no quiere según la razón universal, y al revés. De ahí el que puedan ser buenas las distintas voluntades de los hombres proponiéndose cosas opuestas, pues bajo diversas razones particulares quieren que una cosa sea o no sea. Pero –añade santo Tomás–:

«No es posible que un hombre quiera un bien particular con voluntad recta si no lo refiere al bien común como a su fin, porque incluso el apetito natural de cualquier parte se ordena al bien común del todo. Y, pues del fin se toma la razón quasi formalis de querer aquello que se ordena al fin; de ahí que, para que alguien quiera rectamente un bien particular, es preciso que aquel bien particular sea querido materialmente y el bien común divino sea querido formalmente. Pues es preciso que la voluntad humana se conforme con la voluntad divina en lo querido formalmente, porque el bien divino y común siempre debe ser querido, aunque no materialmente, por la razón dicha. Sin embargo, en cuanto a ambos bienes, de algún modo la voluntad humana se conforma a la divina: porque según que se conforma a la voluntad divina en la razón común querida, se conforma a ella en el fin último. Y según que no se conforma a ella en lo querido materialmente, se conforma a ella según la razón de causa eficiente; porque la cosa tiene por obra de Dios, como en su causa efectiva, esta inclinación propia consecuente con la naturaleza o la aprehensión particular de la cosa. De donde se acostumbró a decir que, en cuanto a esto, la voluntad del hombre se conforma a la voluntad divina, porque quiere esto que Dios quiere que ella quiera»²⁷⁷.

También en el orden político la comunicación del bien constituye la formalidad de todo bien, que es bueno precisamente por su conformidad al bien común. Y así, aunque materialmente los actos individuales vengán definidos por el bien particular que libremente buscan los ciudadanos, toman su forma del bien común del todo al que pertenecen. De este modo se hace posible la coincidencia de las voluntades de los individuos de una comunidad, aunque materialmente difieran en los bienes que escogen, o incluso pueda haber cierta contradicción entre ellos. Esta doble especificación, material y formal, por la que los sujetos persiguen bienes proporcionados a ellos y formalmente se ordenan a un bien mayor, es la que permite la comunicación humana y la virtud política, cuyo fruto es la concordia.

Sobre este fundamento se sostiene la definición de ley de santo Tomás, que no es comprensible fuera de esta esencial comunicación entre los hombres en orden a la felicidad: la ley se constituye en regla y medida de los actos del hombre *en cuanto ordenada al bien de la comunicación política*. Por eso dice repetidamente que la ley intenta sobre todo «hacer amigos a los hombres», porque trata de unificar los corazones de los ciudadanos en un mismo fin: la felicidad común.

²⁷⁷ S.T. I–II, q. 19, a. 10 resp.

«Por ser regla y medida, la ley pertenece a aquello que es principio de los actos humanos. Como la razón es principio de los actos humanos, así también en la misma razón hay algo que es principio respecto de todo lo demás, a lo que conviene que máxima y principalmente pertenezca la ley. El primer principio en lo operativo, que pertenece a la razón práctica, es el fin último, y el último fin de la vida humana es la felicidad o beatitud, como se ha visto. De donde conviene que la ley máximamente considere el orden que hay hacia la felicidad».

Desarrollada la primera parte de la argumentación, la segunda comienza a partir de la consideración de la condición propia del hombre: la comunicación humana,

«Además, como toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, es necesario que la ley propiamente considere el orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la definición que hemos dado de las cosas legales, mencione tanto la felicidad como la comunidad política. Pues en el Libro Quinto de la *Ética* se lee que “decimos que las cosas justas legales son realizadoras y conservadoras de la felicidad, no sólo de los mismos particulares, sino también de la comunicación política”, pues la ciudad es la comunidad perfecta, como se dice en el Libro Primero de la *Política*».

La conclusión, que ya está dada de antemano, hace que el bien cuanto más común sea, más extienda su imperio sobre todo otro bien,

«Y como en todo género aquello que se dice máximo es principio de todo lo demás, y lo demás se dice en atención a él; como el fuego, que es lo máximamente cálido, es causa de la calefacción en los cuerpos mixtos, que tanto se dicen cálidos cuanto participan del fuego; de ahí que, *porque la ley se dice según el orden al bien común, cualquier precepto sobre actos particulares sólo tiene razón de ley por su ordenación al bien común*. Toda ley se ordena al bien común»²⁷⁸.

Todo acto humano, que en su rectitud depende de la razón del mismo modo que depende del objeto²⁷⁹, se encuentra sometido a un triple orden: en primer lugar por relación a la regla de razón, a la que deben estar sometidas las pasiones; en segundo lugar a la regla de la ley divina, a la que debe estar sometido todo. Y, afirma santo Tomás, «*si naturalmente el hombre fuera un animal solitario, este doble orden bastaría, pero porque el hombre es naturalmente un animal político y social, como se prueba en el Libro Primero de la Política, por eso es necesario que exista un tercer orden, por el que el hombre se ordena a otros hombres, con los que debe convivir*»²⁸⁰.

²⁷⁸ S.T. I–II, q. 90, a. 2 resp.

²⁷⁹ S.T. I–II, q. 19, a. 3 resp.

²⁸⁰ «*Triplex autem ordo in homine debet esse. unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.*» (S.T. I–II, q. 72, a. 4 resp.).

Estos órdenes están contenidos unos en otros: el orden divino incluye el orden de la razón y éste el orden político y social, «porque en todo aquello en lo que nos ordenamos al prójimo conviene que nos dirijamos conforme a la regla de razón, mas en algunas cosas nos dirigimos según la razón sólo en cuanto a nosotros, y no en cuanto al prójimo»²⁸¹.

A su vez, estos órdenes encuentran su correspondencia en las virtudes humanas, según que por las virtudes teologales el hombre se ordena a Dios; por la fortaleza y la templanza, se ordena a sí mismo; y por la justicia los hombres se ordenan entre sí²⁸².

El orden del hombre a sí mismo viene disciplinado por la fortaleza y la templanza. Pero la fortaleza y la templanza son virtudes que miran a la misma «vida corporal del hombre», lo que incluye, en concreto, la conservación y la generación del individuo: el objeto propio al que atiende la fortaleza son los peligros que amenazan la vida y el bien al que atiende la templanza son las cosas útiles para su conservación («los alimentos, por los que se conserva la vida en el individuo, y lo venerable, por lo que se conserva la vida en la especie»²⁸³). Su ámbito propio es lo que antes habíamos denominado ‘bien común de la naturaleza’.

El orden de los hombres entre sí viene disciplinado por la justicia, que es «la virtud acerca de las operaciones»²⁸⁴. Luego todas las operaciones («aquello por lo que los hombres comunican entre sí») vienen disciplinadas por la justicia y, en consecuencia, sometidas a un orden distinto de la ley divina y de la razón particular del hombre. Orden que no existiría de ser el hombre naturalmente un ser solitario, pero que existe porque es político. Éste es el orden de un hombre a otro: el ámbito de las virtudes políticas. Este ámbito abarca toda acción externa del hombre (en cuanto que por ellas los hombres se ponen en relación unos con otros) y no toma en consideración las disposiciones internas, sino en la medida en que afectan a sus acciones²⁸⁵. Por eso, el medio en que consiste esta virtud es un medio que atiende a las cosas y, así, cuantificable (repárese, en este sentido, en que toda tarea jurídica es una tarea de cuantificación, de determinación de un *quantum*, concretamente: *id quod iustum est*). La subordinación de este «orden de un hombre a otro» al orden de la razón, conforme exponía santo Tomás, es lo que justifica que en el tratamiento de las virtudes que se refieren a las acciones Aristóteles y con él santo Tomás incluya no sólo la justicia sino también la *epiqueia*, como virtud ‘directiva’ de la justicia legal.

²⁸¹ S.T. I-II, q. 72, a. 4 resp.

²⁸² S.T. I-II, q. 72, a. 4 resp.

²⁸³ *In Ethicorum*, L. II, l. 8.

²⁸⁴ *In Ethicorum*, L. V, l. 1.

²⁸⁵ *In Ethicorum*, L. V, l. 1.

El orden de los hombres a Dios queda sometido a la regla de la ley divina. Este orden abarca a todo el hombre bajo su ámbito (por cuanto «para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y lo exterior»²⁸⁶). Nada queda fuera.

Esta misma delimitación de aspectos, y su sometimiento a principios de orden diversos aparece con cierta claridad y extensión en el tratamiento que hace santo Tomás de la ley divina, en la *Suma contra los Gentiles*²⁸⁷. Su exposición se divide en dos partes, conforme a dos principios de sujeción distintos: Dios y la razón del hombre, principios que se extienden a dos aspectos diversos: el hombre mismo, por un lado, y todo lo humano, por otro²⁸⁸.

El primero ámbito (*el hombre mismo*) debe atender a los tres *quasi* principios que constituyen al hombre: su voluntad, su inteligencia y su cuerpo. En cuanto a su voluntad, dos objetos de amor caen bajo precepto: Dios (fin principal de la ley²⁸⁹) y el prójimo²⁹⁰. En lo relativo a la inteligencia, la ley divina obliga a los hombres a la fe recta²⁹¹. Y en lo que se refiere al cuerpo (a la naturaleza sensible del hombre), la ley divina ordena lo que pertenece a los sacrificios y al culto²⁹². De esta manera todo, el hombre (su afecto, inteligencia y su misma condición carnal) queda sometido a Dios y nada de *lo que el hombre es* cae fuera de esta ordenación. A eso están referidos los preceptos de la ‘primera tabla’.

Ahora bien, es posible diferenciar al hombre de las cosas que no son él mismo, sino que de algún modo *están en él o que existen para él* («*omnia alia quae sunt in homine*»). Esto que no es el hombre mismo sino aquello que está en él (o es para él) es *lo humano* (todo lo que no es el hombre pero es suyo, desde su vida o libertad hasta las realidades materiales de las que se sirve), y cae bajo un principio de orden distinto: el orden de la razón humana (en cuanto que es conforme a la providencia de Dios que se cumpla el orden de su sabiduría mediante el gobierno de lo inferior por lo superior). A este principio no se somete el hombre mismo, sino todo lo que le rodea y le pertenece: sus operaciones principalmente, y lo que se ordena a que el hombre opere bien²⁹³.

²⁸⁶ S.T. I–II, q. 91, a. 4 resp.

²⁸⁷ S.C.G. III, capítulos del 115 al 129.

²⁸⁸ «*Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praeci-piuntur, secundum se naturaliter recta.*» (S.C.G., L. III, c. 129).

²⁸⁹ «*Quod lex divina principaliter hominem ordinat in Deum*» (S.C.G., L. III, c. 115), «*Quod finis legis divinae est dilectio Dei*» (S.C.G., L. III, c. 116).

²⁹⁰ «*Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi*» (S.C.G., L. III, c. 117).

²⁹¹ «*Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur*» (S.C.G., L. III, c. 118).

²⁹² «*Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum*» (S.C.G., L. III, c. 119) «*Quod patriae cultus soli Deo est exhibendus*» (S.C.G., L. III, c.120).

²⁹³ «*Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia*» (S.C.G., L. III, c. 121).

«*Omnia alia quae sunt in homine*» comprende, en primer lugar, la casa (todo lo relativo al sustento, generación y educación de la prole): familia y propiedad²⁹⁴. En segundo lugar, la condición humana implica la vida política, por cuanto que, «conforme a la ley divina, el hombre se ordena a su prójimo»²⁹⁵.

Sobre este orden político santo Tomás señala cuatro cosas: la primera de ellas es que el hombre es el más útil de todos los seres para el hombre. En segundo lugar, en orden a la unión con Dios los hombres se auxilian mutuamente en el conocimiento de la verdad y en las buenas acciones. Con esto santo Tomás expone el fundamento (la razón, que descubre la utilidad) y la finalidad (la comunicación de la vida buena) de la vida política. Lo tercero y cuarto que señala es la necesidad de un orden entre los hombres (pues es preciso que cada uno conserve su lugar²⁹⁶ y no se impida la consecución del fin común), lo que da lugar a la concordia, cuyo fruto es la paz²⁹⁷. Esta parte de la ley divina se corresponde con los preceptos de la ‘segunda tabla’. Todos ellos son preceptos de justicia.

En síntesis, la estructura de la ley divina sería la siguiente: el hombre está sometido a Dios y todo lo humano está sometido a la razón del hombre. Esta condición humana (en la medida en que es de algún modo doble, según una naturaleza común y según lo específico del hombre) está sometido a dos tipos de sujeción: doméstica y política.

Interesa no perder de vista en toda la exposición tomista la rotundidad con la que se manifiesta que todo bien humano, todo bien por el que el hombre es llamado bueno²⁹⁸, tiene la condición de bien común: un bien que entraña comunicación y, así, una comunidad. Las dos comunidades singularmente señaladas son inmediatamente naturales, porque los bienes que persiguen lo son (bien común de la naturaleza y bien común moral).

²⁹⁴ «*Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale*» (S.C.G., L. III, c. 122), «*Quod matrimonium debet esse indivisibile*» (S.C.G., L. III, c. 123), «*Quod matrimonium debeat esse unius ad unam*» (S.C.G., L. III, c. 124), «*Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos*» (S.C.G., L. III, c. 125), «*Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum*» (S.C.G., L. III, c. 126), «*Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se*» (S.C.G., L. III, c. 127).

²⁹⁵ «*Quomodo secundum legem Dei homo ordenatur ad proximum*» (S.C.G., L. III, c. 128).

²⁹⁶ «*Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: "Pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia", ut Augustinus dicit.*» (S.C.G., L. III, c. 128).

²⁹⁷ «*Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quod est pax.*» (S.C.G., L. III, c. 128).

²⁹⁸ El orden interno del hombre, por el que las pasiones se someten a la moderación de la razón, no constituyen propiamente bien humano, sino en cuanto disposición para que el hombre realice el bien. El hombre se llama bueno esencialmente por sus actos.

1.2. El bien del hombre surge de la comunicación entre los hombres

Este principio (no hay bien humano que no sea *bien común* y, por tanto, que no surja de una *comunicación humana*) está detrás de toda la exposición del proemio de Aristóteles a los ocho libros de la *Política* y, de este modo, de la comprensión que Aristóteles tiene del *bien humano*.

Santo Tomás comenta que Aristóteles enseña en este proemio que la parte mínima (el primer sujeto que hay que considerar) no es el hombre, sino aquella combinación entre «quienes no pueden existir el uno sin el otro», como el marido y la mujer para la generación²⁹⁹. A esa relación se suma la de aquéllos que se proponen cooperar en la tarea de la conservación, «porque la naturaleza no sólo intenta la generación, sino también que las cosas generadas sean conservadas». Y esta comunidad de auxilio, en la que cada hombre pone lo mejor que tiene al servicio de una obra común, da origen a las relaciones de mando que caracterizan el trabajo («por esto se prueba que conviene a ambos para su conservación el que uno gobierne y otro obedezca; porque aquél que por la sabiduría puede prever con la mente algunas veces no se puede conservar por falta de fuerzas si no tuviera alguien que le obedeciera; ni aquél que abunda en las fuerzas del cuerpo podría salvarse si otro no lo rigiera mediante la prudencia»³⁰⁰).

El trabajo, en su condición primera y propia, consiste en la relación que el hombre establece con otros hombres para responsabilizarse del mundo y de aquellos a los que ama. Supone al hombre rodeado de otros hombres y, así, originariamente tiene una dimensión comunitaria evidente: en primer lugar, porque nadie trabaja sólo para sí mismo y, en ese sentido, por su finalidad el trabajo siempre tiene en cuenta a los demás; en segundo lugar porque, cuando el hombre trabaja, lo hace a partir del esfuerzo solidario con otros hombres.

De este modo, Aristóteles caracteriza la familia como el espacio primero para la vida de los hombres («de estas dos predichas comunicaciones personales, de las cuales una es para la generación y otra para la conservación, se constituye en primer lugar la *casa*»), un espacio esencialmente comunitario en un doble sentido: por ser el primer ámbito de colaboración entre los hombres y por ser el primer escenario de comunicación de bienes, el primer lugar en el que se ponen en común los bienes humanos.

Conforme se comunican más cosas se alcanza más plenitud y acaba el hombre comunicando, no ya lo necesario para vivir, sino el cumplimiento mismo de la vida (en lo que consiste la definición de la ciudad): el bien moral, propio de la criatura racional,

²⁹⁹ *In Politicorum*, L. I, 1, 1.

³⁰⁰ *In Politicorum*, L. I, 1, 1.

«En primer lugar fue constituida por amor al vivir, para que los hombres pudieran encontrar suficientemente de dónde vivir; pero de que exista procede el que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la ciudad se ordena la vida del hombre a la virtud»³⁰¹.

Esta es la razón por la que Aristóteles reduce toda amistad a la comunicación política, es parte de ella y a ella se reduce: mientras las amistades surgen para procurarse algo que conviene a los amigos, la comunidad política «no se propone como fin la convivencia presente sino lo que conviene para toda la vida»³⁰², y así «las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad»³⁰³; lo que permite distinguir las amistades a partir de las formas políticas.

Este planteamiento, distinguir las amistades a partir de las formas políticas (a primera vista sorprendente), parte de concebir el bien humano como un bien que surge de la misma comunicación entre los hombres (relaciones de justicia y amistad). La posibilidad de identificar dos tipos de bienes que convienen al hombre (según su condición corporal y según su condición racional) nos permite encontrar, a partir de la naturaleza, dos modelos de comprensión de las relaciones entre los hombres; algo así como dos ejemplares suyos³⁰⁴. De ahí el análisis que a partir del capítulo décimo del libro octavo de *La Etica* hace de las amistades por los distintos regímenes políticos y sus desviaciones, o a partir de la casa³⁰⁵.

En la mente de Aristóteles y santo Tomás el bien propio del hombre, tanto natural como moral, es siempre un bien comunicado, un bien respecto del cual *existe una cierta desproporción*, de ahí la necesidad de la existencia de una *cierta razón común* que discipline y ordene la acción del hombre. Y a esto obedece singularmente la existencia de la *justicia legal* y de la *prudencia política*.

2. La prudencia política y la justicia legal

El primado en el bien que corresponde a las virtudes procede de que ellas son las que hacen bueno al hombre, «hacen bueno al que las tiene y hacen buena su obra»: someten al hombre y su obra a la razón, que es lo propiamente humano. Sin embargo, no a todas las virtudes les corresponde la realización del bien del mismo modo, pues a al-

³⁰¹ *In Politicorum*, L. I, l. 1.

³⁰² ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1160 a 23–25.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1160 a 28.

³⁰⁴ Éste es el principio formal del que es preciso servirse en el análisis del bien del hombre, conforme expone en su propio *Proemio* santo Tomás al comienzo de la *Exposición sobre los ocho libros de la Etica a Nicómaco* (Vid. *In Politicorum*, *Proemio*).

A partir de estos cuatro puntos expone en otros cuatro la necesidad, género, dignidad y modo de exposición de la ciencia política.

³⁰⁵ «Podríamos encontrar símiles y, por así decirlo, modelos de los regímenes políticos en las casas» (ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, 1160 b 21).

gunas virtudes sólo les pertenece eliminar obstáculos y a otras su efectiva realización³⁰⁶. El hombre sólo es llamado bueno por la justicia, pues a ésta le corresponde establecer la rectitud de razón en las acciones humanas. Como esto no es posible sin que la razón misma (que ha de juzgar del modo de hacerlo) esté también rectificadas por la intención recta, la primacía en las virtudes corresponde a la justicia y la prudencia.

El hombre es llamado bueno por su justicia y su prudencia.

2.1. La prudencia política

Conforme al principio señalado de que no hay bien propiamente humano que no sea de algún modo común, en la consideración la naturaleza de la justicia y la prudencia (previa a la división en sus partes) es preciso distinguir tanto la *justicia legal* (distinta de la justicia particular) como la *prudencia política* (distinta de la prudencia monástica).

Esta distinción no se opera en el tratamiento de la fortaleza y la templanza, y la causa de ello es que la fortaleza y la templanza están en fuerzas apetitivas de bienes particulares, pero la justicia lo está en el apetito racional (realizador del bien humano) y su objeto es el bien universal que la razón le presenta³⁰⁷, de ahí que no sólo sea realizadora del bien particular sino también del bien común.

En todo hombre, cualquiera que sea su condición, hay prudencia política.

«Algunos sostuvieron que la prudencia no se extiende al bien común, sino sólo al bien propio, y esto porque creían que al hombre no le corresponde sino buscar su propio bien. Pero esto es contrario a la caridad, que “no busca su interés”, como se dice en I Cor. 13. De donde el Apóstol dice, I Cor. 10, “no busco lo que tenga utilidad para mí, sino para muchos, para que sean salvados”. También repugna a la recta razón, que juzga que el bien común es mejor que el bien de uno. Y porque a la prudencia corresponde aconsejar, juzgar y prescribir rectamente sobre aquellas cosas por las que se alcanza el fin, es manifiesto que la prudencia no sólo se tiene para el bien privado de un hombre, sino también para el bien de la multitud»³⁰⁸.

Esto no sólo significa sentar la necesidad de que el gobierno de la multitud sea informado por la virtud de la prudencia (pues ello ya aparece en la diversificación de la prudencia en especies según sus partes subjetivas), significa además que la prudencia política guarda, respecto de la prudencia así dicha, la misma relación que la justicia legal respecto de todas las demás virtudes morales³⁰⁹: tiene cierta condición formal. La causa es evidente,

³⁰⁶ S.T. II-II, q. 123, a. 1 resp.

³⁰⁷ S.T. II-II, q. 58, a. 5 ad 2.

³⁰⁸ S.T. II-II, q. 47, a. 10 resp.

³⁰⁹ «Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica, ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.» (S.T. II-II, q. 47, a. 10 ad 1).

«Aquél que busca el bien común de la multitud busca también como consecuencia el suyo propio. Por dos razones: la primera, porque el bien propio no puede darse sin el bien común familiar o de la ciudad o el reino; y, por eso, Máximo Valerio decía de los antiguos romanos que “preferían ser pobres en un imperio rico, que ricos en un imperio pobre”. La segunda, porque como quiera que el hombre es parte de la casa y la ciudad, conviene que considere qué es para él el bien a partir de lo que sea prudente para el bien de la multitud; pues la buena disposición de las partes se adquiere por su modo de estar hacia el todo, porque como dice Agustín en el libro de las *Confesiones*, “es torpe la parte que no concuerda con el todo”»³¹⁰.

Así, esta distinción entre virtud política y monástica debe estar siempre presente, antes incluso de la consideración del sujeto.

Lo mismo debe decirse de la virtud de la justicia.

2.2. La justicia general o legal

En el Tratado de la Justicia, y previa a cualquier distinción por razón del sujeto, ya existe una distinción formal entre la justicia general y la justicia particular. Aparece inmediatamente después de haber estudiado su naturaleza (su objeto, definición, su condición de virtud, su esencial orientación hacia el otro y su sujeto propio):

«La justicia, como se ha dicho, ordena al hombre en relación a otro. Lo que puede ser de dos modos. De un modo, a otro singularmente considerado. De otro modo, a otro en común; es decir, según que quien sirve a alguien de la comunidad sirve a todos los hombres que están contenidos en esa comunidad. De ambos modos puede haber justicia según su propia razón. Pues es evidente que todos los que están contenidos bajo una comunidad se comparan a la comunidad como partes hacia el todo. Y la parte, en cuanto parte, es del todo; de donde también cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, cualquier virtud, ya ordene al hombre a sí mismo ya a otras personas singulares, es referible al bien común al que ordena la justicia. Así, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, según que ordena al hombre al bien común. Y por eso la justicia se dice virtud general.» [Y concluye,] «y porque a la ley pertenece ordenar al bien común, de ahí que a esta justicia, bajo el modo general expuesto, se la llame justicia legal, porque por ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común»³¹¹.

Esto no significa que la justicia general sea lo mismo que toda virtud humana (en cuanto que consideramos al hombre en sí mismo) sino que *la justicia general es toda virtud en cuanto está ordenada o referida al bien común* (en cuanto el sujeto es formalmente puesto en la vida política). En ese sentido es virtud especial, porque requiere de una ordenación distinta de la que el sujeto se puede proporcionar a sí mismo.

³¹⁰ S.T. II-II, q. 47, a. 10 ad 2.

³¹¹ S.T. II-II, q. 58, a. 5 resp.

En aquello que le es proporcionado, el sujeto no encuentra dificultad en tender a ello sin necesidad de ayuda, pero si a la voluntad del hombre se le presenta un bien que excede su proporción es preciso que tienda a ello auxiliado por una virtud perfecta. En orden al bien de otro individuo (universalmente considerado) esa virtud perfecta es la justicia³¹², en orden al bien del prójimo (con el que se comparte el fin de la vida política) esa virtud es la justicia general:

«Cualquier virtud, por su propia esencia ordena su acto al fin propio de la virtud. Pero ordenarlo a un fin superior, siempre o en alguna ocasión, esto no lo tiene por su propia razón, sino que conviene que haya una virtud superior por la cual se ordene a aquel fin. Y así conviene haya una virtud superior que ordene todas las virtudes hacia el bien común. Esa virtud es la justicia legal, y por esencia es diferente de toda virtud»³¹³.

Los bienes que se persiguen en uno y otro caso son formalmente distintos: el bien de un hombre y el de la ciudad no difieren según lo mucho y lo poco, sino según una diferencia formal, «como la razón de todo y de parte»³¹⁴. De ahí la analogía con la caridad: ambas ordenan bajo su imperio todas las virtudes del hombre hacia un bien común (divino en un caso, político en el otro). Este modo de proceder es el que hace que ambas sean, en cierto sentido, virtudes generales, en cuanto que por su mandato todas las virtudes humanas se disciplinan y disponen hacia un bien común más universal, y además virtudes especiales, (tienen objeto propio: el bien divino y el bien común político). Ambas son, en su ámbito, forma de las demás virtudes³¹⁵.

Esta concepción es la misma que Aristóteles había expuesto en la *Ética* y santo Tomás había comentado al tiempo de la composición de la *Secunda secundae Pars*. En aquella obra Aristóteles había comenzado su estudio de la justicia a partir de su contrario, la injusticia, y razonando desde ahí dividía la justicia en sus dos especies: general o legal y particular («Tomemos, pues, al hombre injusto en todos los sentidos de la palabra. Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que es justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo»³¹⁶).

De afirmar que el transgresor de la ley es injusto y el que la obedece es justo, Aristóteles extraía una asombrosa deducción: *«todo lo legal es de alguna manera justo»*,

³¹² S.T. I-II, q. 56, a. 6 resp.

³¹³ S.T. II-II, q. 58, a. 6 ad 4.

³¹⁴ «*Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I Polit., dicit quod "Non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie"*». (S.T. II-II, q. 58, a. 7 ad 2).

³¹⁵ S.T. II-II, q. 58, a. 6 resp.

³¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129 a 30 – 1129 b 1.

«Pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de esas disposiciones decimos que es justa. Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores, o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política»³¹⁷.

Éste es el núcleo de sentido de la justicia legal, penetrar en su comprensión ayudará a entender su naturaleza. Para ello es preciso responder, ¿cómo puede ser que todo lo legal sea 'de alguna manera' justo? Y, antes que nada, ¿por qué dice 'de alguna manera'? A esto santo Tomás responde: «dice 'de alguna manera', porque toda ley se da en orden a un régimen, y no en todo régimen se da lo justo de modo absoluto, sino que en algunos se da sólo lo justo respecto de algo, como consta por el Filósofo en el *Libro Tercero de la Política*; pues en el régimen democrático, en el que todo el pueblo domina, se atiende a lo justo respecto de algo, pero no en absoluto; de donde porque todos los ciudadanos son iguales respecto de algo, por ejemplo respecto de la libertad, se tienen por iguales en absoluto; de ahí que las cosas que son establecidas por ley en un régimen democrático no son justas de modo absoluto, sino sólo en cierto sentido. Pues llama legales a las cosas que son establecidas por ley positiva, que compete a los legisladores. Y de cualquiera de las cosas así determinadas decimos que son de alguna manera justas»³¹⁸.

La afirmación de Aristóteles se entiende mucho mejor ahora: lo contenido en la ley es justo porque la ley establece la medida de la relación del hombre a la ciudad. Y como la ciudad consiste precisamente en su ordenación, *lo justo se establece según la comparación del ciudadano al régimen*.

Si lo justo legal establece la relación entre el ciudadano y la ciudad, tres conclusiones se deducen: en primer lugar, que esta comparación dependerá del tipo de ciudad de que se trate, según aquello a lo que se ordene la ciudad eso será lo que tome en consideración de cada ciudadano (si el fin de la comunidad es el bienestar, sólo la riqueza y lo relativo a ésta será tomado en consideración en el ciudadano). En segundo lugar, en esta comparación el ciudadano se define por su relación al todo (del que es parte), de manera que nada suyo que pueda decir relación al fin de la comunidad debe quedar excluido de lo justo legal. Y, en tercer lugar, en los regímenes rectos (en los que el bien que se busca es la plenitud del bien humano) la justicia legal abarca toda virtud y es la suma de todo bien humano. Es la justicia *simpliciter*.

En este último caso nada en el hombre queda sustraído de esta disposición hacia el fin de la comunidad política. Ésta es la justa medida de la comparación de los hombres entre sí y para con la ciudad, en lo que consiste definición de justicia.

³¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129 b 13 – 20.

³¹⁸ *In Ethicorum*, L. V, l. 1.

Su determinación es *iustum simpliciter*. Por eso, inmediatamente a continuación, santo Tomás explica cuál es el fin de lo que se ordena por la ley, el bien común³¹⁹, y a qué alcanza: a toda virtud del ciudadano en cuanto se pone en relación con el bien común³²⁰.

Si el régimen (o la ciudad) es justo (se ordena a la plenitud del hombre) la justicia legal dispone al hombre completo hacia la vida buena, de un modo real y concreto. Este tipo de justicia ya no es una virtud más, sino toda virtud y la más excelente. Aquí es donde se cumple el orden del sujeto en sí mismo y su correcta disposición hacia otro orden mayor,

«Y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes, y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella”, y decimos con el proverbio que “en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes”. Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo»³²¹.

El fruto natural de esta recta ordenación es la paz.

De la justicia legal nos resta por señalar una última cosa. Lo dice santo Tomás de pasada y dándolo por supuesto, pues lo utiliza como argumento frente a una proposición falsa que deshace: si «la justicia, según que es general, es por esencia toda virtud». Antes de responder (distinguiendo entre que se diga ‘general’ mediante la predicación o ‘general’ según su virtud, es decir, a causa de su capacidad para mover por mandato toda otra virtud), opone que «en el III de la Política dice que “no es absolutamente la misma la virtud del hombre bueno y del buen ciudadano”. Pero *la virtud del buen ciudadano es la justicia legal*, luego puede haber una sin la otra»³²².

Este último aspecto que nos queda por señalar de la justicia legal es su relación con la virtud del buen ciudadano. Para eso es preciso ver qué es lo propio de la virtud del ciudadano y entender de qué modo la justicia legal es su virtud característica.

³¹⁹ *In Ethicorum*, L. V, l. 1.

³²⁰ *In Ethicorum*, L. V, l. 1.

³²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129 b 27–32.

³²² «Sed contra est quod Philosophus dicit, in V Ethic., quod “multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt”. Et in III Polit. dicit quod “non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis”. Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.» (S.T. II–II, q. 58, a. 6 *sed contra*).

3. La virtud del buen ciudadano

3.1. La distinción de las virtudes por los sujetos

El libro quinto de la *Ética* está dedicado a las virtudes que disciplinan las operaciones del hombre (la justicia y la equidad) y comienza con la distinción que hace Aristóteles entre justicia general o legal y justicia particular. Tomando la justicia en su sentido particular (en tanto que modera un apetito determinado, singularmente la avaricia, y su objeto no son las virtudes sino aquello a través de lo cual se realiza la comunicación entre los hombres³²³), Aristóteles establece una interesante distinción: según que hablemos de la justicia de modo general o según que nos preguntemos a propósito de *qué es lo que hace que los hombres sean justos*³²⁴.

Al comentar esta parte santo Tomás señala que Aristóteles procede a distinguir las partes de la justicia, en primer lugar, por comparación *ad proprium obiectum* (en ella Aristóteles había explicado en qué consiste la reciprocidad) y, en segundo lugar, *ad subiectum applicando* (en ella Aristóteles había distinguido entre lo justo legal y lo justo dominativo, según que los sujetos en relación sean entre sí libres e iguales, o no). La primera distinción, dice santo Tomás, es *absolute* y esta segunda *relative*, y nos muestra «de qué modo alguien haciendo lo injusto se vuelve injusto».

La distinción de la virtud por razón del sujeto en el que se da se encuentra explicada en el primer libro de la *Política* al tratar de la casa y de las relaciones personales a partir de las cuales existe la casa: «Resulta claro, por consiguiente, dice Aristóteles que para el gobierno doméstico importan más los hombres que la posesión de cosas inanimadas, y más las virtudes de aquéllos que las posesiones llamadas riquezas, y más las de los libres que las de los esclavos. En primer lugar, pues, podríamos preguntarnos acerca de los esclavos si existe una virtud propia del esclavo aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal. Ambas respuestas son difíciles; porque si la tienen, ¿en qué se distinguirán de los libres? Y que no la tengan, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. La misma cuestión se plantea poco más o menos, respecto de la mujer y del niño: ¿tienen también ellos virtudes? ¿Debe ser la mujer morigerada y fuerte y justa? ¿Es el niño licencioso o morigerado, o no? Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece,

³²³ ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco, 1130 a 15–1130 b 5.

³²⁴ «Respecto de la justicia y la injusticia queda dicho de esta manera cuál es la naturaleza de cada uno, y lo mismo respecto de lo justo y lo injusto en general». Con esto se cierra el capítulo y se abre uno nuevo que comienza diciendo: «Puesto que es posible obrar injustamente sin ser por ello injusto, ¿qué clase de acciones injustas tiene que cometer un hombre para ser por ello injusto respecto de cada clase de injusticia, por ejemplo, para ser ladrón, adúltero o salteador? ¿O es que no habrá en esto diferencia alguna?» (ARISTÓTELES, *Ética* a Nicómaco, 1134 a 15).

y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes. Porque si ambos tienen que participar del bien humano, ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro obedecer? Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y las cosas que sólo son diferentes en grado no. Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Y si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe»³²⁵.

La cuestión que Aristóteles se plantea encuentra su respuesta en la aplicación de un *principio general*:

«Es evidente, que ambos tienen que participar de la virtud, y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer»³²⁶.

Todos los miembros de la casa participan de la virtud, pero cada uno lo hace de un modo específicamente diverso, en función de la posición que ocupa, y muy en concreto, según el gobernar y el obedecer. Del mismo modo que es posible encontrar en el alma del hombre un elemento director, con su propia virtud, y otro dirigido, con sus virtudes propias, igual sucede en todos los demás casos.

«El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la mujer y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo *en cuanto es esclavo*³²⁷, carece de facultad deliberativa. Y la razón se encuentra en que *deliberamos sobre aquellas cosas que están bajo nuestra potestad; pero el siervo no tiene sus actos bajo su potestad, sino que caen bajo la potestad de su señor, de donde el siervo no tiene facultad deliberativa*. La mujer la tiene pero desprovista de autoridad, *como es libre tiene potestad de deliberar, pero su deliberación es inválida; la razón de esto se encuentra en la molición de la naturaleza: su razón no se adhiere firmemente a las cosas deliberadas, sino que rápidamente cambia por causa de algunas pasiones como la concupiscencia, la ira y otras de este tipo*. El niño la tiene, pero imperfecta, *la razón está en que no tiene un perfecto uso de razón que le permita distinguir los singulares sobre los que hay que deliberar*.

»Hemos de suponer que ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente *en cuanto es necesario* para su obra. Así el que rige *a la ciudad o a los siervos o a la mujer o a los hijos* debe poseer la virtud moral perfecta (pues quien posee plenamente la obra es el maestro, *porque su obra es de modo absoluto obra de arquitecto; es decir, de artífice principal*. Y, como el artífice principal dirige e impera a los

³²⁵ ARISTÓTELES, *Política* 1259 b 13.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ En lo que a este texto se refiere, hago notar el comentario tomista a través de la letra cursiva para distinguirlo del texto aristotélico. Lo hago así, a diferencia de otras ocasiones, porque resulta interesante las precisiones que introduce santo Tomás, pues aclaran singularmente la idea.

ministros del arte que trabajan con la mano, así el que manda dirige a los sujetos; en consecuencia, tiene oficio de razón, semejante al que tiene el artífice principal respecto de las partes inferiores del alma. Por lo cual conviene que tenga la razón perfecta, y la razón es en este caso el maestro); cada uno de los demás, que son subordinados en la medida en que les corresponde tanto tengan de razón y de virtud cuanto aquél que les rige necesita de éstos. Esto es, conviene que tengan tanto cuanto baste para seguir la dirección del que manda, cumpliendo sus mandatos. Es evidente pues que todos los que hemos dicho poseen alguna virtud moral, la templanza, la fortaleza y la justicia, pero no es la misma la templanza de la mujer que la del hombre, y de otros subordinados, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates; sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, para que a causa de ningún temor se omita el ordenar que se haga lo que debe ser hecho, la de la mujer para servir y en cualquier subordinado conviene que exista la fortaleza de subordinación, de manera que a causa del temor no omita realizar su propio ministerio. Así también la fortaleza en el general y en el soldado, y así como ha sido dicho de la fortaleza debe decirse lo mismo de las demás virtudes. En el que gobierna las virtudes son rectoras y en el subordinado son para servir; y por esto es evidente que no difieren sólo según un más o un menos, sino de otro modo, según la razón»³²⁸.

La diversa condición de los hombres según la posición de mando u obediencia funda una diferencia que no es de grado, sino de especie: funda una distinción específica en las virtudes humanas. Una es la justicia y la prudencia del que manda, y otra es la justicia y prudencia del que obedece, y esa diversidad no es según un más y un menos, sino formal. La razón es la diversa obra a la que atienden el que manda y el que obedece y, conforme a eso, el ámbito diverso de lo que está sujeto a la potestad de uno y de otro. Siguiendo con los ejemplos propuestos, la afirmación no es que el siervo no tenga prudencia (como la puede tener su señor), sino que el siervo, *en cuanto siervo*, no tiene facultad deliberativa: sus actos, *en cuanto siervo*, no están sujetos a su potestad. Otro tanto cabe afirmar de la mujer, del hijo y, por extensión, de todo el que está sometido a obediencia.

El ciudadano, *en cuanto que ciudadano*, también se define por participar de un orden y, por tanto, también tendrá una virtud propia, sobre la que tenemos que indagar.

3.2. La virtud propia del ciudadano

Aristóteles trata de la virtud del ciudadano en el libro tercero de la *Política* a partir de dos cuestiones muy relacionadas entre sí: qué es el ciudadano y cuál es su virtud propia.

Aristóteles va a probar que «no es absolutamente la misma la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno» de tres modos distintos. En primer lugar (y sir-

³²⁸ ARISTÓTELES, *Política* 1260 a 2. Y el comentario tomista, *In Politicorum*, L. I, l. 10.

viendose de la imagen de los marineros de un barco), porque de cada ciudadano es posible afirmar que tiene una tarea propia (conforme el oficio propio que cada uno desempeña) y una tarea común (conforme a la condición común de ciudadano), y del mismo modo que en un barco la obra común es la seguridad de la navegación, «así también, aunque los ciudadanos tengan diversidad de oficios y estados en la ciudad, hay una obra común que es propia de todos que es la salud de la comunidad, y la comunidad consiste en el régimen político. De donde es evidente que la virtud del ciudadano, en cuanto es ciudadano, es considerada en orden al régimen; de manera que es buen ciudadano el que obra bien para la conservación del régimen»³²⁹. Ahora bien, como no hay un único régimen, no es posible afirmar que haya una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio, sí es posible decir que hay una virtud perfecta del hombre bueno, por lo que no parece que pueda ser la misma una y otra virtud. La segunda razón conduce a lo mismo a partir de la reflexión sobre el régimen óptimo, pues ni siquiera en ese régimen es imaginable pensar que todos los hombres sean buenos y, sin embargo, sí deberían ser buenos ciudadanos; luego no debe ser la misma virtud la de uno y otro. Por último, la tercera razón se fija en la disimilitud específica de los individuos dentro de la comunidad, que hace que no pueda ser la misma y única virtud para todos, cuando sí lo es la del hombre bueno.

Establecida la diferencia entre la virtud del buen ciudadano y del hombre bueno, sí que existe alguien en quien ambas virtudes coinciden: «quizá de algún ciudadano se pueda decir que sea bueno, que requiera la misma virtud que el hombre bueno. Pues se dice de alguien que es buen príncipe por las virtudes morales y por la prudencia. Y se ha dicho en el Libro Sexto de la *Ética* que la política es cierta parte de la prudencia, luego conviene que el político, esto es, el rector del régimen, sea prudente y, en consecuencia, hombre bueno»³³⁰. Sin embargo (y aquí surge una objeción), siempre se ha elogiado que un ciudadano sea capaz de mandar y de obedecer y, por tanto, su virtud alcanza a ambas cosas. Pero si resulta que la virtud del hombre bueno es la virtud del príncipe, que sólo manda, resulta que el ser ciudadano bueno es mucho mejor que ser hombre bueno, porque su virtud alcanza a más cosas. La objeción se resuelve mostrando en qué sentido sí es preciso que la educación del que gobierna y del ciudadano sea la misma.

Igual que hay un cierto gobierno dominativo (que se ejerce sobre los trabajos necesarios para la vida, en los que no es preciso que el gobernante sepa nada acerca de ellos, sino sólo a servirse de ellos), «hay un principado según el cual alguien gobierna, no como el señor a los siervos, sino a los libres e iguales a sí. Éste es el principado civil, según el cual, en las ciudades el gobierno es asumido ahora por éste y luego por otro. En este modo de gobierno conviene que el príncipe aprenda obedeciendo de qué manera debe mandar; como alguien aprende a mandar la caballería

³²⁹ *In Politicorum*, L. III, l. 3.

³³⁰ *In Politicorum*, L. III, l. 3.

por haber estado bajo mando en la caballería, y alguien aprende a ser jefe del ejército por haber estado bajo el mando del jefe del ejército y estando al frente de algún orden particular, como una centuria o una cohorte, y disponiendo emboscadas por mandato del general. Pues el hombre aprende a ejercer un gran principado por la obediencia y el ejercicio en los oficios menores. En cuanto a esto, dice bien el proverbio, que “no puede mandar bien quien antes no estuvo bajo mando”,³³¹.

Concluye entonces Aristóteles distinguiendo, por razón del oficio de gobierno, lo propio del ciudadano y lo propio del que ejerce el gobierno. Y determinando, por la condición política de ambos, en qué es igual la virtud de uno y otro:

«También en este principado es otra la virtud del que gobierna y la del súbdito, aunque también conviene que aquél que es buen ciudadano *simpliciter* sepa no sólo mandar sino también obedecer al que manda; no con un poder dominativo, que es de los siervos, sino con un poder político, que es de los libres. Ésta es la virtud del ciudadano, que esté bien dispuesto hacia ambas cosas, es decir, tanto a mandar bien, como a obedecer bien. Así, la virtud del buen ciudadano, en cuanto puede gobernar, es la misma que la virtud del hombre bueno. Mas *en cuanto está sujeto a obediencia* es otra la virtud del que manda y la del hombre bueno, que la virtud del buen ciudadano; del mismo modo que es de otra especie la temperancia y la justicia del príncipe y la temperancia y la justicia de los súbditos. El sujeto que es libre y bueno no tiene una sola virtud, por ejemplo, la justicia, sino que su justicia tiene dos especies; conforme una de las cuales puede mandar bien y, según la otra, puede obedecer bien; y así también de las restantes virtudes³³²».

«La virtud propia del príncipe es la prudencia, que es *regitiva y gubernativa*. Otras virtudes morales, cuya razón consiste en gobernar y obedecer, son comunes no sólo a los súbditos, sino también a los príncipes. Más también los súbditos participan de alguna prudencia, para que tengan opinión verdadera de aquello que tienen que hacer; y por la cual puedan gobernarse a sí mismos por sus propios actos, conforme el gobierno del príncipe. Y pone el ejemplo de aquél que hace flautas, que está dispuesto hacia el flautista, que usa la flauta, como el que obedece al príncipe: opera rectamente al hacer las flautas si tiene opinión reglada conforme al mandato del flautista. Así es en la ciudad a propósito del súbdito y del príncipe. Se habla de la virtud del súbdito, no en cuanto que es buen hombre, que así precisa tener prudencia, sino que se habla de esto *en cuanto es buen súbdito, y para eso no requiere sino que tenga opinión verdadera de aquello que le ha sido mandado*»³³³.

³³¹ *In Politicorum*, L. III, l. 3.

³³² *In Politicorum*, L. III, l. 3.

³³³ «(...) *sed tamen aliquid prudentiae participant subditi, ut scilicet habeant opinionem veram de agendis, per quam possint seipsos gubernare in propriis actibus secundum gubernationem principis. Et ponit exemplum de illo qui facit fistulas, qui se habet ad fistulatorem, qui utitur fistulis, sicut subiectus ad principem: operatur enim recte faciendo fistulas, si habeat opinionem regulatam secundum mandatum fistulatoris: et ita est in civitate de subiecto et principe. loquitur autem hic de virtute subditi, non in quantum est bonus vir, quia sic indiget habere prudentiam, sed loquitur de eo in quantum est bonus subditus: ad hoc enim non requiritur nisi quod habeat opinionem veram de his*

La virtud propia del ciudadano, en tanto que ciudadano, consiste en que su prudencia alcance para tener «opinión verdadera de aquello que tiene que hacer», de manera que «pueda gobernarse a sí mismo conforme el mandato del príncipe». El ejemplo es harto elocuente: como el que hace flautas hacia el que ha de tocarlas. La prudencia del ciudadano, no en cuanto es buen hombre, sino ahora en cuanto que es buen súbdito, es que tenga opinión verdadera de aquello que le ha sido mandado.

La virtud del ciudadano es la buena disposición hacia el gobierno y la obediencia: saber mandar y obedecer. Mas, en cuanto está sometido a obediencia, es decir, en cuanto que ahora él no gobierna, sino es súbdito, su virtud es la obediencia.

El hombre bueno se perfecciona en la ciudad a través de su disposición a obedecer al que gobierna.

3.3. La virtud del ciudadano como medida ‘real’ de la virtud humana

Como dijimos antes, la distinción de las virtudes (singularmente la prudencia) por la diversa posición que ocupa el sujeto en un orden común está inserta en el contexto en que puede ser entendida plenamente: a partir de la pregunta por el modo como «alguien, haciendo lo injusto, se vuelve injusto». Lo que con ello Aristóteles señala es que la adquisición de la virtud, para la que el hombre tiene cierta disposición natural, no es la conformidad del hombre a un orden ideal de razón (desencarnado, fuera del tiempo y el espacio) sino a un orden concreto y real, un orden que representa algo externo al sujeto y a lo que éste se debe adherir: un orden real y objetivo.

Aquí reside precisamente el valor imponderable de la comunidad política para el hombre antiguo y para Aristóteles, que concluía su proemio a la *Política* señalando que «la justicia es cosa de la ciudad; ya que la justicia es el orden de la comunidad civil y consiste en el discernimiento de lo que es justo»³³⁴.

«La justicia es el orden de la comunidad civil», y el hombre se reduce a la justicia por el orden civil. La prueba de esto está en que con el mismo nombre los griegos nombraban el orden civil de la comunidad y el juicio de justicia [“la recta determinación de lo justo”], *diki*. De donde es evidente que aquél que instituyó la ciudad, evitó que fueran pésimos los hombres y los redujo a la óptima condición conforme la justicia y las virtudes»³³⁵.

«El que instituyó la ciudad evitó que fueran pésimos los hombres y los redujo a la óptima condición conforme la justicia» porque les ofreció una regla de razón concreta a la que someter su acción. Regla de razón que se toma por conformidad al bien de todos aquéllos con los que se comparte la vida. De ahí procede la disciplina de razón que supone la obediencia, somete la razón del hombre a una razón más universal y común.

quae ei mandantur» (In Politicorum, L. III, I. 3).

³³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 34.

³³⁵ *In Politicorum*, L. I, I.1.

Lo que la virtud del ciudadano nos pone en condición de entender es de qué manera la obediencia se constituye en la disposición por la que el hombre, obrando lo justo, se hace él mismo justo o (en el orden de los medios) rectificando su razón se hace prudente. Con esta finalidad abordamos algo más en profundidad la cuestión de la obediencia, no para conocer qué sea lo justo y lo injusto en abstracto, sino *qué es en concreto* lo que hace que un hombre adquiriera una disposición buena que le haga a él justo.

4. La obediencia

4.1. La naturaleza de la obediencia

La disposición a obedecer en que consiste la virtud del ciudadano es el fundamento de uno de los efectos propios de la ley: la ley hace buenos a los ciudadanos³³⁶.

«La ley no es otra cosa que un dictamen de razón de parte del que gobierna y la virtud de cualquier súbdito es que se someta a aquél por el que es gobernado, como vemos que la virtud de los apetitos irascible y concupiscible consiste en su obediencia a la razón. Y, de este modo, “la virtud de todo súbdito es que se someta bien al que gobierna”, como dice el Filósofo en el Primer Libro de la *Política*. Porque precisamente a esto se ordena toda ley: a que sea obedecida por los súbditos. De donde es manifiesto que lo propio de la ley es inducir a los sujetos a su virtud propia. Y, como quiera que la virtud es aquella por la que hace el bien el que la tiene, se sigue que el efecto propio de la ley sea que aquellos a los que se da sean hechos buenos; ya sea en un sentido absoluto, ya en un cierto sentido. Porque si la intención del que hace la ley se inclina hacia el verdadero bien, que es el bien común regulado según la justicia divina, se sigue que los hombres son hechos buenos de modo absoluto por la ley. Pero, si la intención del legislador se dirige a lo que no es el bien *simpliciter*, sino el bien que resulta útil o deleitable a él, o repugna a la justicia divina, entonces la ley no hace a los hombres buenos en sentido absoluto, sino respecto de algo, es decir, en orden a tal régimen. Así el bien se encuentra incluso en cosas de suyo malas; como de alguien se dice que es un buen ladrón porque obra conforme al fin»³³⁷.

³³⁶ «Philosophus dicit, in II Ethic., quod “voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos” (S.T. I–II, q. 92, a. 1 resp).

³³⁷ «Sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum, “virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti”, ut Philosophus dicit, in I Polit.. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad

Por la obediencia al precepto del superior, el súbdito es conducido a la virtud, o al menos a una cierta virtud. De ahí precisamente la singularidad de la obediencia.

El tema de la obediencia aparece muy a menudo en los escritos de santo Tomás, sobre todo en los comentarios a las Sagradas Escrituras, evangelios y cartas apostólicas, o sermones. Pero en dos ocasiones dedica cuestiones específicas a su tratamiento: en primer lugar, en el *Comentario al Maestro de las Sentencias* y, más tarde, en la *Suma Teológica*.

4.1.1. Comentario al maestro de las sentencias, Dist. 44, Q. 2

En el *Comentario al Maestro de las Sentencias* la obediencia es tratada después de la cuestión dedicada al pecado. A propósito de la obediencia santo Tomás plantea dos problemas relacionados entre sí: el de la prelación y el de la obediencia a los prelados. El orden expositivo es curioso, pues la prelación se trata en relación con la potencia de pecar (en la medida en que los prelados están en posición de cometer muchos pecados que de otro modo no se realizarían³³⁸) y, correlativamente, se investiga la obediencia al que manda. En lo que a nuestro tema se refiere se plantean tres cuestiones: primero, si la obediencia es virtud y, siéndolo, virtud especial; segundo, si los cristianos deben obedecer a las potestades seculares, singularmente a los tiranos; y, tercero, si los que han prometido obediencia deben obedecer a sus superiores en todas las cosas³³⁹. En la respuesta a estas cuestiones aparece ordenadamente lo específico de la obediencia, su fundamento y su extensión.

4.1.2. Concepto de obediencia

Que la obediencia es virtud, y virtud especial, tiene a su favor la autoridad de Hugo de San Víctor y de san Gregorio Magno, que no sólo se refieren a ella como virtud sino además como «la más importante de las virtudes». Esto es así porque los hábitos, las potencias y los actos se distinguen por sus objetos, de modo que cuando una virtud tiene un objeto especial pasa a ser una virtud especial. Y se dice que algo tiene un objeto especial porque atiende a una razón especial, y eso es exactamente lo que sucede con la obediencia que, aunque por su materia se puede extender a muchas cosas, siempre atiende a un objeto especial: *el precepto con el débito de consentir*.

Como restituir a otro lo que es suyo y a él le es debido es el acto propio de la justicia particular, por eso la obediencia es una parte de la justicia. En concreto, 'lo debido' que se restituye a los superiores es una parte de ese género común que llamamos 'débito' o 'lo que es suyo', y que puede ser exigido en presencia del juez, sobre lo que versa la justicia especial. Y en este punto es preciso una aclaración, porque la justicia espe-

finem.» (S.T. I-II, q. 92, a. 1 resp).

³³⁸ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 1.

³³⁹ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2.

cial puede ser tomada en dos sentidos distintos: tomada con toda propiedad, la justicia especial sólo se da «entre aquellos que tienen cierta igualdad para aquello que sostienen ante el magistrado», de manera que entre los desiguales no existe este tipo de justicia; pero, tomada generalmente, la justicia especial atiende a aquello que el señor restituye al siervo porque es suyo o al revés, porque según este modo de tomar la justicia especial no se requiere la igualdad de las partes. Va a ser según este último modo de entender la justicia especial por el que la obediencia pertenece a la justicia, «porque por la obediencia el inferior restituye al superior lo que le debe»³⁴⁰.

Como las otras virtudes, también consiste en un medio que se mueve entre dos extremos viciosos, aunque en este caso el exceso de la obediencia no está en obedecer más de lo debido, sino en obedecer en aquellas cosas en las que no se debe obedecer³⁴¹.

A pesar de su evidente afinidad, la obediencia se distingue de la justicia legal (que también atiende al precepto de la ley) y de la caridad (que, como la obediencia, es «madre de todas las virtudes»). Se diferencia de la primera en que, aunque ambas miran al precepto de la ley, lo hacen bajo una razón formal distinta. La justicia legal atiende al precepto en cuanto que es para el bien de la ciudad, mientras que la obediencia solamente mira al precepto, según que tiene razón de débito por su orden al superior (de ahí que no sea virtud general, como la justicia legal, sino virtud especial³⁴²). De la caridad se distingue en que, aunque ambas engendran la virtud en el hombre, lo hacen de modo formalmente distinto. La caridad es madre de las virtudes al modo como lo es la causa final (el fin de toda virtud es la caridad, cuyo objeto es el último fin) mientras que la obediencia lo es según que por ella los actos de todas las virtudes son causados y conservados. Sucede así porque «los preceptos de los superiores se ordenan a que los hombres, mediante la prescripción de los mismos actos que causan las virtudes políticas, conducidos por la costumbre, sean llevados hacia ellas, y así se les disponga para las virtudes infusas»³⁴³. Por *la obediencia no sólo originan sino que se conservan todas las otras virtudes*, y de ahí se deriva su preeminencia.

En los otros dos artículos se aportan dos precisiones conceptuales fundamentales para la comprensión de la obediencia. En primer lugar su fundamento, que es el orden de prelación, y en segundo lugar su esencial y necesaria limitación, que es la regla que la disciplina. Precisiones ambas que vienen suscitadas por cuestiones muy sugerentes: la obediencia de los cristianos a las potestades temporales, muy especialmente los tiranos, y la extensión de la obediencia de los religiosos.

³⁴⁰ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 resp.

³⁴¹ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 2.

³⁴² «(...) *sed obedientia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.*» (*In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 5).

³⁴³ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 6.

4.1.3. Fundamento de la obediencia

La sumisión a las potestades seculares cuenta a su favor con la autoridad de los apóstoles en dos textos muy conocidos: I Pe 2, 18 («siervos, estad sumisos a vuestros señores») y Rom 13, 1 («quien resiste la potestad, resiste la ordenación de Dios»). De esta autoridad parte santo Tomás para explicar el fundamento de la obediencia, que «toma en consideración el débito de obedecer (*debitum observandi*) que se contiene en el precepto que se obedece». Este débito es causado por el orden de prelación, que tiene virtud para obligar no sólo temporalmente sino también espiritualmente, por razón de conciencia, según el testimonio de san Pablo: «el orden de prelación procede de Dios»³⁴⁴.

Por tanto, el fundamento del débito de obediencia está en el orden de prelación *según que este orden procede de Dios* (se obedece a Dios, no a los hombres). Por eso, cuando la prelación no puede fundarse en Dios, el débito no existe, y esto puede suceder de dos modos: o por un defecto en la adquisición de la prelación o por un defecto en el uso que se haga de ese orden de gobierno.

El defecto en el modo de adquisición puede estar en la persona del prelado o en el modo mismo como se adquirió la prelación. El primero de los supuestos (defecto en la persona, su indignidad, por ejemplo), no impide que lícitamente se adquiera la prelación, «porque la prelación, según su forma, siempre procede de Dios, se está obligado a obedecer a tales prelados, aunque sean indignos», dice santo Tomás. Al contrario, el segundo supuesto, que afecta al modo mismo de adquirirla, sí impide el derecho de prelación, «pues quien sustrae el dominio por la fuerza no es verdadero prelado, y por eso, cuando se presenta la posibilidad, cualquiera puede repeler tal dominio. A no ser que después haya sido verdadero prelado, o por acuerdo de los súbditos o por autoridad del superior».

La clave de las respuestas, una vez más, remite al fundamento. El hombre por su elevada dignidad no puede someterse a otro hombre, sino sólo a Dios. Pero esta sumisión del hombre a Dios supone respetar, en primer lugar, el modo como ejerce su providencia: mediante otros hombres. De ahí que no sea problema la indignidad del que manda, porque el fundamento de su gobierno no reside en su virtud, y sí lo sea la sustracción del dominio.

Lo mismo se puede observar en todo lo relativo al uso que se hace de la prelación, pues es evidente que el abuso en el ejercicio del gobierno no procede de Dios y, por tanto, no obliga. Esto podría suceder de dos modos: o porque lo que ha sido mandado por el superior sea contrario de suyo a aquello a lo que la prelación

³⁴⁴ «Sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus» (In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 2 resp.)

está ordenada, «entonces no sólo no se debe obedecer, sino que existe obligación de no hacerlo»; o porque el superior intenta obligar en cosas a las que no se extiende el orden de prelación, y «entonces el súbdito no está obligado a obedecer, pero tampoco a no obedecer»³⁴⁵.

4.1.4. La extensión de la obediencia

La segunda de las precisiones trata de la esencial limitación de la obediencia y mediante ella nos introducimos en la distinción sobre los tipos de obediencia.

La autoridad que santo Tomás cita en artículo es de san Bernardo en el libro *Sobre la disposición y el precepto*, y todo el *sed contra* constituye por sí mismo una respuesta:

«Dice san Bernardo: “nada se me prohíba de aquello que prometí, no se me exija nada más que aquello que prometí”; pero no se prometen sino aquellas cosas que están en la regla, luego el súbdito no obedece en aquello que no pertenece a la regla. Además, nadie está obligado aquello a lo que otros no están obligados, salvo que se obligue a ello por un voto especial. Pero los profesos no hacen voto de obedecer en todas las cosas, sino sólo de obedecer según tal regla o tal otra. Luego no es preciso obedecer en todas las cosas. Esta razón se toma de las palabras de Bernardo en el mismo libro cuando dice de esto: “no poco se prescribe a los prelados sobre aquello a lo que el que promete obediencia se obliga, aunque no obediencia omnimoda, sino determinada conforme a una regla, y no otra que la de san Benito”; y, después, añade: “prefijada la medida por una regla que el prelado conoce para sí, también su gobierno es moderado por tratar sólo de aquellas cosas que han sido rectamente dispuestas bajo obediencia; ni tampoco rectas de cualquier modo, sino sólo en aquello que el predicho Padre instituyó”»³⁴⁶.

Vincular la obediencia a una regla («una regla que el prelado conoce para sí» en la que se establece el modo de ejercicio y el ámbito al que se extiende) permite distinguir tres tipos de obediencia: En primer lugar, «la *obediencia indiscreta*», que no debe ser llamada obediencia (cuando alguien obedece en aquellas cosas que contrarían la ley de Dios o que son contrarias a la regla en la cual el sujeto es profeso) y a la que nadie está obligado, en esos casos más bien se está obligado a desobedecer. De otro

³⁴⁵ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2 resp.

³⁴⁶ «*sed contra*, Bernardus dicit in lib. De disp. et praeepto: “nihil me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigat quam promisi”. Sed non promittuntur nisi illa quae sunt in regula. Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quae ad regulam pertinent.

*Praeterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod ceteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro dicentis de hoc: “non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti benedicti”; et post subdit: “praefixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse contiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus pater constituit”» (*In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3 sed contra).*

lado, la *obediencia imperfecta pero discreta* (aquella por la que alguien obedece en aquellas cosas que prometió obedecer y nada más), de la que san Bernardo dice: «este tipo de obediencia imperfecta se mantiene dentro de los límites del voto y a ella están obligados por necesidad todos los profesos de obediencia». Y, por último, la *obediencia perfecta* (según la cual el súbdito obedece absolutamente en todo lo que no es contrario a la ley divina o a la regla) de la que san Bernardo comenta que «no conoce de ley ni es reducida a límites ni contenida en las estrecheces de las declaraciones públicas, [esta obediencia] es llevada por una voluntad más larga hacia la amplitud de la caridad y en todo en lo que se impone, sin considerar el modo, se expande hasta el infinito con vigor generoso, espontáneo y ligereza de ánimo». A obedecer así nadie está obligado con débito de necesidad sino a lo sumo por cierta honestidad, dice santo Tomás, «como siempre se está obligado a ambicionar los carismas mejores»³⁴⁷.

Hecha esta distinción, que pretenece a la naturaleza de la perfección cristiana³⁴⁸, santo Tomás insiste en que la obediencia se extiende exclusivamente al límite fijado por la regla, como «opinión que es de largo mejor» que la de quien afirma que la obediencia se extiende con débito de necesidad más allá de la regla,

«Porque el débito de obediencia es causado por el orden de prelación, el súbdito está obligado por el voto de obediencia solamente en aquello a lo que la prelación está ordenada»³⁴⁹.

Estas precisiones sobre el fundamento y el límite, la constitución y ejercicio del «derecho de prelación»³⁵⁰ y la extensión de tal sujeción en el que debe obedecer, remiten constantemente al fundamento de la obediencia entre los hombres, cualquiera que sea la naturaleza de su sujeción: el orden querido por Dios.

4.1.5. Suma Teológica II-II, Questio 104

La obediencia vuelve a ser tratada sistemáticamente en la *Suma Teológica* dentro del *Tratado de la Justicia*, al estudiar las partes potenciales de la justicia y en el contexto de la justicia particular. Santo Tomás vuelve sobre el fundamento, la condición propia y los límites de la obediencia³⁵¹, y en ese mismo orden lo vamos a tratar nosotros.

³⁴⁷ *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3 resp.

³⁴⁸ «*Videtur esse verior opinio, quod obedire in huiusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro De Praecepto et Dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel ius praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur*» (*Quodlibetum X*, q. 5 a. 2 resp.).

³⁴⁹ *Quodlibetum X*, q. 5 a. 2 resp.

³⁵⁰ La expresión '*ius praelationis*' aparece poco menos de una decena de veces en la obra de santo Tomás, para referirse al orden de prelación, es decir a aquellas cosas sobre las que el superior puede disponer, causando el "débito de obediencia": «*Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit*» (S.T. II-II, q. 69, a. 1 resp), así, el juez en su ámbito, las potestades temporales, el padre en la casa o el superior en el estado religioso respecto de lo sometido a regla.

³⁵¹ La cuestión dedicada a la obediencia es la 104 de la *Secunda Secundae Pars*, dividida en seis artículos: «primero, si un hombre debe obedecer a otro hombre. Segundo, si la obediencia es virtud especial. Tercero, sobre su compa-

4.1.6. El fundamento de la obediencia

Dice santo Tomás, «lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de las potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones por la excelencia del poder natural que Dios les dio. De ahí que también convenga que en las cosas humanas los superiores muevan a los inferiores mediante la voluntad, por fuerza de la autoridad establecida por Dios. Mover mediante la razón y la voluntad es mandar. En consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también, en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a sus superiores»³⁵².

Nada se le resta al plan divino en la ordenación de las criaturas, que mueve a cada criatura hacia su perfección conforme a lo que en ella es más propio: a los agentes naturales mediante sus potencias naturales y a los agentes libres mediante la razón y la voluntad, mediante la libertad. Se deshace así toda aparente oposición entre obediencia y libertad,

«[el hombre es libre] no porque pueda hacer todo lo que quiera, sino *para hacer aquello que debe ser hecho*; no por necesidad natural, como las criaturas irracionales, sino *libremente* por la elección que procede de su propia deliberación. Del mismo modo que debe proceder por su propia deliberación para otras cosas que debe hacer, así también para obedecer a sus superiores; por eso dice Gregorio en su *Moral*: “cuando humildemente nos sometemos a la voz de otro, interiormente nos superamos a nosotros mismos”»³⁵³.

Éste es el fundamento de la obediencia, y el modo como Dios gobierna al hombre: sometiendo su voluntad a la voluntad de otro hombre que se convierte, por ello, en norma próxima de la voluntad de Dios, único al que el hombre somete su libertad.

«La voluntad de Dios, por la que se regulan todas las voluntades racionales, es la primera regla, y de ella está más cerca una voluntad que otra, conforme al orden establecido por Dios, por eso la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda regla de la voluntad de otro que obedece»³⁵⁴.

Tanto como repugna a la voluntad de un hombre hallarse sometida a la voluntad de otro, le repugna el quedar privada de una regla a la que conformarse. Esta

ración con otras virtudes. Cuarto, si hay que obedecer a Dios en todo. Quinto, si los súbditos están obligados a obedecer a sus prelados en todo. Sexto, si los fieles deben obedecer a las potestades seculares.

³⁵² S.T. II-II, q. 104, a. 1 resp.

³⁵³ S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 1.

³⁵⁴ «Divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obediens.» (S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 2).

regla, que es la voluntad misma de Dios, viene a determinarse en la voluntad de aquél que ejerce oficio de gobierno en el ámbito de su prelación. Cuando se presta obediencia al que manda, es a Dios mismo al que se obedece. De este modo el hombre rectifica su libetad y la hace concordar con Dios, haciéndose semejantes el hombre y Dios mismo en aquello que quieren. Como dijimos al hablar de la unidad que la ley procura en la vida política: no estamos obligados a querer lo que Dios quiere, pero sí a querer lo que Dios quiere que queramos, y esto es obedecer. Esa obediencia nos une a Dios.

4.1.7. La condición de virtud especial de la obediencia

«Como se ha mostrado, obedecer al superior es debido según el orden divino ínsito en las cosas, y por consiguiente es bueno; porque el bien consiste en el modo, la especie y el orden, como dice Agustín en el libro *Sobre la Naturaleza del Bien*. Tiene además razón especial de laudable por su objeto especial, pues siendo muchos los deberes de los inferiores para los superiores, éste de obedecer a sus mandatos es, entre los demás, el único especial. Por tanto, es virtud especial y su objeto especial es el mandato tácito o expreso»³⁵⁵, dice santo Tomás. Ésta es la razón especial de bien a la que atiende la obediencia: disponer la voluntad del hombre para el cumplimiento un precepto que procede de la voluntad de otro hombre, del que manda³⁵⁶, conforme al «orden divino ínsito en las cosas». Dicho de otro modo, *obedecer consiste en disponer al hombre a someter su voluntad a otro, por amor a Dios*.

Se comprende, no sólo su dificultad, sino también y por esto mismo su excelencia entre todas las demás virtudes: la mayor de las virtudes morales, sólo inferior a la caridad («la obediencia tiene razón de laudable en cuanto que procede de la caridad, “pues no se debe obedecer por temor servil, sino por afecto de caridad, ni por temor de la pena, sino por amor a la justicia”»³⁵⁷).

Igual que el pecado consiste en el desprecio de Dios y la adhesión a los bienes creados, el mérito del acto virtuoso se mide por lo contrario, por la adhesión a Dios y el desprecio de los bienes creados, por amor a Dios. Y en este sentido ninguna virtud es superior a la caridad (ni pueden las virtudes morales aventajar a las teologales, cuyo objeto es Dios mismo). Así también, entre las virtudes morales, la virtud por la que el hombre desprecia un bien mayor para unirse con Dios es superior al resto, y entre los bienes humanos no hay ninguno superior a los bienes del alma, y aun entre éstos «la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los demás [bienes]»:

³⁵⁵ S.T. II-II, q. 104, a. 2 resp.

³⁵⁶ «Obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam voluntatem hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis.» (S.T. II-II, q. 104, a. 2 ad 3).

³⁵⁷ S.T. II-II, q. 104, a. 3 sed contra.

«Según esto, hablando con propiedad, *la virtud de la obediencia*, por la que el hombre renuncia por causa de Dios a su propia voluntad, *es la mayor de las virtudes morales*, que renuncian por Dios a otros bienes. Por eso dice san Gregorio: “con razón se antepone la obediencia a las víctimas, porque por éstas se sacrifica la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la propia voluntad” (...) [De ahí añade santo Tomás que la obra de cualquier otra virtud tenga razón de mérito ante Dios en cuanto que se obedece la voluntad de Dios]. Porque si alguien sostuviera el martirio o repartiera entre los pobres todos sus bienes sin ordenar estos actos al cumplimiento de la voluntad de Dios, lo que es propio de la recta obediencia, no podrían ser meritorios, como si no se hicieran por caridad, que sin obediencia no puede darse. Dice I Jn. 2: “quien dice conocer a Dios y no cumple sus mandatos es un mentiroso, mientras que quien guarda sus palabras, en éste la caridad de Dios es perfecta”. Esto es así porque la amistad hace querer y no querer lo mismo»³⁵⁸.

Al obedecer a los que han sido constituidos en autoridad, los hombres se hacen amigos de Dios.

Además, no sólo la obediencia es la más importante de las virtudes morales por la naturaleza del sacrificio que entraña, sino también por el bien que procura, porque al unificar las voluntades de los que obedecen la obediencia realiza una obra semejante a la amistad, a la que conviene la concordia en las cosas amadas. De este modo la obediencia también hace amigos entre sí a los que están sometidos a la misma autoridad.

La obra de unidad política se realiza por la unidad de gobierno y la disciplina de la obediencia, por la que las voluntades de los ciudadanos se unifican en torno a la voluntad única del que gobierna, al obedecer su precepto. Estos son los tres elementos que entran en la constitución de una comunidad: el orden de gobierno, el orden de obediencia de los que son gobernados y el bien que da origen a ambos órdenes. De aquí, precisamente, la esencial limitación que veíamos en el *Comentario al Maestro de las Sentencias*, tanto en lo relativo a la extensión como al modo de ejercicio, porque como la obediencia se da por afecto a un bien común a los que obedecen y mandan, la obediencia llega tan lejos como el bien en que se fundamenta.

Cada orden de bienes reclama un orden de comunidades distinto y, correlativamente, un orden de prelación, cuya extensión y ejercicio vienen definidos por ese mismo bien que se comunica. El orden de prelación da origen al débito de obediencia, en cuya restitución consiste la obra de justicia. De aquí parte la investigación de santo Tomás sobre la extensión de la obediencia que se debe a los superiores: a Dios, a cualquier otro hombre que esté constituido en prelado y a las autoridades seculares, singularmente. Nos introduciremos así en la última parte, abordando todo lo relativo a la autoridad política.

³⁵⁸ S.T. II-II, q. 104, a. 3 resp.

4.1.8. El ámbito de la obediencia: la obediencia a Dios y a los hombres

El bien último y superior, al que se ordena todo otro bien y común a todo el universo, es Dios. La extensión de su gobierno coincide con su comunicabilidad, y por eso nada escapa a su imperio, ni material ni formalmente. A la pregunta sobre si Dios debe ser obedecido en todo, la respuesta no admite restricción alguna: «aquél que obedece es movido por el imperio de aquél al que obedece, como las cosas naturales se mueven por sus motores. Como Dios es el primer motor de todas las cosas que naturalmente se mueven, así también es el primer motor de todas las voluntades, como consta por lo dicho más arriba. E igual que todas las cosas se someten a la moción divina por necesidad natural, así también todas las voluntades tienen que obedecer el imperio divino por cierta necesidad de justicia»³⁵⁹. Cualquier cosa que mande Dios, incluso lo que es contrario al modo ordinario de la virtud (piénsese en el sacrificio de Isaac), debe ser querido,

«En esto consiste principalmente la virtud y la rectitud de la voluntad humana, en conformarse a la voluntad de Dios, y seguir su imperio»³⁶⁰.

La sumisión de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios es absoluta. Como ya hemos dicho en otras ocasiones, «aunque el hombre no está siempre obligado a querer lo que Dios quiere, siempre está obligado a querer lo que Dios quiere que quiera»³⁶¹.

Todos los demás bienes encuentran su razón de ser precisamente de esta participación y ordenación al bien último. De ahí que la extensión del orden de prelación y del de la obediencia tenga estos dos límites: el que procede del orden de subordinación de los bienes y el que procede de la condición limitada de todo bien que no es Dios mismo. Límites que en el fondo son uno y el mismo.

La jerarquía de los bienes (que coincide con su comunicabilidad) establece que allí donde el bien no alcance, tampoco lo haga el orden de gobierno:

«El que obedece se mueve hacia el imperio del que manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales se mueven por virtud de su motor, por necesidad natural. Que algunas cosas de la naturaleza no se muevan por su motor puede suceder de dos modos: o por causa de un impedimento que proviene de la fuerza mayor de otro motor; así, un leño no es quemado por el fuego si la fuerza mayor del agua se lo impide; o por un defecto en el orden del motor al móvil, porque aunque está sometido a su acción en cuanto a algo, no está sometido en cuanto a todas las cosas, como cualquier líquido está sometido a la acción del calor en cuanto a calentarse, pero no en cuanto a secarse o consumirse.

³⁵⁹ S.T. II-II, q. 104, a. 4 resp.

³⁶⁰ S.T. II-II, q. 104, a. 4 ad 2.

³⁶¹ «Etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire.» (S.T. II-II, q. 104, a. 4 ad 3).

»De manera semejante, de dos modos puede suceder que el súbditos no tenga que obedecer a su superior: En primer lugar, por razón del precepto de una potestad mayor; como dice Rom.13, “quienes resisten, se atraen sobre sí la condenación”. Dice la *Glosa* “si algo manda el curador, ¿deberá ser hecho contra lo que manda el proconsul? Después, si este mismo proconsul manda algo, y otra cosa el emperador, ¿se puede dudar alguna vez que debe ser obedecido éste y despreciado aquél? Luego, si el emperador manda algo y otra cosa Dios, desprecia a aquél y sometete a Dios”.

»De otra manera, el inferior no está obligado a obedecer a su superior si manda algo en aquello en lo que no le está sometido. Dice Séneca en III *Sobre los beneficios*, “yerra quien cree que la servidumbre afecta a todo el hombre, pues su parte mejor está exenta. Los cuerpos están sujetos y sometidos a sus señores, pero el alma es *sui iuris*”. Por eso, en aquello que pertenece al movimiento interior de su voluntad, el hombre no tiene que obedecer al hombre, sino sólo a Dios. Tiene el hombre que obedecer al hombre en aquellas cosas corporales que son obradas exteriormente. Y, aun en éstas, según que pertenecen a su naturaleza corporal, el hombre no tiene que obedecer a otro hombre sino sólo a Dios; porque todos los hombres son por naturaleza iguales, por ejemplo, en lo que pertenece al sustento del cuerpo y a la generación de la prole, de donde no tiene que obedecer ni el siervo al señor ni los hijos a los padres sobre el contraer matrimonio o la observancia de la virginidad, u otras cosas de este tipo. Pero, en aquello que pertenece a la disposición de los actos y de las cosas humanas, los súbditos deben obedecer a su superior según la razón de superioridad; como los soldados al jefe del ejército en aquello que pertenece a la batalla; el siervo al dueño en lo que pertenece a la ejecución de los trabajos serviles; el hijo al padre en lo que pertenece a la disciplina de la vida y el cuidado de la casa; y, así, de otros»³⁶².

Según la exposición de santo Tomás, dos ámbitos de sujeción quedan delimitados por razón de los bienes: por un lado, todo aquello en lo que el hombre no está sujeto a otro hombre sino sólo a Dios: *la mente y lo relativo a su naturaleza corporal*; por otro lado, «*his quae exterius per corpus sunt agenda*», en las que el hombre obedece a otro hombre³⁶³.

El ámbito de obediencia entre los hombres no alcanza al hombre mismo sino a las cosas que de algún modo están en él, como su obra, o las cosas por las que se pone en condiciones de obrar.

Santo Tomás ya había señalado la razón por la que la naturaleza corporal del hombre queda exenta de sometimiento a otro hombre, al distinguir los preceptos ceremoniales (que ordenan el hombre a Dios) de los judiciales (que ordenan las relaciones de los hombres entre sí). Aquellos podían afectar al hombre mismo porque

³⁶² S.T. II-II, q. 104, a. 5 resp.

³⁶³ Cf. la exposición que hacíamos al principio de este tercer capítulo sobre el tratamiento que la Ley Divina tiene en la S.C.G., al distinguir dos ámbitos de sumisión: el hombre mismo, bajo Dios, y *'ea quae sunt in homine'*, bajo la razón del hombre («La virtud política: la comprensión de lo humano en lo comunitario»).

³⁶⁴ S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 3.

«los hombres se ordenan a Dios como a su fin, y por eso corresponde al culto divino y a los preceptos ceremoniales la idoneidad del hombre mismo respecto del culto divino»; pero los preceptos judiciales no podían disponer del hombre mismo, porque «el hombre no se ordena a su prójimo como a su fin para que corresponda que se disponga en sí mismo en orden a él. Ésta sería dice el santo Doctor una relación de siervos para con sus señores que, en esto que son, son de los dueños, conforme dice el Filósofo en el Primer Libro de la *Política*. Por eso, entre los preceptos judiciales no se encuentra disposiciones sobre el hombre en sí mismo, sino que todas estas cosas son propias de los preceptos morales. La razón, que es el principio de los preceptos morales, está en el hombre respecto de aquellas cosas que le pertenecen, como el magistrado o el juez en la ciudad»³⁶⁴.

Lo que corresponde abordar es el ámbito de «*his quae exterius per corpus sunt agenda*», en las que el hombre obedece a otro hombre. Éste es, por excelencia, el ámbito de la obediencia política.

5. La obediencia política

5.1. Ámbito y límites de la obediencia política

Dentro del ámbito en el que un hombre se somete a otro hombre es preciso hacer una distinción. Lo señalábamos al comentar la exposición de la Ley Divina, donde se diferenciaban dos ámbitos diversos conforme a dos principios de sujeción: Dios y la razón humana. El hombre mismo, *lo que él es*, sólo está sometido a Dios, mientras *todo lo humano* se ordena bajo la razón del hombre³⁶⁵. A su vez, el ámbito de *lo humano* comprende la casa y la ciudad: la potestad doméstica y la potestad política.

La potestad doméstica extiende su dominio a todo lo relativo a la generación de la prole y el sustento de la vida, abarcando las relaciones personales más inmediatamente naturales, los de «aquellos que no pueden vivir el uno sin el otro», dice Aristóteles: el marido y la mujer, el padre y los hijos, y los que se auxilian en el trabajo.

En este ámbito doméstico la obediencia que se debe al cabeza de familia no admite excepción alguna, pues «en cuanto a aquello que pertenece al derecho de patria potestad» los hijos deben obedecer absolutamente al padre³⁶⁶: «como al prelado le es debido débito de obediencia, éste se extiende hasta donde se extiende el derecho de prelación. El padre carnal tiene derecho de prelación sobre el hijo. Primero, en cuanto al trato doméstico y, así, el *paterfamilias* es en la casa como el rey en el reino, por lo que del mismo modo que los súbditos tienen que obedecer al rey

³⁶⁵ Ver el punto «*La virtud política*».

³⁶⁶ S.T. II-II, q. 104, a.5.

en lo que pertenece a la gobernación del reino, así también los hijos y otros domésticos tienen que obedecer al *paterfamilias* en lo que pertenece a la dispensación de la casa. Segundo, en cuanto a la disciplina moral; por lo que el Apóstol dice en Hebreos 12, 9 “en nuestros padres carnales tuvimos maestros, y nos sometimos a ellos”. El padre debe al hijo, no sólo educación, sino también disciplina, como dice el Filósofo»³⁶⁷.

Por su parte, todo lo que queda fuera de este ámbito inmediatamente natural de la ‘*conversatio domestica*’ está comprendido bajo el dominio de la prelación política. Sobre ella se extiende la obediencia política.

Hay que entender entonces que *la prelación política* (por cuya extensión se define el débito de obediencia política) *tiene dos límites: uno superior, el hombre mismo, y otro menor, la casa.*

El *límite superior* (aquello a lo que por naturaleza no alcanza) es *el hombre mismo*: su mente y su cuerpo, que sólo quedan sometidas a Dios («el hombre no se ordena a la comunidad según todo él y según todas sus cosas (...) sino que todo lo que el hombre es, y lo que puede y tiene, se ordena a Dios»³⁶⁸). Toda disposición sobre el afecto y la inteligencia del hombre, o las relativas a la elección de estado o la generación, quedan fuera de la potestad política. En esto no hay débito de obediencia, porque el bien que comunican los ciudadanos y sobre el que se funda el derecho de prelación política no cumple el fin último de la vida humana, aquél que mira directamente al hombre. No hay obligación de obedecer porque la Comunidad política no cumple la vida del hombre. Si la comunidad no es capaz de ‘salvar’ la vida del hombre, no le puede exigir sumisión, sería irracional.

El *límite menor* lo representa *la familia*, ámbito de dominio naturalmente sustraído del poder político y exento de su obediencia. En él se procura el que hemos llamado ‘bien común natural’ (el sustento de los miembros de la familia y la generación, que incluye la educación y la propiedad familiar). En la familia no hay más gobierno que el del cabeza de familia, a cuya potestad todos están sometidos en la casa, aunque cada miembro conforme su posición: los hijos, como libres y desiguales por naturaleza, bajo gobierno real; el otro cónyuge, como libre e igual, bajo mando aristocrático o político.

Este límite, que sustrae del imperio político espacios amplios de gobierno, no debe entenderse como una desvinculación de la familia de la potestad política o contradictorio con ella. Una potestad es superior a la otra y, por ello, hay cierta sub-

³⁶⁷ *Quodlibetum II*, q. 5, a. 1 resp.

³⁶⁸ «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud deum, quantum est ex ipsa ratione actus.*» (S.T. I-II, q. 21, a. 4 ad 3).

ordinación³⁶⁹, aunque ni es completa ni es en todas las cosas. Porque, como señala santo Tomás, «la potestad superior e inferior pueden tenerse de un modo doble. O en cuanto que la potestad inferior surge totalmente de la potestad superior, y de este modo toda virtud inferior se funda sobre la virtud superior. Entonces, no sólo absolutamente, sino también en todas las cosas, más debe ser obedecida la potestad superior que la inferior, como también en las cosas naturales la causa primera más influye sobre lo producido por la causa segunda que la misma causa segunda, como se dice en el *Lib. de causis*. Así se tiene la potestad de Dios sobre toda potestad creada y así también la potestad del emperador se tiene sobre la del proconsul o la del Papa se tiene sobre toda potestad espiritual en la Iglesia, porque, por el mismo Papa, los diversos grados de dignidad en la Iglesia no sólo son dispuestos, sino también ordenados, de donde su potestad es un fundamento de la Iglesia (...) Por otra parte, la potestad superior e inferior se pueden tener de tal modo que ambas se originen de una cierta potestad suprema, que somete una a la otra porque quiere. Entonces, una no es superior a la otra, salvo en aquellas cosas en las que una ha sido puesta bajo la otra por la suprema potestad, y sólo en aquellas cosas debe ser obedecida más la superior que la inferior»³⁷⁰. Y de este último modo se tiene la potestad doméstica en relación a la potestad política, como naciendo ambas de una potestad suprema, que sólo en determinados ámbitos subordina una a otra.

Una vez excluidos estos ámbitos de gobierno, el derecho de prelación en la jurisdicción política se extiende sin más límite que el que procede de la naturaleza del bien al que se ordena, que no es último sino cierta disposición a él (el bien último del hombre es propio de la potestad espiritual, por la que el hombre se ordena a Dios). Pero en su ámbito la potestad política sí es suprema, y por eso «en aquellas cosas que pertenecen al bien civil, más debe ser obedecida la potestad temporal que la espiritual; según aquello de Mat. 22, 21: “Dad al César lo que es del Cesar”»³⁷¹; pues «el orden de justicia requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores, porque de otro modo no se podría conservar el orden de las cosas humanas»³⁷².

Es preciso insistir que siempre y en todo caso el fundamento del orden de gobierno queda establecido a partir de la soberanía de Dios sobre el hombre. Esta

³⁶⁹ «Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic.. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad).

³⁷⁰ In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 3.

³⁷¹ «Potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: “Reddite quae sunt caesaris caesari”» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 resp.).

³⁷² «Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 resp.).

soberanía se extiende a todo el hombre, pero de modo diverso: en algunas cosas el hombre está directamente ordenado a Dios, mientras que en otras la ordenación es indirecta. En aquellos casos en los que un hombre se somete a otro hombre lo es por razón del orden establecido por Dios y, así, es a Dios mismo a quien se somete el que obedece. En todo lo relativo a la obediencia, el que manda ejerce oficio ministerial y aparece como mediación entre Dios y el hombre que obedece, porque el hombre sólo debe sumisión a Dios.

«El hombre está sometido a Dios de modo absoluto en cuanto a todas las cosas, interiores y exteriores, y por consiguiente en todo debe obedecerle. Los súbditos, en cambio, no están sometidos a sus superiores en cuanto a todas las cosas, sino en cuanto a algo determinado. Y, en cuanto a aquello, los superiores son un medio entre Dios y los súbditos. En cuanto a las otras cosas, inmediatamente se someten a Dios, por el que son instruidos mediante la ley natural y escrita»³⁷³.

5.2. La determinación del débito de obediencia

El orden de la obediencia es un orden práctico, en su sentido más propio, no sólo atiende a la claridad intelectual de la sumisión, sino a la concreta disciplina de la acción. Por eso no basta con que el súbdito conozca el ámbito de la potestad política (y, por lo tanto, en qué materias su voluntad está sujeta a la voluntad del superior) es preciso además que sepa reconocer quién es el superior y, así, quién tiene el poder de establecer el débito de obediencia y atar su voluntad. Es preciso poder identificar al que ejerce el poder.

5.2.1. La determinación de la potestad política: el oficio de gobierno

Para reconocer al gobernante es preciso conocer en qué consiste su oficio y para eso es necesario saber cuál es la obra que realiza.

La obra de gobierno político es, sobre todo, una *obra de unidad*: el poder unifica, «sepa el rey que está en el reino como el alma en el cuerpo y como Dios en el mundo»³⁷⁴.

«Universalmente hablando, dos son las obras que Dios hace en el mundo: una por la que crea el mundo, otra por la que gobierna el mundo creado»³⁷⁵. De modo análogo, estas dos mismas obras realiza el alma en el cuerpo; en primer lugar, el cuerpo es informado por la virtud del alma; después, por el alma, el cuerpo se rige y mueve. Ambas cosas pertenecen al oficio del rey, ya que al rey le corresponde el gobierno, y el nombre de rey se toma del régimen de gobierno»³⁷⁶.

³⁷³ S.T. II-II, q. 104, a. 5 ad 2.

³⁷⁴ *De Regno*, L. I, c. 12.

³⁷⁵ Ambas expresan la perfección de potestad y autoridad de Dios: «*In Secundo [Libro] de perfectione potestatis ipsius, secundum quo dest rerum omnium productor et Dominus; restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector*» (S.C.G., L. III, c. 1 in fine).

La potestad va unida a la producción de las cosas y la autoridad a su gobierno.

³⁷⁶ *De Regno*, L. I, c. 13.

La primera de esas obras (instituir el reino o fundar la comunidad política) no conviene a todos los gobernantes, la segunda evidentemente sí y constituye el oficio propio del que gobierna,

«Conservar lo gobernado y dirigirlo a aquello para lo que fue constituido»³⁷⁷.

Estas dos cosas pertenecen sobre todas las demás al que ejerce la potestad de gobierno: conservar la ciudad y conducirla a su fin³⁷⁸.

La primera de las tareas (la conservación de la ciudad) es previa a la segunda, pues el fin de la ciudad es cierta operación de virtud (procurar y sostener a los ciudadanos en el modo de vida que eligen como bueno) que no es posible si la ciudad se incapacita para obrar por la división de los ciudadanos.

Esta unidad de la comunidad política no se puede dar por supuesta, sino que debe ser procurada por el oficio prudente del que gobierna. De esta unidad deriva precisamente la paz, bien común primero de la sociedad³⁷⁹. Esta obra de unidad en que consiste el régimen político (unidad real de los ciudadanos por la que estos conviven y tratan entre sí) procede de una cierta unidad de afecto por la que los sujetos se hacen mutuamente conformes entre sí al desear un mismo modo de vivir. La unidad real sigue a la concordia o amistad política, que es la forma del régimen; y ésta, a su vez, aunque tiene su origen en la unidad de semejanza (que remite a una unidad de origen), es obra próxima de la ley. En este sentido *lo esencial del oficio de gobierno es la obra legislativa*, por la que se propone a los individuos lo que deben querer. A partir de querer y no querer las mismas cosas las voluntades de los ciudadanos se unifican en torno a la voluntad del que preside, y se establece la concordia.

Así, *todo régimen depende de su legislación*: materialmente, en cuanto que la obediencia a la ley unifica a los sujetos; formalmente, en cuanto que la índole del régimen depende del tenor de las leyes y, cambiadas éstas, cambia el régimen, como a menudo repite Aristóteles.

5.2.2. La *virtus coactiva* o *vis totius multitudinis*

La pregunta sobre el tenedor de la potestad política se plantea entonces bajo una perspectiva distinta: ¿quién tiene la potestad de dar leyes? La respuesta, que no es un pleonismo, afirma que las leyes las promulga *el que verdaderamente puede*, es decir *el que puede hacerlas cumplir*.

De este modo se señala que es precisamente la eficacia para obligar (*virtus coactiva* o *vis coactiva*) lo que distingue a la persona privada de la persona pública,

³⁷⁷ *De Regno*, L. I, c. 13.

³⁷⁸ *De Regno*, L. I, c. 14.

³⁷⁹ *De Regno*, L. I, c. 16.

«La persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud, pues sólo puede amonestar. Si su consejo no es recibido, no tiene fuerza coactiva, que sí debe tener la ley, a la que le corresponde inducir eficazmente a la virtud, como dice el Filósofo en el último libro de la *Ética*. Esta virtud coactiva la tiene la multitud o la persona pública, a la que le corresponde infligir penas; por consiguiente, sólo de él es propia la elaboración de leyes»³⁸⁰.

Esto es lo que separa la corrección fraterna³⁸¹ o el consejo del padre o del sabio³⁸² del precepto legal, aquéllos no tienen eficacia si el que lo recibe no quiere acogerlo. Lo que por esencia distingue al precepto del gobernante es su fuerza para obligar, y la vida política del hombre encuentra en ésta una de sus justificaciones: la ley auxilia la debilidad del hombre en la disciplina de la virtud.

Aristóteles enseña al final de la *Ética*, anticipando los libros de la *Política*, que la ley es necesaria para que el hombre se haga bueno, entre otras cosas

«porque conviene que el que ha de ser bueno se cultive y se acostumbre bien, y que después viva conforme a lo descubierto en sus rectos caminos y así se abstenga de los malos, por propia voluntad u obligado contra su voluntad. Y esto no sucede sin que la vida del hombre sea dirigida *por una inteligencia que tenga, no sólo recto orden en aquello que conduce al fin, sino también fortaleza*, es decir *fuerza coactiva para obligar* a los que no quieren. Fuerza coactiva que no tiene el precepto paterno, ni el de cualquier otro hombre que no sea el rey, o el constituido en algún otro principado. Y la ley tiene potencia coactiva, en cuanto es promulgada por el rey o el príncipe. Y es palabra que procede de una peculiar prudencia e inteligencia que dirige al bien. De ahí que la ley sea necesaria para hacer a los hombre buenos»³⁸³.

Así, «a la razón de ley le acompañan dos cosas: primero, el que es cierta regla de los actos humanos; segundo, el que tiene fuerza coactiva»³⁸⁴. Y estos dos aspectos de la ley (su capacidad para atar la voluntad de todos y el ser regla de lo que se debe obrar) son los dos aspectos del bien común que se proponen a la obra de gobierno. Este gobierno lo lleva a cabo «o toda la multitud o *el que lleva sobre sí la fuerza de toda la multitud*»: *Qui gerens vicem totius multitudinis*. A éste, con toda propiedad, se le puede llamar, porque lo es, autoridad.

³⁸⁰ S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad 2.

³⁸¹ «*Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabilem exhortationes*» (De Veritate, q. 17, a.3 ad 2); «*Duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna quibus paesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in X Ethic; et talis correctio pertinet ad praelatos*» (De Virtutibus, q. 3 a. 1 ad 2); «*Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna*» (S.T. II-II, q. 33, a. 6 ad 1).

³⁸² «*Paternus sermo non habet plenarie vim coactivam sicut sermo regius*» (In Ethicorum, L. X, l. 15); «*Quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet*» (In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 1 a. 3).

³⁸³ In Ethic., L. X, l. 14.

³⁸⁴ «*Lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam*» (S.T. I-II, q. 96, a. 5 resp.).

5.2.3. El poder ‘de hecho’

Si el poder político en una comunidad lo ejerce el que puede es preciso entonces caer en la cuenta de que el *ius praelationis* (que da origen al *debitum obedientiae*) no concede al gobernante la fuerza para obligar, sino que se fundamenta precisamente en ella. *El reconocimiento por parte de la multitud de ciudadanos de que alguien lleva sobre sí la fuerza de todos es lo que constituye a éste en prelado y a los demás por relación a él en súbditos.* Determinado *de hecho* el poder político, se establece el orden de los ciudadanos, entre sí y por relación al que manda, dándose origen al régimen político, del que surge, a su vez, el régimen jurídico.

La determinación del poder dentro de una comunidad no es una cuestión cuya resolución pueda ser dada de antemano, sino un ejercicio diverso en cada caso. Lo político se asienta en un estadio anterior a lo jurídico, absolutamente primero. Se puede decir que por el hecho de que los hombres se ponen juntos para vivir en la consecución de un cierto tipo de vida surgen relaciones de justicia. Pero el hecho mismo de ponerse juntos para la consecución de un bien y no otro, y el mismo modo de realizar esa unión, no es algo que pueda ser previsto ni anticipado. De la misma manera, las mutaciones políticas, que son mutaciones en el régimen, no se mueven en el plano de lo jurídico, sino en otro plano: el plano político, que es el plano de *lo que de hecho sucede*. Por eso carece de sentido el juicio jurídico de los fenómenos políticos, porque no son aquéllos los que juzgan éstos, sino más bien al contrario: la justicia procede del orden político.

De un modo poco preciso, pero elocuente, podemos decir que el orden político se desarrolla en el plano de lo que acontece en la historia a partir de la libertad humana, de lo que ‘de hecho’ sucede a partir de la acción humana e inaugura nuevos órdenes de relación entre los hombres. Lo jurídico se desarrolla dentro de esos nuevos modos de relación que lo político introduce en el mundo. De ahí la importancia de distinguir ambos ámbitos. Un ejemplo de esto lo ofrece Aristóteles con cierto detalle en el libro tercero de la *Política* al tratar del ciudadano, y a propósito de cuatro problemas consecuentes entre sí. Como es interesante, porque ejemplifica precisamente esto, lo vamos a desarrollar.

El primer problema es «sobre los que son aceptados a la comunicación política por una mutación en el régimen», como se dice que hizo Clístenes, que aceptó a numerosos extranjeros y siervos para que, al multiplicar la población, los ricos no pudieran oprimirlos tiránicamente. Es interesante señalar que santo Tomás comenta que la duda de Aristóteles «no es si son o no son ciudadanos, porque, a partir de que han sido hechos ciudadanos, son ciudadanos; la duda es si lo son justa o injustamente». El segundo problema surge del anterior, y es sobre «si aquél que no es ciudadano de un modo justo, es ciudadano; [pues] si a propósito de estas cosas injusto equivale a falso, es evidente que el falso ciudadano no es ciudadano. Y resuelve

[Aristóteles] que, por la misma razón que algunos que mandan injustamente son tenidos como príncipes, también aquéllos que son ciudadanos de un modo injusto deben ser llamados ciudadanos, porque se llama ciudadano al que participa de algún principado, como ya se ha dicho». El tercero de los problemas se formula precisamente a partir de ahí (sobre el que alguno sea ciudadano de modo justo o injusto) y está en relación con una duda que planteó al principio de ese mismo libro: como se producen mutaciones en los regímenes, no siempre se sabe qué se debe imputar a la ciudad y qué al régimen. Y Aristóteles resuelve diciendo que eso sucede [que se impute a la ciudad] «sólo si la ciudad permanece la misma una vez hecha la transmutación política».

Vale la pena observar que las tres primeras dudas que Aristóteles expone, relacionadas entre sí (cada una remite a la siguiente), arrancan de problemas que están planteados en términos de justicia. En primer lugar, si el que es hecho ciudadano en una situación injusta (irregular) es ciudadano. La respuesta es que sí lo es, puesto que por el hecho de haber sido hecho ciudadano, es ciudadano. En segundo lugar, puesto que 'de hecho' es ciudadano, la cuestión es si es ciudadano injusto y, por lo tanto, no verdadero ciudadano. La respuesta de Aristóteles es que no dejamos de considerar gobernante al que gobierna injustamente, luego tampoco al ciudadano. En la medida en que participa de las magistraturas, es decir, en la medida en que 'de hecho' es ciudadano, es ciudadano ('de hecho' cumple aquello por lo que se define al ciudadano). Finalmente, la tercera pregunta busca el fundamento de las anteriores: ¿qué debe ser imputado a la ciudad de aquellas cosas que hicieron regímenes que ahora son tenidos por injustos? La respuesta es: todo, si se trata de la misma ciudad. Como las preguntas en el fondo no remiten a cuestiones jurídicas (no es un problema de justicia o injusticia), no obtienen respuestas jurídicas, sino políticas (remiten al plano de los hechos, de lo que sucede).

Por el contrario, la cuarta pregunta que plantea («de qué modo se puede decir de una ciudad que es la misma o que no es la misma»³⁸⁵) ya es de naturaleza netamente política, y gira en torno a la verdadera razón de identidad de la ciudad, es decir, la verdadera razón de unidad de la ciudad.

La respuesta que da Aristóteles, conforme el comentario tomista, es de profundo contenido político y va a la esencia misma de la ciudad,

«Por causa de la sucesión de hombres de una estirpe, de algún modo se puede decir que sea la misma multitud de hombres; pero *no se puede decir que sea la misma ciudad si cambia el orden político*. Como la comunicación de los ciudadanos, que se llama *politía*, pertenece a la razón de ciudad, es evidente que una vez ha cambiado no permanece la misma ciudad. Como vemos en aquellos que cantan en los coros, que no es el mismo coro cuando siempre es cómico, es decir, cantan canciones divertidas

³⁸⁵ *In Politicorum*, L. III, l. 2.

sobre hechos de personajes humildes; o cuando es trágico y cantan canciones trágicas sobre hazañas de los príncipes. Así también vemos en todas las otras cosas que consisten en cierta composición o comunión: cuando la comunión es de naturaleza distinta, no permanece la identidad. Como no es la misma la armonía si siempre es dórica, de séptimo y octavo tono, o si es frigia, de tercer y cuarto. Porque en todos los casos es así, es evidente que la ciudad debe ser llamada la misma por relación *ad ordinem politia*. Así, *mudado el orden político, aunque permanezca idéntico el lugar y los mismos hombres, no es la misma ciudad, aunque materialmente sea la misma*. La ciudad así mudada puede ser llamada o con el mismo o con otro distinto, tanto si los que la habitan son los mismos o son otros, pero si es llamada con el mismo nombre será dicho de un modo equívoco»³⁸⁶.

Éste es, probablemente, el texto en que con más claridad aparece determinada la naturaleza del orden político y su fundamento. Todos los problemas aparentemente jurídicos que se había formulado tienen una respuesta que remite a lo que ‘de hecho’ sucede, y en última instancia al motivo por el que ‘de hecho’ sucede: el Régimen político, el orden civil y aquello en torno a lo cual efectivamente se realiza la unidad de los ciudadanos.

Así, volviendo al origen de la cuestión, poderoso es el que de hecho lo es; es decir, aquél al que se le reconoce el ejercicio de las *vices totius multitudinis*. No porque la fuerza conceda la potestad, sino porque la fuerza distingue al que ejerce la potestad. La fuerza no otorga el derecho de prelación, pero ayuda a reconocer al titular de la prelación. Cómo sucede esto en cada caso es imposible anticiparlo, pues reviste caracteres siempre distintos, pero el que sucede así, de esto, no cabe duda.

5.3. La obediencia a la ley injusta

5.3.1. El problema de la ley injusta

Antes de tratar la cuestión de la desobediencia (con la que se cierra nuestro estudio) es preciso tratar un punto intermedio e inmediatamente relacionado con él, el problema de la obediencia a la ley injusta.

La obediencia a la ley injusta resulta esencialmente problemática porque pertenece a la esencia de la ley el ser un cierto dictamen de razón y, así, cuando la ley no procede de la razón no parece ser ley, y por eso no parece obligar. Que la ley no obligue cuando queda fuera del orden de razón encuentra su causa en el fundamento mismo del principio de prelación: la soberanía de Dios sobre el hombre.

Conforme a la dignidad del hombre, no resulta posible que unos hombres estén sometidos a otros, sino sólo a Dios. Sin embargo, como hemos dicho, esta subordinación del hombre a Dios se realiza conforme a un orden de jurisdicciones que participan del gobierno providente de Dios sobre el hombre. El gobierno de

³⁸⁶ *In Politicorum*, L. III, l. 2.

éstas se conviertan en norma próxima de la voluntad de los hombres que les están sujetos, no por la condición personal de los que mandan, sino por causa del oficio que desempeñan: oficio de gobierno³⁸⁷. Los hombres participan de la ordenación de Dios no sólo gobernándose a sí mismos, sino además en cuanto que pueden gobernar a otros, y este gobierno sobre otros hombres es el propio de la ley humana. En todos los casos su fundamento es la razón, que es por la que el hombre participa de la providencia de Dios. Así, toda ley humana es una cierta participación de la providencia divina³⁸⁸.

Toda ley, como todo orden de gobierno, obliga en la medida en que procede de Dios. Y cuando no es así, no obliga³⁸⁹. Por eso resultan problemáticas las leyes injustas, no parece que tengan nada de lo propio de la ley ni que conlleven débito de obediencia.

5.3.2. El doble 'vigor' de la ley humana

Antes de exponer la doctrina de santo Tomás sobre este punto de la ley injusta, es preciso señalar una distinción que no suele ser habitual hacer.

A la ley humana le acompaña un doble vínculo de obligatoriedad: el que procede de la ley natural y el que procede de la sola ley humana³⁹⁰. En el primer caso la ley humana obliga en cuanto su contenido es una conclusión de la ley natural, de modo que obliga por fuerza de la misma razón natural, de la que deriva todo juicio particular. Esta virtud de obligar se suma a la que le aporta el legislador que la promulga en el ejercicio de su ministerio de gobierno, por lo que estas leyes tienen un doble vigor. En el segundo caso, cuando la ley es cierta determinación de la ley natural o, incluso, en la medida en que procede del gobernante en su orden de prelación, sólo tiene el vigor que procede del ejercicio de gobierno y obliga por esta sólo razón, que no es poco,

«Hay que decir que la ley humana tiene tanta razón de ley cuanto tiene de conforme a la recta razón. Según esto, es manifiesto que deriva de la Ley Eterna. Pero, en cuanto se separa de la razón, es llamada ley inicua, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia. Pero, incluso en esta misma ley inicua, se conserva algo de la semejanza de la ley por causa del orden de potestad del que promulga la ley; y, según esto, también deriva de la Ley Eterna, pues “toda potestad procede de Dios”, como se dice en Rom 13»³⁹¹.

³⁸⁷ S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 2.

³⁸⁸ S.T. I-II, q. 91, a. 3 resp.

³⁸⁹ S.T. I-II, q. 93, a. 3 resp.

³⁹⁰ «*Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam ali- quid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent*» (S.T. I-II, q. 93, a. 3 resp).

³⁹¹ S.T. I-II, q. 93, a. 3 ad 2.

5.3.3. Una sola causa para desobedecer: la contrariedad al bien divino

Hecha la distinción sobre el doble vigor de la ley, es posible exponer la doctrina de santo Tomás sobre la obediencia a las leyes injustas que se desarrolla en la cuestión dedicada al poder de la ley humana (si la ley humana obliga en conciencia o no). Antes de explicar la respuesta, santo Tomás contesta con la autoridad de san Pedro señalando que «es grato a Dios que, por razón de conciencia, uno soporte las ofensas, padeciendo injustamente»³⁹². Dada la respuesta en mediante el argumento de autoridad, comienza a explicar:

«Respondo, hay que decir que las leyes puestas conforme a la naturaleza humana o son justas o son injustas.

»Si son justas, tienen fuerza para obligar en el foro de la conciencia por la Ley Eterna de la que derivan; según aquello de Prov. 8, “Por mí los reyes reinan y los legisladores disciernen lo justo”. Se dice que las leyes son justas por el fin, cuando ordenan al bien común; por el autor, cuando la ley propuesta no excede la potestad del que la otorga; por la forma, cuando imponen cargas a los súbditos en orden al bien común según una igualdad proporcional. Porque al ser el hombre parte de la multitud, esto mismo que es y que tiene, es de la multitud; como también toda parte, aquello que es, es del todo. Por ello también la naturaleza a veces produce daño a la parte para salvar al todo. Según esto, este tipo de leyes, que reparten proporcionalmente las cargas, son justas. Y obligan en el foro de la conciencia, y son *leges legales*.

»A su vez, las leyes son injustas de dos maneras. De un lado, por contrariedad al bien humano, a partir de lo contrario que hemos dicho antes. Ya por el fin, como cuando alguien que preside impone leyes gravosas a sus súbditos que no se ordenan a la utilidad común, sino más a la propia gloria o al propio apetito de bienes; ya por el autor, como cuando alguien promulga una ley que va más allá de la potestad que le ha sido confiada; ya por razón de la forma, cuando se reparten las cargas de un modo desigual, aunque se ordenen al bien común. Y, de este modo, más son violencia que leyes, porque como dice Agustín en el libro *Sobre el libre albedrío*, “no parece ser ley la que no es justa”. Por lo que tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, salvo quizá por causa del escándalo o la turbación que debe ser evitada, por razón de lo cual el hombre debe ceder incluso su derecho, según aquello de Mat 5, “a quien te obligue mil pasos, ve con él otros dos mil, y al que te ha quitado la túnica, dale también el manto”.

»De otro modo, las leyes también pueden ser injustas por contrariedad al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa que sea contra la ley divina. Tales leyes de ningún modo se deben observar, porque como se dice en Hchos 5, “Hay que obedecer antes a Dios que a los hombres”³⁹³.

³⁹² «*Sed contra est quod dicitur I Petr. II, “haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste”*» (S.T. I-II, q. 96, a. 4 resp).

³⁹³ S.T. I-II, q. 96, a. 4 resp.

Como la exposición es muy clara, caben pocas explicaciones, salvo quizá reparar en la distinción que hace santo Tomás sobre aquello de lo que procede la injusticia de la ley: *la oposición al bien humano o al bien divino*. En principio esta distinción no sería necesaria para responder a la pregunta que se formulaba al principio, si la ley obliga en el fuero de la conciencia, ya que ninguna de las dos lo hace. Si santo Tomás distingue es porque algo aporta con ello al problema que se plantea.

La diversidad de bienes a los que se opondrá la ley injusta sí establece diferencia a propósito de la *necessitas in foro conscientiae* que la ley impone al hombre: las leyes que contrarían el bien humano «no obligan en el foro de la conciencia *nisi forte propter...*», mientras que las leyes que se oponen al bien divino «*nullo modo licet observare*». Esta diferencia, que no es pequeña en el orden práctico, está en relación con el vigor de la ley que procede del hombre y el de que procede de la ley natural (la única que funda obligación de conciencia). En cuanto la ley se mantiene dentro del orden al que se extiende el derecho de prelación del gobernante (el *bien humano*), la injusticia de la ley no elimina totalmente aquello por lo que deriva de la ley eterna, porque toda potestad procede de Dios y así conserva algo de su vigor: el que procede de la sola ley humana. Pero cuando contraría el bien divino, no sólo no se ordena a aquello para lo cual fue instituida la potestad, sino que ésta ni siquiera se mantiene dentro de su límite natural (el bien humano), en consecuencia, no posee vigor alguno, sino más bien al contrario, porque más está el hombre obligado a obedecer a Dios que a los hombres, pues es por causa de Dios que el hombre se somete a toda autoridad.

De esta manera, si lo que la ley pide al súbdito es injusto, pero el gobernante dispone en aquellas materias a las que se extiende su derecho de prelación, el débito de obediencia que contiene la ley debe ser satisfecho. No por su propia virtud, sino *per accidens*³⁹⁴, en atención al bien común («para evitar el escándalo o la turbación y por causa de lo cual el hombre debe ceder incluso su derecho», escándalo y turbación que supone toda desobediencia a la ley). Por eso mismo, si no se diera lugar a este escándalo y turbación (por ejemplo, porque no fuera conocida la desobediencia), ninguna obligación tendría el súbdito de obedecer.

Hay que recordar que el primer bien de toda sociedad es su unidad, y ésta se procura por la obediencia a la ley, sólo después es posible procurar el orden de justicia y virtud al que se ordena la vida civil (:«la intención de todo legislador se ordena primero y principalmente al bien común, y segundo al orden de justicia y de virtud, según que por él se procura y conserva el bien común»³⁹⁵). Por eso, la misma ley ti-

³⁹⁴ «Principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit, et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 ad 3).

³⁹⁵ «Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur.» (S.T. I-II, q. 90, a. 2 ad 2).

ránica conserva algo de la razón de ley, no en lo que tiene de injusta e irracional, evidentemente, sino por proceder de la autoridad en su orden de gobierno y por dirigirse a los ciudadanos para que la obedezcan, lo que no es poco: el peor de los gobiernos es preferible a ninguno,

«La ley tiránica, que no es conforme a la razón y, por lo tanto, no es ley *simpliciter*, sino que más bien es cierta perversión de ley, tiene incluso algo de razón de ley, en cuanto que se propone que los ciudadanos sean buenos. De la razón de ley no tiene sino el que es un dictamen de alguien que preside sobre sus súbditos y que pretende que los súbditos sean obedientes a la ley. Esto es pretender que los súbdito sean buenos, no de un modo absoluto, sino en orden a dicho régimen»³⁹⁶.

Hechas estas precisiones, ya es posible pasar a la exposición sobre la desobediencia, el estudio de ésta y sus formas terminará de arrojar luz sobre la virtud de la obediencia.

5.4. La desobediencia política

5.4.1. La transgresión y la omisión del precepto

La obediencia es el acto por el que se restituye a los superiores aquello que es suyo: el débito contenido en el precepto. El que obra por obediencia mira directamente a la satisfacción del precepto, cualquiera que sea la obra que se le proponga. La desobediencia, pues, no es otra cosa que «el desprecio actual del precepto»³⁹⁷.

En sentido general, la desobediencia es la omisión del precepto cualquiera que sea la intención del que así obra, y supone siempre la negación del orden de subordinación establecido por Dios y, por eso, el menosprecio de Dios mismo: «entre los preceptos divinos se contiene también la obediencia a los superiores (...) según aquello de Rom 13, “quien resiste a la potestad, restiste la ordenación de Dios”»³⁹⁸; aunque, en todo caso, su gravedad varía. De un lado, por razón del que manda, «porque –dice santo Tomás–, aunque el hombre debe poner cuidado en obedecer a lo que manda cualquier superior, es mayor el débito por el que el hombre obedece a una potestad superior que a una inferior. Signo de ello es que se omite el precepto del inferior si está en contradicción con el precepto del superior, de donde se deduce que, cuanto mayor es aquél al que se desprecia, la desobediencia es tanto más grave»³⁹⁹. De otro lado, puede variar la gravedad de la desobediencia

q. 100, a. 8 resp).

³⁹⁶ «*Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.*» (S.T. I–II, q. 92, a. 1 ad 4).

³⁹⁷ S.T. II–II, q. 104, a. 2 ad 1.

³⁹⁸ S.T. II–II, q. 105, a. 1 resp.

³⁹⁹ S.T. II–II, q. 105, a. 2 resp.

⁴⁰⁰ S.T. II–II, q. 105, a. 2 resp.

«por razón del precepto, porque el que manda no quiere que todas las cosas que son mandadas sean igualmente cumplidas, pues todos quieren más el fin y aquello que está próximo al fin; por eso, la desobediencia es tanto más grave cuanto el precepto que se omite más está en la intención de aquél que manda»⁴⁰⁰.

En el orden de la prelación humana ninguna potestad es mayor que la política, pues ésta no se propone un bien particular del hombre, sino ponerle en condiciones de cumplir su vida. Y entre los bienes que la potestad política procura no hay ninguno que se relacione más al fin ni está más cerca de él que los relativos a la unidad y la paz de la comunidad. Por eso, el mayor de los actos de desobediencia es el que no respeta los preceptos relativos a la unidad temporal de la comunidad.

Todavía es posible establecer una segunda distinción que nos permite abundar en la gravedad de unos actos de desobediencia sobre otros. Esta distinción encuentra su fundamento en las partes de la justicia, a cuya satisfacción mira la obediencia: hacer el bien y evitar el mal⁴⁰¹.

Debe hacerse notar que las partes de la justicia tienen sus contrarios, pues al precepto por el que el hombre debe evitar el mal se opone la *transgresión*, que con precisión implica un movimiento de oposición al precepto que prohíbe hacer algo⁴⁰². Por su parte, al precepto por el que el hombre debe hacer el bien se opone la *omisión*, que «importa menosprecio del bien; y no de cualquier bien, sino del bien debido»⁴⁰³. Ambas se diferencian entre sí, en la medida en que se oponen a cada una de las partes integrales de la justicia. Y como la gravedad del acto desordenado es mayor cuanto más dista del acto ordenado, y la distancia máxima es la que se da entre contrarios, más que la simple negación, de ahí que el acto por el que uno transgrede el precepto que es debido (y hace lo contrario de lo que debía) es más grave que su simple omisión (que sólo implica negación)⁴⁰⁴. De este modo, es más grave desobedecer a la potestad política en aquello que ha determinado que no se debe hacer, que dejar de hacer lo que ha dicho que debe hacerse.

⁴⁰¹ «Como a la justicia pertenece constituir la igualdad en aquellas cosas que son para el otro, y es propio del mismo principio constituir algo y conservar lo constituido, alguien constituye la igualdad de la justicia por el bien que debe ser hecho, es decir dando al otro lo que a él es debido. Y la igualdad de la justicia ya constituida se conserva evitando el mal, esto es no infringiendo mal alguno al prójimo» (S.T. II-II, q. 79, a. 1 resp).

Vale la pena advertir que aquí el bien y el mal se toma según una cierta razón propia, porque las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, en las cuales hacer el bien es llegar a un cierto medio y el mal en alejarse de los extremos viciosos, por eso en ellas hacer el bien y evitar el mal es lo mismo. Sin embargo, «la justicia tiene por objeto las operaciones y las cosas exteriores, en las cuales una cosa es establecer la igualdad, y otra es que hecha no se corrompa» (S.T. II-II, q. 79, a.1 ad 1). Así, declinar del mal «no importa negación pura, que es no hacer el mal», «sino un movimiento de la voluntad que repudia el mal» (S.T. II-II, q. 79, a.1 ad 2). De otro lado, «hacer el bien es acto completivo de la justicia, y casi su parte principal. Declinar el mal, por su parte, es acto más imperfecto y su parte secundaria; como parte material, sin la cual no puede estar completa la parte formal» (S.T. II-II, q. 79, a.1 ad 3).

⁴⁰² S.T. II-II, q. 79, a. 2 resp.

⁴⁰³ S.T. II-II, q. 79, a. 3 resp.

⁴⁰⁴ S.T. II-II, q. 79, a. 4 resp.

Entre todos los actos de desobediencia política, el más grave no es aquél por el que el individuo hurta su colaboración al bien, no cumpliendo lo que se le pide, sino el acto por el que directamente se impugna la autoridad y el bien, al atentar contra lo que está prohibido. Esto se cumple de modo paradigmático en la *sedición*, que se opone al precepto negativo más cercano al bien común: no alterar la unidad de la paz.

No hay acto mayor de desobediencia en el orden de los asuntos humanos que la sedición.

5.4.2. La sedición

La sedición, como la discordia, la porfía, el cisma, la guerra y la riña, implican oposición directa a la paz, aunque cada una de ellas lo hace de un modo diverso: la discordia se opone a la paz en el corazón; la porfía lo hace en la palabra; y el cisma, la guerra, la riña y la sedición lo hacen en el plano de la acción.

Estos cuatro últimos se distinguen a su vez por el modo de oposición y por la paz y unidad a la que se oponen. El cisma se opone a la unidad espiritual, la sedición lo hace a «la unidad temporal o secular, como la de una ciudad o un reino»⁴⁰⁵ y, por su parte, la guerra implica contradicción contra un enemigo externo, mientras la riña es cierta guerra privada. Evidentemente todas ellas están conectadas entre sí, pero la impugnación de la paz que nos interesa especialmente es la de la sedición.

«La sedición se opone a la unidad de la multitud, sea del pueblo, ciudad o reino. Dice Agustín en el Libro II *Sobre la Ciudad de Dios* que, “pueblo”, dicen los sabios, “no es toda multitud, sino la multitud asociada por el consenso del derecho y la utilidad común”. De donde es evidente que la unidad a la que se opone la sedición es la unidad del derecho y la utilidad común. Luego es evidente que la sedición se opone no sólo a la justicia sino también al bien común»⁴⁰⁶.

La oposición que entraña la sedición se hace o con impugnación actual o con la preparación para ella, y así es como una guerra que se libra «propiamente entre las partes de una multitud que contiene entre sí, como cuando una parte de la ciudad provoca tumultos contra la otra»⁴⁰⁷. Tiene una especialísima razón de gravedad por la singularidad del bien al que se opone: «la unidad y la paz de la multitud», bien primero y básico de toda comunidad política.

En este sentido, nada justifica una sedición.

5.4.3. El caso del régimen tiránico

Parece, sin embargo, que en los regímenes muy corrompidos, como son aquellos en los que los ciudadanos casi nada comunican entre sí, la sedición esta-

⁴⁰⁵ S.T. II-II, q. 42, a. 1 ad 2.

⁴⁰⁶ S.T. II-II, q. 42, a. 2 resp.

⁴⁰⁷ S.T. II-II, q. 42, a. 1 resp.

ría justificada, pues parece que es mayor lo que separa a los ciudadanos entre sí que lo que tienen en común. Éste es el caso del régimen tiránico, en el que lo único que los ciudadanos tienen entre sí (aquello en lo que comunican) es el bien del tirano (a esto se ordena este régimen: al bien privado de uno, que manda). Y el mismo santo Tomás reconoce que el tirano introduce razón de discordia en la multitud y hasta se podría decir que es él el que entra en guerra con su pueblo y el sedicioso, por lo que «la perturbación de este régimen no tiene razón de sedición», dice. «Salvo –añade inmediatamente después–, quizá, cuando al perturbar así, de un modo desordenado, el régimen tiránico más detrimento sufra la multitud sujeta al tirano, como consecuencia de esta perturbación, que del régimen tiránico mismo»⁴⁰⁸. Con lo que la respuesta queda en cierto suspenso.

El mismo problema vuelve a plantearse en el opúsculo *Sobre el régimen de los príncipes*, y la respuesta que da en cierto modo es la misma, aunque más completa. Es la misma porque el criterio sigue siendo el mismo, el bien común. Es distinta porque el contexto en que se incluye el problema enriquece respuesta y la aclara.

La investigación se inicia a propósito de lo que se debe hacer en caso de que el rey se convierta en tirano. Santo Tomás distingue dos situaciones, la primera, cuando la tiranía es tolerable, y en este caso, dice, «es más útil tolerarla por algún tiempo que obrar contra el tirano, por los muchos peligros que esto entraña, más graves que la misma tiranía»⁴⁰⁹. La segunda situación se produce «cuando la tiranía es en exceso intolerable». En este caso, dice, «algunos han creído que es propio de la fortaleza de los hombres matar al tirano y exponerse uno mismo al peligro a la muerte por liberar a la multitud»⁴¹⁰, y pone un ejemplo que frecuentemente se alega en la literatura doctrinal para justificar esta postura, el asesinato del tirano Eglon por Aioth. Pero esto, dice santo Tomás, no está en la tradición cristiana,

«No es congruente con la doctrina de los apóstoles. Pues Pedro nos exhorta a ser súbditos reverentes no sólo con los señores buenos y modestos, sino también con los díscolos (II Pe 2). Es por gracia que por amor a Dios alguien soporte tristezas y sufra injustamente, de donde cuando muchos emperadores romanos tiránicamente persiguieron la fe de Cristo y una gran multitud tanto de nobles como del pueblo se habían convertido a la fe, fueron alabados no por resistir sino por haber sufrido con paciencia y ánimo la muerte. Como manifiestamente aparece en la sagrada legión de los Tebanos»⁴¹¹.

⁴⁰⁸ «Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic.. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.» (S.T. II–II, q. 42, a. 2 ad 3).

⁴⁰⁹ «Si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide» (*De Regno*, L. I, c. 6).

⁴¹⁰ *De Regno*, L. I, c. 6.

⁴¹¹ «Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam

Así parece que se concluye este largo razonamiento excluyendo la sedición, incluso en estos casos extremos, por el evidente peligro que entraña para la multitud y para los que gobiernan el que por la iniciativa privada de algunos se pueda pretender la muerte de los que presiden, aunque sean tiranos. Argumento de oportunidad nada despreciable y especialmente dirigido a los ciudadanos que obran de buena fe, porque abierto el camino de la sedición para todos, más se servirán de él los ciudadanos injustos que los justos,

«A menudo, a este tipo de peligros, más se exponen los malos que los buenos. Pues para los malos suele ser pesado el dominio no menos de los reyes que de los tiranos, porque conforme la sentencia de Salomón, Prov: “el rey sabio disipa los impios”, y así por este tipo de iniciativa más se cierne sobre la multitud el peligro de perder un rey que el remedio para evitar a un tirano»⁴¹².

Por eso «parece más bien que contra la sevicia de los tiranos se debe proceder, no por la iniciativa privada de algunos, sino por autoridad pública».

En este sentido es posible distinguir tres casos: en primer lugar los casos en los que pertenece al derecho de la multitud el proveerse a sí mismo de rey, entonces «no de modo injusto el rey puede ser destituido o refrenada su potestad por la misma multitud que le instituyó. Y no se debe pensar que tal multitud obra de modo infiel al destituir al tirano, incluso si se había sometido a él a perpetuidad, porque él mismo ha merecido, por no obrar con fidelidad en el régimen de la multitud como exige el oficio de rey, que el pacto con él no sea guardado por los súbditos»⁴¹³. El segundo supuesto comprende los casos en los que la provisión de rey pertenece al derecho de algún superior, entonces «de él [el superior] debe ser esperado el remedio contra la maldad del tirano»⁴¹⁴. Y, por fin, el tercer supuesto se refiere a los casos en los que no es posible acudir a nadie que ponga fin a la tiranía, por no encontrarnos en ninguna de las dos situaciones anteriores. Éste es el supuesto que a nosotros nos interesa, por la situación que plantea, sin aparente socorro frente al tirano,

«Si no puede haber auxilio humano alguno contra la tiranía, hay que recurrir al rey de todos, Dios, que ayuda en la tribulación en el momento adecuado. Pues está bajo su poder que se convierta en pacífico el corazón cruel de un tirano, conforme la sentencia de Salomón en los Prov.: “el corazón del rey está en la mano de Dios, quien lo inclinará donde quisiere”. Él trocó en mansedumbre la crueldad del rey Asuero, que preparaba la muerte de los judíos. Él mismo es quien de tal manera convirtió la crueldad del rey Nabucodonosor, que fue hecho predicador del poder de Dios. “Ahora, dice,

dyscolis dominis reverenter subditos esse. Haec est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste; unde cum multi romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaue multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet» (De Regno, L. I, c. 6).

⁴¹² De Regno, L. I, c. 6.

⁴¹³ De Regno, L. I, c. 6.

⁴¹⁴ De Regno, L. I, c. 6.

yo, Nabucodonosor alabo al magnífico y glorioso rey del cielo, porque sus obras son verdaderas, y sus caminos justos, y puede humillar a los que caminan en la soberbia”. Y puede arrancar de en medio o reducir a estado ínfimo a los tiranos que reputa indignos de la conversión, según aquello de la Sabiduría: “Dios derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes”. Él mismo es quien viendo la aflicción de su pueblo en Egipto y oyendo su clamor, precipitó al mar al Faraón y su ejército. Él mismo es de quien se recuerda que no sólo expulsó de su trono al soberbio Nabucodonosor y a todo su consorcio de hombres, reduciéndole a vivir como una bestia. Y no se ha reducido su mano, de modo que no puede liberar a su pueblo de los tiranos. Pues prometió a su pueblo por Isaías que le daría descanso, por todo el trabajo, la confusión y la dura servidumbre a la que antes había servido. Y dice por mediación de Ezequiel: “liberaré a mi rebaño de la boca de éstos”, es decir de los pastores que se pastorean a sí mismos. Pero para que el pueblo merezca conseguir de Dios este beneficio, debe cesar de pecar, porque Dios permite que los impíos adquieran los principados en castigo por los pecados, como dice el Señor por Oseas: “os daré rey en mi furor”, y en Job se dice que “hace reinar al hipócrita por causa del pecado del pueblo”. Ha de quitarse la culpa, para que cese la plaga de los tiranos»⁴¹⁵.

Hay que tener presente que toda la exposición de santo Tomás en este punto está referida a un problema de naturaleza exclusivamente política: qué puede hacerse si un rey se convierte en tirano («*si rex in tyrannidem diverteret*»). La respuesta al problema es compleja porque son diversas las situaciones en las que eso puede suceder, y como buen moralista santo Tomás entra a distinguir los diversos casos para ofrecer una respuesta. La respuesta se mantiene siempre en el ámbito político, y no por casualidad todas las argumentaciones descansan en lo que *solet contingere* (la experiencia es el argumento propio de la ciencia política⁴¹⁷) y en el cuidado del bien común, que son los dos argumentos propios de esta ciencia. Incluso llama la atención que refiera la anécdota de la anciana que oraba por la salud de Dionisio, tirano de Siracusa, pues se trata de una apelación a la larga experiencia de alguien.

Cuando la tiranía es excesiva, el mismo exceso reclama que se obre en vistas a la mutación del régimen, pero esto sólo puede suceder de un modo: acudiendo a aquél que es superior al tirano (si la potestad pertenece al pueblo, es éste el que lícitamente puede proceder; si en otro distinto, de él se debe esperar el remedio). Así, cuando se llega al caso de no hallar remedio, porque no hay a quien acudir, el tipo de argumentación cambia, y esto es muy interesante. *Entonces*, dice santo Tomás, *acúdase a Dios*, y su discurso se vuelve teológico. Ofrece cuatro ejemplos históricos de intervención de Dios en la historia de los pueblos y otros tantos testimonios de Dios mismo, por boca de profetas y reyes, revelando su cuidado providente sobre

⁴¹⁵ *De Regno*, L. I, c. 6.

⁴¹⁶ Como señala Aristóteles al principio del primer libro de la *Ética*, el argumento propio de la ciencia moral, y por ello de la política, es el argumento *quia ita est*, que se adquiere por la experiencia y costumbre de la vida humana. El argumento *propter quid* es propio del saber que se procura principalmente en las ciencias especulativas.

los gobiernos del mundo. Y no sólo señala a Dios como un factor en la historia política de los pueblos, sino también el origen mismo del dominio tiránico: «Dios permite que los impíos adquieran los principados en castigo por los pecados».

Esta exposición y el modo de argumentar, introducir una visión teológica de la historia (la historia es la ciencia de la libertad humana), enmarca la respuesta a un problema que de otro modo terminaría en una aporía. La legitimidad de su uso viene reclamada por la necesidad misma de encontrar solución al problema sobre qué ha de hacer el ciudadano justo ante el abuso de poder del gobernante. La respuesta que da santo Tomás es, al tiempo, la más verdadera y la más exigente, sólo puede ser insuficiente para el que ignora la condición propia de lo humano, horizonte o confín entre dos universos, por tanto no definitivamente enclaustrado en éste. No hay verdadera virtud y verdadero bien donde se desconoce el providente cuidado de Dios sobre los hombres, incluso a través de la espesa opacidad del pecado humano.

Los que gobiernan, cuando se mantienen dentro del ámbito de su gobierno, deben ser obedecidos, si no por causa de la razón natural de la que deben proceder sus preceptos, por causa del bien común del que son custodios. Sólo a ellos les corresponde juzgar de lo que debe ser hecho por la multitud o debe ser evitado, y frente a su sentencia, si no hay superior, no cabe recurso. El ciudadano no se hace responsable del precepto del que gobierna sino sólo su acto propio (de ahí que deba examinar lo que se le pide para no obrar cuando no debe aunque se lo exija el precepto legal). Por eso, cuando el gobernante es injusto, nada ni nadie puede impedir que obre injustamente, salvo Aquél por el que nos sometemos al gobierno del poderoso. E, igual que no está en el hombre establecer el orden de gobierno, no lo está el eximirse de él. En el gobernante justo, como en el injusto, se atiende a la misma razón de sometimiento: *propter conscientiam Dei*.

* * *

El problema de la obediencia, y en concreto el de la obediencia a los poderes temporales irregulares, pone de manifiesto la pregunta nuclear de la vida humana: *¿quién manda verdaderamente?* Esa pregunta sólo admite dos respuestas: Dios o cada uno sobre sí mismo. El estudio que aquí concluye pretende mostrar la mayor razonabilidad de la primera respuesta, y los modos concretos que adopta en lo político.

Índice de referencias en la obra de santo Tomás de Aquino

Compendium Theologiae

Liber I	
cap. 104	36

De regimine Principum ad Regem Cypri

Liber I	
cap. 2	66, 67
cap. 5	67
cap. 6	135, 136, 137
cap. 9	36
cap. 12	123
cap. 13	123, 124
cap. 14	124
cap. 15	81
cap. 16	81, 124

Liber II	
cap. 9	56

Expositio in Dionysium "De divinis nominibus"

cap. 4, lect. 5	73
cap. 7, lect. 4	73
cap. 11, lect. 1	73
cap. 11, lect. 2	73

Glossa continua (Catena Aurea) super Ioannem

cap. 14, lect. 7	73
------------------	----

Glossa continua (Catena Aurea) super Lucam

cap. 11, lect. 5	74
------------------	----

Glossa continua (Catena Aurea) super Matthaeum

cap. 10, lect. 2	73
cap. 12, lect. 5	74

In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio

Liber I	
lect. 1	47, 48, 89
lect. 2	13
lect. 4	26, 72
lect. 9	25
lect. 11	17
lect. 12	72

Liber II	
lect. 8	93
lect. 15	74

Liber V	
lect. 1	93, 101, 102

lect. 2	56, 57		
lect. 11	58		
Liber VIII			
lect. 5	19		
Liber IX			
lect. 4	20, 21		
lect. 6	20, 22, 72		
lect. 9	24		
lect. 10	24		
lect. 11	23		
lect. 14	70, 72		
Liber X			
lect. 11	30, 46, 83		
lect. 14	26, 125		
lect. 15	125		
<i>In duodecim libros Metaphysicorum expositio</i>			
Liber I			
lect. 1	36		
lect. 4	36		
Liber III			
lect. 1	73		
Liber IV			
lect. 4	73		
Liber XII			
lect. 12	36, 37, 47, 48, 82		
<i>In Epistolam Pauli ad Romanos expositio</i>			
cap. XII, 3	73		
<i>In Epistolam Pauli Primam ad Corinthios lectura</i>			
cap. VII, 2	74		
<i>In Evangelium Matthaei lectura</i>			
cap. 10, lect. 2	85		
		<i>In Iob expositio</i>	
		cap. 25	73
		<i>In libros Politicorum expositio</i>	
		Liber I	
		lect. 1	19, 52, 53, 54, 56 96, 97, 108
		lect. 2	28
		lect. 3	55, 60
		lect. 5	54
		lect. 10	54, 55, 56, 105
		Liber III	
		lect. 1	48
		lect. 2	52, 127
		lect. 3	106, 107, 108
		lect. 5	53, 54, 60, 61, 65
		lect. 6	54
		lect. 7	51, 52, 75
		Liber V	
		lect. 1	54
		Liber VII	
		lect. 2	28, 30, 31, 62, 64, 67
		Proemio	97
		<i>In Secundam Epistolam Pauli ad Corinthios lectura</i>	
		cap. XIII, 2	28
		<i>In tres libros de Anima</i>	
		Liber II	
		lect. 7	35
		<i>Quaestio Disputata De Malo</i>	
		q. 3, a. 9	54
		<i>Quaestio Disputata De Veritate</i>	
		q. 2, a. 6	16
		q. 17, a. 3	125
		q. 22, a. 1	16
		q. 23, a. 8	74

Quaestio Disputata De Virtutibus in communi
q. 1, a. 454
q. 1, a. 531
q. 3, a. 1125

Quaestio Quodlibetum II
q. 5, a. 1121

Quaestio Quodlibetum X
q. 5, a. 2114

Scriptum super quator libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi

Liber I
Dist. 3, q. 2, a. 216

Liber II
Dist. 11, q. 2, a. 574
Dist. 44, q. 1110
Dist. 44, q. 1, a. 3125
Dist. 44, q. 2110
Dist. 44, q. 2, a. 1111
Dist. 44, q. 2, a. 2112, 113
Dist. 44, q. 2, a. 3 ..113, 114, 122

Liber III
Dist. 26, q. 2, a. 335
Dist. 27, q. 2, a. 173, 74
Dist. 27, q. 2, a. 2 ad 434

Liber IV
Dist. 13, q. 2, a. 174
Dist. 15, q. 4, a. 6 ad 128
Dist. 33, q. 1, a. 128
Dist. 41, q. 1, a. 174
Dist. 49, q. 5, a. 574

Summa contra Gentiles

Liber II
cap. 5516, 35
cap. 8115

Liber III

cap. 1123
cap. 2536
cap. 2629
cap. 2729
cap. 3629
cap. 3729, 83
cap. 4435
cap. 4835
cap. 5036
cap. 5736
cap. 6328
cap. 9716
cap. 9888
cap. 11126
cap. 11226
cap. 11326
cap. 11594
cap. 11627, 94
cap. 11727, 94
cap. 11894
cap. 11994
cap. 12094
cap. 12194
cap. 12295
cap. 12395
cap. 12495
cap. 12595
cap. 12695
cap. 12795
cap. 12871, 73, 95
cap. 12994
cap. 14673, 74
cap. 15174

Liber IV

cap. 5214
cap. 5515
cap. 8936

Summa Theologiae

Prima Pars

q. 5, a. 516
 q. 12, a. 136
 q. 12, a. 836
 q. 20, a. 120
 q. 39, a. 874
 q. 45, a. 716
 q. 75, a. 636
 q. 81, a. 354
 q. 109, a. 284

Prima Secundae Pars

q. 9, a. 254
 q. 19, a. 392
 q. 19, a. 1090, 91
 q. 21, a. 4121
 q. 26, a. 468
 q. 27, a. 268
 q. 27, a. 314, 69, 70
 q. 28, a. 169
 q. 3, a. 836
 q. 56, a. 454
 q. 56, a. 6100
 q. 57, a. 572
 q. 58, a. 254
 q. 6187
 q. 61, a. 187, 88
 q. 63, a. 227
 q. 69, a. 383
 q. 72, a. 492, 93
 q. 73, a. 172
 q. 82, a. 380
 q. 87, a. 179
 q. 90, a. 292
 q. 90, a. 390, 122, 125
 q. 91, a. 494
 q. 91, a. 3129
 q. 92, a. 1109, 110, 132
 q. 93, a. 3129
 q. 94, a. 216, 28, 89

q. 94, a. 389
 q. 95, a. 466
 q. 96, a. 4130
 q. 96, a. 5125
 q. 100, a. 584
 q. 100, a. 8132
 q. 104, a. 164
 q. 104, a. 365
 q. 104, a. 464, 65, 71
 q. 105, a. 165
 q. 105, a. 265, 71
 q. 105, a. 489

Secunda Secundae Pars

q. 23, a. 275
 q. 23, a. 372
 q. 23, a. 475
 q. 23, a. 575
 q. 23, a. 875
 q. 25, a. 117, 76
 q. 25, a. 276, 84
 q. 25, a. 423
 q. 25, a. 1276
 q. 26, a. 176
 q. 26, a. 377
 q. 26, a. 577
 q. 26, a. 777
 q. 29, a. 174, 78
 q. 29, a. 279
 q. 29, a. 378, 81
 q. 29, a. 481
 q. 37, a. 174
 q. 37, a. 280
 q. 42, a. 1134
 q. 42, a. 2134, 135
 q. 47, a. 1098, 99
 q. 47, a. 272
 q. 50, a. 372
 q. 57, a. 259
 q. 58, a. 598, 99
 q. 58, a. 6100, 102
 q. 58, a. 7100

q. 69, a. 1	114	q. 104, a. 3	114, 116, 117
q. 79, a. 1	133	q. 104, a. 4	115, 118
q. 79, a. 2	133	q. 104, a. 5	115, 119, 120, 123
q. 79, a. 3	133	q. 104, a. 6	115, 122, 131
q. 79, a. 4	133	q. 105, a. 1	132
q. 104, a. 1	114, 115, 119, 129	q. 105, a. 2	132
q. 104, a. 2	114, 116, 132	q. 123, a. 1	98

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
“DE LA OBEDIENCIA A LA UNIDAD. ESTUDIO SOBRE EL ORDEN POLÍTICO
EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO”,
DE CEU EDICIONES, EL DÍA 14 DE SEPTIEMBRE DE 2008,
FESTIVIDAD DE LA EXALTACIÓN DE LA SANTA CRUZ,
EN LOS TALLERES DE ATIG, S.L.
EN MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

