

LA POLÍTICA COMO «REGALITA» (*)

Por DANILO CASTELLANO (**)

SUMARIO: 1. Sobre la actualidad del pensamiento político de Santo Tomás de Aquino.—2. Santo Tomás de Aquino, filósofo del orden.—3. El realismo tomasiano.—4. Soberanía y «regalità».—5. Hermenéuticas falsificadoras, y sus aporías.—6. Conclusiones.

1. Se puede hablar de actualidad del pensamiento político de Tomás de Aquino al menos en dos sentidos, en principio no necesariamente contrapuestos, pero de hecho sustancialmente antitéticos.

En efecto, según un primer significado, *actual* significa simplemente de moda. Por tanto, la política tomasiana, siguiendo esta acepción de *actualidad*, sería válida porque «respondería» a los planteamientos y a las exigencias de la «política» *moderna*. El padre dominico Raimondo Spiazzi, profundo conocedor de su obra, sostiene que Santo Tomás ha influido «en todo el desarrollo del pensamiento moderno, incluso en los casos en los que se ha producido un alejamiento de sus teorías en las premisas y planteamientos generales de la filosofía» (1). En su reflexión política, además, se encontrarían las bases para el desarrollo del orden político moderno: «por desgracia —escribe el padre Spiazzi—, Tomás de Aquino no completó su obra [...], y no nos indicó, en *De regno*, el “cómo”, es decir, las vías prácticas que había que seguir para llegar a un ordenamiento constitucional que podía preludiar el constitucionalismo moderno» (2). Por consiguiente, el criterio para juzgar la supuesta actualidad del pensamiento político de Santo Tomás sería la *modernidad*.

(*) Término intraducible en español, a menos que recurramos a una perifrasis, y que significa «gobierno de los hombres según la justicia, es decir, según el orden natural» (N. del T.).

(**) Universidad de Udine.

(1) R. Spiazzi, *San Tommaso d'Aquino*, Florencia, Nardini-Centro Internazionale del Libro, 1975, pág. 7.

(2) R. Spiazzi, *Saggio di una sintesi organica della dottrina sociale di San Tommaso*, en S. Tomás de Aquino, *Scritti politici*, a cargo de L. A. Perotto, Milán, Massimo, 1985, pág. 44.

Por el contrario, hay quien considera que la actualidad de Tomás de Aquino no reside en la *modernidad*, sino en la *perennidad* de su pensamiento (en nuestro caso, de su pensamiento político). Rudolf von Jhering, por ejemplo —y Martin Grabmann lo subraya con especial énfasis (3)—, en la segunda edición de su obra *Der Zweck im Recht* (4), se pregunta cómo es posible que en la cultura y en la ciencia protestantes hayan caído en el olvido las verdades enseñadas por Santo Tomás, y afirma que, si esto no hubiese ocurrido, se habrían evitado muchos errores. Alessandro Passerin d'Entrevès, por su parte, al comentar las observaciones de Giuseppe Ferrari —que en *Gli scrittori politici italiani* (5) colocó a Tomás de Aquino en el primer puesto en la «serie de hombres de genio», pero juzgando su pensamiento social como una doctrina que sólo responde a las «objeciones espontáneamente surgidas de su mente» (6)—, sostiene (corrigiendo las tesis sustancialmente polémicas de Ferrari) que el problema que plantea Santo Tomás «es un problema universal y perenne; por tanto, verdaderamente filosófico»; y más aún, se atreve a decir que es «el problema filosófico de la política» (7). Por tanto, según estos dos estudiosos, Santo Tomás sería actual por haber comprendido cuál es la esencia de lo político; y esto, al menos según Von Jhering, le habría llevado a contraponerse *ante litteram* a la *modernidad*, nacida o al menos alimentada por la *Weltanschauung* protestante, incluso cuando ésta se expresa políticamente, siguiendo los cánones de la secularización.

Como intentaremos demostrar en estas páginas, nosotros creemos que, a pesar de ciertos aspectos caducos ligados a las contingencias de su tiempo, el Doctor Angélico es actual en el sentido al que acabamos de aludir: porque es *clásico*; y también pensamos que sus exigencias políticas son preguntas-respuestas ligadas a la *experiencia*, es decir, que nacen de su atención a la realidad y, por tanto, representan una de las mejores confutaciones de las «asunciones», esto es, del modo de proceder hipotético que es típico de la *modernidad*, y que en el sector público es la causa de los errores y horrores de nuestro tiempo.

2. Tomás de Aquino fue, como es sabido, sobre todo un teólogo. Pero no se puede ser teólogo sin ser filósofo. La profundización de la Revelación no es conocimiento de una opción, de una de las muchas opciones posibles, sino conocimiento de la verdad aunque sea revelada. Y la verdad revelada es por encima de todo verdad; no se puede contraponer a la verdad conocida únicamente por medio de la inteligencia humana. Por eso las conquistas teológicas y filosóficas no pueden «divergir». Aunque no está documentada, es significativa la res-

(3) Cfr. M. Grabmann, *San Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 1929, pág. 170.

(4) Cfr. R. von Jhering, *Der Zweck im Recht*, II, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1886², págs. 161 ss.

(5) Cfr. G. Ferrari, *Gli scrittori politici italiani*, Milán, Moranni, 1929³, pág. 24.

(6) *Op. cit.*

(7) A. Passerin d'Entrevès, *Il valore del pensiero politico di S. Tommaso*, ahora en S. Tomás de Aquino, *Scritti politici*, cit., pág. 8.

puesta polémica que se ha atribuido a Santo Tomás, cuando, contestando según parece a Buenaventura de Bagnoregio (que le había acusado de mezclar el agua con el vino al examinar cuestiones teológicas con argumentaciones filosóficas), parece ser que dijo que no se trataba de mezclar el agua con el vino, sino de transformar el agua en vino (8). Con esta expresión el Doctor Angélico no pretendía en absoluto negar la distinción entre teología y filosofía; distinción que para él estaba clarísima y que especifica temáticamente en la *Summa contra Gentiles* (L. II, 4): la teología parte de Dios y considera a las criaturas «en cuanto en ellas se vislumbra una cierta imagen de Dios»; la filosofía, sin embargo, parte de los fenómenos, de la experiencia, y considera a las criaturas «por lo que son». Pero no se comprendería verdaderamente la experiencia sin Dios (por ello, aunque sea autónoma, la filosofía no puede prescindir de la «cuestión teísta»; mejor dicho, no puede prescindir, precisamente al considerar a las criaturas por lo que son, del Dios personal), como no se comprendería la Revelación sin tener en cuenta la experiencia, sobre todo la experiencia que tiene por objeto al hombre, por naturaleza contingente y por naturaleza inevitablemente destinado a la «existencia» y a la perfección. Entonces, por una parte, se puede afirmar que la filosofía no depende del dogma revelado ni en el fundamento, ni en el método, ni en el resultado. Pero, por otra, la filosofía se «encuentra» necesariamente con la religión revelada, ya que sin el Dios personal estaría condenada, o, mejor dicho, se autocondenaría —como sostiene Amedeo Silva-Tarouca (9)— a la decapitación.

Tomás de Aquino es consciente de la necesidad de este «encuentro», como es consciente de que, para salvar, es decir, para justificar filosóficamente, el carácter positivo de lo finito, es oportuno realizar una síntesis innovadora entre lo que ha sido denominado el «realismo natural, aristotélicamente inductivo, y el idealismo espiritual, platónicamente deductivo» (10). Podríamos decir que Santo Tomás parte teológicamente de Dios, cuya actividad creadora es, en cuanto tal, necesariamente ordenadora: «todas y cada una de las cosas que son producidas por voluntad de la causa agente —observa el Doctor Angélico—, son ordenadas por dicha causa a un fin» (*Summa contra Gentiles*, L. III, 1). El ser de los entes, la esencia que tiene el acto de ser, también es, entonces, su orden. Por consiguiente, lo finito, lejos de ser un mal o sólo una apariencia de ser (como, en último análisis, sostiene el gnosticismo, con pseudo-argumentaciones de distinta índole, desde Anaximandro a Hegel), es positivo: «Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse —afirma Tomás de Aquino—, habet aliquid boni: nam *bonum est quod omnia appetunt*, oportet ipsum *esse* bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet» (*Summa contra Gentiles*, L.

(8) Cfr. R. Spiazzi, *San Tommaso d'Aquino*, cit., pág. 70.

(9) Cfr. A. Silva-Tarouca, *San Tommaso oggi*, Turín, Marietti, 1949, pág. 109.

(10) *Op. cit.*, pág. 183.

III, 7). Lo finito, todas las criaturas, es objeto de la experiencia, entendida desde el punto de vista filosófico. Por eso en Santo Tomás se instaura una circularidad entre teología y filosofía; o, mejor dicho, entre procedimiento teológico y procedimiento filosófico; insistimos, si el acto creativo es también y necesariamente acto ordenador, y su efecto son los entes, las esencias actualizadas que contienen en sí necesariamente su propio fin, está claro que lo *dado* (objeto de investigación filosófica) nos lleva, a su vez, ... al origen, al acto creativo. El análisis de la experiencia conduce, entonces, al orden, y el orden, haciendo posible la experiencia, a Dios.

3. Para poder comprender perfectamente la cuestión política en Santo Tomás, es oportuno tener presente esta premisa. Es imposible separar (como, sin embargo, hace el «pensamiento» político moderno) el problema político del problema ético, y éste, a su vez, se viene abajo sin una base metafísica. En otras palabras, el problema político no se resuelve si no tenemos en cuenta el orden de los fines. Y esto significa al menos dos cosas:

a) Que el problema político, en primer lugar, tiene que descubrir cuáles son las funciones que las sociedades y las instituciones tienen que llevar a cabo para conseguir su objetivo natural. En otros términos, la política tiene que encontrar las razones por las cuales el hombre vive y no puede no vivir en sociedad. Por tanto, el problema político es sobre todo un problema filosófico: la investigación sobre el Estado, entendido como comunidad política, es precisamente una investigación filosófica sobre el hombre. Esta observación es de Aristóteles (11), pero es válida también hoy en día, especialmente hoy, después de la experiencia de las modernas teorías políticas.

b) Que el problema político, para poder afrontar y resolver los problemas histórico-contingentes, tiene que trasladarlos a un plano más alto.

El denominado *abstractismo* de Santo Tomás es, por tanto, *realismo*, pero no en el sentido ideológico que muchos han atribuido a Maquiavelo (el cual parte de un presupuesto convencional que le lleva a considerar «operativamente» oportuna la identificación de la *realidad* con parte de la *efectividad*). El realismo tomasiano es filosófico, se refiere a las esencias, a esas esencias que el saber científico de derivación galileana renuncia a «intentar», y que, desde un punto de vista social, se expresa actualmente en la politología, ciencia cuántica de la política. El realismo tomasiano es la antítesis del *racionalismo*, el cual desemboca —ya lo dijo, por ejemplo, Augusto Del Noce (12)— en el rechazo del *cosmos* y, por consiguiente, en el rechazo del primado de la contemplación del ser. Por el

(11) Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, X, 9, 1181b.

(12) Cfr. A. Del Noce, «L'insidia gnostica», en AA.VV., *Ordine e disordine*, Roma, Volpe, 1980, pág. 165.

contrario, el realismo tomasiano es realismo metafísico, para el cual el bien —usando una expresión de Cornelio Fabro (13)— reside en la adecuación del ente a las inclinaciones naturales; en efecto, el bien «indica el ente en cuanto perfecto y perfectivo [...] [el] bien, por tanto, indica lo que está y tiene que estar en el vértice de la escala de valores, y expresa la perfección de lo real (el objeto) capaz de perfeccionar el sujeto».

Este realismo «constríñe» al Doctor Angélico a pensar que no se puede reducir la política (falsificándola) a mero arte del poder, y que la solución de los problemas cotidianos del gobierno y de la administración no se puede buscar ni encontrar recurriendo a las ideologías (puntos de vista que pretenden ordenar el mundo), o teorizando simplemente la praxis, asignándole, entonces, de hecho un primado —no importa si con la intención de «justificar» lo sucedido en cuanto sucedido (Hegel), o con objetivos «revolucionarios», para cambiar metafísicamente, en su esencia, el mundo (Marx)— al cual no puede aspirar, ya que sería absurdo pretender hacer racional (en el sentido clásico) todas las opciones posibles, incluso la opción irracional.

4. Tomás de Aquino considera que el «voluntarismo», cualquier forma de «voluntarismo» puro (que, como es bien sabido, constituye la base del *contractualismo*), es inaceptable y, en el plano político, incapaz de justificar la convivencia; podríamos decir, parafraseando una afirmación suya, que el contractualismo, incluso en su versión constitucional, considera positivo *quod ex voluntate humana procedit. Sed* —observa el Doctor Angélico, aunque inmediatamente después, siguiendo a Aristóteles, lleva a cabo una apropiada distinción que, más que modificar la afirmación precedente, la confirma— *non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit: alioquid voluntas homini iniusta esse non posset* (*Summa Theologica*, II-II, 57, 2).

Ahora bien, el contractualismo «político» parte del presupuesto de que la voluntad humana no puede nunca ser injusta; y, con la teoría de la *soberanía* (sea del Estado o del pueblo), establece la identidad entre lo legal y lo legítimo, afirmando, coherente pero absurdamente, constituir el criterio del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, a través del ordenamiento jurídico positivo, cuyo fundamento, en último análisis, es el poder, la fuerza bruta; de hecho, al disfrutar el Estado de un poder mayor del de los individuos, transforma en derecho su propia voluntad; la voluntad del Estado se convierte en ley por el simple hecho de presentarse con el carácter de la *efectividad* (14). Por tanto, derecho y

(13) Cfr. C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milán, Edizioni Ares, 1983, págs. 211-212.

(14) Hay autores de orientación diversa que aceptan esta definición de ley, incluso juristas que defienden el derecho natural clásico. A Trabucchi (*Istituzioni di Diritto civile*, Padua, Cedam, 1975²¹, pág. 14), por ejemplo, comenta que «la ley es, por esencia, expresión de la voluntad del Estado». Esta es la herencia (filosóficamente hablando, *pasiva*) del pensamiento político *moderno*,

poder serían la misma cosa. El derecho sería la expresión de la *soberanía* —sea, insistimos, del Estado o del pueblo (15). Se ha afirmado, desde puntos de vista diversos e incluso opuestos, que la soberanía se erige en principio (16), o, lo que es lo mismo, que consiste en la negación de la prohibición (17). Tomás de Aquino rechaza esta teoría que, a su vez, presupone una opción sin pruebas para la «libertad negativa». Augusto Del Noce, en efecto, puntualizó con razón —y esta observación debería hacer reflexionar a los que consideran necesario y posible un «encuentro» entre la ideología liberal y la filosofía política (18)—

que debe concebir el derecho como «la política de la fuerza» (Jhering, *Der Zweck...*, cit., trad. francesa, París, Librairie Marescq, 1901, pág. 169), la cual sería *justa* no por su intrínseca calificación moral, sino por su reglamentación formal, en sentido jurídico (y esto también más allá de la *Interessenjurisprudenz*). De nuevo *justo* sería sinónimo de *legal*; legal, además, es lo que impone el derecho; el derecho, a su vez, es, en último análisis, fuerza, sea porque, desde el punto de vista del fundamento, nacería «de la puissance du plus fort, qui guidé par son propre intérêt, restreint [en el mejor de los casos, añadimos nosotros] par la norme sa propre puissance» (*op. cit.*, pág. 168); sea porque, desde el punto de vista dogmático, no sería otra cosa que «l'ensemble des principes qui forment cette discipline», es decir, la «disciplina de la constricción social» (*op. cit.*, pág. 207).

A propósito del problema de la génesis de la *ley moderna*, cfr. M. Bastit (*Naissance de la loi moderne*, París, 1990), que demuestra cómo los errores del pensamiento jurídico-político moderno traen su causa de errores teóricos presentes ya en el nominalismo y en la segunda escolástica.

(15) La «soberanía popular» ha llevado a algunos autores a sostener una especial interpretación de la *representación*, la cual se reduciría a mera mediación, entendida no como prudencia, sino como expresión-interpretación de la voluntad popular (sobre esta tesis, cfr., entre otros, G. Fontana, «Tra ideali e quotidianità: il prezzo della coerenza», en AA.VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*, a cargo de A. Lobato, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 1990, pág. 172). Entonces, la voluntad popular siempre se tendría que aceptar y traducir en ley. No revela la naturaleza de las «cosas»; lo que importa es la voluntad. Así, el divorcio, el aborto, el suicidio, etc., serían «lícitos», porque han sido queridos, no por ser «justos». Mejor aún, son «justos» porque son «lícitos», y «lícitos» porque han sido «queridos».

(16) Un iusfilósofo contemporáneo ha llamado la atención sobre el hecho de que «el soberano puede decirse autosuficiente, no sólo si no está condicionado por principios extraños a él, sino sólo si se plantea él mismo como principio» (F. Gentile, «Esperienza giuridica e secolarizzazione», en AA.VV., *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cargo de D. Castellano y G. Cordini, Milán, Giuffrè, 1994, pág. 25). Para una mayor profundización teórica de la cuestión, cfr., del mismo autor, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milán, Giuffrè, 1983, *passim*.

(17) Cfr. G. Bataille, *La souveraineté*, trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1990, pág. 94. Para el autor, la condición del hombre soberano se puede comparar con la del animal salvaje (cfr. *op. cit.*, pág. 58), en el sentido de que «el hombre soberano vive y muere del mismo modo que el animal, pero es a pesar de todo un hombre» (*op. cit.*, pág. 62). Hay que destacar que esta pretensión es imposible, ya que el hombre no puede vivir como un animal. En efecto, el hombre no está gobernado fuertemente sólo por el instinto; junto al instinto está la razón. Además, la soberanía implica la ausencia de toda norma, incluida la moral. Efectivamente, Bataille sostiene que la «soberanía impone siempre la liquidación, por medio de la fuerza del carácter, de todas las debilidades ligadas a la muerte» (*op. cit.*, pág. 65), entendiendo por muerte cualquier prohibición sobre la cual se fundaría, sin embargo, la sociedad (cfr. *op. cit.*, pág. 92); y ésta, a su vez, impone costumbres y sentimientos; el asesinato, por ejemplo, sería uno de los medios para recuperar la vida soberana (cfr. *op. cit.*, pág. 65).

(18) Nos parece insostenible la tesis que defiende un posible encuentro entre liberalismo y filosofía política y, en general, entre filosofía política moderna y filosofía perenne. Cualquier intento en este sentido está destinado al fracaso, y hasta ahora así ha sido, precisamente a causa de la oposición radical que existe entre ambas corrientes en el modo de entender la libertad y, por

que existe una oposición radical entre, por ejemplo, Kant y Santo Tomás: «Kant opone naturaleza y libertad. [Sin embargo, Tomás de Aquino] considera que la libertad radica en la naturaleza» (19). Entonces, el orden del *ens* es criterio y condición de la libertad del sujeto. En otras palabras, el *ens* es lo que consiente la libertad de elección y no de simple decisión del sujeto (en este sentido, es condición de su libertad), pero, al mismo tiempo, es el criterio de su libertad, ya que la *positividad* de las «cosas» es norma para la voluntad. En efecto, para el Doctor Angélico la autonomía no es anarquía. En otros términos, la libertad no consiste en ser *legibus solutus* (20), es decir, superior a la ley (ésta, efectivamente, no procede formalmente del sujeto humano), sino en ponerla en práctica sin necesidad de recurrir a la coerción: *hoc modo* —escribe Santo Tomás— *unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis* (*Summa Theologica*, I-II, 90, 3). Sin embargo, la voluntad vacía, la voluntad como mera autoafirmación está obligada a identificar la libertad con la decisión. Todo criterio objetivo para juzgar el bien y el mal, lo justo y lo injusto, se convierte en límite, y, por tanto, en negación de la libertad (identificada con la libertad *negativa*).

Por encima de todo hay que destacar que, partiendo de dichos presupuestos, cualquier poder, incluso el poder benéfico de la autoridad, sería tiranía, ya que es no sólo límite de la libertad, sino negación de la libertad misma, erróneamente identificada con la libertad *negativa*. Se podría objetar que esta negación procede de una necesidad, de la necesidad de la convivencia. Ahora bien, si es (y no hay duda de que lo es) una necesidad, plantea un problema que no se puede resolver estableciendo arbitraria o convencionalmente (en definitiva, basándonos sólo en el poder) límites (geográficos) a la libertad. El voluntarismo político, por tanto, se revela una *aporía*, una contradicción de la cual sólo se

tanto, los derechos humanos, la génesis y la naturaleza de la comunidad política, etc. Por eso no nos convencen las propuestas de autores como, por ejemplo, V. Possenti (*Le società liberali al bi-vio*, Génova, Marietti, 1991) y A. Lobato («La política a misura d'uomo», en AA.VV., *Coscienza morale...*, cit., págs. 11-137), que intentan «recuperar» una ideología que no consiente ser recuperada sin antes negarse a sí misma.

(19) A. Del Noce, «Appunti per la teoria tomista della libertà», en *Augusto Del Noce y la Libertad*, a cargo de C. Vasale y G. Dessì, Turín, SEI, 1996, pág. 191.

(20) También Tomás de Aquino sostiene que «princeps dicitur esse solutus a lege» (*Summa Theologica*, I-II, 96, 5), pero sólo «quantum ad vim activam legis». F. A. Freiherr von der Heydte («Politicità della Summa Theologica di San Tommaso», en AA.VV., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, [Roma], Pontificia Accademia di S. Tommaso-Città Nuova Editrice, s.d., pág. 140) explica esta afirmación diciendo que «esto no quiere decir que una determinada persona [el rey o el gobernador] esté por encima de la ley, de modo que no pueda *violar* la ley, sino solamente que, en caso de violación, no puede ser condenado». Es oportuno añadir: a) que esta «inmunidad» se refiere sólo a la condena humana, no a la condena divina (cfr. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 96, 5, y *De regimine principum*, L. I, 9, 10); b) que, por tanto, la superioridad del príncipe respecto a la ley no es absoluta como en la *soberanía*; en efecto, el soberano (persona física o asamblea) puede violar la ley sólo en sentido procedimental. Es lo que puede ocurrir en el «Estado de Derecho».

puede salir abandonando la *opción sin pruebas* a favor de la *soberanía*, entendida desde el punto de vista filosófico.

Pero esta vía desemboca en la tiranía también desde otro punto de vista. En efecto, Tomás de Aquino, en el *De regimine principum* (L. I, 1), comenta que el gobierno injusto (no importa si de uno, de pocos o de muchos) está regido intrínsecamente por la fuerza, no por la justicia. Ahora bien, la *soberanía* (las teorías de Hobbes y de Rousseau, por ejemplo, constituyen una prueba) pretende, coherentemente, constituir incluso el criterio de la justicia, se plantea (como acabamos de afirmar) como su principio. Pero esto es absurdo y doblemente contradictorio, ya que significaría, por un lado, deber admitir que el nihilismo es positivo (y esto es obviamente imposible), y, por otro, afirmar que puede constituir una *regla*, lo cual —como ha sido demostrado (21)— cuestiona, precisamente en cuanto *regla*, el voluntarismo nihilista; en efecto, sólo un orden verdadero puede constituir la base del ordenamiento jurídico, ya que se puede instaurar sólo un orden que existe, no un orden que no existe; esto significa que el orden tiene que trascender al ordenamiento y, sólo con esta condición, puede representar su regla (22). En otras palabras, el orden, especialmente el orden jurídico, exige la justicia (23). Esta observación nos parece válida también en presencia de obligaciones que derivan del mero «derecho positivo», ya que éste no sólo no debe establecer algo contra lo justo, si quiere seguir siendo *derecho*, sino que puede declarar justo algo (una prestación, por ejemplo) con la única condición de que la ley humana o el contrato obligue a hacerla o no hacerla, en el respeto de la justicia, cosa que el voluntarismo de la *soberanía*, sin embargo, no toma en consideración, porque excluye su principio (24): *omnia iusta positiva vel legalia* —comenta, en efecto, el Doctor Angélico— *ex iusto naturali oriuntur* (*Comment. Ethic. Nic.*, L. V, 1. 12, 1023).

Ahora bien, la experiencia y la necesidad del orden natural se hace y se constata viviendo en sociedad, la cual, observa Santo Tomás, no nace de un acto de voluntad del sujeto (contractualismo), sino de su naturaleza. Entonces, el hom-

(21) Cfr. M. Bastit, *op. cit.*, pág. 51.

(22) La ficticia transcendencia de la inmanencia, propia de los ordenamientos jurídico-políticos modernos fundados en la *soberanía*, está obligada a identificar orden y ordenamiento. En efecto, lo que los trasciende no es nunca ni una regla ni un orden, sino solamente un hecho: la voluntad-poder que en sí y por sí mismo no es ni jurídico ni moral. Sobre esta problemática, véase D. Castellano, *L'ordine della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

(23) Cfr. G. Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Turín, SEI, 1949, págs. 137 ss.

(24) La destrucción del *principio* (que no es un punto de vista del sujeto) hace «ilegible» la experiencia jurídica. Siguiendo a Cicerón (*De legibus*, I, 15-16), se podría decir que las contradicciones de los ordenamientos jurídicos positivos no pueden *justificar* la juridicidad. Por ejemplo, es contradictoria la punición de la supresión de la vida de un ser humano inocente por parte de uno o más ordenamientos jurídicos positivos, y la legitimación de la misma por parte de otros. El aborto procurado —por seguir con el ejemplo— puede convertirse en un problema jurídico sólo si el ordenamiento jurídico positivo encuentra su fundamento en la justicia.

bre «por naturaleza vive en sociedad» (*De regimine principum*, L. I, 1). Y esto significa que la sociedad no es una consecuencia del pecado; en efecto, afirmar que se ha perdido la libertad de absoluta no sumisión a causa del pecado significa ya «pensar» la libertad en términos utópicos; sería como sostener que la libertad consiste en hacer lo que se quiere, y no lo que se debe. Pero esto es absurdo, ya que supone la negación de la naturaleza humana (que es *orden*), y, por consiguiente, la negación de la racionalidad. Por otra parte, ni siquiera Dios disfruta de una libertad semejante.

Además, observar que el hombre «por naturaleza vive en sociedad» significa constatar que ésta es necesaria a... su naturaleza. Por tanto, contrariamente a las tesis de los que erróneamente sostienen que Tomás de Aquino habría afirmado la necesidad del Estado, entendido como comunidad política, a causa de las exigencias de la vida animal (25), debemos decir que la sociedad, sobre todo la sociedad política, responde a las exigencias de toda la naturaleza humana, especialmente a las exigencias de lo que la caracteriza, es decir, a las exigencias de la racionalidad. En efecto, el Doctor Angélico insiste en afirmar que «gobernar significa conducir convenientemente lo que se gobierna al fin debido» (*De regimine principum*, L. I, 14), y que el fin por el cual el hombre vive necesariamente en comunidad es la vida según la virtud, aunque ésta (es decir, la vida virtuosa, según el orden actualizado del *ens*) no es un fin en sí misma, sino en función del fin último que es la fruición de Dios (cfr. *Ibidem*).

Por tanto, ahora se entiende por qué Santo Tomás sostiene la naturalidad de la comunidad política. Efectivamente, ésta habría existido también «in statu in-

(25) Sofia Vanni Rovighi, confundiendo la finalidad de la sociedad familiar, y sobre todo de la sociedad civil, con la finalidad de la comunidad política, atribuye a Tomás de Aquino una distinción que es propia, sin embargo, de esos escolásticos que, como Maritain, distinguen individuo de persona, influenciados por la cultura de derivación protestante. Vanni Rovighi (en la introducción a S. Tomás de Aquino, *Antología política*, Varese-Milán, Cisalpino-Ed. Milán, s.d., pág. 23), recordando «que la racionalidad del hombre radica, para Santo Tomás, en una sustancia espiritual, el alma humana, [y] que las exigencias por las cuales [el Doctor Angélico] afirma la necesidad del Estado son exigencias de la vida animal», contrapone dos aspectos y, por tanto, instaura en el hombre un discutible dualismo; además, no toma en consideración (leyendo parcialmente el c. 1 del L. I de *De regimine principum*, por ella citado en una nota) la distinción introducida por Santo Tomás, que sostiene que el hombre es un «animal social» y un «animal político». A las exigencias animales, pero humanas, responden la familia y especialmente el consorcio civil; a las racionales, que son específicamente humanas, la comunidad política. En efecto, Santo Tomás observa que el hombre también se ocupa de las necesidades corporales por medio de la razón. Pero, siguiendo a Aristóteles —que había comentado que la palabra (a diferencia del lenguaje, que también es propio de los animales) está hecha para expresar lo que es bueno y lo que es malo y, por consiguiente, lo justo y lo injusto (cfr. *Política*, I, 1253a)—, Tomás de Aquino sostiene que es propio sólo del hombre el uso de la palabra, por medio de la cual se expresa el pensamiento, y no sólo la sensación de lo que es malo o bueno.

De este malentendido, que Von der Heydte (cfr. «*Politicità...*», cot., pág. 133) atribuye sobre todo al neotomismo de lengua alemana, pero que también es propio de la denominada cultura católica contemporánea (a causa de la identificación operada por ésta entre Estado moderno y comunidad política), se derivan equívocos e incluso errores acerca del significado del *bien común*, interpretado solamente como bienestar terreno de la comunidad.

nocentiae» (cfr. *Summa Theologica*, I, 96, 4). La existencia de la comunidad política no depende, entonces, del consenso de los hombres, del mismo modo que su naturaleza no depende de su consenso.

Se puede objetar que hay diversas acepciones de *consenso*; así, por consenso se puede entender la simple adhesión a un proyecto cualquiera, o el reconocimiento en común de lo que es «in rebus».

La primera acepción, típica de la *modernidad*, lleva, desde un punto de vista político, a considerar que el Estado es una de las muchas sociedades a las que dan vida los hombres asignándoles una razón social cualquiera; una especie de sociedad por acciones, regida únicamente por el fin arbitrario establecido, y legitimada por la adhesión del individuo, sin la cual el gobierno no podría operar. Todo dependería, entonces, de la voluntad de los accionistas, o al menos de la voluntad de la mayoría de los accionistas. Pero Tomás de Aquino observa que la voluntad humana no puede hacer justa una cosa que por su naturaleza contrasta con el derecho natural (cfr. *Summa Theologica*, II-II, 57, 2). Por tanto, el consenso, entendido de esta manera, no puede legitimar el ejercicio del poder; más aún, corre el riesgo (como de hecho ha sucedido y sucede) de convertirse en ejercicio de la violencia (26).

La segunda acepción de consenso es la que nosotros definimos como *clásica* y que usa Cicerón como categoría, sobre todo para identificar al pueblo, el cual, como se sabe, no es simplemente una multitud reunida de cualquier manera (o sea, la masa), sino un conjunto de individuos humanos *asociados* fundamentalmente por el *consensus iuris* (27); es decir, es un conjunto de personas que reconoce lo que es en sí jurídico (o sea, justo) y lo que no es jurídico. Santo Tomás cita explícitamente la definición ciceroniana de pueblo (cfr. *Summa Theologica*, I-II, 105, 2), y sostiene que ésta «exige que las relaciones recíprocas estén reguladas por justos preceptos de ley» (*Ibidem*). Por lo tanto, se podría afirmar que para Tomás de Aquino el consenso no es otra cosa que el acuerdo sobre lo que es justo; así como en la reglamentación de las relaciones de justicia conmutativa es posible «convenir» en el *adaequatum* y en el *commensuratum*, en la reglamentación de las relaciones públicas el pueblo puede reconocer en común, y en ausencia de un orden de la autoridad que tiene que ejercer el gobierno del pueblo, el *adaequatum* y el *commensuratum* (cfr. *Summa Theologica*, II-II, 57, 2). El consenso no es, entonces, constitutivo de lo justo, sino simplemente revelador.

Por consiguiente, la comunidad política, en su esencia y en su fin, no depende del consenso humano, sino que, repetimos, es natural. Su existencia exi-

(26) Sobre el problema de la violencia de las instituciones, con especial referencia a las modernas teorías del Estado, véase Gentile, *Intelligenza...*, cit., págs. 127-136.

A este propósito, un autor español contemporáneo ha observado que cuando «el Estado pierde su dimensión moral, deja de ser la concentración estable de las instituciones y los ciudadanos, y se convierte en el lugar mismo del desorden» (M. Ayuso, *¿Después del Leviathan?*, Madrid, Speiro, 1996, pág. 148).

(27) Cfr. M. T. Cicerón, *De Re publica*, I, 39.

ge un principio formal (la autoridad) que se impone, por así decir, naturalmente; en efecto, donde hay una pluralidad de seres humanos, siempre hay alguien que destaca en el saber y en la justicia, y es justo que éste o éstos guíen a la comunidad política a su propio fin. Santo Tomás hace suya una observación de San Agustín, y afirma que «hoc naturalis ordo praescribit» (*Summa Theologica*, I, 96, 4); que los justos manden no por deseo de dominio, sino para responder a una llamada de servicio.

Entonces, el verdadero problema del poder político no reside en la búsqueda de su origen histórico, sino en la búsqueda de su fundamento filosófico.

Tomás de Aquino, habiendo buscado dicho fundamento filosófico, no puede aceptar el moderno concepto de *soberanía*. En efecto, la política es, por el contrario, «regalità», *gobierno prudente* que persigue el *bien común*, el cual es el bien específico de la comunidad política. Decimos *gobierno prudente*, y no simplemente gobierno. Ahora bien, si «la prudencia es la recta razón de las acciones que hay que realizar» (*Summa Theologica*, II-II, 47, 8), y si es la que debe «deliberar, juzgar y mandar rectamente los medios que sirven para alcanzar el fin debido» (*Summa Theologica*, II-II, 47, 10), incluso el fin no convencional de la comunidad política, está claro que el gobierno no debe elegir el fin, sino sólo los medios. Esto es exactamente lo contrario de lo que sostiene la *modernidad política*, que, sin embargo, reivindica la posibilidad de elegir tanto los fines como los medios, basándose en una hipótesis que, como señala claramente Rousseau (28), está destinada a no ser más que eso, una hipótesis, ya que nunca se ha dado ni se dará el *estado de naturaleza* en el que pretende fundarse la *soberanía* y, por tanto, el *Estado moderno*.

No se trata de antítesis ideológicas basadas en puntos de vista opuestos, pero equivalentes, sino más bien, por una parte (Santo Tomás), de un análisis riguroso de la experiencia social, con la intención de conocer desinteresadamente la realidad; y, por otra parte (la *modernidad*), se trata de una «asunción», una *opción sin pruebas* a favor del *racionalismo político*, que mete en segundo plano la realidad, con la intención totalmente irracional de sobreponerle el artificio.

5. Por tanto, es ilegítimo hablar de *soberanía* cuando nos referimos al pensamiento político de Tomás de Aquino. El que lo hace —y los autores que lo hacen son muchísimos (29)— parece «leer» ideológicamente los textos, influen-

(28) Cfr. J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disegualianza fra gli uomini*, en el prólogo de *Opere*, a cargo de P. Rossi, Florencia, Sansoni, 1972, pág. 39.

(29) Entre los estudios más recientes, véanse a título de ejemplo los ensayos de S. Luppi, «Società, bene comune e limiti del potere nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino», en *Morale e Diritto prospettiva tomistica*, [Roma], Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, s.d., págs. 253-269; F. Viola («Per una filosofia dell'autorità secondo S. Tommaso d'Aquino», en *Morale...*, cit., págs. 270-283), donde se percibe la influencia del «segundo» Maritain; R. Spiazzi (*Saggio...*, cit., pág. 59), que habla tanto de *soberanía* como de *democracia moderna*; P. de Luca, «I principi dello Stato democratico nella concezione politica di S. Tommaso», en

ciado quizá por interpretaciones que, nacidas en oposición a la Reforma protestante, y como consecuencia de los problemas políticos que originó dicha reforma, han ejercido, en medida diversa según los momentos, un dominio incontrastado en las escuelas teológicas. En efecto, Francisco Suárez y Roberto Belarmino, entre otros, intentaron «reinterpretar» el pensamiento político del Doctor Angélico. Esta «reinterpretación», coherente respecto de las posiciones metafísicas y éticas de la «escuela tomista jesuita», dejó durante mucho tiempo una huella indeleble, y orientó también a estudiosos de otras procedencias y formaciones (30); pero, además, supuso el inicio de la secularización política católica contemporánea (31).

Reconocemos la dificultad que entraña superar la ideología para acceder a la filosofía. Pero esta dificultad no puede legitimar el error que, en lo que se refiere a nuestro argumento, deriva sustancialmente de la interpretación de algunos fragmentos de la *Summa Theologica*, utilizados por Suárez para confirmar su tesis —no siempre pacíficamente compartida, sino a veces rechazada (32)—, según la cual el fundamento del poder político reside en el consenso de los que forman el Estado.

Como hemos señalado, es necesario destacar el carácter problemático de la cuestión del consenso, que, para los autores de la Segunda Escolástica, se convierte en cuestión «convergente/divergente» —la expresión es de Biavas-

Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol 8, t. 2, Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1978, págs. 75-86.

(30) Diversos autores han seguido los pasos de Suárez y Belarmino, por ejemplo Concina, Billuart, Covarruvias, De Castro, Ventura, Costa Rossetti, hasta llegar a Pucci (U. Pucci, en la introducción a S. Tomás de Aquino, *La política*, Turín, SEI, 1935, págs. 28-29).

Para una sintética y clara exposición de la cuestión, es útil el breve trabajo de G. Bo, *El pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull'origine della sovranità*, Milán, «La Scuola Cattolica», 1930.

(31) Se ha intentado, sobre todo en el pasado, establecer diversas distinciones entre la teoría de la *soberanía popular*, defendida por la Segunda Escolástica, y la teoría de la *soberanía popular*, formulada por el racionalismo político que, entre otras cosas, llevó a la Revolución francesa. Sin embargo, estas distinciones se sustentan, en último análisis, en bases fideístas. Por eso, al caer la fe en el Dios trascendente que, sin embargo, se afirmaba que se «manifestaba» a través de la historia, no quedó nada más que... la historia.

Además, es significativo que en nuestros días el cardenal Martini, arzobispo de Milán, sostenga (en nuestra opinión, en una relación de continuidad con el planteamiento de la Escolástica jesuita) que «ésta es una época en la que es necesario ayudar a discernir la calidad moral innata no sólo en las decisiones políticas, sino también en el modo general de llevarlas a cabo, y en la concepción de la actuación política que implican»; el cardenal Martini subraya que «no está en juego la libertad de la Iglesia; lo que está en juego es la libertad del hombre; no está en juego el futuro de la Iglesia, sino el futuro de la democracia» (C. M. Martini, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Milán, Centro Ambrosiano, 1995, pág. 16). Sólo de esta afirmación (y mucho más del contexto del discurso) se debe deducir la estrechísima relación existente entre libertad y democracia, y que ésta es el bien supremo, puesto que representa la naturaleza misma de la política (cfr. *op. cit.*, pág. 13). Así se produce el encuentro con el racionalismo político. Y esto constituye una prueba más de que la soberanía se basa en la *libertad negativa*, y conduce necesariamente a la secularización de la política.

(32) Para las indicaciones de los autores que no comparten la tesis de Suárez, y para las relativas indicaciones bibliográficas, véase Bo, *Il pensiero...*, cit., págs. 29-30.

chi (33)— respecto de las teorías políticas racionalistas, a causa de su búsqueda del origen histórico del poder, que, en nuestra opinión, es un falso problema que Tomás de Aquino justamente no se plantea. En efecto, ya se ha dicho que en Santo Tomás «falta [...] una proposición que [...] sirva para resolver *tout court* el problema del origen del poder en concreto» (34). Y esto probaría nuestra tesis, ya que esta presunta laguna pone en duda la necesidad de dicha indagación, y niega que en su pensamiento el poder político encuentre la propia legitimidad en la *soberanía* (35).

Pero vayamos por partes. Empecemos diciendo que lo que aquí se discute no son las formas de gobierno, sino el fundamento del gobierno. En otras palabras, nada prohíbe que el pueblo pueda designar al que debe mandar; lo que se debe tener en cuenta es si la autoridad encuentra su propia legitimación en la designación.

Los autores de la Segunda Escolástica sostienen que el Doctor Angélico ha reconocido la *soberanía popular*, porque:

a) Considera que el pueblo o la persona pública, que tiene que infligir la pena, es el titular del poder coactivo (*Summa Theologica*, I-II, 90, 3).

b) Reconoce a la costumbre valor de ley (*Summa Theologica*, I-II, 97, 3), y al «consensus totius multitudinis ad aliquid observandum», un valor superior, en ciertos casos, al de la autoridad del príncipe.

c) Sostiene que, en el caso en el que el poder político esté en manos de los incrédulos, y esta situación preexista, es decir, no dependa de ninguna manera de los fieles, «distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles», ya que éstos «introducta sunt ex iure humano» (*Summa Theologica*, II-II, 10, 10).

Estos fragmentos, como es bien sabido, han dado lugar a numerosas interpretaciones del pensamiento tomasiano, y las disputas continúan todavía hoy.

A nosotros nos parece que los fragmentos en cuestión no ofrecen argumentos suficientes para sostener la tesis de la *soberanía popular*, que, como la *soberanía simplemente*, Santo Tomás se ve coherentemente «constreñido» a rechazar.

En definitiva, creemos que la exégesis propuesta por la Segunda Escolástica, que todavía se enseña hoy aunque con algunas variantes, falsifica el pensamiento tomasiano, ya que no tiene en cuenta:

a) Que el pueblo, para el Doctor Angélico, no es ni mucho menos la simple multitud, y que la titularidad del poder coactivo no encuentra su funda-

(33) Cfr. G. B. Biavaschi, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, Milán, Vita e Pensiero, [1923], págs. 124 ss.

(34) G. Bo, *op. cit.*, pág. 31.

(35) *Ibidem*.

mento en la opinión, ni siquiera en la opinión de la mayoría. Pueblo, para Santo Tomás, es el conjunto de las personas que reconocen por encima de todo la juridicidad en sí, que es, al mismo tiempo, negación de la *soberanía*, y fundamento de la legitimidad de la coacción. Por tanto, decir pueblo o persona pública (no en el sentido moderno, como sujeto contrapuesto a los sujetos, sino en sentido clásico, como objeto de los sujetos que forman el pueblo) es lo mismo. Entonces, no es el consenso como adhesión a un proyecto cualquiera lo que funda la legitimidad del poder político, sino el orden jurídico fundado metafísicamente.

b) Que la costumbre reclama la relevante noción de pueblo que acabamos de mencionar. Y no sólo eso. La costumbre exige como *condicio sine qua non* que la voluntad humana, que impone la costumbre misma, sea... humana, es decir, esté regulada por la razón. Tomás de Aquino insiste en este punto. Por tanto, la costumbre debe reconocer el derecho natural del que especifica una determinación concreta. A nosotros nos parece que en la dogmática del derecho civil se ha conservado sustancialmente el significado de costumbre del Doctor Angélico: no es un mero hecho habitual, sino «una regla de conducta observada uniforme y constantemente por los miembros de una sociedad, con la convicción de obedecer a un imperativo jurídico» (36). En otros términos, la costumbre se atiene al *deber ser* fundado a partir de «reglas» inderogables de la razón. Además, lo demuestra el hecho de que se impone en ausencia de la ley (positiva), para responder a exigencias de justicia.

c) Que la legitimidad del gobierno de los incrédulos no consiente en absoluto sostener la tesis de la *soberanía*, ya que ésta, basándose en el derecho natural, necesita, por el contrario, concebir la política como «*regalita*».

Afirmar que la búsqueda del origen del poder político es una búsqueda infructuosa que no nos ayuda a responder a la cuestión del poder mismo no significa sostener, como algunos tienden a pensar (37), la teoría del derecho divino, interpretada, además, como teoría del poder absoluto. En efecto, nos parece que el verdadero absolutismo, que no hay que confundir con el legitimismo (38), surge de la *soberanía*, y no de la «*regalita*». Nos parece que existe una diferencia esencial entre decir que el soberano (aunque sea el pueblo, modernamente entendido) es *legibus solutus* porque depende únicamente de su espada, y afirmar que el rey recibe su poder de Dios, y sólo a él debe dar cuenta de sus actos. En el primer caso, las acciones del soberano no están sujetas ni a juicio ni a críticas, ya que el soberano mismo es el «principio» del que todo depende; en el segundo, el rey, al no ser el «principio», sino sólo el instrumento para conducir

(36) Cfr., por ejemplo, Trabucchi, *Istituzioni...*, cit., pág. 20.

(37) Cfr., por ejemplo, J. Leclerq, *La Política*, Pavía, Cortina, 1960, págs. 160 ss.

(38) Cfr., por ejemplo, para la errónea identificación, R. Spiazzi, *Saggio de una sintesi organica della dottrina sociale di San Tommaso*, cit., pág. 42.

al debido fin a la comunidad política, es juzgado por Dios (su superior), y criticado por los hombres (sus súbditos) por el modo en el que ejerce el poder.

Pero aún hay más. En el primer caso (soberanía) falta el criterio de juicio que, al límite, puede ser únicamente formal, como sucede en el moderno *Estado de derecho* (que representa un «freno» al modo de usar el poder absoluto, pero no elimina el absolutismo); en el segundo («regalità»), el poder está sujeto a un control sustancial basado en un criterio objetivo: el poder, en efecto, puede revelarse como *autoridad*, como poder que sirve para hacer crecer a las personas según su objetivo fin intrínseco (se trata del poder como servicio propio de la «regalità»), o puede revelarse como mera capacidad de coacción (poder como efectividad y, al límite, como privilegio de la soberanía). Hay que tener en cuenta que también el constitucionalismo sirve para limitar y controlar el poder en el modo de manifestarse, no para juzgar el uso del mismo respecto de su esencia.

Pero lo más relevante es que la búsqueda del origen del poder no puede justificar el poder mismo, ya que, en último análisis, está obligada a desembocar (lo demuestra también el resultado de la Segunda Escolástica) en la teoría de la soberanía, que, a su vez, implica la asunción de la *libertad negativa* como libertad. La tesis según la cual el pueblo ha sido investido por Dios de la titularidad del poder, que después tiene que transmitir a uno o más gobernantes, es, en efecto, una *ficción* que «carece de lógica», ya que o entendemos el pueblo clásicamente —y entonces el único poder que ostenta es el poder de reconocer la juridicidad— o lo entendemos modernamente —y entonces surge un problema indisoluble, ya que, como ha sido observado (39), también es válido en el campo político el principio según el cual *nemo plus iuris in alium transferre potest quam ipse habet* (40)—.

(39) M. Gentile (en la introducción a *Rivoluzione francese e coscienza europea oggi: un bilancio*, a cargo de D. Castellano, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, págs. 12-13) ha observado que el contractualismo, incluso razonando en términos «geométricos», como hace, por ejemplo, Hobbes, está viciado por la identificación de «privado» y «público», por la errónea convicción de que para constituir lo «público» basta que la mayoría renuncie a lo «privado», y que el que no renuncia ejerza su propia *libertad negativa*: «Para que se forme la sociedad política no basta que los individuos contribuyan con la renuncia al derecho natural de hacer cada uno lo que le apetece [...] es necesario algo más, la constitución de un poder nuevo, [...] es necesario reconocer que existe un poder que supere el ámbito de lo privado, y asuma las características propias de lo público. De hecho el individuo que participa en el contrato social [...] no posee en sí el poder de constituir un orden que supere su individualidad».

(40) Los presupuestos asumidos por la soberanía y por el contractualismo no consiguen explicar el poder como autoridad. En el período universitario, «blocamos» la lección de un profesor (que, además, se profesaba católico), el cual sostenía que los padres tienen el poder de educar a sus hijos, ya que aquéllos reciben una autorización implícita de éstos. A nosotros entonces esto nos pareció absurdo, puesto que implicaba otra absurdidad: que los hijos no concebidos delegaban a los padres su procreación. ¡Cómo va a tener el derecho de disponer de sí un ser que todavía no existe, que desde el punto de vista del ser es nada! Sólo más tarde entendimos que semejantes absurdidades podían derivar de la tesis contractualista enseñada a partir de la Segunda Escolástica.

6. La cuestión esencial, por tanto, no consiste en descubrir cuál es la mejor forma de gobierno, sino el fin del gobierno; un fin que, para Tomás de Aquino, no puede ser convencional, ya que ni la naturaleza humana ni el orden del universo creado lo son. En *De regimine principum*, en efecto, el Doctor Angélico observa que nadie «debe discutir el fin al cual debe tender, sino sólo los medios necesarios para llegar a dicho fin» (L. I, 2).

Por supuesto, es relevante también la cuestión de los medios, pero viene después, es una consecuencia de la cuestión de los fines, la cual constituye el problema de la «*regalità*». Y sólo la «*regalità*» ofrece el criterio para distinguir lo que es político y lo que no es político. Lo político, a su vez, constituye la regla de la política; en efecto, de las verdades eternas nacen las mismas reglas de la actuación (cfr. *Summa Theologica*, I, 79, 9). En otras palabras, podríamos decir que no son las reglas las que constituyen las «cosas», sino que son las «cosas» las que constituyen las reglas. En el ámbito social, no son los procedimientos los que constituyen la justicia, sino que es ésta la que determina los procedimientos. Por eso, el *Estado de derecho* (modernamente entendido) es, para Santo Tomás, una absurdidad, ya que pretende constituir la justicia sólo mediante las reglas, negando al mismo tiempo su existencia misma.

Por consiguiente, nos parecen infundadas tanto las tentativas de hacer «moderno» a Tomás de Aquino (las hermenéuticas ideológicas son caminos infructuosos) como las críticas procedentes de los que opinan que no se ha ocupado de problemas como el de los «derechos humanos». Ambas posiciones, a pesar de partir de puntos de vista distintos, y perseguir finalidades opuestas, presentan una matriz común, que es incapaz de entender, en nuestra opinión, el verdadero pensamiento político tomasiano y la esencia de la cuestión política, ignorada sustancialmente por la *modernidad*.

Santo Tomás es actual, entonces, no porque anticipe los temas del «pensamiento» político moderno, sino porque pone de manifiesto *ante litteram* y constructivamente sus aporías. En otros términos, se podría decir que es actual no porque anticipe la *modernidad* (fuerte o débil que sea, poco importa), sino porque demuestra que es insostenible; incluso los ciegos han podido ver las contradicciones intrínsecas de la *soberanía*, y ha quedado claro que la *opción sin pruebas* a favor de la *libertad negativa* es un acto inhumano, porque es irracio-

Pero para comprender que las raíces de la autoridad, incluso de la autoridad de hecho, hay que buscarlas no en el plano histórico (origen), sino en el filosófico (fundamento), bastará un ejemplo de la vida cotidiana. En presencia de una situación (por ejemplo, un accidente) que de por sí impone el bloqueo de la circulación, es suficiente el gesto de la mano de un ser humano para ordenar a todos que se paren. Evidentemente, esta imposición se respeta no en consideración al poder físico del sujeto que la impone, ni porque se considere que alguien o muchos han delegado en él. Se trata más bien de un poder que surge del orden impuesto a las cosas. Parejamente, el poder político no deriva de renunciaciones o delegaciones que, entre otras cosas, por lo que se ha observado en la nota precedente, serían inidóneas para constituir un poder cualitativamente distinto del «privado».

nal. Tomás de Aquino, entonces, se hace actual *después* de la experiencia de la modernidad, sobre todo por la cuestión social de fondo que afronta: la cuestión de la verdad de la política.

El Doctor Angélico también puede ser actual, si consideramos su pensamiento desde el punto de vista de los medios necesarios para conseguir el fin. Con frecuencia, Tomás de Aquino ha sido leído con demasiada rapidez, superficialmente, en lo que se refiere a este asunto. Y diversas polémicas contra él nacen precisamente de una sustancial incompreensión de sus páginas. Ha sido, según los casos, «acusado» de ser monárquico, y/o «defendido» para hacerlo «democrático». A menudo se ha reivindicado erróneamente para él y en él incluso un núcleo de *modernidad*, y se le ha hecho precursor de la democracia no como forma de gobierno, sino como fundamento del gobierno (según, por ejemplo, las tesis de Rousseau).

Como es bien sabido, Santo Tomás hace suya la clasificación aristotélica de las formas puras de gobierno, y considera (bastaría leer algunas páginas de su *De regimine principum*) que la monarquía es el mejor régimen posible, porque el rey representa el principio unificador o formal del pueblo. Pero esto no significa —y así lo subraya enérgicamente Gilson (41)— que el mejor régimen sea ese en el que el Estado es gobernado por uno solo; en efecto, el Doctor Angélico, siguiendo los pasos de Aristóteles y, sobre todo, de Cicerón, considera óptima la forma mixta de gobierno; junto a las formas puras se da, entonces, «aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum» (*Summa Theologica*, I-II, 95, 4): es la forma de gobierno que concilia libertad y autoridad; la que preserva a la autonomía de degenerar en anarquía; la que sustrae a la monarquía de cualquier tentación absolutista (la cual, si ya no lo es, representa la antesala de la tiranía).

En una época como la nuestra, en la que claramente se pone de manifiesto la irreversible decadencia del *Estado moderno* (42), y se reivindica una «autonomía» que a menudo no es otra cosa que la continuidad en la oposición de los presupuestos (*libertad negativa* y consiguiente *soberanía*) sobre los cuales se ha pretendido fundar el mismo *Estado moderno*, la forma que Tomás de Aquino considera *óptima* representa la vía para conseguir ese equilibrio entre «libertad en bajo y autoridad en alto» (para usar una equívoca pero eficaz expresión de Maurras) que la *modernidad política* no puede instaurar.

La *política como «regalità»*, al estar fundada en la filosofía del orden del ser, hace actual el pensamiento político tomasiano, también en lo que se refiere a la compleja y controvertida cuestión de la «libertad religiosa», a la cual el liberalismo no consigue dar una respuesta, ya que debe oscilar entre Scylla (el criterio supremo de juicio es el ordenamiento positivo del Estado, como expresión de la

(41) Cfr. E. Gilson, *Le thomisme*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972⁶, págs. 402 ss.

(42) Sobre la cuestión, cfr. M. Ayuso, *op. cit.*, así como AA.VV., *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, a cargo de D. Castellano, Bolonia, Manduzzi, 1995.

soberanía) y Caribdis (todo individuo tiene «derecho» a profesar cualquier tipo de creencia, incluso las que generalmente se consideran absurdas e inmorales; por ejemplo, una supuesta religión que exija el sacrificio de seres humanos inocentes). El relativismo del contractualismo o del racionalismo político, en efecto, está obligado, a causa de la errónea identificación de la *libertad* con la *libertad negativa*, a optar por una u otra solución según los casos, a elegir el autoritarismo o la anarquía que representan, respectivamente, la anarquía del *Estado moderno*, y la anarquía del individuo.

El Doctor Angélico afirma, con razón, que la fe es un acto voluntario y, por tanto, no puede ni debe ser impuesto (cfr. *Summa Theologica*, II-II, 10, 8). Sin embargo, el incrédulo no tiene derecho ni a combatir ni a obstaculizar la verdadera fe, ni mucho menos (podríamos añadir) la moral y el derecho natural. Por tanto, la política no puede autolimitarse a garantizar el ejercicio de la *libertad negativa*, ya que, si lo hiciera, se «traicionaría» a sí misma. Por el contrario, debe pronunciarse en el plano del orden del ser, identificar el orden de los fines fundados metafísicamente.

La *política como «regalità»* puede (es más, en ciertos casos debe) tolerar algunos males, pero no puede ser indiferente respecto a la verdad. En el momento en el que reivindicase como condición de libertad la *indiferencia* (43), es decir, el relativismo, no estaría haciendo otra cosa que invocar como fundamento propio el mero poder, como hace la *soberanía*; y, al hacerlo, se convertiría en tiranía, aunque se enmascarase bajo el nombre de la democracia. De la auténtica política (lo demuestra de manera evidente la *democracia moderna*) no quedaría absolutamente nada.

Después del fracaso de la *modernidad*, ha llegado el momento de volver a pensar desde el principio toda la cuestión. Tomás de Aquino puede ser una guía en este camino hacia la recuperación de la humanidad de la política.

(43) Para esta tesis, véase lo que sostiene C. De Mita, *Intervista sulla DC*, a cargo de A. Levi, Bari, Laterza, 1986, y la relativa refutación en AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, Cedam, 1987, págs. 99-135, así como D. Castellano, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, sobre todo págs. 107-145.