

LOUIS LACHANCE

Fr. Louis Lachance O.P.

HUMANISMO POLÍTICO

INDIVIDUO Y ESTADO
EN TOMÁS DE AQUINO



www.traditio-op.org

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE

Consejo Editorial

Director: Prof. Dr. Juan Cruz Cruz

Subdirectora: Prof. Dra. María Jesús Soto Bruna

Secretario: Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado



Edición preparada por Juan Cruz Cruz

Traducción de: Jorge Cervantes y Juan Cruz Cruz

Primera edición: Mayo 2001

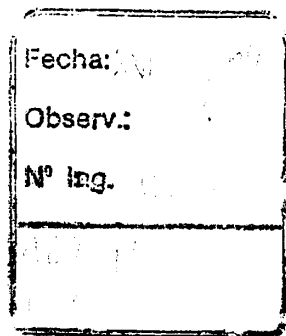
© 2001. Louis Lachance
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 - Fax: (34) 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-1872-4

Depósito legal: NA 1.240-2001

Imprime: NAVAPRINT, S.L. Mutilva Baja (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España



Introducción: La persona bajo el estado 11

PRIMERA PARTE
REFLEXIONES DIALÉCTICAS
ÓRDENES Y PERSPECTIVAS

I. LA OPCIÓN DEL MAESTRO DOMINICO	21
1. El problema del Estado se vincula al de lo Uno y lo Múltiple	22
2. El concepto de naturaleza, fundamento de la política	26
3. La teoría de la subordinación	30
4. Forma actual del problema	41
II. LO ESPECULATIVO Y LO PRÁCTICO	43
1. Búsqueda del principio primero	44
2. Fundamento psicológico de una física social	46
3. La obsesión metafísica	53
III. NATURALEZA Y GRACIA	65
1. Desviaciones originales	66
2. Prerrogativas naturales y sobrenaturales	73
3. Exégesis auténtica de la letra de Santo Tomás	80
IV. ÁNGULO REAL DE VISIÓN	85
1. Nuestra naturaleza es imperfecta	85
2. Las diversas acepciones de la palabra naturaleza	87

SEGUNDA PARTE LA PERSONA HUMANA Y SU INSERCIÓN EN EL ESTADO	
V. EL SUJETO DEL ORDEN POLÍTICO	93
1. “Se debe apreciar el fin de la multitud del mismo modo que el del individuo”	94
2. La regulación del orden político es heterónoma	98
VI. ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA	103
1. Dignidad ontológica singular	104
2. La racionalidad	106
VII. ACEPCIÓN PSICOFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA	117
1. La persona humana es imperfecta por “naturaleza primera”	118
2. La persona se muestra imperfecta sobre todo en relación con su “naturaleza segunda”	124
3. La persona es imperfecta por condición de naturaleza	132
VIII. ORGANIZACIÓN PRÁCTICA DE LA PERSONA HUMANA	137
1. El amor natural de la voluntad	139
2. Las formulaciones del querer	145
3. Razón e impulsión	148
IX. EL POSEEDOR POSEÍDO	155
1. En los orígenes de la teoría del <i>dominium</i>	156
2. Fundamentos metafísicos de la posesión de sí	162
3. Fundamentos psicológicos de la posesión de sí	169
4. El gobierno de sí mismo	172
X. LA SABIDURÍA EN LA CIUDAD	179
1. La sabiduría es “arquitectónica”	179
2. La sabiduría es autónoma	187
3. La Ciudad, lugar de elección de la sabiduría	192
XI. GRATUIDAD DE LA INSPIRACIÓN CREADORA	201
1. La vida propia del arte	203
2. La vida humana del arte	206

XII. EL OFICIO DE HOMBRE	213
1. El lugar de la bondad humana	215
2. Deliberación, factor de liberación	220
3. Regulación, condición de realización humana	228
4. Universalismo y política	235
XIII. EL SENTIMIENTO RELIGIOSO	237
1. Interferencias de lo político y de lo religioso	237
2. Disociaciones e impregnaciones	239
TERCERA PARTE EL ESTADO	
XIV. EL FENÓMENO DEL ESTADO	245
1. El Estado es una jerarquía de personas	246
2. Objetividad del Estado	248
XV. LA SOCIABILIDAD	253
1. Naturalidad del instinto social	253
2. ¿Sociabilidad o humanismo?	257
3. Dinamismo moral de la sociabilidad	264
4. Condicionamientos físico-biológicos del instinto social	271
XVI. EL BIEN COMÚN	277
1. Dignidad del bien común	279
2. Extensión de la idea de bien común	285
3. Contenido de la idea de bien común	287
4. “Del bien común que es la justicia”	292
5. La utilidad común	295
6. La unidad y la paz	297
XVII. LA “FORMA” DEL ESTADO	305
1. Elasticidad de la forma política	305
2. Sustancia del orden político	315
3. Elaboración de la forma política	319
4. Valores políticos y valores nacionales	327

CUARTA PARTE
INDIVIDUO Y ESTADO

XVIII. LOS SERVICIOS DEL ESTADO	337
1. Universalidad de la causalidad del Estado	337
2. El sitio del Estado.....	340
3. Adarajas.....	343
4. Relatividad de la misión del Estado	346
5. Determinismo natural y necesidad del Estado	350
XIX. EL “TODO” Y LA “PARTE”	353
1. La letra de Santo Tomás	354
2. La “parte”	371
3. Bien propio y bien común	375
XX. CONCEPCIÓN SOCIAL DE LA ACTIVIDAD MORAL	389
1. La regla de la moralidad.....	389
2. Fisonomía de la virtud personal	398
3. Economía de la prudencia	401
4. Orden de la justicia y orden moral	407
5. “Bonus vir” y “bonus civis”: hombre honesto y buen ciudadano.....	414
6. Ética y política.....	420
XXI. HUMANISMO POLÍTICO Y HUMANISMO SOCIAL	433
1. Carácter racional de la unidad política.....	433
2. La virtud, fuente de solidaridad humana.....	435
3. La justicia, salvadora de lo humano	437
4. Más allá de la justicia.....	438
5. Desarrollo de la amistad.....	440
6. Virtudes de humanidad.....	444



INTRODUCCIÓN¹

LA PERSONA BAJO EL ESTADO

La miseria de nuestro espíritu consiste en permanecer a veces indigente en el seno de las más suntuosas posesiones. De todas las riquezas que lo rodean o que encierra en su interior, sólo llega a la posesión total de un pequeño número. El hecho de que las lleve consigo no implica que tenga su entera propiedad. En tanto que no las ha convocado ante su mirada, en tanto que no ha comenzado a *representárselas*, a escrutarlas, a penetrar en su contenido y extensión, a extraer el rasgo que las discierne, en tanto que no ha conseguido incrustarlas en una fórmula clara y concisa, yacen en él de modo latente, oscuro y confuso, sin más valor inmediatamente útil que un metal bruto.

¿No habrá sido este defecto de representación adecuada y de formulación clara la causa de que la doctrina, tan profunda y matizada, de Santo

¹ *Nota del Editor.*— El ilustre profesor dominico Louis Lachance, enseñó filosofía social y jurídica en la Universidad de Montréal. Aparte del presente libro, fruto de una investigación sostenida, publicó varias obras que son, en lo que atañe al pensamiento de Santo Tomás, de obligada consulta: *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas* (Montréal, 1948: traducido al castellano con el título *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, 1953), *Le droit et les droits de l'homme* (París, 1959: traducido al castellano con el título *El derecho y los derechos del hombre*, Madrid, 1979), *Philosophie du langage* (Montréal, 1943), *L'être et ses propriétés* (Montréal, 1950), *La lumière de l'âme* (Montréal, 1955), *Nationalisme et religion* (Ottawa, 1936), *Où vont nos vies?* (Ottawa, 1934), *Saint Thomas dans l'Histoire de la Logique* (París, 1932). Falleció el 28 de octubre de 1963 a la edad de 65 años. Antes de su muerte, y una vez comprobada la favorable acogida de la primera edición del *Humanisme politique* (París, 1939) el autor decidió reeditarla, introduciendo notables aclaraciones y matizaciones, revisando y corrigiendo la totalidad del texto. La obra fue editada en Montréal en 1964.

Si al cabo de tanto tiempo sale hoy en lengua castellana es porque estamos persuadidos de que la obra es capaz de dar eminentes servicios a los que hoy se interrogan sobre la naturaleza de la cosa política. Los problemas que motivaron el libro —las relaciones que existen entre la persona humana y el Estado— siguen siendo los mismos, quizás acrecentados.

Tomás de Aquino sobre las relaciones del individuo y el Estado, no haya gozado jamás del crédito y la eficacia que merecía? No se ha sabido comprender toda la significación que encierra el hecho de que él, siguiendo a Aristóteles, haya sostenido que el hombre es *por naturaleza* un animal social. No se ha comprendido ni el alcance de esta postura inicial ni los límites que conlleva. De ello darán testimonio las largas discusiones en las que estaremos obligados a participar.

Ha habido ya varias tentativas en este sentido, pero hemos de confesar que encontramos su resultado decepcionante, cuando menos no apto para abarcar en toda su amplitud el pensamiento de nuestro autor. Así pues, como se verá, rehusamos aceptar la *teoría personalista* en curso desde hace unos años y considerada capaz de desvelar la orientación de la coordinación tomista. Nos fue imposible encontrar fundamentos serios para ella en los escritos de Santo Tomás, y nos tememos que, articulada de modo demasiado lógico, acaba por conducir a errores peligrosos. Tras reflexionar, pensamos que era mejor renunciar a tal rúbrica y optar por la de *humanismo político*. Nos pareció que la idea de humanismo era más adecuada que cualquier otra para caracterizar la perspectiva de conjunto del sistema político del gran filósofo. ¿No es la sociedad política, en el plano natural, la única capaz de realizar con cierta plenitud los fines de la naturaleza humana? ¿No es, ante las múltiples necesidades del hombre, la única dotada de *suficiencia*? Percibida y representada bajo esta luz, su concepción de la organización política resulta de un realismo y de una universalidad únicos. Se revela saturada de *virtualidades*. Uno tiene la impresión de que anticipa la interrogación de todos los tiempos.

Tenemos muchas otras razones objetivas para calificar de humanistas las teorías políticas de Santo Tomás.

La primera reside en el deseo y la necesidad de rehabilitar en los espíritus la idea de Estado. En nuestros días, parece que se halla, si no perdida, sí por lo menos lo bastante edulcorada para que parezca una barbaridad doctrinal pretender que la perfección del individuo está en dependencia estrecha con la de las instituciones políticas a las que se incorpora. Ya no se ve el vínculo necesario entre la restauración de la Ciudad y la de la vida. Erigiendo en derecho una situación de hecho generalizada, se representa fácilmente el Estado como una vasta empresa económica, pero ya no viene a la mente el que una institución así, por el hecho de que resulta de una comunión *de hombres* y de que está destinada a concederles el beneficio de la civilización, debería consagrarse a la consecución de valores propiamente humanos y debería demandar sus directrices a principios conformes con la esencia misma del hombre. Sin embargo, le parece evidente a Santo Tomás que una sociedad

de comerciantes persiga un interés comercial y se organice sobre una base de negocios, que una asociación de artistas mire por el progreso del arte y se configure en consecuencia, que una colectividad de hombres tienda a promover el bien humano y se regule por principios lo bastante amplios y lo bastante profundos para proteger los intereses del hombre, todo entero y de todos los tiempos. Al haber nacido el Estado de necesidades humanas, sólo es perfectamente él mismo cuando se manifiesta apto para satisfacer estas necesidades. Habría sido, a los ojos de nuestro autor, un pleonasma calificar una doctrina política de *humanista*. Se habría preguntado a qué podía referirse, dado que lo que es político es necesariamente humano. ¿Puede un orden político ser en efecto otra cosa que un orden constituido en el seno de un grupo de individuos con el propósito de asegurar la realización positiva del bien de ellos? Gracias a la división del trabajo y a la diferenciación de las funciones, una aglomeración adquiere la solidaridad, se forma en equipo y multiplica el rendimiento humano —pero a condición de estar protegida contra la anarquía por el orden—.

Además, volveremos a ello largamente, el Estado no es, tal como se lo suele representar, una forma superpuesta, aislable o aislada de la multitud que unifica; tampoco es el conjunto de los órganos de gobierno; es, por el contrario, la resultante de una fermentación interna, de una levadura inmanente a la masa y cuyo trabajo se traduce en primer lugar en rasgos variables de organización, en rudimentos de orden, pero que tarde o temprano llegan a constituirse en un equilibrio de tipo estable e individualizado. Así pues, el Estado es inherente a la colectividad que vertebrada y hace con ella una misma y única entidad social². Lo cual no excluye que a menudo los acontecimientos sean comandados por jefes clarividentes y hábiles; sólo significa que la multitud saca de su seno gobernantes y gobernados, y que, a tenor de causas muy diversas, hace emanar de sus virtualidades nativas, entre las cuales la principal es la razón, sus poderes, sus órganos, sus instituciones, sus formas simples de asociación; de modo que Estado y aglomeración humana no se oponen como dos realidades, sino como dos componentes de una misma y única realidad. Por consiguiente, sería falso pensar que el fin del Estado es otro, al menos en su contenido material, que el de los seres que lo componen. Los individuos se asocian para asegurarse mejor la obtención de su fin. Y se comete un error al oponer el bien de la persona humana al de la sociedad política, ya que los dos están centrados en el mismo punto, en el mismo ideal. Más aún, al conceder la primacía a la primera, se pretende prestar al

² “De todas las filosofías de las que somos deudores al renacimiento aristotélico del siglo XIII incuestionablemente la de Santo Tomás es la que más ha contribuido a la *sociología*”. G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Lovaina-París, 1956, 51.

individuo una eficacia superior a la de la colectividad, como si, contrariamente al adagio, la unión engendrara la penuria de los recursos.

Santo Tomás tiene una concepción fundamentalmente humana del Estado. Lo considera, en su materialidad, como un agrupamiento de hombres que, teniendo en cuenta las contingencias, han ordenado su vida según el modo capaz de hacerla productiva hasta el punto más alto. Pero éste no es el único motivo por el que lo calificamos de humanista. No se pueden definir las condiciones del medio apropiado al progreso y al desarrollo del hombre sin preguntarse antes sobre la naturaleza de éste, sobre sus aspiraciones múltiples, sobre sus diversas facultades de exteriorización y sobre los modos particulares de comportamiento que engendra cada una de ellas: esta es la peligrosa empresa a la que se entrega, y con perspectivas de éxito que sólo su genio podía garantizar. De ahí viene que su humanismo, además de ser imperecedero como el hombre, se desarrolle con profundidad. Toca las "líneas estructurales"³ de nuestra especie y se apoya en ellas; su extensión posee la amplitud misma de nuestras incontables posibilidades; su flexibilidad lo hace apto para envolver nuestros más diversos tipos de actividad sin violentarlos.

No propone ningún molde social, ninguna serie de compartimentos hechos por encargo. Respeta demasiado lo innato y lo espontáneo, y conoce demasiado la ignorancia que manifiesta el proceso caprichoso de las fuerzas vitales frente a las formas simétricamente construidas del pensamiento, como para dar en este género de dogmatismo. Deja a la fantasía de la vida y al juego de las contingencias todo el margen deseable. Se contenta con descubrir los *principios* que actúan en la oscuridad, a la manera de una sustancia fecundadora y de una idea directriz, en la generación y el crecimiento de las realidades políticas. Estos principios los vincula a un ideal recogido, según las circunstancias, bien de la experiencia, bien de un análisis objetivo de las posibilidades del hombre. Se convierten entonces en una norma que permite juzgar si tal Estado se desarrolla según la naturaleza o contra ella. Se convierten del mismo modo en fuente de obligación, ya que el hombre tiene el deber de consagrar sus energías a ~~llegar a ser más~~ él mismo.

Contempla el Estado como un todo *dinámico*, es decir, como una entidad cuya unidad no se realiza sino ~~exclusivamente~~ por la acción, al menos exclusivamente en vista de la acción. Su razón de ser es garantizar, gracias a la articulación de los esfuerzos, el acceso a un nivel de civilización y de cultura apropiado para desarrollar el hombre total, en la medida en que su situación

³ A. D. Sertillanges, "Civilisation, culture, humanisme et catholicisme", *Vie Intellectuelle*, XXXIX (25 dic. 1935), 357-371.

social lo permite, "según las excelentes propiedades de su tipo de viviente entre los vivientes" y con toda la plenitud que sus recursos innatos hacen posible. Por consiguiente, la sociedad política es ante todo una *realidad práctica*, una *realidad existencial*, y su comparación con el individuo no debe establecerse en las perspectivas de la metafísica, sino en el plano de las realizaciones concretas.

Una vez admitido que la ciudad tiene como misión esencial el florecimiento del hombre, se comprende que deba pretender amplificar el poder de los espléndidos instrumentos que la naturaleza le ha legado, a saber: la razón y la libertad. Y al mismo tiempo que se esfuerza en extender la capacidad de involucramiento de estas facultades, está obligada a respetar su modo propio de operar; tiene que considerar estos dos efectos casi contradictorios: conferirles más estabilidad sin perjudicar el crecimiento de su espontaneidad. Tiene deberes de flexibilidad y de complejidad. Le corresponde ejercer su regulación de manera que respete y proteja las manifestaciones multiformes de las que son capaces estas facultades y todas las que se someten a ellas.

En suma, pensamos que nuestro autor tiene la dicha de no faltar a la verdad. No se hace un modelo del hombre deformado por su medio o del hombre ~~aplicado a no ser más~~ él mismo. No toma lo falsificado por lo auténtico. Se inspira en el individuo que, fiel a las inclinaciones de la naturaleza, se esfuerza en ser más íntegramente hombre y pone en la búsqueda de su perfección el mismo orden que se encuentra implicado en la jerarquía de sus facultades. Sus doctrinas morales y políticas se apoyan en una metafísica del hombre cuyo valor han confirmado la fisiología, la psicología y las ciencias humanas. Por otra parte, no emprendemos en absoluto aquí la exposición de su enseñanza en razón del interés histórico que esta presenta. Nos hemos propuesto esta difícil tarea movidos únicamente por la convicción de encontrar en ella la luz que tanto necesitamos. Sobre la naturaleza del Estado, sobre las leyes de la vida y su evolución, sobre sus relaciones con los individuos que encierra, contiene resultados ciertamente justos y precisos, y por consiguiente, está llamada a ejercer una influencia verdaderamente liberadora en nuestros pobres espíritus, a menudo fascinados por el espejismo y perdidos en la confusión, cuando no son víctimas del prejuicio y del error. Encierra sobre todo, concerniente al punto particular que nos interesa, este principio seguro, a saber: que el Estado y la persona, dado que ambos son productos de la naturaleza, ~~están~~ están unidos por lazos más profundos que los que engendran las decisiones del libre arbitrio y los acontecimientos de la historia.

Al tomar nota del título de esta obra, sin duda se habrá presentado una objeción en la mente del lector avisado. Se habrá preguntado si no es falsifi-

car su personalidad presentar a Santo Tomás bajo el aspecto de un filósofo humanista. ¿No es ante todo teólogo? ¿No es su óptica la que procura la luz de la fe?

La lectura de algunas de nuestras páginas confirmará esta duda, pues a menudo hemos tenido que recurrir a sus libros teológicos. Entre tanto, permítasenos hacer notar que el hecho de ser gran teólogo no impide, siempre que se sepa distinguir los órdenes –y es el caso de Santo Tomás– ser al mismo tiempo muy gran filósofo. Es incluso lo que permite serlo a fondo. No se puede penetrar en el misterio de la Sabiduría, en el del Pensamiento creador, en el de Cristo, sin extraer una idea más depurada y más integral del hombre. En segundo lugar, las distinciones entre verdad natural y verdad sobrenatural, por una parte, y entre orden filosófico y orden teológico, por otra parte, no se superponen perfectamente. Santo Tomás ha introducido en el orden teológico, a título instrumental, cantidad de verdades naturales. Sirven así a la persecución de un fin teológico, pero continúan, en su contenido intrínseco, perteneciendo al orden natural o filosófico. No creemos, pues, que sea un gran pecado de método devolverlas al lugar de donde Santo Tomás las ha tomado. Además, el examen de las analogías a veces produce una evidencia decisiva⁴.

En segundo lugar, evitando siempre intelectualizar a voluntad los datos del problema, hemos creído que corresponde propiamente a la filosofía proporcionar una definición práctica tanto de la persona como del Estado, y juzgar en qué relación se encuentran una frente a otro en su tendencia común al bien humano. Pues, como se sabe, esta disciplina se ocupa más bien de estudiar las naturalezas, de diseccionar el ser de las realidades constituidas, que de buscar por qué vía y en qué circunstancias llegan a constituirse. Apenas se preocupa de conocer el origen, el momento de eclosión y las fases evolutivas del ser; y si se interesa en ello, sólo es para descubrir las *causas necesarias* de este proceso, las que han influido subrepticamente en él. En cuanto a las condiciones observables y que han permitido a esta causalidad subyacente ejercitarse, abandona su estudio a otras disciplinas. Por ello, aunque los escritos de Santo Tomás, y en particular los comentarios sobre la *Ética* y la *Política*, puedan ofrecer materia a un estudio sociológico bastante extenso, hemos preferido ceñirnos al punto de vista filosófico, a riesgo de

⁴ Sobre las relaciones entre teología y filosofía moral, es provechosa la lectura del erudito estudio de Th. Deman titulado "Questions disputées de science morale" aparecido en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 278-306. Se puede leer igualmente, en el mismo lugar, una investigación muy interesante de M. D. Chenu sobre "Les «Philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale", 27-40.

parecer unilaterales, y a riesgo también de encontrar difícilmente el asentimiento de sociólogos y teólogos⁵.

En fin, del mismo modo que se era individualista nato el siglo XIX, así se puso después de moda predicar el civismo, la solidaridad, el espíritu comunitario. Ya no se vio más que el aspecto comunitario de la vida; maravilló el número de aplicaciones sociales de las que es capaz la actividad del hombre. Se volvió a aprender por experiencia que es la naturaleza la que lo ha hecho sociable. Al abrigo de esta corriente de ideas, se comenzó en el siglo XX, bajo el signo del corporativismo y de la institución, la labor de reconstituir una filosofía del orden político más coherente con la realidad social y, por tanto, más compleja, más diferenciada, más jerárquica. Así pues, se ha caminado hacia Santo Tomás y está a punto de volver a encontrarse su concepción analógica del derecho como medida de la actividad colectiva. Pero este encuentro no será perfecto más que cuando se haya analizado –tan cuidadosamente como él lo hizo– la diversidad radical de las formas de la actividad humana y cuando se haya comprendido a fondo que el derecho y el Estado –cuyo funcionamiento aquél regula– son entidades morales o éticas. Admitimos que sean eclosiones espontáneas, efecto de las grandes fuerzas creadoras que son el instinto y el sentimiento, pero mantenemos que, de nuestros instintos, los que se afirman en nosotros con más decisión son esos mismos que se enraízan en la inteligencia y en la voluntad, los que se ejercitan en relación con fines percibidos al menos oscura y confusamente. Admitimos que el derecho, en particular, ha sido como incardinado en las instituciones sociales por la acción de fuerzas inmanentes e involutivas y que, por tanto, difícilmente se puede separar del orden inherente de estas instituciones, es decir, de las leyes incorporadas en su estructura; no obstante, mantenemos que el derecho y el Estado –cuya vida estabiliza– no pueden ser elevados al grado de valores humanos, no pueden ser justificables a los ojos de la razón, no pueden imponer a las voluntades libres el respeto, salvo si se manifiestan aptos para promover el bien humano. Nacen de una relación oculta, pero vital, con este bien, y de esta relación deben vivir. Desde el momento en que se desvían y fallan ante el ideal humano, necesitan ser reformados.

Desde el punto de vista moral, unirse no es ni más ni menos que cooperar, asociarse en el actuar, asegurar el éxito de una obra común⁶. Por ello el Estado, según Santo Tomás, es sobre todo *funcional*. Es un todo constituido

⁵ No hace falta decir que apelaremos frecuentemente a los condicionamientos sociológicos y que apreciamos grandemente los servicios de las disciplinas positivas. ¡Pero los métodos difieren tanto!

⁶ "Homines autem ordinantur ad invicem per actus exteriores". *STh* I-II q100 a2.

de personas libres o de asociaciones de personas libres, es decir, de principios elementales independientes unos de otros en la constitución física y metafísica de su ser, pero necesariamente dependientes unos de otros para la adquisición de su perfección intelectual, moral y artística. De modo que el individuo es un todo desde el punto de vista metafísico, pero en el plano moral sólo tiene la eficacia de una parte⁷. Si se prefiere, es un todo, pero un todo particular que tiene, frente al todo universal que es el Estado, razón de parte. Y como sucede en los complejos bien ordenados —los que la naturaleza efectúa tienen excelentemente este mérito— el todo y la parte se equilibran: su perfección recíproca se condiciona, depende una de otra según un juego de relaciones inversas, análogas a las que se descubren en las construcciones mecánicas. Cada pieza está dirigida en su estructura por la función que está llamada a desempeñar en el conjunto, y no obtiene el ejercicio de esta función específica, en la que a menudo encuentra su propio bien, nada más que cuando se inserta en él, mientras que el conjunto, por su parte, depende, bien de cada una de las piezas para su integridad material, bien del buen funcionamiento de estas para el pleno rendimiento de su actividad. ¡Esta es, con importantes restricciones y con la distancia que comporta una analogía, la imagen de lo que ocurre en el mundo moral!⁸.

PRIMERA PARTE

REFLEXIONES DIALÉCTICAS

ÓRDENES Y PERSPECTIVAS

⁷ Se verá más adelante que los complejos morales no tienen más alma que el orden. Ser parte moral significa estar comprendido bajo un orden, y nada más.

⁸ He aceptado reeditar esta obra porque no creo que haya sido sustituida. Desde que apareció por primera vez, se han publicado numerosos estudios sobre la filosofía política, pero no me parece que respondan a las preocupaciones que han dictado esta obra. Quisiera señalar en particular los de J. Maritain, *La personne et le bien commun*, París, 1947; *L'homme et l'État*, París, 1953; J. Dabin, *L'État ou la politique*, París, 1957; Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Montreal, 1953; A. Utz, *Éthique sociale*, Friburgo (Suiza), 1960: esta obra quiere ser un instrumento de trabajo para los "universitarios"; contiene una bibliografía "internacional" y un apéndice de 343 textos sobre el bien común, extraídos de las obras de Santo Tomás; allí remitimos al lector.

Contra las opiniones expresadas en mi libro se puede consultar I. Th. Eschmann, "In defense of Jacques Maritain", *The modern Schoolman*, 1944-1945; "Studies on the Notion of Society in Saint Thomas", *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 1-42 y IX (1947), 19-55. Se puede consultar igualmente J. Croteau, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, Ottawa, 1957.

He intentado refutar las opiniones de estos autores en *Le droit et les droits de l'homme*, París, 1965.

CAPÍTULO I

LA OPCIÓN DEL MAESTRO DOMINICO

¿Cuál es el contenido material de los escritos políticos de Santo Tomás? ¿Cuál es su significado formal? ¿De dónde ha tomado sus doctrinas y a la luz de qué principios las ha ordenado? ¿Cuáles han sido sus "lugares" de inspiración y a qué sistemática político-social ha sometido la documentación material que ha recogido? Problema previo a toda exégesis doctrinal y que debemos tratar brevemente antes de entregarnos a la interpretación directa de su pensamiento.

Santo Tomás se sitúa en el curso de la historia en la confluencia de dos corrientes de pensamiento. Tuvo que elegir entre dos ideologías atadas a principios casi radicalmente opuestos: la proveniente del derecho romano y transmitida por el agustinismo latino, completamente subjetiva, según se afirma, que reposa sólo en las bases del iuridicismo y la legalidad puros; y la otra, derivada del aristotelismo, tomada incluso del texto del Filósofo, objetiva, fundada en las permanencias esenciales de nuestra naturaleza. No hace falta decir que tomó partido. Y parece, *a priori*, que sus preferencias fueron por instinto a dar en aquella de las dos concepciones que se manifestaba coherente con su síntesis general y que, por tanto, era capaz de integrarse en ella. No se puede admitir, tal como se ha insinuado¹, que introdujera en la cadena tan rígida de su razonamiento elementos flotantes, sin lazos lógicos con el conjunto de su coordinación. Concedemos que estos no tienen siempre el grado de visibilidad deseado por el estudioso ocasional, pero son suficientemente evidentes a quien ha adquirido el hábito de percibir la trama de los lazos, a veces muy tenues, que envuelven y unifican los elementos de su pensamiento.

Y bien, aunque un conocimiento rudimentario de la historia de las doctrinas baste para desvelar que el contenido de sus razonamientos a menudo es una suerte de florilegio, un ensamblaje de nociones político-sociales helénicas, de concepciones jurídicas grecorromanas y de elementos exclusivamente

¹ *Bulletin thomiste*, IV (1934-1936), 720. No compartimos estas opiniones. Véase *Le droit et les droits de l'homme*, 35-60.

cristianos, no dudamos en afirmar que la fusión de esta mezcla ha sido realizada siguiendo una fórmula puramente aristotélica. Si se nos permite otra comparación, concedemos que los materiales del edificio sean dispares, pero mantenemos que el estilo del edificio es celosamente griego. ¿Y quién se atrevería a afirmar que el significado de una doctrina depende más de los elementos combinados que de su aleación, más de los materiales ensamblados que de las líneas arquitectónicas que rigen su ordenamiento? En una construcción, habla el orden introducido por el pensamiento; en una cristalización, interesa la fórmula, no los elementos fusionados².

A fin de apoyar nuestra afirmación y de corregir su contenido demasiado absoluto, permítasenos un breve recorrido histórico.

1. El problema del Estado se vincula al de lo Uno y lo Múltiple

El Estado es una forma unitaria. Las fuerzas que ejerce trabajan para la unificación de elementos humanos. Toma el aspecto de una paradoja concreta en la que términos opuestos, como lo uno y lo múltiple, lo singular y lo plural, se realizan simultáneamente sin confundirse ni suprimirse. Viene a ser una aplicación analógica de la teoría de lo uno y lo múltiple. Así aparece su textura. Al menos esta es incuestionablemente la manera como Santo Tomás lo concibe³. Y en el interior de este molde, derivado de la metafísica, ha vertido las concepciones parciales tomadas de diversas tradiciones.

Pues el problema de lo uno y lo múltiple se sitúa en el corazón mismo de la especulación metafísica de los griegos. Es el núcleo primitivo en torno al cual se formó entera. Desde sus primeros pasos la inteligencia abstracta fue llevada a considerarlo; y las diversas actitudes tomadas ante él dieron lugar a líneas de pensadores completamente distintas; monistas y pluralistas, pluralistas absolutos y pluralistas relativos.

El primero de los filósofos de Grecia que consiguió liberarse más o menos del modo sensible de sus representaciones, el primero que supo darse ideas separadas de las modalidades del singular, Parménides, tomó postura con un vigor y una firmeza tales que ya no se pudo avanzar hasta que se hubo resuelto. En reacción contra Heráclito —el sombrío y melancólico ju-

² "Aunque añadiendo mucho al mundo de Aristóteles, Santo Tomás permanece, en efecto, fiel a su espíritu al dar al mundo positivo un valor que sus predecesores subrayaban con menos vigor". G. De Lagarde, *op. cit.*, 62.

³ Compárense los textos citados a lo largo de esta obra con *In Met X* y *STh I* q9.

glar de Éfeso, que no creía que los seres de la naturaleza tuvieran una estructura, tuvieran líneas determinadas, contornos precisos, una *forma* que los calificara, los especificara y contuviera su misterio de ser de vida y de actividad, pero que pensaba, al contrario, un poco a la manera de algunos modernos, que todo es indeterminación, perpetuo reinicio, devenir puro— en reacción contra Heráclito, decíamos, Parménides se acogió a la idea de ser y la abrazó con tanta tozudez y audacia que nadie pudo ya librarse de ella. Y durante dos siglos, dos corrientes antagonistas de pensamiento surgidas de estas dos filosofías se disputaron la adhesión de los espíritus sin esperanza de conciliación.

Sócrates, Platón y Aristóteles tuvieron que enfrentarse a esta antinomia y se esforzaron en superarla. El primero llegó a salir provisionalmente del atasco oponiendo a la multiplicidad móvil del cosmos la unidad estable de nuestros objetos de pensamiento; el segundo recurrió al expediente de sus "formas separadas", unidas por una "misma" participación en el Ser; el tercero fue más afortunado al mantener una multitud limitada de sustancias materiales que se comunican con la *unidad de orden*. Pero, ¿se ha comprendido lo suficiente que las dos obras principales de Aristóteles, a saber: la *Metafísica* y la *Política*, giran literalmente sobre esta noción fundamental? Tanto en una como en otra, libros enteros se consagran a la conciliación racional de estos dos datos de experiencia.

Por lo que respecta a la *Metafísica*, está claro que el plan general no responde a las exigencias de la lógica abstracta, sino que está concebido en función del problema planteado por Parménides. Toda la tabla de las categorías elaboradas por Platón a fin de resolverlo se retoma parte por parte y es puesta a punto.

Resulta quizá menos evidente que la *Política* repose sobre la misma teoría. Sin embargo, esto también nos parece innegable. Se verá fácilmente, siempre que se entienda que el principio unificador en esta obra no es el *ser*, sino el *vivir*, y que no se trata de una noción primitiva, sino de una noción analógica.

Es sabido que Platón, que no fue el primero en tratar la actividad humana desde el punto de vista colectivo, y que tampoco fue el primero en escribir sobre la política⁴, pero que compuso los dos tratados más antiguos que nos han llegado, quiso en su Ciudad una *unidad* de un rigor incompatible con la *esencia de lo múltiple*. Y como medio apropiado a este fin, propuso el régi-

⁴ Sabemos por Aristóteles que "Hipódamo de Mileto, hijo de Eurifrón, es el primero que, sin haber participado en la administración de los asuntos públicos, escribió sobre la mejor forma de gobierno". *Polit II* 8, 1267 b 29-30.

men de comunidad de mujeres, hijos y bienes. Idealista empedernido, se inclinaba a creer que esto conseguiría promover la familiaridad y la amistad, y por tanto engendrar una unión profunda de los ciudadanos.

Es bastante curioso, sobre todo cuando se sabe que los autores son unánimes al hacerle las mismas objeciones, ver que el más grave reproche, más bien áspero, que le dirige Aristóteles a lo largo de la crítica está al principio del libro segundo de la *Política*, y es precisamente el de buscar una unidad perjudicial para la vida colectiva de la ciudad, incompatible incluso con su misión esencial. Viendo algunos pasajes del capítulo tercero del cuarto libro de la *República*, escribe: “es evidente que, si se lleva a cabo el proceso de unificación con demasiado rigor, ya no habrá más Estado: pues la ciudad es por naturaleza una pluralidad, y si su unificación progresa demasiado, de ciudad pasaría a ser familia, y de familia individuo: en efecto, podemos afirmar que la familia es más una que la ciudad, y el individuo más uno que la familia. Por consiguiente, incluso suponiendo que se esté en medida de operar esta unificación, hay que evitar hacerlo, pues sería conducir la ciudad a su ruina. La ciudad se compone no solamente de una pluralidad de individuos, sino también de elementos específicamente distintos: una ciudad no está formada por partes semejantes, pues una cosa es una *symmachia* y otra una ciudad”. Y más adelante prosigue en estos términos: “Se ve claramente por estas consideraciones que la ciudad no posee por naturaleza esta unidad absoluta que algunos le atribuyeron, y que lo que se ha señalado como el mayor de los bienes para las ciudades es en realidad lo que las conduce a la ruina; y sin embargo es seguro que el bien de cada cosa es lo que la conserva”.

“Desde otro punto de vista, dice seguidamente, intentar unificar la ciudad de una forma excesiva, ciertamente no es lo mejor que hay: pues una familia se basta más a sí misma que un individuo, y una ciudad que una familia, y una ciudad no está lejos de realizarse cuando la comunidad se hace bastante numerosa para bastarse a sí misma. Así pues, si debemos preferir lo que posee una mayor independencia económica, un grado más débil de unidad es también preferible a uno más elevado”⁵.

Como se ve por este simple extracto, la razón de fondo para las divergencias entre Aristóteles y Platón reside en la manera diferente de concebir la conciliación entre lo uno y lo múltiple. Para Aristóteles, lo uno en sentido absoluto es el individuo, mientras que, según la visión de Platón, es el Estado. Éste llega a profesar que el individuo es absorbido por la colectividad en tal grado que de su conjunción resulta una entidad única. En consecuencia, la

⁵ *Polit* II 2, 1261 a 16-25; b 6-9; b 10-15.

acción de individuo y colectividad se confunde hasta el punto de formar el objeto de un mismo y único saber. Aristóteles, al contrario, mantiene que la ciudad no tiene nada más que una unidad relativa, y que lo uno, aunque comprendido en lo múltiple, no desaparece en él –al poseer y conservar cada uno una actividad específica–. Sin duda, la de la ciudad no es otra que la de los individuos coordinada, pero la de estos contiene ya, anteriormente a su incorporación a un organismo político, una perfección y un valor intrínsecos. Presenta en sí misma un interés propio, que hace que pueda ser estudiada por sí misma y que constituya en sí un objeto de ciencia específicamente distinto del considerado por la *Política*. El Estagirita fue el primero en percibir esto. Y por ello fue también el primero en separar la ética de la política, confiando a la primera el cuidado de estudiar la actividad de lo uno y abandonando a la segunda el de dirigir la de lo múltiple.

Naturalmente, a Santo Tomás, que comentó línea a línea y palabra por palabra los doce primeros libros de la *Metafísica* y los tres primeros de la *Política*⁶, no dejó de impresionarle la armonía preestablecida entre esta doctrina y la teoría de las jerarquías angélicas de Dionisio. Un acercamiento espontáneo debió producirse en su espíritu. Como cuestión de hecho, después de haberla flexibilizado, ampliado y diversificado a favor de una posesión más perfecta de los resortes de la analogía, la transpuso a todos los órdenes. La aplicó incluso a las esferas angélicas, a propósito de las cuales se combinan conceptos dionisianos y aristotélicos y se condicionan de manera que dan nacimiento a una realización totalmente personal y original. Y parecería una muestra de ignorancia o parcialidad no reconocer que toda su especulación política evoluciona y se desarrolla, de forma particular, precisamente según las exigencias de este marco aristotélico⁷.

Podríamos igualmente recordar que la pareja *totum et pars*, a la que constantemente se hará alusión a lo largo de este libro, se relaciona de forma

⁶ Más exactamente, los dos primeros libros y los ocho primeros capítulos del tercer libro (Bekker, 1252 a 1-1280 a 6).

⁷ Sería demasiado largo proporcionar una prueba documental completa de nuestra afirmación. Entre tanto se puede consultar: *In Ethic* I lect1 n4-5; *In Polit passim* y casi cada lección; *In Met* V lect8 n868; *STh* I q31 a1 ad2; q39 a2; q108 a1-4; *STh* I-II q90 a3; q105 a2. –A propósito de la filosofía del orden, en Santo Tomás, G. De Lagarde propone dos conclusiones: “La primera es que se puede medir el error de los que pretenden no poder encontrar en el tomismo nada más que aristotelismo [...]. De hecho, Santo Tomás ha tomado de las fuentes más diversas. Lo que le pertenece propiamente es la síntesis original y poderosa que ha hecho de estos elementos dispares. “La segunda conclusión nos introduce en la sociología propiamente dicha”. “Aun añadiendo mucho al mundo de Aristóteles, Santo Tomás permanece, en efecto, fiel a su espíritu al dar al mundo positivo un valor que sus predecesores subrayaban con menos vigor”. *Op. cit.*, 62.

directa con el inicio de la *Política*. Pero para no conceder demasiado espacio a estas consideraciones históricas, que en realidad son previas a nuestro propósito, pasemos inmediatamente a una noción que ha influido profundamente en la concepción general de Santo Tomás y que la ha modificado hasta el punto de ser característica de ella, a saber la de *naturaleza*.

2. El concepto de naturaleza, fundamento de la política

Lo que diferencia el tomismo del agustinismo y hace que estos dos sistemas sean impenetrables el uno en el otro es que el primero, al igual que el aristotelismo y contrariamente al segundo, posee una filosofía de la naturaleza. La contempla desde el interior. No la percibe solamente desde fuera y en sus relaciones con su autor, sino que la considera en sí misma, como un conjunto ordenado de necesidades intrínsecas. Sin duda, no llega a sostener que este conjunto esté cerrado a las influencias fecundadoras y perfectivas del Creador, pero mantiene que cada una de sus partes tiene un interior, constituido por una idealidad, una esencia, es decir por una síntesis de principios invariables; y dado que la actividad de los seres se sigue de su constitución, cada una posee un actuar específico y fines propios.

Para poner bajo una luz conveniente las preferencias intelectuales de Santo Tomás, indiquemos brevemente cómo y cuándo esta noción de naturaleza ha llegado a desempeñar un papel en el plano político.

Un conocimiento histórico cada vez más profundo de las civilizaciones antiguas nos permite hoy medir mejor la importancia del factor religioso en la formación y la evolución de la "ciudad antigua". Se es unánime al reconocer que fue casi total. Habría reunido las primitivas poblaciones diseminadas de Oriente bajo el yugo de una unidad flexible pero sagrada.

Entre tanto, con el progreso de la vida material, el desarrollo de las disciplinas científicas y la penetración, en el seno de las clases inferiores de la sociedad, del gusto por la emancipación política, las creencias tradicionales perdieron su ascendiente sobre las masas. Y una vez desprovistos los dioses protectores de su prestigio, las instituciones creadas en su honor se encontraron desposeídas de fundamento.

La impiedad no tardó en degenerar en crisis moral y política. Antes incluso de la aparición de Sócrates, los sofistas habían tomado el Ágora, envilecido las costumbres y envenenado la ciudad. Los dos más célebres de entre ellos, Gorgias y Protágoras, profesando el *devenir puro* de Heráclito, habían acabado el primero en el escepticismo y el segundo en el relativismo. Todo

no es más que sombra que fluye, vanidades efímeras, aptas en todo caso para engañar nuestra necesidad de conocer y amar. Si no hay nada y todo es devenir, no existe ninguna realidad que pueda proporcionar un objeto firme al pensamiento y servir de fundamento a un saber cierto. Las nociones de bien, de derecho, de justicia, de regla moral, contempladas hasta entonces como necesarias e invariables, se desvanecen como un sueño inconsistente o pasan a ser reformables según el capricho.

Todo el esfuerzo de Sócrates —el libro primero de la *República* de Platón lo refleja— consistió en mostrar, por medio de la dialéctica, la invariabilidad y la indefectibilidad de nuestro ideal de justicia, y en dar de este modo a la acción humana un punto de apoyo firme, un polo estable con el que guiarse y orientarse.

La obra de Platón se inscribe, en este aspecto, en continuidad íntima con la de su maestro, salvo que las nociones intemporales, elaboradas por este último, aparecen desmesuradamente idealizadas. Preocupado sobre todo por asignar un término objetivo a las aspiraciones del alma humana, cosifica las ideas de Sócrates, las convierte en "formas" subsistentes. En virtud de esta osada operación, el centro de la actividad temporal deja de ser terrestre y se transpone en lo invisible.

Víctima en cierto modo de una utopía exaltada, creyó durante toda su vida que el hombre era capaz, gracias a una ascensión puramente dialéctica, de alcanzar la contemplación directa de estas "formas" y que una vez llegado a esta cima encontraría en ellas un gozo pleno, procurado por la inmediatez del contacto y capaz de saciar el alma. Concibió la prudencia sobre el modelo de un saber⁸. Hizo de ella la virtud especulativa por excelencia, atribuyéndole casi el papel de la sabiduría aristotélica. Vio por consiguiente en ella el principal resorte del organismo moral. Le concedió el don de dominar desde arriba todas las acciones, todos los fines particulares y de aproximar la vida total al Bien en sí.

El hombre no es, como pretenden los sofistas agnósticos, un ser sin brújula y destinado inevitablemente a una catástrofe final; es, por el contrario, capaz de superarse y de inmortalizarse por la contemplación sin intermediario de la Idea de Bien. ¡Éste es el sustrato supremo de la existencia terrestre!

Aristóteles, sin renunciar a esta idea de la vida concebida a la manera de un dinamismo insertado en la dirección de los fines del hombre, se propone restituir a la actividad terrestre un término más a su alcance, más inmediato. Le repugna por naturaleza seguir a Platón. La audacia de una supeditación

⁸ Particularmente en el *Filebo*. Es la doctrina de Sócrates, retomada, adornada de la gracia y la elegancia de la forma literaria.

de la vida a un bien intangible y considerado real choca demasiado directamente con el lado realista de su temperamento para que se complazca; y rápidamente tiene la intuición de la posibilidad de otra solución —apoyada esta en un bien no hipotéticamente realizado, sino efectivamente *realizable*—.

Sin embargo, con esta separación de la vida humana de la idea de Bien suprasensible, ¿no corría el riesgo de recaer en el relativismo de los sofistas? O bien, a fin de evitar este peligro, ¿no iba a verse forzado a volver a la concepción esencialmente religiosa de los antiguos? ¿Iba, por el contrario, a arriesgarse a operar entre lo político y lo religioso la diferenciación que se ha convenido en atribuir al cristianismo? ¿Iba incluso, anticipándose en este punto a Santo Tomás, a rechazar la concepción puramente legal de la justicia e inclinarse por una noción de normas invariables? Por nuestra parte, no dudamos en afirmar que tomó partido por la segunda alternativa. Sin duda, una operación tan difícil para la época no se llevó a cabo sin indecisión y sin dudas, pero se aplicó valientemente. Y parece como si no se hubiera comprendido su iniciativa, como si no se hubiera visto claramente cómo preparó la vía que más tarde tomará Santo Tomás, cuando se encuentre en la encrucijada del pensamiento agustiniano y el del mismo Estagirita; pues incluso reconociendo que los problemas tratados por uno y otro sólo ofrecen un parecido analógico, no podemos dejar de constatar que la actitud de Aristóteles prefigura, por así decir, la de Santo Tomás.

La base invariable sobre la que el filósofo griego se propone asentar la vida pública no es buscada ni en la convención ni en la religión, sino en la naturaleza. Habiendo consagrado ya obras enteras a la elaboración de este concepto y de los principios necesarios que implica, es natural que encuentre lógico, cuando llega a la composición de su última *Ética* y de su *Política*⁹, hacerlo extensivo de lo especulativo a lo práctico y deducir de ello las directrices generales de la conducta humana.

Si su éxito sólo fue parcial, debido a las lagunas de su doctrina sobre las relaciones del universo con su autor, por lo menos tuvo el mérito de haber encontrado el principio que sirve de base a la vida colectiva y de haber intentado sus primeras aplicaciones.

Así, desde el principio de la *Ética*, tras un breve resumen de las opiniones en curso en el pueblo y entre los filósofos, se dedica a inquirir sobre la operación *específica* del hombre. Quiere conocer cuál de sus múltiples funciones resulta propiamente de su esencia y caracteriza su naturaleza, a fin de

⁹ Los historiadores son unánimes al admitir que hay que atribuir al final de su vida la conclusión de estas dos obras.

establecer en qué consiste el bien humano, aquél al que le corresponde presidir la dirección de todas sus actividades¹⁰.

En el libro segundo diserta sobre la naturalidad de la virtud en general¹¹, mientras que en el quinto, el sexto y el octavo busca en particular los fundamentos de estas tres virtudes eminentemente sociales que son la justicia, la prudencia y la amistad. De modo que se ve claramente que a pesar de las dudas y de las contradicciones aparentes, el plan general de la obra obedece a la preocupación del principio. Hay una justicia basada en el derecho natural¹²; la prudencia se enraza en una disposición innata, llamada *intellectus*¹³; la amistad reposa en una similitud ontológica¹⁴.

La *Política*, suponiendo este punto suficientemente claro, proclama dogmáticamente la sociabilidad natural del hombre. Sin embargo, como por exceso de objetividad y a fin de terminar con los sofistas, cuyas argucias se han infiltrado hasta el pensamiento de los juristas, Aristóteles se lanza a un largo proceso inductivo, cuyo resultado inmediato es la obtención de una perfecta confirmación de sus intuiciones. Se apoya entonces en este resultado para rechazar la convención o la legalidad pura y optar por una justicia y una ciudad con fundamento natural¹⁵.

Desde este momento el apego del pueblo griego a sus instituciones políticas ya no está motivado, por lo menos a los ojos de Aristóteles, por una creencia o una mística, sino por el carácter propio de estas instituciones, por su aptitud inherente para producir y conservar una civilización hecha de refinamiento y de medida, cuyo recuerdo todavía tiene en nosotros, a siglos de distancia, el efecto de un encantamiento. Sería éxtendernos inútilmente, ya que nuestra obra entera proporcionará prueba de ello, mostrar cómo Santo Tomás define el Estado y establece su necesidad en función del bien de la naturaleza humana. Pero teníamos que señalar este punto, a fin de marcar mejor la relación de sus doctrinas políticas con la línea aristotélica.

¹⁰ *Eth Nic* I 7, 1097 b 22-1098 a 20.

¹¹ *Ibid.*, II 1, 1103 a 14-b 26.

¹² *Ibid.*, V, 7, 1134 b 19-1135 a 13.

¹³ *Ibid.*, VI 2 1136 a 31; 7, 1141 a 8-9.

¹⁴ *Ibid.*, VIII 1, 1155 a 17-25.

¹⁵ Sobre esto, L. Lachance, "L'état païen d'Aristote", *Angelicum*, XIV (1937) (*Strena Garrigou-Lagrange*), 323-345.

3. La teoría de la subordinación

Hay otro carácter fundamental de su síntesis doctrinal gracias al cual Santo Tomás también se manifiesta francamente aristotélico, si no por la letra, sí al menos en cuanto al contenido, a saber: la unificación de los diversos planos de la acción mediante el recurso a la teoría de la *subordinación*. Y aquí tocamos el punto neurálgico de la cuestión.

Todo nos autoriza a creer que el pueblo griego era racista. Creyéndose de procedencia divina, se vanagloriaba de ser de esencia superior. Platón parece hacerse eco de este prejuicio cuando atribuye a un viejo sacerdote egipcio las siguientes palabras: “La mejor raza y la más bella entre los hombres, ¿no sabéis que nació en vuestro país?”, y a modo de alusión a un pasado muy remoto, le hace añadir: “Hubo un tiempo en que la ciudad que hoy es la de los atenienses era, de entre todas, la mejor en la guerra y singularmente la mejor regida en todos los aspectos”¹⁶. Aristóteles mismo, al principio de la *Política*, cita, aun sin darle fe, la opinión de los que profesan que sólo “los griegos son libres por naturaleza”, “absolutamente nobles”, “ciudadanos en el sentido fuerte de la palabra”; y termina su inquisición dialéctica con un pasaje del poeta Teodecto manifiestamente revelador de las ideas de la época, en el que hace exclamar a Elena:

“De la raza de los dioses de todas partes nacida,
¿quién con el nombre de esclava osaría deshonrarme?”¹⁷.

¡Esto es lo que creían los griegos! Apenas tendría esto importancia, si no naciera de aquí la concepción del universo político y de su unidad, concepción que presidirá durante siglos el destino de la humanidad civilizada. Pues, digan lo que digan de su inalterable desinterés los biógrafos de Alejandro¹⁸, parece que obedeció, más o menos conscientemente, al prejuicio, y que inauguró el reino de los imperialismos. Hay una nación salida del seno de Zeus, libre y noble en sentido absoluto, con derecho “natural” de dominar sobre la humanidad, y, dado el caso, ¡de hacerla pedazos!

Si se mira atentamente, se constata que es más o menos la misma pretensión la que se afirma bajo la doctrina del *imperium* de los romanos¹⁹. El ce-

¹⁶ *Timeo*, 23 B y s.

¹⁷ Teodecto: poeta trágico contemporáneo de Aristóteles, del que sólo nos quedan algunos fragmentos.

¹⁸ En particular Plutarco en su *Vida de Alejandro*.

¹⁹ Uno de los argumentos corrientes entre los romanos a favor de la divinidad del emperador era que Roma había conquistado a Atenas su derecho divino de dominación. Lo cual quizá confirma nuestra idea.

tro no ha hecho nada más que cambiar de manos. Soberanía absoluta, unidad de poder entre los mortales, derecho de *dominar* todos los demás pueblos, facultad de exprimirlos de todas las formas: no falta ninguno de los atributos de la pretendida prerrogativa de los griegos²⁰. El Estado, tierra prometida a la raza superior, se sublima; la *Respublica* pasa a ser una entidad trascendente dotada de una forma superior de unidad; los emperadores que la gobiernan acaban por tomarse en serio a sí mismos y se hacen inscribir en la lista de los dioses.

Esta es en suma la teoría por cuya virtud se llegó a creer que había una unidad fundada en derecho de la humanidad entera. No se trata de la unidad metafísica, sino de la unidad política y de las consecuencias que se derivan desde el punto de vista de la unicidad de la *potestas* terrestre.

La autoridad de la Iglesia, que corría el riesgo de verse comprometida por estas opiniones unilaterales, fue salvaguardada en primer lugar gracias a la leyenda según la cual el *imperium* de Constantino había sido legado a la sede de Roma. ¿No es extraño que hubiera que recurrir a semejante argumento para legitimar una autoridad que ya tenía eminentemente en su mandato divino la justificación de su supremacía? La Antigüedad pagana había creído tan obstinadamente en la *unidad de la “potestas”* dentro del universo que los partidarios del papado, también ellos imbuidos de este error, no pudieron concebir su independencia del poder civil de otro modo que atribuyéndole la plenitud del poder, reconociéndole una *soberanía absoluta*, de la que sólo sería una forma derivada la de los soberanos temporales²¹.

Así pues, con la llegada del cristianismo, la cuestión va ampliándose y reviste un aspecto nuevo. A los ojos de la Iglesia, la humanidad es una; el individuo, “bárbaro” o no, es capaz de derechos; así que todos los hombres son, por vocación, ciudadanos de la “Ciudad de Dios”. Su poder, pues, se

²⁰ Anton Henze, *Les conciles, les arts, les hommes*, París-Bruselas, 1963, 1-15. “Tras estos pretextos teológicos (invocados por los iconoclastas contra los iconólatras, 766-787) se escondían razones políticas. En el *imperium* romano, las efigies del emperador personificaban el poder [...]. Lo simbolizaban. Este sistema siguió en vigor cuando los emperadores se hubieron convertido al cristianismo y se consideraron como los delegados de Cristo sobre la tierra” (12).

²¹ Esta confusión entre los dos poderes indujo a San Agustín a disolver los Estados en la Iglesia y a organizar el *todo* según una unidad de orden intrínseco; de tal suerte que no subsiste más que la “Ciudad de Dios”, excepción hecha de los disidentes y de los paganos. Como consecuencia de esta unificación, “el culto es una institución de Estado; los gastos religiosos son asegurados por la nación; los sacerdotes son funcionarios públicos. A la inversa, la administración del Estado se llena de funciones religiosas; cada uno de sus actos es una ceremonia, cada una de sus leyes, una fórmula sagrada, cada una de sus magistraturas un sacerdocio”. G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, París, 1927, 301.

extiende a la humanidad entera. Por otra parte, debido a su misión sobrenatural, el *jus sacerdotale*, que en la Antigüedad estaba subordinado a la autoridad civil, se libera de este poder y adquiere prioridad sobre él. Esta es la manera como se plantea la cuestión de las relaciones de la Iglesia y del Estado, que ocupará una buena parte de la Edad Media²².

Habiendo heredado de la Antigüedad la creencia en la unidad de *poder* y recogiendo de la Iglesia la doctrina de la *unidad de la humanidad*, además, no estando todavía en posesión perfecta de la distinción y la subordinación de lo espiritual y de lo temporal, es normal que la Edad Media se preguntara quién poseía, de modo *natural* y exclusivo, el derecho de mandar. Los acontecimientos, el papel primordial desempeñado por el papado durante las invasiones bárbaras le valieron, durante siglos, una posesión de hecho no cuestionada. Pero esto no debía durar. Las pretensiones de los emperadores no tardaron en afirmarse. Se le negó teórica y prácticamente al Papa el derecho a la dominación y se llegó poco a poco al espectáculo escandaloso del conflicto de las autoridades temporal y espiritual, una y otra igualmente deseosas de absolutismo. Jamás consintieron los Papas, conscientes de la divinidad de su autoridad, en abdicar ante los emperadores. Y toda la alta Edad Media, obsesionada por la idea de una unidad quimérica, se dedicó a discutir sobre la manera de dispensar los atributos de uno y otro.

¿Qué actitud tomó Santo Tomás ante este embrollo?

En su libro sobre *Les théories politiques du moyen âge*²³, Otto von Gierke expone bastante largamente las diferentes teorías provocadas por estos conflictos. Sin embargo, lamentamos que el autor, tan bien informado en otros aspectos, conozca tan poco los escritos de Santo Tomás, cuya influencia, por contra, fue preponderante a lo largo de todo el siglo XIII. Los invoca raras veces, y cuando lo hace da la impresión de que es a través de las citas recogidas de sus lecturas al azar y sin relación directa con el punto en cuestión. Así, se admitirá que es una extraña manera de resumir el credo político de Santo Tomás citar unos cuantos textos suyos relativos a la justicia y al pecado originales. Pero se entenderá lo adecuado del procedimiento si se comprende el fin perseguido por el autor: su propósito es establecer la unidad de la especie humana y, por tanto, su aptitud para ser asumida entera por el organismo uno y universal que representa el cuerpo místico de Cristo. Tras

²² Cf. H. X. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, París, 1934; *L'augustinisme politique*, París, 1934; B. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, París, 1937.

²³ París, 1914.

esto, no habrá apenas ninguna dificultad en declarar que el doctor dominico es agustiniano²⁴.

Asimismo, es notorio que el mérito propio de Santo Tomás fue el de distinguir con constancia y limpidez el orden de la naturaleza del de la gracia, el plano político del religioso. La Iglesia debe ocuparse del germen de la salvación en las almas; el Estado tiene a su cargo el formar hombres. Una y otro son sociedades perfectas en su esfera de acción, cada una con un fin específico y digno de ser buscado por sí mismo²⁵. Sin embargo, por el hecho de la elevación del hombre al orden sobrenatural, aun permaneciendo distintas, resultan completivas. La política encuentra su objeto propio en el bien vivir temporal, mientras que la Iglesia tiene su ideal en el encaminamiento de la humanidad a la vida eterna. Y puesto que el tiempo está ordenado a la eternidad, de ahí se sigue que la política está *subordinada* a la religión. Si el Estado no cumple su deber o lo hace mal, la Iglesia, en virtud de su mandato divino, tiene el derecho y el deber de reprimirlo, pues las faltas colectivas son de su jurisdicción tanto como el pecado individual.

Santo Tomás no hace otra cosa que trazar la línea entre lo político y lo religioso; formula los límites en virtud de los cuales se establece la unicidad o la pluralidad de los organismos en que se materializan sus actividades.

La Iglesia, al ser la prolongación de Cristo, al ser su cuerpo místico, debe poseer en la medida de lo posible sus atributos: debe ser una como su persona, universal como su poder e intemporal como su causalidad. El Estado, por el contrario, al emanar de las virtualidades de la naturaleza y tender a la

²⁴ El lector deseoso de informarse más ampliamente sobre los conflictos político-religiosos de la Edad Media puede consultar las siguientes obras: O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, Munich, 1930; F. R. Otazo, *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, 1930; W. Müller, "Thomas von Aquin und die gemässigte Volkssouveränitätslehre", *Bonner Zeitschr. f. Theologie und Seelsorge*, VII (1930), 321-345; G. Bo, "Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino sull'origine della sovranità", *Scuola cattolica*, XVI (1930), 269-278, 321-335, 401-419; E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1932; P. Léon, "Doctrines sociales et politiques du moyen âge", *Archives de philosophie sociale et juridique*, 1932; J. Sepre, "Le caractère total de l'État d'après saint Thomas", *Magister Thomas doctor communis*; D. Riedl, "The Social Theory of St. Thomas Aquinas", *Philosophy of Society*, Filadelfia, 1934, 11-34; G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, v. I: Bilan de XIII^e siècle, 3^e ed., Paris-Louvain, 1956, v. II: *Marsile de Padoue ou les premiers théoriciens de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Château, 1934; J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son "De institutione regia"*, Paris, 1930; R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Friburgo, 1932; E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg, 1936.

²⁵ Cf. *In Polit I lect1; De Reg Princ I cl1, in fine; In Ethic I lect1 n4; STh I-II q90 a2; a3 ad3; STh II-II q50 a1; q65 a2 ad 2.*

promoción del bien vivir por el establecimiento del orden de la justicia, debe estar lo bastante extendido para que se realicen las condiciones múltiples y variadas del bien vivir, y lo bastante limitado para que se controlen los factores requeridos para la instauración de un orden político adaptado a las condiciones sociológicas de los grupos. La eclosión y el desarrollo de los Estados están además sujetos a todas las contingencias de la naturaleza y de la historia. Hay, pues, *una necesidad de derecho y de hecho* de que los Estados y los poderes públicos se multipliquen. Esta necesidad no perjudica en nada al reino de la justicia y de la concordia, ya que las diversas formaciones políticas están unidas en un fin común, en la aspiración de un mismo ideal de civilización, a saber: el bien vivir humano²⁶.

Y así, según Santo Tomás, los Estados tienen competencias y jurisdicción en el orden temporal, que administran según los principios y las técnicas apropiadas para este orden; la Iglesia, por su parte, pertenece al orden de la gracia y de la caridad, y ejerce su gobierno según principios sobrenaturales. De este modo se rompe esa concepción exagerada de la unidad de poder, concepción que, al reposar sobre la *confusión*, fue a lo largo de los siglos que precedieron al Renacimiento causa de disputas ásperas, estériles y a menudo nocivas.

Pero al mantener esta postura tan netamente definida, ¿se afirma Santo Tomás más agustiniano que aristotélico? ¿Se hace griego o romano? ¿No será más bien que se eleva por encima de los dos partidos para eludir toda opción?

Pensamos sinceramente, tal como decíamos más arriba, que no toma partido literal ni por uno ni por otro, sino que permanece en cuanto a sus tendencias y su espíritu perfectamente aristotélico.

En primer lugar –y deberíamos dispensarnos de hacerlo notar– está claro que transfunde a las formas aristotélicas todos los valores evangélicos, y que estas le llegan estilizadas al modo agustiniano o bajo otra forma. Así pues, es normal que la “felicidad” pagana aparezca a menudo velada por la “felicidad cristiana” y que los conceptos de “unidad” y de “utilidad común” sean completados por el de “paz”. Por lo demás, si las ideas de felicidad y de paz son características de los escritos espirituales de San Agustín, ciertamente no es porque él fuera el primero en descubrir su fecundidad. Más bien nos parece que sería en razón de una preferencia psicológica, en razón de la atracción singular que ejercieron sobre el movimiento general de su pensamiento. En efecto, es sabido que en los tiempos que precedieron inmediatamente a la llegada del cristianismo, el estoicismo ya había plante-

²⁶ Cf. L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, París, 1959.

ado de forma penetrante y trágica el problema del destino supremo del hombre y propagado la angustia en todas las clases cultivadas. Cicerón, que refleja siempre tan fielmente la mentalidad de su medio, escribió sobre este tema un largo tratado, que San Agustín cita a menudo, titulado *De finibus*. Pues bien, esta obra que se dice contaminada de estoicismo y que se cree tomada de Antíoco de Ascalón, se habría inspirado ampliamente, según confesión explícita de su autor, en *Περὶ εὐδαιμονίας* de Teofrasto, discípulo inmediato de Aristóteles²⁷. No habría, pues, en cuanto a este punto particular, una diferencia tan grande entre la manera como Aristóteles ordenaba el dato racional y San Agustín los valores cristianos. Por consiguiente, Santo Tomás pudo recibir a este último, sin que su aristotelismo se incomodara demasiado.

Por lo que se refiere a la idea de paz, es interesante constatar que su valor ya es discutido por Aristóteles²⁸. Es cierto que lo juzga insuficiente, pero es inexacto decir que lo rechaza. Y –hecho significativo– Santo Tomás, tal como veremos, se muestra a veces de la misma opinión.

En segundo lugar, es un hecho reconocido que algunos tratados de Santo Tomás están llenos de citas tomadas de los juristas y de los decretistas romanos²⁹. Nadie se atreve a poner en duda este hecho. El maestro vertió en las formas espirituales de su discurso mucho más metal romano del que creen los mismos que quieren ver en sus especulaciones políticas un tipo derivado de los filósofos y los juristas latinos. No nos podremos hacer una idea precisa hasta que se haya hecho el estudio completo de las alusiones implícitas y explícitas contenidas en su obra integral.

²⁷ Y no propiamente del *Περὶ εὐσεβείας*, del cual nos han llegado numerosos extractos a través de *De abstinentia* de Porfirio.

²⁸ “Los hombres no se asocian sólo en vista de la simple existencia material, sino más bien en vista de la vida feliz (pues de otro modo una colectividad de esclavos o de animales sería un Estado, cuando en realidad esto es una cosa imposible, porque estos seres no tienen ninguna participación en la felicidad ni en la vida fundada sobre una voluntad libre), y tampoco se asocian para formar una simple alianza defensiva contra toda injusticia, ni en vista solamente de intercambios comerciales y de relaciones mutuas de negocios [...]. Todos los Estados que, por el contrario, se preocupan de una buena legislación, prestan seria atención respecto de la virtud y el vicio entre sus ciudadanos. Por donde se ve también que la virtud debe ser objeto de un cuidado vigilante por parte del Estado verdaderamente digno de este nombre y que no sea un Estado puramente nominal, sin lo cual la comunidad se convierte en una simple alianza, que no difiere de las otras alianzas concluidas entre Estados que viven aparte unos de otros nada más que por la posición geográfica; y la ley no es entonces nada más que una convención, es, según la expresión del sofista Licofrón, una simple *caución que garantiza las relaciones de justicia* entre los hombres, pero impotente para hacer a los ciudadanos buenos y justos”. *Polit* III 9, 1280 a 31-b 12.

²⁹ Pensamos en particular en el tratado de la ley humana.

Pero no se trata aquí del hecho de tomar de una fuente; se trata de la naturaleza de lo que se toma. Para saber si Santo Tomás pudo hacerlo sin apartarse de sus principios aristotélicos, hay que discernir su carácter, su significado espiritual. Por ejemplo, ¿habría que confundir la inspiración de San Agustín y de Dionisio con la de Cicerón, de Ulpiano, de Justiniano, de Isidoro, de Graciano y de todos los decretistas? ¿Nos encontramos ante una aportación homogénea y ya construida? ¿No estamos más bien en presencia de una mezcla confusa de nociones dispares que, a falta de una fórmula superior, todavía no han llegado a fusionarse? Parece que se trata de esto último.

En tercer lugar, ¿es posible vincular en todos los aspectos a Cicerón, los juristas y los decretistas con la legalidad pura de los antiguos romanos? Esta entidad de orden exclusivamente legal construida alrededor y en función de un *imperium*, en la que personas y cosas se integran según una relación convencional rigurosamente definida, ¿no está ya minada en su base por la intrusión del derecho —de contenido objetivo y de fundamento natural— de Cicerón³⁰? ¿Y no comenzó a deshacerse definitivamente desde los tiempos de Ulpiano³¹? Entonces Santo Tomás, siempre tan ingenioso para encontrar los puntos de concordancia de los elementos más heterogéneos con los principios que dirigen el dinamismo de su propio pensamiento, ¿no habría visto en la asunción de este abundante material un enriquecimiento y no una desviación de su mentalidad aristotélica?

En suma, por decirlo todo, pensamos que es un gran error creer que Santo Tomás recibe sólo de los romanos los conceptos de dominación, de soberanía, de responsabilidad, y de los límites que implican en cuanto a la libertad individual. Estas nociones, la de dominación en particular, llenan la *Política* de Aristóteles. Los romanos construyeron sobre ellas, dedujeron de ellas todo un conjunto de reglas, de aplicaciones prácticas y de instituciones, pero ninguno de ellos se interesó tanto como el filósofo griego por elaborar una filosofía del gobierno de sí mismo y de los demás.

³⁰ Cf. *De inventione*, II. En esta parte de su *Retórica*, Cicerón cita a Aristóteles y sigue manifestamente su clasificación de los derechos. Numerosos pasajes de lo que nos ha quedado de los tratados sobre la *República* y sobre las *Leyes* traducen igualmente una dependencia aristotélica. Ocurre lo mismo en el pasaje citado por San Agustín en *De civ Dei* XIX c21.

³¹ Desde el principio de siglo III y puede que antes, Ulpiano consagra la división tripartita del derecho en *jus naturale*, *jus gentium*, y *jus civile*. Véase O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs*, Brujas, 1931; L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, París, 1959.

Desde el inicio de la *Metafísica*, define el dominio, el *sui juris* de los romanos³². Vuelve a ello en el libro quinto para precisar que la sujeción y la obediencia están motivadas por el mando, por el *imperium*, apoyado en la autoridad del superior³³. En el libro tercero de la *Ética*, define las condiciones generales de la autonomía o del dominio de sí mismo³⁴. Vuelve a ello en el libro sexto³⁵, y termina su obra con un capítulo sobre la necesidad del mando y de la autoridad públicos³⁶.

La *Política* se abre en cierto modo con una larga discusión sobre las condiciones en que reposa el derecho de dominar a otros³⁷, y esta idea reaparece casi en cada libro³⁸.

Pero nos parece que la actitud de Santo Tomás es testimoniada, sin equívocos y hasta de forma decisiva, no sólo por la complacencia que manifiesta al comentar y desarrollar los pasajes mencionados más arriba, sino por su ignorancia voluntaria de los romanos —ignorancia próxima a la parcialidad— cuando trata del poder civil, de su mando, de la contrariedad y de las limitaciones que implican frente a la libertad individual. Invariablemente, apela a la autoridad de Aristóteles y envía al lector al libro quinto de la *Metafísica* o al final de la *Ética*³⁹. Pone en ello una constancia que acaba por sorprender

³² Cf. I 2, 982 b 25-27.

³³ Cf. V, 1, 1013 a 10-12.

³⁴ Cf. III 1, 1109 b 30 ss.

³⁵ Cf. VI 1, 1139 a 17-18.

³⁶ Cf. X, 9, 1180 a 25 ss.

³⁷ Cf. I 1-8, 1252 a 1-1256 b 39.

³⁸ Cada vez que se trata del valor de la ley, del sujeto del poder, del ordenamiento de éste según las diversas formas de gobierno, etc.

³⁹ Está admitido que los pasajes de *De An* III 9, 433 a/ss. Y de *Ethic* VI 10, 1143 a 9 fueron el punto de partida de su teoría sobre el mando, esbozada en sus primeros escritos y definitivamente ordenada y aplicada en la *Suma Teológica* a lo largo de la *STh* I-II q17 y *STh* II-II q45-57. —El pasaje del libro quinto de la *Metafísica* está comentado en los siguientes términos: “principium et causa licet sint idem subiecto, differunt tamen ratione. Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis [...]. sequuntur significationes principii quae sumuntur secundum principium in generatione vel fieri rerum [...]. [Hoc] manifestat in rebus agibilibus aut politicis, in quibus dicitur principium id ex cuius voluntate vel proposito moventur et mutantur alia; et sic dicuntur principatus in civitatibus illi qui obtinent potestates vel imperia, vel etiam tyrannides in ipsis. Nam ex eorum voluntate fiunt et moventur omnia in civitatibus. Dicuntur autem potestatem habere homines, qui in particularibus officiis in civitatibus praeponuntur, sicut iudices et huiusmodi. Imperia autem illi, qui universaliter quibuscumque imperant, sicut reges. Tyrannides autem obtinent, qui per violentiam et praeter iuris ordinem ad suam utilitatem civitates et regnum obtinent”. (n751-758). —He aquí más textos significativos: “Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus

un poco al discípulo⁴⁰. Por estas razones, nos inclinamos a creer que Santo Tomás, aunque conociera perfectamente a los romanos, al igual que San Agustín, y aunque reconociera en la especulación de estos —consolidada por las inquebrantables certezas de la fe— una ventaja considerable sobre la de Aristóteles, no pudo sin embargo resignarse a darle la espalda a éste, descubriendo en sus principios el brillo más auténtico de la razón natural. Sin duda midió el abismo que lo separaba del doctor de Hipona, pero no tardó en descubrir entre los dos representantes de los polos extremos del pensamiento humano una concordancia profunda, un equilibrio *de derecho*, siendo fe y razón dos réplicas en el tiempo de una misma Palabra eterna⁴¹. Establece, pues, entre lo espiritual y lo temporal una relación que no puede asimilarse simplemente a la que interviene entre lo superior y lo inferior, sino más bien a la que mantiene una realidad autónoma con otra que, trascendiéndola, la envuelve, la implica en su movimiento y la orienta hacia fines más altos y más universales. Y éste es el mecanismo de la *teoría de la subordinación*: teoría que no es unívoca, sino que varía de una aplicación a otra. ¡Qué puede haber más ingenioso que este ordenamiento de dos actividades de planos superpuestos, en virtud del cual el dinamismo de una penetra y sostiene el de otra, sin que haya fusión, sin que haya absorción de una por otra, no obstante con efectos de unión tan íntima que llegan a ser una y

per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem que voluntas movetur, est imperium regis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in V *Metaphysicorum*, quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales [...]” (*De Ver* q17 a3). —“Sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei”. (*STh* I-II q9 a1). —“Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem: potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica [...]”. (*STh* I-II q31 a3 ad2. Cf. q100 a7 ad4; q104 a1). A propósito de la obligación, nótese que entre otros préstamos, la discriminación radical entre los pecados contra el arte y aquellos contra la prudencia ha sido derivada de la *Ética*, VI 5, 1140 b 22-30.

⁴⁰ Cf. *STh* I-II q2 a4; q87 a2 ad1; q90 a3 ad 2; q93 a4 ad4; q100 a7 ad4; a9; q105 a4 ad5; *STh* I-II q65 a2 ad2; q67 a1; q88 a6 ad2; *STh* III q20 a2 ad1 y 2.

⁴¹ “Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet [...]”. (*CG* I c7). —“Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna”. (*STh* I-II q93 a3). —“Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliquoties, vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago, vel per aliqualem revelationem superadditam”. (*Ibid.*, q19 a4 ad3). —“Idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum”. (*Ibid.*, a5 ad2).

otra, cada una en su orden y según su modo propio, *causa total* del resultado producido! Sin embargo, este juego de influencias, estas interferencias de energías que proyectan una luz tan abundante sobre el mundo de las ideas y de la naturaleza, han estado lejos de ser comprendidos siempre. Al confundir la simple subordinación con la *instrumentalidad*, algunos tomistas no ven cómo la realidad subordinada puede permanecer íntegra, puede mantenerse “encerrada en el círculo de su especificidad como en un impenetrable círculo mágico”, y encontrarse al mismo tiempo atravesada en su totalidad por el influjo de causalidad que desciende de la causa superior. No ven que la Causa primera pueda recorrer de arriba abajo el universo de los seres creados a fin de conservarlos en la existencia y de fecundar las energías multiformes envueltas en el misterio de la naturaleza de estos sin afectar su constitución. Porque mantenemos en todo momento la integridad de la naturaleza bañada en la atmósfera de los efluvios divinos, se figuran que nos representamos el universo como una pirámide de *sólidos* cuya única razón de ser sería la de contener una especie de revelación sensible de la mirada divina. Imaginería que no carece de encanto y de valor de verdad, pero que daría una idea bien pobre del devenir continuo que da vueltas y finalmente sumerge en su marea todas las realidades efímeras de nuestro mundo contingente.

A decir verdad, distinguimos entre *presencia* y *esencia*. Sostenemos que un toque espiritual, un contacto de fuerzas, constituye una presencia, una presencia cuyo efecto es imprimir a aquello que es su objeto una moción que lo sostiene en su ser y en su actividad. No podemos, en cambio, admitir que una virtud transitiva, a menos que sea creadora, transforme la naturaleza que invade. La deja intacta, a ella y sus potencias, no menos que las causas que la impulsan naturalmente.

En efecto, es necesario, para que su causalidad respectiva sea total, que las causas que se subordinan una a otra conserven cada una su estructura esencial y su modo propio de causar. En consecuencia, sigue siendo necesario que no sean privadas de la relación intrínseca que mantienen con su fin respectivo. Es, en suma, de rigor que cada uno de estos fines permanezca entero, ya que el que es superior necesita integrar en sí el inferior para ser materialmente completo, mientras que éste recibe, del mismo hecho de esta integración, un complemento de perfección. Hay, por tanto, entre las causas subordinadas y sus fines una relación de dependencia mutua: se confieren mutuamente y según el caso el acabamiento, sea material, sea formal.

Por consiguiente, una vez sobrevenido el orden de la gracia y de la predestinación, un eje superior se ha superpuesto al de la naturaleza, y toda nuestra actividad natural, sin verse afectada interiormente, se encuentra por

ello bajo el imperio de una fuerza trascendente que, tomándola hasta en sus menores manifestaciones, la hace gravitar hacia otro polo⁴². No obstante, hay que notar que el caso de la naturaleza y de la gracia es singular. Su ordenamiento, aunque de una adecuación profunda y afortunada, no deja de ser totalmente misericordioso, gratuito. La naturaleza, antes incluso de recibir los honores de la gracia, representa un elemento completo, con su consistencia, su equilibrio y sus leyes. Sin embargo, se revela susceptible de subordinación. Al estar *abierto* a los enriquecimientos por aumento, más aún, al ser penetrable por todas partes, no hay nada en ella que repugne a que se someta, en su totalidad, a nuevas líneas de fuerza que la eleven y la lleven a través del cielo de la gracia. ¡Poco importan las estructuras sociales en las que se encierre en concreto la vida terrestre! Un dinamismo trascendente, aunque sólo aislable por el pensamiento, es en realidad indiferente a todas las formas imaginables de compromiso.

¡Éste es el sistema de relaciones que Santo Tomás preconiza entre la ciudad terrestre y el reino de Dios! ¡Ésta es la teoría de la subordinación!

¿Se la debe a los agustinianos? ¡Ciertamente no! Pues no admitían la distinción de los dos órdenes. ¿Se la debe tal cual a Aristóteles? Tampoco, aunque, cediendo a sus disposiciones modestas, no deja de atribuírsela: “Así como enseña el Filósofo [...]”⁴³.

Sin embargo, esta atribución de mérito, no por excesiva es totalmente gratuita. Si bien por una parte repugna que Aristóteles previera la subordinación de la naturaleza a la gracia, y por otra sería difícil encontrar en los capítulos liminares de su *Política* las aplicaciones que Santo Tomás quiso ver, permanece el hecho de que el principio de dos de sus obras principales, a saber la *Metafísica* y la *Ética*⁴⁴, comportan una teoría relativamente perfecta de la subordinación de los saberes naturales. Suficiente para dar impulso a un espíritu lúcido.

Como si esto hubiera sido natural, transpone la trama aristotélica y, a favor de la analogía, la aplica a las relaciones de los diversos planos de la actividad humana. De paso, sustituye la unidad demasiado rígida de los agustinianos por un principio de enlace dúctil, flexible, capaz de conciliar lo di-

⁴² “Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione”. (*STh* II-II q10 a10. Cf. *Ibid.*, q12 a2; q60 a5). —“Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem”. (*STh* II-II q99 a2 ad1).

⁴³ “Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta [...]”. In *Met* prooem.

⁴⁴ *Metaph* I 1, 981 b 25-982 a 5; 2, 982 b 5-11; *Ethic* I 1, 1094 a 6-16; 2, 1094 a 25-b 10. Los habituados al texto de Santo Tomás saben cuántas veces, desde el primer capítulo del *CG* hasta el último artículo de las dos *Sumas*, reaparecen estas analogías.

verso y de hacerlo conspirar a la unidad encadenada de los fines. Era el fin, por lo menos en principio, del embrollo nacido de la necesidad de poner en concordancia, salvaguardando siempre su integridad y su autonomía respectivas, lo espiritual y lo temporal.

4. Forma actual del problema

En nuestros días, gracias a la lenta infiltración de las doctrinas políticas de Santo Tomás, se ha alcanzado el acuerdo práctico —al menos entre los que tienen fe en la Revelación—. Se puede discutir la competencia sobre cierto punto, pero los principios generales están admitidos. El problema de lo *uno* y lo *múltiple* se ha desplazado, ha invadido otro terreno. Ha sido transportado al interior mismo de la ciudad y se expresa en estos términos: ¿cómo hacer concordar *Individuo* y *Estado*? ¿Cómo conciliar los derechos de la persona humana y los de la ciudad? ¿Está sometida la persona al Estado o se reduce el Estado al papel de medio, de instrumento? ¿Individualismo o estatismo? ¿Qué fórmula elegir? ¿Declaración de los derechos del hombre o declaración de los del Estado? Y notemos que no hay punto medio, postura intermedia; en la *práctica*, hay que admitir necesariamente la subordinación de un término a otro, sin lo cual no habría conciliación, sino oposición, coalición de uno contra otro.

Es sabido que la cuestión, con ser de la más intemporales, no carece de actualidad. Su actualidad es de las que se podría calificar, sin paradoja, de permanente. El liberalismo del siglo XIX y el democratismo, todavía en boga, exaltan la libertad individual, exageran los derechos del individuo en detrimento de los del Estado —y por consiguiente debilitan considerablemente la cohesión de la comunidad política— obteniendo así ventaja lo múltiple sobre lo uno. Por contra, se sabe que los regímenes totalitarios, como por ejemplo el fascismo y el nazismo, que preconizaron una unidad tan rígida que resultó incompatible con el respeto de la dignidad y los derechos de la persona humana, conocen ciertas formas de supervivencia. Los sistemas políticos que se inspiran en la filosofía marxista también son tipos de organización unitarios, estatales. Ofrecen pocas garantías al ejercicio de la libertad, al desconocer prácticamente las prerrogativas de la persona.

El examen de la organización de la economía en nuestros países democráticos nos conduce a las mismas constataciones. La libertad, que el liberalismo ha querido absoluta, desprovista de toda directriz, ha llegado a ser soberana. Algunos individuos han acaparado la mayor parte de las riquezas hasta el punto de ser lo bastante poderosos para dirigir el Estado, de modo

que la libertad de los ciudadanos, que se deseaba tan franca, se ha convertido en servidumbre. La comunidad política y la mayoría de sus miembros están a merced de unas cuantas unidades federadas.

El conflicto entre lo político y lo religioso, al que hacíamos alusión más arriba, fue verdaderamente trágico y tuvo repercusiones lamentables. Dio lugar a usurpaciones recíprocas, pero no llegó a hacer capitular lo superior ante a lo inferior. El papado pudo ser atacado brutalmente, pero siempre tuvo la fuerza moral de mantener la supremacía de su poder. Nos estaba reservado a nosotros asistir a algo más entristecedor. Nuestro tiempo es testigo de una capitulación de lo moral y lo político ante lo económico. El Estado ya no está fundado en las relaciones del hombre con la vida; se ha convertido en una inmensa razón industrial y comercial. El individuo, cuya libertad se exalta, tiene el puesto de una pieza funcional. Y entonces, en presencia de este envilecimiento de la persona humana, ¿vamos a llevar el liberalismo hasta sus últimas conclusiones y a liberar al individuo del yugo del Estado? ¿Vamos a combatir el derecho natural de éste, a desposeerlo de su competencia sobre sus sujetos? ¿Vamos a sacrificarlo a su liberación? ¿Vamos, por el contrario, a recordar que la libertad no es un fin, sino un poder devuelto al individuo a fin de permitirle someterse humanamente al orden y perseguir sus fines? ¿Pero no nos exponemos así a hundirlo en una servidumbre más miserable respecto del Estado? Decididamente, la malla del dilema no es fácil de rasgar.

Creemos que sería ventajoso volver a las enseñanzas de Santo Tomás. Primero nos mostrará por qué medios acometer la restauración del Estado y después cómo establecer, entre él y los individuos que contiene, un equilibrio apto para salvaguardar los derechos de uno y otros.

Pero antes de interrogarlo sobre el papel del Estado frente a los individuos, hacía falta saber si le conserva su valor y sus funciones específicas. Este punto es determinante: de su solución depende la de la cuestión que nos concierne directamente. Si el Estado estuviera absorbido por la Iglesia, o reducido al papel de puro funcionario respecto de esta, serían las relaciones entre individuo e Iglesia las que habría que considerar necesariamente. El otro problema —el nuestro— no ofrecería más interés que el de un teorema puramente hipotético.

CAPÍTULO II

LO ESPECULATIVO Y LO PRÁCTICO¹

La doctrina de Santo Tomás, al tratar de la inserción del individuo en la comunidad, parece haber causado, desde que los Estados modernos se han hecho *totalitarios*, un inmenso embarazo a algunos de sus más ilustres y más fieles discípulos. No hay por qué escandalizarse demasiado, pues la expresión bajo la que ha sido transmitida puede hoy en día dar lugar a equívoco. Debido a una derivación de sentido en la terminología política y a un olvido bastante universal del significado primitivo, se hace difícil de penetrar. Con nuestras palabras expresa ideas diferentes a las nuestras. Vocablos tales como Estado, ciudad, sociedad política tienen en ella un significado más pleno y más profundo que el que manifiestan en nuestro lenguaje moderno². Por otra parte, esta doctrina no es tratada aparte, no forma un conjunto con un equilibrio propio y una cierta autonomía. Está fundida en un todo del que es necesario aislarla. Así pues, para no deformarla en el transcurso de la operación, es importante tener en cuenta los principios generales que la alumbran y el espíritu que la anima; es importante —sobre todo para evitar hacerle perder la firmeza de un teorema—, inspirarse en los mismos métodos que el autor juzgaba apropiados para el tratamiento de los hechos políticos y sociales.

En consecuencia, sólo con que olvidáramos un poco la ligera derivación de sentido experimentada por las palabras, sólo con que transpusiéramos un poco los textos según puntos de vista demasiado geométricos, estaríamos corriendo el riesgo de prestar al pensamiento del santo Doctor un carácter de absolutismo que verdaderamente no tiene. Simplificados, aunque fuera un poco, sus principios conducirían a un solidarismo tan inflexible y a un sacri-

¹ Véase "Autour de la personne humaine", *Archives de phil.*, XIV (1938, cuaderno II).

² Nuestros Estados modernos, movidos únicamente por el interés material, o incluso gobernados por el dios de la máquina y de la técnica o la mística de la raza y de la sangre, habrían sido acusados por Santo Tomás con el calificativo de realidades buenas *secundum quid*, es decir de realidades apartadas de su fin natural y entregadas a la búsqueda de una pseudocivilización. El deber del individuo ante ellas no es el de consagrarse a su ruina, sino a su reforma. Además, el Estado no se identifica nunca con la maquinaria administrativa, sino con la *multitud*. A ésta le corresponde legislar.

ficio del individuo tan completo que parecerían proporcionar la justificación adecuada de las formas más extremas de totalitarismo³.

Después de establecer en el capítulo precedente que la estilización de la doctrina política de Santo Tomás es de carácter aristotélico, ahora nos corresponde intentar, situándonos en el interior de su sistema, descubrir su perspectiva. ¿Bajo qué ángulo se coloca para apreciar el valor del Estado y determinar sus relaciones con el individuo? ¿Se establece en la esfera de la física y la metafísica puras? ¿No buscaría más bien otro clima, de luz más tamizada y variable? ¿Se mantiene sobre el terreno de lo especulativo o de lo práctico? Ésta es la cuestión a la que responderemos parcialmente en este segundo capítulo.

1. Búsqueda del principio primero

Aristóteles solía decir que quien ha descubierto el punto de partida o el principio de un saber ha elaborado ya más de la mitad⁴. Afirmación que se podría tomar por una hipérbole, ¡pero que no es más que la exacta expresión de la verdad! Se apoya en la historia de la filosofía griega, en la que se buscó durante siglos el principio del que procede el orden del cosmos y por el cual se explica; es igualmente corroborada por la experiencia de nuestro tiempo. Habiendo perdido el conocimiento del principio del orden político, es decir, el conocimiento de este valor supremo que imanta todas las piezas del complejo-Estado y que es razón de ser de su disposición y de su solidaridad, ya no se sabe a qué criterio acudir para el establecimiento de un orden humano estable y fecundo. Se reclama la instauración de un equilibrio nuevo, pero se ignora dónde encontrar el eje de la vida, dónde situar su centro espiritual de gravedad.

Fue esta búsqueda lo que ocasionó la puesta al día de la teoría, tan seductora y tan generalmente aceptada, que se designa con el nombre de *personalismo*. Al considerar que la persona posee un destino singular, que tiene en el mismo seno del tiempo vínculos invisibles con el Absoluto, que se orienta mucho más, en razón de la espiritualidad de su estructura, al orden de las realidades eternas que al de las cosas perecedoras de aquí abajo, los autores

³ Es sabido que en su opinión la *multitudo* es la responsable de las leyes. Cf. *STh* II q90 a3.

⁴ "Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius". In *Ethic* I lect11 n138. Cf. *In Post Anal* II lect20.

de esta teoría sostienen que no es razonable someterla a la jurisdicción de un poder inmerso en el tiempo y contaminado de sus miserias.

Sin embargo, como no se puede liberar totalmente a la persona humana de su sujeción a la comunidad sin caer en la anarquía, hizo falta encontrar una *causa*, una razón de ser de esta sujeción. Y entonces se pensó que esta causa podía residir en las deficiencias consecutivas al hecho de la individuación. Se sostuvo entonces que si la persona humana es imperfecta, esto es atribuible a que está individuada en concreto. Y se llegó a la conclusión de que el hombre, en tanto que es persona, no entra en comunidad, sino solamente en tanto que es individuo. En tanto que persona, es un todo que es un fin en sí, pero en tanto que individuo, es solamente parte de la sociedad política. La personalidad y la individuación ejercen en él tensiones opuestas: la primera solicitándolo hacia la eternidad, la segunda reteniéndolo en la zona del tiempo.

Santo Tomás, que se abandona gustoso a la abstracción cuando es necesaria, pero que no practica jamás la disección de los vivos, arregla las cosas de una manera totalmente distinta. Incorpora simultáneamente individuo y persona a las avenidas que desembocan en la eternidad. No opone el tiempo a la vida eterna, sino que lo concibe como un preludio de ésta, preludio que es de rigor para el hombre entero. No propone la antítesis del individuo y de la persona, sino que *distingue las funciones de ésta y las subordina* de manera que puedan concurrir, cada una en su propio plano, al florecimiento del hombre total. La persecución de fines diversos y no subordinados engendraría en el individuo un dualismo que acabaría por degenerar en antagonismo. Y semejante tensión, inherente a su misma naturaleza, comprometería en él la unidad de la acción y la quietud en la posesión de los fines.

El embrollo actual proviene de numerosas causas. Proviene en primer lugar de que se confunde lo *práctico* con lo *especulativo*. Se cree que la política es un compartimento de la física o de la metafísica y se piensa que se va a resolver el problema de la prosperidad material y de la paz colectiva haciendo malabares con la idea de "hombre en sí". No se ve que la *realización* del bien humano no puede ser el resultado de la contemplación, sino el de la puesta en práctica de una actividad múltiple y debidamente ordenada.

Si es una ilusión bastante peligrosa pensar que la vida de las sociedades políticas está totalmente determinada por las causas empíricas del medio y de la historia, y que por tanto se reduce a un fenómeno físico de cualidad y dimensión originales, no es menos utópico proclamar que es una esencia abstracta, que toma el principio de su actividad en las riquezas de su inmanencia y que se desarrolla, a la manera de una lógica formal, en el aislamiento de las vicisitudes de todo tipo implicadas en el factor tiempo. Creemos que la ver-

dad total reside entre estas dos posturas extremas. El Estado no es ni un fenómeno físico ni una entidad metafísica, sino un *hecho político-moral*. Y se llama hecho moral aquél cuya realización está determinada por la libertad, por una libertad que sin duda está en lucha con una multitud de contingencias y que cede más o menos bajo la carga de los acontecimientos, pero por una libertad que, a pesar de los obstáculos que surgen de la vida concreta de esta tierra, tiende paciente y obstinadamente hacia su bien. El hecho moral es el que se materializa y se orienta hacia la búsqueda de un propósito o un fin. Evoca la idea de un órgano que lleva a cabo una actividad funcional. Encuentra, pues, su razón de ser en el objeto en vista del cual ha nacido y en función del cual se ha constituido. Y éste es exactamente el caso del Estado. Ha nacido de una aspiración sorda y segura al bien vivir. Es el testimonio de un impulso hacia la civilización, impulso tan universal y duradero que difícilmente se puede atribuir a causas contingentes. Por consiguiente, si bien es cierto que su vida está influida, siempre y en todo lugar, por las mil condiciones del medio donde se implanta, no es menos verdadero que obedece, siempre y en todo lugar, en su factura esencial, a las exigencias del bien vivir humano. Sin este fin que alcanzar, estaría sin razón de ser, sin idea directriz, sin función propia y sin objetivo. No se podría juzgar sobre su fidelidad o su infidelidad; se estaría sin posibilidad de verificar que el orden que defiende no es el desorden; se permanecería incapaz de justificar el poder que se arroga. ¡No! El Estado no es un vegetal; es una institución dependiente de la voluntad humana y destinada a mejorar la vida. Corresponde, pues, al orden práctico y es de esencia *propriamente moral*. Su principio primero es el mismo que el del dominio de la acción.

2. Fundamento psicológico de una física social

No pretendemos negar la utilidad de un saber social fundado en la experiencia y la inducción que tiene por objeto preciso determinar el modo concreto según el cual se actualizan las causas profundas de las que deriva el Estado, pero creemos que no sería un progreso en la explicación de los fenómenos sociales sustituir las causas verdaderas por los factores que condicionan su ejercicio. Al observador positivo, los acontecimientos pueden parecerle determinantes, en el sentido de que desencadenan definitivamente la acción de las causas realizadoras de las instituciones, pero en realidad su eficacia no va más allá de la de un condicionamiento puntual. Así pues, admitimos que hay lugar, junto a un saber filosófico, para disciplinas experimen-

tales o sociológicas del Estado, pero apeamos a estas de su pretensión de sustituir a aquél.

Y puesto que se nos ofrece la ocasión, sostenemos claramente que también Santo Tomás es, como los sociólogos, partidario de una *física social*, pero de una física en el sentido fuerte de la palabra, de una física que es orden de necesidades, orden implicado en la constitución de las naturalezas, de una física que es plano de actividades especificadas y de desarrollos definidos. Sabe mejor que nosotros que nuestras inclinaciones voluntarias son acumulación de energías vitales y disposición a un comportamiento natural. No en vano pone tanta circunspección en distinguir la *voluntad como poder de naturaleza* de la *voluntad como poder libre*⁵.

Esta facultad es, antes que nada, *naturaleza*, es decir fuerza de impulsión, virtud dinámica, amor nativo, orientación espontánea⁶. "Instinto espiritual", "energía dirigida", "inclinación innata": toda esta terminología que se podría creer moderna encuentra su correspondiente en el sabroso lenguaje con el que Santo Tomás describe la voluntad como poder de naturaleza.

En segundo lugar, es un axioma en el tomismo el que las artes y las ciencias tienen su principio en la naturaleza⁷. ¡Y en qué equívocos no se ha caído respecto de esto! No se conoce y a menudo no se admite nada más que una manera metafísica de entenderlo. Se pretende que, supuesto que la operación sea el ser, —bien en relación con la existencia, bien en relación con la especificidad—, se llegará a establecer la norma de las actividades de la naturaleza mediante el análisis de sus principios esenciales. Se olvida que una naturaleza *una*, como por ejemplo la de la inteligencia, puede tener, en razón de su amplitud indefinida, una *multitud de funciones diversas y jerarquizadas*, y que *funciones esencialmente diversas* no pueden ser gobernadas por un principio *único y rígido*. Hace falta, por el contrario, que cada una de estas funciones sea dirigida *en su ejercicio* por la regulación de principios propios, homogéneos con la materia a la que se aplica⁸. Más aún, no hay identi-

⁵ Cf. *STh* I q42 a2; *STh* I-II q10 a1; *De Ver* q22 a5 y 9.

⁶ "Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem instituentis naturam". *STh* I-II q26 a1. Véase también *STh* I q59 a2; q60 a1; q80 a1; q103 a1-3; *In III Sent* d26 q1 a2; d27 q1 a2; *De malo* q8 a3 ad6.

⁷ "[...] necesse est quod [...] semper principium in his quae conveniunt rei sit naturale". *STh* I-II q10 a1. Cf. q51 a1; q63 a1; *In Met* VII lect 8 n1437 y ss. —"[...] cum discere sit fieri scientem, necesse est quod discens quasi aliquid iam scientiae et artis habeat". *In Met* IX lect7 n1854. —"Inest enim uniuersum homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio quaedam universalia principia omnium scientiarum". *STh* I q117 a1.

⁸ "[...] communia principia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa secundum analogiam, id est secundum quod sunt proportionata illi scientiae". *In Post Anal* I lect18 n154.

dad entre los principios necesarios a la esencia de una facultad, por una parte, y los que necesita para la puesta en práctica de sus energías, por otra parte. Por ejemplo, una facultad espiritual no depende de la materia en cuanto a su esencia, y sin embargo puede depender de ella en cuanto a su actuar y su desarrollo. Así es el caso de la inteligencia y la voluntad humanas. Unas son las causas de su constitución y otras las de su evolución. Liberadas de la materia en cuanto a su esencia y su existencia, le son en cambio forzosamente tributarias para el ejercicio de su actividad. Y por tanto, para saber a qué normas obedecen, no basta considerar lo que son, hace falta sobre todo verlas actuar⁹.

Por lo demás, bastaría recordar que el axioma tomista se refiere a los principios que conciernen a la adquisición de la ciencia, las artes y los hábitos prácticos, y que por tanto se aplica al plano de evolución de los seres de la naturaleza. Tiene, pues, un sentido empírico que se revela en la marcha espontánea de la vida. Significa que las construcciones eruditas deben reposar sobre lo nativo. Significa también que todas las disciplinas deben empezar por la observación, el *experimentum* y la inducción¹⁰, deben encontrar en germen, en el dato elaborado mecánicamente por el juego natural de nuestras facultades, orientaciones o principios que les sirvan de regla suprema, pues la inteligencia que funciona a modo de instinto es una guía más infalible que la que discurre con cálculo. Los pasos por impulsión de naturaleza, aunque primitivos y embrionarios, llegan más lejos que los que se ejecutan por esfuerzo lógico¹¹. Es normal y hasta de rigor que nuestras construcciones deliberadas reposen sobre los sedimentos acumulados por el impulso natural de nuestras facultades, dado que un desarrollo deriva siempre de la actualización de virtualidades latentes y no representa nada más que su ex-

—“Oportet igitur principia et conclusiones circa idem genus sumi; [...] ex necessitate sequitur quod ex principiis unius scientiae non concludatur aliquid in alia scientia”. *Ibid.*, lect15 n132. —“[...] in diversis generibus sunt diversa principia indivisibilia [...]” *Ibid.*, lect36 n318. —“[...] requiritur diversitas primorum principiorum ad diversitatem scientiarum”. *Ibid.*, lect41 n367. Cf. lect42-44, *passim*; *In Met* IV lect5 n590 y ss.; *Sth* I-II q54 a2 ad5; *Sth* II-II q1 a1.

⁹ “[...] a potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiae in agendo: unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed modis quibus potentiae animae procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentiam tantum sed etiam penes obiecta”. *In de Trin* q6 a1 ad2am q. ad4.

¹⁰ Cf. *In Post Anal* I lect30; II lect20; *In Met* I lect1-2; *In Ethic* I lect3 n38; VI lect3 n1147-1148; lect7 n1208-1216.

¹¹ Cf. *In Post Anal* I lect6 n54-55, 57; lect7 n64-65; lect8 n69-70; II lect20. —“Oportet enim principia esse certiora conclusionibus quae sunt ex necessitate”. *In Ethic* VI lect5 n1177. —“Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis”. *Ibid.*, n1179. Cf. *Sth* I q79 a12; *Sth* I-II q51 a1; q63 a1; q94 a1 y ss.

tensión y su refuerzo. En pocas palabras, el axioma significa que todo arte y toda ciencia encuentran una iniciativa en los *movimientos* primeros de nuestra naturaleza y que, por consiguiente, nuestro esfuerzo reflejo y voluntario viene a injertarse siempre en lo original y espontáneo. Así pues, ni las artes ni las ciencias, frutos de la reflexión y del discurso espiritual de la inteligencia, se ordenan a destruir las anticipaciones semiconscientes de nuestras facultades.

En cuanto a la voluntad, también esta es, por atavismo, una propensión a la vida social. Siendo en el fondo una tendencia, está claro que emprende una multitud de caminos por impulso vital, por la simple presión de su peso de naturaleza. De modo que el papel de la deliberación, así como el de las ciencias morales, políticas y económicas, se reduce a perfeccionar, a elevar y amplificar al infinito su modo natural y espontáneo. “La oposición invocada entre lo “voluntario” y lo “natural”, dice Santo Tomás, se establece en el orden de causalidad, realizándose ciertas cosas naturalmente y otras voluntariamente. Hay, en efecto, un modo de causalidad propio de la voluntad, por el hecho de que es dueña de sus actos, diferente del que le corresponde por el hecho de que es una naturaleza determinada con un objetivo invariable. Pero puesto que lo voluntario tiene su fundamento en lo natural, es necesario que algo del modo propio de la naturaleza sea participado por la voluntad, de la misma manera que una causa que tiene prioridad sobre otras influye en ellas. En efecto, el ser que la naturaleza confiere disfruta de una prioridad respecto de los actos libres propios de la voluntad”¹².

Esta doctrina, que sostiene que el querer de naturaleza es anterior al querer libre y más profundo que éste; que es la reserva de las energías sordas e irreprimibles de donde la libertad toma sus fuerzas creativas; que le proporciona a ésta su norma suprema y el límite de su zona de actividad¹³; que se afirma antes que ella y con más fuerza, si bien en la oscuridad de la inconsciencia; que se infiltra subrepticamente a través de todos sus pasos subsidiarios; esta doctrina, decíamos, es confirmada por la experiencia cotidiana y por la sociología. La historia de las instituciones sociales prueba que éstas no han sido improvisadas de una sola vez ni preparadas por ideologías erudi-

¹² *Sth* I-II q10 a1 ad1. —“[...] voluntas habet praeter inclinationem naturalem aliam cuius est ipse volens causa”. *In III Sent* d27 q1 a2. —“[...] id quod est naturae oportet salvari etiam in habentibus intellectum”. *Sth* I q60 a1. —“Et naturalis dilectio in eis est principium electivae”. *Sth* I q60 a2. Cf. *De Ver* q22 a5; *De malo* q6 a1. “[...] semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus”. *De malo* q16 a4 ad5.

¹³ “Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est [...] bonum [...]”. *Sth* I-II q1 a1. —“[...] voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum”. *Sth* I q82 a2 ad1.

tas. El querer de naturaleza de donde han surgido comenzó a afirmarse mediante formaciones rudimentarias, núcleos de costumbres, hábitos y prácticas. Es en el orden donde el *aporte práctico del sentido común* se expresa en bocetos de realización concretos antes de traducirse *claramente*, en términos de pensamiento; o —lo que viene a ser lo mismo— la espontaneidad precede a la reflexión y la abstracción. El estado vivido prelude al estado representado; los prácticos se adelantan a los teóricos¹⁴.

Estas consideraciones conducirían al antiintelectualismo si no estuvieran completadas por otro principio.

Santo Tomás no desconoce el valor inspirador y renovador de nuestros recursos sentimentales y de nuestras fuerzas de libertad. Admite que cada uno de nuestros instintos espirituales y carnales contiene un ideal, un ideal en estado de espontaneidad y capaz de dar el impulso a las más altas manifestaciones de la vida y del espíritu, un ideal que, sin embargo, todavía no ha encontrado su forma, que se reduce a una acumulación de energías ciegas y que necesita ser interpretado, construido y dirigido en su realización por las luces del espíritu (*nil volitum nisi praecognitum*)¹⁵. Lo que constituye al hombre y lo dota de una dignidad inusitada en el universo es el brillo de la razón. De modo que todas las fuerzas inferiores que estallan en él se ennoblecen y reciben su perfección propiamente humana del hecho de que se iluminan a través del prisma de ella. Esta facultad tiene el timón de todo nuestro ser¹⁶. Una de las prerrogativas del hombre, prerrogativa que explotaremos largamente a lo largo de esta obra, consiste en que éste es no solamente realizador por las fuerzas vivas de su naturaleza, sino también por la virtud operadora de su razón (*agunt per intellectum*)¹⁷. La naturaleza da el impulso, el espíritu proporciona los principios que constituyen la vida.

No hay, pues, en Santo Tomás esa enemistad implacable entre inteligencia e instinto que de ordinario se le reprocha obstinadamente. Sabe más que cualquiera darles su valor a las fuerzas complejas que surgen de las profundidades del compuesto humano. Fuerzas de impulso y fuerzas de dirección se condicionan y equilibran. Los impulsos brutos de la emoción y la inspi-

¹⁴ Esta génesis es cuidadosamente descrita por Santo Tomás en *In Post Anal II lect20; In Met I lect1 y 2; In Polit I lect1*. También sirve de base experimental para su teoría de la reflexión, la cual sólo resulta posible, tal como veremos más adelante, si las facultades que son capaces de ella han entrado previamente en contacto con la realidad extra-mental.

¹⁵ Tendremos ocasión más adelante de precisar estos datos, pero señalemos de momento que este ideal contenido en la naturaleza de la voluntad encuentra su formulación en los mandatos de la ley natural y su desarrollo en los de la ley positiva. Cf. *STh I-II q94 y ss.*

¹⁶ Cf. *STh I q81 a3; q82 a4; STh I-II q10 a1; q17 a1 y ss.; De Ver q22 a12; De malo q6 a1.*

¹⁷ Cf. *STh I q15 a1; In Phys VIII lect21 n1150.*

ración son controlados y depurados por las luces de la razón. Lo vital, lo nativo, lo espontáneo no mueren por la maquinaria de las artes y las ciencias o por un conformismo puritano, sino que encuentran su fin en las claridades de la deliberación. Así que, cuando afirmemos la primacía del orden, nos referiremos al *orden de la razón*, y de una razón que no se ha vuelto puramente formal vaciándose de su contenido, sino que, por el contrario, ha adquirido peso por todos los valores implicados en el querer natural así como por los incrustados por una infinidad de factores en la carne y la sangre del individuo, y también de una razón en la que los principios inculcados ulteriormente por la educación y la cultura han sido vitalizados hasta el punto de convertirse en espontaneidad de un género superior¹⁸.

En suma —y tratamos aquí de una teoría que va a ser importante a lo largo del desarrollo de nuestro pensamiento— Santo Tomás distingue entre lo consciente y lo deliberado en acto vivido, por una parte, y lo consciente y lo deliberado en *acto representado*, por otra parte. Lo primero corresponde con bastante exactitud a lo natural y lo espontáneo, mientras que lo segundo está en equivalencia con lo reflejo y lo científico. Lo primero se acompaña de la conciencia oscura y confusa, lo segundo del conocimiento claro, distinto y razonado¹⁹. Y como éste último no destruye la espontaneidad, sino que la transforma, no haría falta, siguiendo a los modernos, buscar la oposición entre estos dos estados por el lado de la espontaneidad, sino más bien por el *de la conciencia*, que es en un caso oscura y confusa, y en el otro clara y distinta. Lo científico no es, tal como se afirma, un estado violento, sino *un estado de espontaneidad y de libertad de un grado excelente*, al ser lo natural enriquecido por un esfuerzo claro y racionalizado.

Una vez admitido que la voluntad es naturaleza y que esta es orden inmanente, “idea directriz”, finalidad interna, una vez admitido también que es vitalidad en efervescencia, es igualmente indiscutible que afirma las leyes profundas de su naturaleza con mucho más vigor en sus pasos primitivos —es decir, en los que tienen lugar en la oscuridad y la confusión de la conciencia— que en los que son calculados, modificados por una multitud de circunstancias concretas, o incluso desviadas de su fin por un mal uso del libre arbitrio²⁰. Por este motivo, la escuela aristotélico-tomista siempre ha sido

¹⁸ La voluntad movida por la razón no es la voluntad abstracta, sino la que envuelve los bienes concretos del hombre total, incluidos los que provocan en él la pasión. Cf. *STh I-II q9 a1; q10 a1; q25 a1-3.*

¹⁹ Cf. *STh I q85 a3 y ss.*

²⁰ Por este motivo Santo Tomás estudia lo natural con ocasión del primer paso de la voluntad, llamado *voluntas* (*STh I-II q10*), y no cuando se trata de la elección (*ibid.*, q13), donde to-

unánime al sostener que los *principios* fundamentales de la moral están contenidos *en germen en las prácticas de los pueblos* normales y que se pueden descubrir por medio de la *inducción*. En este sentido, hay una cierta *física social*, pero una física que sólo vale para las manifestaciones del querer natural y para la inducción de los principios primeros o de las leyes primordiales de la vida²¹. No recubre toda la moral que convencionalmente se llama espontánea —dado que lo espontáneo puede ser desnaturalizado por la intervención del libre arbitrio— ni toda la que se considera como refleja. Por lo menos no se ocupa de ésta desde el mismo ángulo, limitándose, desde que sale de la zona de acción del querer natural, a poner en evidencia el *cómo* de la formación de las instituciones sociales²². En efecto, sólo con que nos alejemos un poco de los elementos primitivos y la libertad llegue a predominar sobre las impulsiones de la naturaleza, hay desacuerdo, pues tiene lugar una causa de indeterminación y de contingencia que sustrae la acción a la influencia de la necesidad²³. El automatismo que está en la base de los saberes físicos ya no existe. Y en este momento, los saberes morales, que no tienen por objeto los primeros principios, sino el *actuar libre*, comienzan a ejercer su función normativa. Lo consiguen arreglándose conforme a lo natural. Y al no ser lo natural sólo anticipación, sino regla e imperativo, hay obligación —si se quiere que el uso de la libertad sea verdadero— de hacerlo coherente a los principios contenidos a título de indicaciones en los primeros movimientos de la naturaleza. No es prácticamente verdadero nada más que lo que es conforme a las normas prácticas de la razón natural o, de una forma más alejada, a las directrices contenidas virtualmente en los mecanismos profundos del compuesto humano²⁴. Por consiguiente, si deseamos llegar a un nivel

dos los móviles se evalúan en función de las circunstancias concretas y donde lo deseable en sí se ve a veces sacrificado a lo relativamente deseable.

²¹ Cf. *STh* I-II q94 a4.

²² Los juicios que hace la filosofía moral y política son normativos o de derecho, mientras que los que hacen la sociología, la antropología y los saberes de este género son de existencia y de hecho.

²³ Los movimientos de naturaleza, al menos el primero de todos, el que tiene por objeto la felicidad o la perfección, sólo disfrutan de la libertad de ejercicio (cf. *STh* I-II q10 a2). Y aunque son libres en relación con la especificación, permanece el hecho de que, considerados absolutamente, son naturales y se afirman con la constancia y la obstinación de la naturaleza. Más aún, son sostenidos en su tendencia de fondo por la razón que percibe por disposición nativa los bienes primeros del hombre (cf. *STh* I q79 a12; *STh* I-II q51 a1; q63 a1). Además, cuando se trata de medios indispensables para la persecución de un fin —como el Estado en relación con el bien vivir— la libertad cede a la necesidad (cf. *STh* I q82 a1-2; *De Ver* q22 a5).

²⁴ Se sabe que lo verdadero práctico siempre es definido en Aristóteles y Santo Tomás por una adecuación al apetito recto, al poseer la naturaleza una rectitud radical que le viene de su Autor.

superior de vida y de civilización, si aspiramos a que lo espontáneo en nosotros se desarrolle, se enriquezca, se transforme, tenemos que someterlo a una dirección y a un adiestramiento claros, críticos, razonados. ¡Éste es el papel de los saberes morales! ¡Éste es por consiguiente el de la política! Tienen como función esencial someter nuestra vida refleja y libre a las directrices implicadas en nuestro querer natural. Están, pues, destinados a la persecución de *finés* que tienen razón de *normas*.

De esto se derivan algunas consecuencias en relación con el tema que nos interesa. No habría que concebir la política a la manera de una biología y tratar a los individuos como si estuvieran centrados en el Estado por un determinismo incoercible. Se inclinan naturalmente a la vida social, pero no a la manera de los animales. Esta inclinación, puesto que necesita surgir a través de una conciencia, aun oscura, para resultar eficaz, se encuentra sometida en su ejercicio y su determinación concreta a la libertad y resulta por ese hecho mismo de una cualidad aparte. En nosotros, la naturaleza está coronada siempre por la razón. De manera que incluso en el plano político el individuo tiene el derecho de dirigirse según el modo propio de su inclinación voluntaria.

Más aún, si lo político forma parte de las necesidades imperiosas de la vida, de ello no se sigue que tal *régimen*, que proviene del orden de las determinaciones libres, forme parte también en el mismo grado. Y por tanto, los principios que establecen que la ciudad es fin de la naturaleza deben valer indiferentemente para todas las formas de régimen.

3. La obsesión metafísica

La rigidez de los sociólogos no ha tenido la dicha de gustar a algunos filósofos contemporáneos. Han sentido el desprecio que implica semejante manera de interpretar el significado y el alcance del actuar humano. Por ello, como a modo de reacción, han preconizado la vuelta a la metafísica del ser social. De esto se puede decir que el abismo llama al abismo.

Tenemos la convicción de que la moral individual y social está *fundada* sobre una metafísica del hombre, de la vida humana y del ser colectivo. Estamos persuadidos de la dificultad de precisar lo que el hombre *debe llegar a ser* si no sabemos primero lo que ya es, si no estamos al tanto de las posibilidades incluidas en el don de su naturaleza. Por este motivo la segunda parte de esta obra estará consagrada al inventario de estas posibilidades. Igualmente comprendemos que para discernir claramente los elementos

constitutivos y distintivos del bien humano es necesario recurrir a la ayuda de la metafísica. Ya lo hemos hecho en otro lugar²⁵; se nos perdonará el que volvamos a ello frecuentemente a lo largo de este trabajo. También hemos intentado definir largamente la esencia de las entidades colectivas. Admitimos, pues, que una metafísica de estas realidades es posible e incluso necesaria. Antes de iniciar la construcción de un orden práctico, conviene conocer la naturaleza de los objetos por ordenar y la naturaleza del fin que este orden quiere alcanzar. Pero sostenemos que esta empresa sólo es previa, limitándose a la definición de los elementos atómicos, de los elementos presupuestos al establecimiento del orden político. Lo que ante todo importa es preguntarse si hay lugar y obligación de ponerse manos a la obra. Y la respuesta afirmativa sólo se impondrá si hay un fin objetivo que invite a hacerlo, y si hay, por parte de los sujetos por ordenar, una perfección que adquirir. Así pues, incumbe a la metafísica y a la experiencia el cuidado de informarnos sobre estos puntos²⁶. Por ello, según la fórmula recibida de San Alberto y de Santo Tomás, su papel consiste sólo en proporcionar a los saberes prácticos su *fundamento* indispensable.

Pero ¿hay que volver a decirlo y establecerlo?—, el orden político es de esencia propiamente moral. Al superponerse al plano ontológico, implica disciplinas propias. En efecto, no tiene los mismos principios, no trata de los mismos objetos, y el fin al que tiende es diferente. El orden político tampoco tiene las propiedades del orden metafísico, ni reviste su carácter de necesidad. Además, no se dirige a las mismas disposiciones en el sujeto. En una palabra, los contrastes entre estos dos órdenes son tan patentes que su confusión se puede calificar —por muy llena que esté de datos eruditos— de error cierto. Y sin embargo, filósofos considerados expertos en tomismo caen en ella²⁷.

²⁵ *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2ª edición, Montreal, Les éditions du Lévrier, 1948.

²⁶ Obsérvese, sin embargo, que no son los materiales los que especifican un saber, sino el orden buscado y según cuyas exigencias se organizan éstos. En consecuencia, cuando el moralista se sirve de formas conceptuales tomadas de la psicología o de la metafísica, no se extralimita por el hecho mismo de sus funciones propias.

²⁷ Lo moral, al igual que lo psíquico, se mueve en parte en el orden de lo inefable. No sería posible, sin desnaturalizarlo, reducirlo al esquema físico-metafísico de los predicamentos aristotélicos. Consiste en una cierta disposición o cualidad (en sentido analógico) del movimiento voluntario, consiguiente al hecho de que la facultad de querer obedece a la atracción de lo honesto, a la magia de la luz inmaterial. Proviene, no de que la voluntad quiere el bien, ni tampoco únicamente de que quiere aquello que debe querer, sino de que lo quiere como *debe* quererlo. Se superpone a su tendencia a la manera de una dimensión nueva y representa en ella un modo singular de complacencia y de afección. Resulta del hecho de que ésta no ama los obje-

En primer lugar, el orden moral no tiene los mismos principios que el orden ontológico. No son las leyes de no-contradicción y de identidad las que le sirven de criterio propio, sino la definición del bien. Además, esta definición no debe ser especulativa, sino práctica. Para comprender esto basta con representarse que hay al menos tres maneras de definir el bien. La primera —experimental, física, históricamente anterior a todas las otras— sostiene que el bien es lo que todos los seres desean (*bonum est quod omnia appetunt*). Es un hecho de experiencia. La segunda, metafísica esta, expresa que el bien es el acto perfectivo, la perfección misma de la inclinación afectiva. Ninguna de estas dos definiciones es un principio de acción. No son imperativos, sino que se contentan con constatar y enunciar con desinterés lo que hay. La tercera, por su parte, señala en qué consiste prácticamente el bien. No lo considera como objeto de análisis, sino como objeto y término de la acción, como perfección realizable por ella (*ut operabile*)²⁸. Declara que el bien es lo que debe hacerse (*bonum est faciendum*). La ley fundamental de la acción es tender al bien. A los ojos del moralista, el bien es lo que mueve a su manera el querer libre, lo que se impone a éste y lo obliga a determinarse a la ac-

tos solamente por ellos mismos, sino sobre todo por la medida y el reflejo que llevan. Lo cual vuelve a poner de manifiesto que en definitiva lo que la mueve es el resplandor de la razón creada y eterna. Por consiguiente, lo que la voluntad prefiere antes que todo y lo que la deleita por encima de todo es la razón, las radiaciones de su brillo espiritual. El bien que la atrae fuera de ella misma, y en el que se hunde con todo su peso, sin duda está inmerso en las modalidades de lo sensible, pero se envuelve de una nueva fuerza de seducción por el hecho de que refleja la medida del pensamiento. Y el dinamismo de la inclinación voluntaria se encuentra por tanto transformado, elevado a un rango y una dignidad superiores. Cf. *STh* I-II q18 a1 et ss.

He aquí algunos textos en los que Santo Tomás establece que ni siquiera hay concomitancia necesaria entre lo moral por una parte y lo ontológico por otra: “[...] potest dici quod actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non huius boni quod est secundum rationem esse [...]”, *De malo* q2 a4. —“Bonum autem moris est quodammodo maius quam bonum naturae [...]”; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente [...]”, *Ibid.* a5 ad2. Cf. a6 y ad3. —“Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet actus qui sunt idem secundum speciem naturae esse diversos secundum speciem moris et e converso”. *STh* I-II q1 a3 ad3.

Si se recuerda que las ciencias no consideran las propiedades esenciales y necesarias de su objeto, se constata qué error cometen los que sólo ven en la moral un corolario de la metafísica. Confunden lo *per se* con lo *per accidens*. Véase I-II, q3 a3 ad4; a4 ad2; q18 a1 ad3; a5 10-11.

²⁸ “[...] secundum quod operabilia sunt”. *STh* I q14 a16. —“[...] tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad eius esse requiruntur simul” *De Ver* q3 a3.

ción. Es presencia moral y compromiso. La perfección es para él *un fin*, es decir, lo que llama a poner en práctica los medios, lo que exige el control de la pasión, lo que requiere la *adquisición* de las virtudes y la elaboración de las leyes morales. Todas estas realidades no son consideradas por él en cuanto encarnan un modo de ser, sino en cuanto son *causas de la acción buena* y, finalmente, de la consecución del fin.

En consecuencia, el fin que se propone la metafísica es conocerlo, conocerlo en cuanto buscado por sí mismo, por las ventajas particulares que comporta, por la liberación, el perfeccionamiento y las alegrías que procura a la inteligencia²⁹. Por contra, el fin que quiere alcanzar la política es la realización mediante el ordenamiento de la acción (*intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti*)³⁰. Sus pretensiones se confunden con las del actuar (*finis operationis*)³¹. Así pues, si se compara especulativamente el individuo y el Estado, se constata que el primero es una realidad sustancial y que el segundo resulta, además de los individuos que encuadra, de un conjunto superpuesto de relaciones de orden puramente accidental. Y si fuera posible, a propósito de las relaciones, hacer abstracción de los individuos que éstas unen, podríamos concluir que el individuo es metafísicamente superior al Estado. Pero este género de abstracción hegeliano es imposible. Destruye la noción misma de Estado, un todo que no puede ser pensado o realizado sin sus partes³². Y entonces, incluso manteniéndose en el terreno de la metafísica, no se ve cómo se puede llegar a conceder la primacía a un particular sobre el conjunto de sus conciudadanos. Pero la cuestión no es ésta. En política se trata únicamente de saber en qué relaciones recíprocas hay que establecer el individuo y el Estado para que de su acción articulada se derive el bien vivir humano. La *realización* de la prosperidad y de la felicidad común, ¡éste es el criterio, el primer principio! El fin de la política coincide con el de la acción.

²⁹ Cf. *In Met* I lect3, nn. 53 et ss.; II lect2 n290. “[...] verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius”. *In Ethic* VI lect2 n1130.

³⁰ *In Post Anal* I lect3. – “[...] finis scientiae quae est circa operabilia, non est cognoscere et speculari singularia, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ea”. *In Ethic* X lect14 n2138. Cf. *STh* I q14 a16.

³¹ “[...] finis practicae est opus, quia etsi “practici”, hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tanquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus”. *In Met* II lect2, n. 290. Cf. *In de Trin* q5 a1 ad2 y 4; *In Ethic* I lect3 n40; II lect2 n256; lect9 n351; lect11 n369.

³² “Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur”. *STh* I q15 a2.

La distinción que separa la inteligencia de la voluntad se prosigue entre lo especulativo y lo práctico. La inteligencia atrae hacia sí sus objetos, hace abstracción de la existencia, de la que estos tienen un disfrute real en el momento de la contemplación. No considera las condiciones contingentes de esta existencia. Todo lo que le interesa son las relaciones interiores, los lazos necesarios del dato contemplado. Su dominio propio es el de lo real considerado abstractamente³³. La voluntad, por el contrario, está totalmente dirigida hacia lo real considerado existencialmente. Medita la realización de lo posible percibido por la inteligencia. Quiere que sea, quiere que exista, que el sujeto que ella acciona tenga la posesión y el disfrute de ello. El bien, observa Santo Tomás, sólo lo es verdaderamente cuando existe³⁴. Por ello la voluntad que lo busca envuelve en su movimiento todos los factores que concurren simultáneamente a su realización³⁵. Es sinérgica.

Gracias a estas precisiones se comprenderá que el objeto de la metafísica consiste en datos abstractos, extraídos de realidades ya constituidas³⁶. Su función es contemplar las esencias en la inmovilidad intemporal de su contenido. El de la política, por el contrario, es introducir un orden en nuestros actos, nuestros actos libres, móviles, concretos, singulares³⁷. ¡Los actos humanos, esta es su materia propia! Y por este lado, trata de las personas y las cosas. Al proponerse coordinar la actividad colectiva de manera que ésta contribuya a la realización del bien vivir, instauro un orden que tiene por efecto modelar directamente, no a los individuos, sino su actuar³⁸. Toma a los hombres precisamente en lo que les permite ponerse en contacto y colaborar, a saber, la acción. Y la acción pertenece propiamente a las personas individualizadas, es su cosa (*actiones sunt suppositorum*)³⁹. Se vincula a ellas como a actores responsables.

En el fondo de nosotros mismos y permitiendo la síntesis de todos nuestros elementos, así como de todas nuestras facultades, está el “yo”, la per-

³³ Lo cual no excluye que las *nociones* que estudia la metafísica hayan sido extraídas de la realidad y que, una vez analizadas, se ordenen a hacernos conocer mejor lo real.

³⁴ “[...] bonum [est perfectivum alicuius] non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re”. *De Ver* q21 a3.

³⁵ “[...] in ipsa [re] considerantur omnia quae ad eius esse requiruntur simul”. *Ibid.*, q3 a3.

³⁶ “[...] ea quae sunt maxime a materia separata”. *In Met* prooem. Cf. I lect2 n36 y ss., VI lect1 n1157 y ss., XI lect7 n2247 y ss.; *In de Trin* q5 a1-4; *In Phys* I lect1 n1-2; *STh* I q85 a1 ad2.

³⁷ Cf. *In de Trin* q5 a1, corp. y ad4; *In Ethic* I lect3; II lect2 n258; VI lect1 n1123; lect3 n1152; *STh* I q14 a16; *STh* I-II q14 a1; q94 a4.

³⁸ Cf. *STh* I-II q90 a1-2; q92 a1-2.

³⁹ Cf. *STh* II-II q58 a2.

sona. La filosofía más materialista no ha conseguido nunca eliminarlo de nuestros hábitos de pensar y expresarnos. La sana razón siempre ha admitido que es necesario que haya un sujeto en nuestras cualidades y en nuestros cambios, que haya en nosotros alguien que sea responsable de nuestros actos. Una mano, un pie, una facultad cualquiera no constituyen sujetos responsables. Y puesto que el *sujeto* que representamos es efectivamente *una persona*, de esto se sigue que la acción pertenece a la persona, que a ella hay que imputársela, del mismo modo que hay que buscar en ella el secreto de su dignidad y de su precio.

Si ahora consideramos que la función específica de la política es dirigir la acción, no vemos cómo puede llegar a ejercerla sin someter a las personas. Son éstas las que disponen propiamente de la acción y son sus principios y sus dueños. Así pues, si como personas están por encima del orden político, si como personas pueden negar que el Estado tenga jurisdicción sobre sus actos, no entendemos para qué puede servir un orden político. Y si se nos señala que a pesar de todo las personas le permanecen sumisas a título de individuos, nos preguntamos cuál puede ser el significado y la eficacia de esta sujeción, dado que el individuo es en concreto una persona y que los principios mismos que constituyen la persona están individuados.

Santo Tomás, que sostiene que el derecho es medida de la acción y que en definitiva hace depender de éste el valor regulador del orden político establecido⁴⁰, ordena las cosas más lógicamente. Enseña que el sujeto propio del derecho, de la ley, del orden político y de la obediencia es la persona. "Puesto que corresponde a la justicia —dice— rectificar los actos humanos, es necesario que la igualdad requerida para esta virtud concierna a los sujetos que pueden actuar. Así, la acción pertenece a los supuestos o a los todos, y no, propiamente hablando, a las partes o a las inclinaciones; en efecto, no se dice que la mano mata, sino el hombre por la mano [...]. Y por tanto, en todo rigor del término, la justicia requiere la diversidad de los supuestos (de las personas), y no tiene lugar más que de hombre a hombre"⁴¹. "Ser superior o sometido viene a la persona o a la hipóstasis en razón de su naturaleza"⁴². "La relación de sometido a superior está fundado sobre la acción y la pasibilidad, por el hecho de que lo propio del sometido es ser movido por el mando de su superior. La acción, en efecto, no es atribuida a la naturaleza como a un sujeto que obra, sino a la *persona*, perteneciendo los actos al supuesto y al individuo [...]. Sin embargo, la acción es atribuida a la naturaleza

⁴⁰ Cf. *STh* I-II q95 a2.

⁴¹ *STh* II-II q58 a2. Cf. q105 a3.

⁴² "[...] esse dominum et servum attribuitur *personae* vel hypostasi secundum aliquam naturam". *STh* III q20 a2.

como al principio según el cual la *persona* o la hipóstasis actúa"⁴³. Como puede constatarse, la política es un saber práctico que tiene por objetivo la instauración del orden en el actuar concreto de las personas individuadas. Para dirigir el actuar, debe tomar a los seres que disponen de éste, a saber: las personas. Cayetano está perfectamente en el espíritu de su maestro cuando escribe que "las partes de la ciudad son las personas particulares (*singulares personae*)", pues se trata precisamente de regular el intercambio de sus acciones, de sus bienes, e incluso a veces de su persona⁴⁴. No tiene lugar, pues, sustraer las personas al orden político, dado que sólo a ellas les corresponde producir el bien humano mediante el despliegue articulado de su actividad.

Creemos sin duda que mediante la distinción entre individuo y persona se puede combatir el materialismo en todas sus formas: la noción de persona, al referirse directamente a los valores espirituales contenidos en el hombre, sugiere por esto mismo que la vida humana debe ser llevada ante todo en función de bienes inmateriales, mientras que la noción de individuo, al ser sobre todo relativa al elemento material, que limita en nosotros los valores universales, tiende a hacer valer una concepción y una realización de la vida en el nivel de las necesidades inferiores, enraizadas en la parte carnal. Sin embargo, nos cuesta imaginarnos cómo se puede llegar a evitar el subjetivismo y el liberalismo, si se pone a la persona por delante de la comunidad. Si la primera trata a la segunda como a su servidor, mucho nos tememos que su voluntad se impondrá a las órdenes de la autoridad y que del capricho individual nacerá la anarquía. Un Estado donde los *sometidos*, considerados individualmente, fueran dueños, constituiría una paradoja realizada o un mundo hecho al revés. Por este motivo creemos que es necesario *distinguir las funciones de la persona* —con lo cual escaparíamos del materialismo y del estatismo— y subordinarla al Estado en el ejercicio de las funciones que mantienen alguna relación con el bien vivir colectivo —con lo cual nos mantendríamos por encima del subjetivismo y del liberalismo.

Para que quede expresado todo nuestro pensamiento, diremos que, incluso con intención de oponer nuestras tendencias, la distinción entre individuo y persona no es afortunada. Sería mucho más simple oponer espíritu a

⁴³ "[...] relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed *personae*. Actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum; attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit". *Ibid.*, a1 ad 2.

⁴⁴ "Partes siquidem civitatis sunt singulares personae, quarum et res et opera et personas commutare ad invicem oportet, ut quod uni deest, absque dantis damno ab altera habeatur". Cayetano, *De monte pietatis*, c4 n83-85.

materia, y sería más verdadero, dado que en nosotros tanto el espíritu como la materia están individuados.

Añadamos que se hacen, a propósito de la individuación, extrañas confusiones. Se olvida que si bien la materia es *causa*, raíz ontológica de la individuación y de la multiplicación numérica de los hombres, no es ni el individuo ni la individualidad. El individuo es el todo, el “volumen total del hombre”. Comprende espíritu y materia. No es el habitáculo de un “huésped secreto”, ni el lugar donde la persona haría acto de presencia, sino que es la misma persona humana. Ésta, puesto que la materia es interior a su esencia, es forzosamente individuada e individuo. Disfruta de un conjunto de caracteres que la distinguen de cualquier otra persona y que hace sus principios de ser y de acción comunicables: y esto es la individualidad. Por donde aparece de nuevo que no se puede sustraer la persona a la jurisdicción de la autoridad pública sin poner el principio del individualismo y de la anarquía.

La ciencia política se distingue de la metafísica en que tiene por fin el bien vivir y por objeto el orden concreto que es apto para producirlo; también se distingue totalmente por sus métodos. Mientras que las disciplinas especulativas analizan, desintegran, dividen, las que son de orden práctico sintetizan, unifican, componen —siendo la acción el resultado de la aplicación simultánea de fuerzas múltiples y distintas, y haciéndose cargo los saberes prácticos de la dirección de esta aplicación⁴⁵—.

Se cae en este defecto de método cuando, en lugar de trabajar en la formulación de los principios directores de la vida a fin de aplicarlos a las personas individuadas y realizar un todo moral o dinámico, estas son consideradas obstinadamente como todos cuyos principios constituyentes hay que descubrir. Sin duda es necesario conocer la estructuras de las personas, pues la dirección que se les debe imprimir sólo será verdadera y buena si es coherente con su naturaleza; pero, ya lo hemos señalado, esta labor de información metafísica es anterior a la del político que, por su parte, considera a los individuos humanos como elementos atómicos que hay que organizar.

Una vez más, la política tiene necesidad de la metafísica, porque este saber no le enseña solamente en qué sentido ha de dirigir a los individuos, sino que también le enseña que estos, siendo capaces de perseguir perfectamente un fin personal, son *sujetos perfectos de derecho*. Lo cual la pondrá en guardia contra el estatismo y el totalitarismo.

⁴⁵ “[...] applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in simplicia principia.” *In Ethic I lect3 n35*. Cf. *STh I q14 a16*.

En la metafísica de Santo Tomás, todo individuo, material o espiritual, es sujeto del ser no menos que centro distinto de operaciones⁴⁶. Todo individuo humano es subsistente: lo cual quiere decir que además de las perfecciones que lo especifican, lo individualizan y lo realizan, posee la que le permite disfrutar de su ser y de su actividad⁴⁷. Está dotado de una cierta autonomía. Es el sujeto beneficiario de la existencia y de las prerrogativas que se siguen de ella. Y no tiene lugar aquí distinguir entre individuo y persona. —Aunque, dice, la individuación se encuentra en todas las categorías, en todos los géneros de perfecciones que entran en nuestro complejo, sin embargo, el individuo se encuentra realizado según un modo especial en el género de sustancia. La sustancia, en efecto, está individuada en sí misma, mientras que los accidentes son individuados por su sujeto, a saber la sustancia. Se dice, en efecto, *esta* blancura en tanto que afecta a *este* sujeto. De aquí resulta que sea conveniente que los individuos de orden sustancial tengan un nombre especial. Se les llama hipóstasis o sustancias primeras (o sujetos).

Pero lo particular y el *individuo* se realizan según un modo aún más especial y más perfecto en las sustancias racionales que tienen el dominio de sus actos y que, contrariamente a los otros individuos, no solamente son movidos, sino que encuentran en sí mismos de qué moverse, al pertenecer la acción propiamente a los singulares. Por este motivo, entre todas las sustancias los *individuos que tienen el uso de la razón* llevan un nombre especial, a saber: el de *personas*⁴⁸.

Por consiguiente, en nosotros, el sujeto de derecho es la persona; y la *persona es un individuo racional*, un todo particularizado. Es la síntesis de todos nuestros principios elementales —esenciales o individuadores⁴⁹—. Implica la idea de integridad, de acabado ontológico⁵⁰.

⁴⁶ “[...] creari est quoddam fieri [...]. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse et est subsistens in suo esse”. *STh I q45 a4*.

⁴⁷ Nótese que a veces Santo Tomás enseña que las partes e incluso los accidentes son individuos; mantiene, sin embargo, que el sentido fuerte de la palabra está reservado a las sustancias. Cf. *Quodl IX q2 a2*.

⁴⁸ Cf. *STh I q29 a1*; *De Pot q9 a2*.

⁴⁹ “Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt”. *In III Sent d5 q1 a3*. — “[...] de ratione personae est quod comprehendat omnia essentialia et proprietates individuantes simul coniunctorum”. *Ibid.*, ad3.

⁵⁰ “[...] persona completionem requirit”. *Ibid.*, q2 a1.

Sin embargo, no hay equivalencia perfecta entre el sentido metafísico y el sentido moral de la palabra sujeto. La realidad designada es la misma, pero la *causa* por la que esta realidad es considerada tal, es decir el aspecto formal, difiere. El principio metafísico que nos constituye como sujetos, la perfección que es causa de nuestra posesión inalienable del ser y de la actividad, es la capacidad de subsistir, denominada en el caso de las criaturas racionales *personalidad*. El sujeto subsistente es persona; el acto que le permite subsistir es la personalidad⁵¹. En el orden práctico, por el contrario, si el sujeto de derecho es la persona, el *motivo propio* por el que posee este atributo reside en su *capacidad de perseguir perfectamente un fin*, capacidad implicada en el don de la razón y de la libertad. La capacidad, o moral, o jurídica, o política, tiene su raíz ontológica en la razón y reside en la libertad.

Hay que tener cuidado en discernir la obligación moral de la necesidad metafísica. Y éste es el error al que se exponen implícitamente los que no hacen la demarcación necesaria entre política y metafísica.

Entre estos dos géneros de necesidad, sólo hay una analogía muy lejana. Es, en efecto, más que evidente que la necesidad que se ejerce en el seno de las disciplinas políticas, cuyo objeto es lo contingente, es de cualidad moral. Es de aquéllas cuya influencia se deja sentir en forma de fuerza espiritual. Hace pensar en una imantación del querer. Siendo el resultado tanto de la atracción misteriosa del bien racional como del ascendente ejercido por el prestigio que se desprende del poder, no tiene nada de absoluto y de intrínseco como la que reina en el orden de las esencias. Es solamente extrínseca y *condicionada* a la obtención del bien vivir. Atañe en la proporción en que se desea obtener éste. Así pues, sólo por tendencia excesiva a la sistematización se pueden confundir estas dos especies de necesidad.

Como consecuencia inmediata, las leyes del orden metafísico revisten una necesidad tan rígida que superan en rigor a las que rigen la esfera de los números y no experimentan ninguna debilidad ni ninguna excepción; mientras que las del orden moral no son más que imperativos, invariables sin duda cuando se limitan al núcleo de los principios, pero sometidos, cuando se extienden a las aplicaciones, a las deficiencias de las leyes de frecuencia (*hoc quidem ut in pluribus verum est*)⁵².

En suma, la metafísica es la perfección del intelecto especulativo, mientras que la política es la obra del intelecto práctico. Y esta división de nuestro intelecto en especulativo y práctico proviene del hecho de que sus funciones

⁵¹ Esta doctrina está claramente formulada en *STh* III q4 a1 ad3; a2 corp; q3 a3; q35 a1.

⁵² *STh* I-II q94 a4. Cf. *In Ethic* I lect3 n32-37; VI lect4 n1174; *STh* II-II q1 a3 ad1; q47 a3 ad2. —“[...] certitudo probabilis”. *STh* II-II q70 a2.

van en sentido inverso según se aplique al dominio de la especulación o al de la acción. El intelecto especulativo es movido por el espectáculo de las realidades extramentales y medido por ellas. El intelecto práctico, por contra, causa sus obras y es medida de éstas⁵³. La verdad especulativa es el acuerdo del intelecto con sus propios objetos, la verdad práctica es su acuerdo con los objetos de las inclinaciones afectivas⁵⁴. El intelecto práctico es energía constructora, energía constructora del movimiento de las inclinaciones afectivas, y los saberes que lo dirigen en esta obra tienen ellos mismos un carácter constructor. Es lo que le hace decir a Santo Tomás que la política no es solamente cognoscitiva, sino activa y operativa⁵⁵.

Una conclusión resulta de lo que acabamos de establecer. Estamos lejos de dividir el saber en compartimentos y de profesar desprecio alguno respecto de los servicios prestados a las disciplinas prácticas por la física, la psicología y la metafísica, pero mantenemos que las ciencias prácticas parten de la experiencia, extraen de ella un objeto autónomo y, para aclararlo, principios propios; mantenemos también que estas deben adoptar un método ceñido al material que quieren organizar; mantenemos por último que sólo deben pretender el grado de certeza posible en el dominio de lo contingente. Así pues, siendo el Estado un dato práctico, un “hecho social” de primera magnitud, de su estudio resulta un saber práctico. Por consiguiente, la comparación entre éste y sus miembros sólo puede establecerse apelando al primer principio del campo práctico, a saber: la realización del bien humano. Si bien la metafísica nos revela que la persona es de una complejidad tan inte-

⁵³ “Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum [...]. Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est *causa rerum*”. *In Peri Her* I lect3 n29. —“Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus *causat res*, unde est *mensuratio rerum* quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus qui accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum”. *De Ver* q1 a2. —“Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica non est solum apprehensiva, sed etiam causativa”. *STh* II-II q83 a1. —Véase también *STh* I q15 a1; q16 a1; *In Ethic* VI lect1 y 2; *In Polit* I lect1.

⁵⁴ “Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Veritas autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quae quidem conformitas in necessariis locum non habet; sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri [...]”. *STh* I-II q57 a5 ad3.

⁵⁵ “[...] necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quoddam totum cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa”. *In Polit* proem, n6. —“[Continetur] sub activis quae sunt scientiae morales”. *Ibid.*

lectual y tan espiritual que emerge por encima del universo sensible (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*), la experiencia nos enseña que nace en un estado de insuficiencia verdaderamente lamentable y que, dejada sola en el plano de las realizaciones prácticas, no consigue ni salvar su propia vida. El papel de la política consistirá entonces en estudiar los medios, no de conservar la vida, sino de asegurársela plena y fecunda.

CAPÍTULO III

NATURALEZA Y GRACIA¹

Es un hecho ineluctable. El Estado debe tener algunas conexiones con la ciudad de Dios; sin lo cual constituiría un obstáculo permanente y en cierto modo insuperable para nuestra realización suprema. Dada la unicidad de nuestro fin último², es necesario que las instituciones que nos han sido dispensadas por la naturaleza y la gracia, con la intención de hacernos llegar a él, combinen sus esfuerzos de manera que realicen la unidad de dirección, requerida por la unidad misma de nuestro destino. “Si la vida presente, dice Santo Tomás, el bienestar y la rectitud moral que ella comporta, tienen por fin la felicidad celeste, corresponde en consecuencia a la función del gobernante procurar el bien común de la multitud, según un método capaz de hacerle obtener la felicidad celeste; es decir que debe prescribir lo que conduce a ella, y, en la medida de lo posible, prohibir lo que le es contrario”³.

Se ve la necesidad de una colaboración estrecha. Sin embargo, ésta se establece por medio de un enlace, y no de una supresión ni de una absorción de las entidades políticas en el todo-Iglesia. Y este mismo enlace, ya lo hemos mencionado, consiste en el juego de las relaciones de subordinación.

En muchos autores, sin embargo, no es la confusión de lo temporal y lo espiritual lo que conduce a la abolición de las fronteras entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, sino más bien la confusión de las prerrogativas naturales y sobrenaturales de la persona. Se establece el principio de que ella es capaz de la visión beatífica y posee el derecho de ser gobernada en consecuencia. Se añade que esta capacidad y este derecho no son adventicios, sino que están vinculados al *estatuto* ontológico implicado en su condición mis-

¹ Cf. Jacques Maritain, *Science et Sagesse*, París, 1936.

² El tópico de que los fines naturales se desvanecen ante los que son de orden sobrenatural corre el riesgo de inducir a error. Nos situemos en el orden en que nos situemos, siempre es verdad que el individuo humano está “ordenado a Dios” y que está hecho para lo verdadero *in communi* y para el bien *in communi*. La fe y la gracia vienen a satisfacer con exceso estas necesidades originales.

³ *De Reg Princ* 1 c15.

ma de persona. Y tal como es previsible, se acaba, por la fuerza lógica de estos principios, en la sobre-estimación de la persona humana y en el desprecio del poder del Estado. Los papeles se invierten: éste último, aunque constituido de personas, se ve reducido a la condición de servidor de la persona.

Así pues, nos corresponde, en detrimento de la pureza de las líneas y a riesgo de ser reiterativos, detenernos de nuevo en el examen de esta teoría. En el capítulo precedente ya hemos comenzado a disipar la confusión a favor de la cual se ha erigido en doctrina, pero hemos tenido que dejar de tratar la principal y más especiosa. Y nos parece, en razón del crédito de que disfruta y de las consecuencias que acarrea, que erraríamos parcialmente el tino si nos dispensáramos de considerarla aparte.

1. Desviaciones originales

Un pasaje tomado de la *Suma teológica* parece haber servido continuamente de pieza justificativa para esta manera de ver⁴. “El hombre, se dice en ella, no está ordenado a la sociedad política según todo él mismo, ni según todo lo que le atañe; y por consiguiente, no hay necesidad de que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio en relación con la sociedad política. Pero todo lo que es el hombre, todo lo que puede y todo lo que posee está ordenado a Dios [...]”⁵.

Encontramos su primera utilización en las *Leçons de philosophie social* del padre Schwalm. Pero no es necesario decir que aquí no encontramos la interpretación tan comúnmente propuesta en nuestros días. El autor era lo bastante prudente para no hacer la separación entre la naturaleza y la gracia. Sin embargo, al haber sido un iniciador y no haber tenido tiempo de apurar su obra, tan densa y profunda⁶, sigue, a propósito del sentido de este texto,

⁴ También se invoca esta otra afirmación de Santo Tomás: “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”. Si se mantiene su contenido verdadero, es evidente que se refiere a la primacía ontológica de la persona sobre los otros seres de la naturaleza y no a su primacía práctica sobre el Estado.

⁵ “[...] homo non ordinatur ad communitatem perfectam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet ejus actus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et quod habet, ordinatum est ad Deum [...]”. *STh* I-II q21 a4 ad3.

⁶ Es sabido, en efecto, que el padre Schwalm murió cuando aún era joven.

dudoso y evasivo. En su embarazo, carga sus afirmaciones generales de incidentes y de restricciones que pesan sobre ellas hasta destruirlas.

Queriendo conciliarlo con estos otros dos pasajes de la *Suma teológica*: “toda parte es, según su mismo ser de parte, algo del todo; y por tanto todo hombre, siendo parte de la comunidad, es, según aquello mismo que lo hace hombre, algo de ella”⁷; o también: “todo el hombre está ordenado como a su fin a toda la comunidad de la que forma parte”⁸, emite algunas propuestas, justas en su mayor parte, pero incapaces de sacarlo de la antinomia en cuyo interior se debate. El principio que le habría permitido liberarse y concordar a Santo Tomás consigo mismo se le escapó⁹.

Algunos discípulos del padre Schwalm, deseosos como él de salvar a Santo Tomás de la contradicción y del estatismo, han extraído de sus escritos dos argumentos, bastante difíciles, en verdad, de rastrear, tal como los presentan, pero constante y benévola atribuidos a él.

Según el primero, el Estado no estaría sometido a los individuos, sino a la persona. El bien que constituiría su objeto propio no sería el de tal o cual persona, pues en este caso se encontraría finalizado por un bien individuado, particularizado y forzosamente limitado, sino que este bien consistiría más bien en el de la *persona en general*. Para concebirlo, sería necesario hacer *abstracción* del carácter particular del bien de tal o cual persona y elevarse a la noción de bien universal, es decir a la noción del bien trascendente de la persona. En otros términos, habría que hacer un repentino salto en la metafísica y profesar, en contra del adagio secular, que lo abstracto y lo universal mueven más imperiosamente que la realidad singular y concreta.

Al examinarlo de cerca, nos damos cuenta de que este argumento, en el momento decisivo, no tiene la dicha de satisfacer la inteligencia.

Lo abstracto y lo universal solo existen como tales en el espíritu que se los representa. Considerados formalmente, denotan el *modo* de ser que revisten las cosas en nuestro pensamiento¹⁰. Así pues —¿hace falta recordarlo?—, el Estado, al no ir detrás de las abstracciones, no se preocupa de la persona en general. Lo que dirige son los individuos, y lo que quiere *realizar* es su *bien concreto*. Pero como el bien humano *concreto* sólo puede existir con

⁷ “[...] quaelibet pars, id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis”. *STh* II-II q64 a5.

⁸ “[...] ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars”. *Ibid.*, q65 a1.

⁹ *Leçons de philosophie sociale*, t. II, 425-440.

¹⁰ Cf. *In Peri Her* I lect10; *In Post Anl* I lect30; II lect20; *In de An* II lect12 n377-380; *De Ent et Es* c3; *STh* I q85 al ad1.

una cierta amplitud bajo la modalidad de *bien común*, se sigue de ello que su cuidado primordial es establecer las reglas prácticas de la colaboración de las que resulte el bien común. Y a este efecto, somete a los ciudadanos, que son efectivamente personas, y los somete en vista de la realización de su bien mismo de personas, pues incluso el bien individual sólo puede obtenerse plenamente en forma de participación en el bien común.

Y esto nos lleva al estudio del segundo argumento, que podría formularse más o menos de la siguiente forma¹¹. Habría, según éste, dos especies de bien común. Uno que sería verdaderamente común, pues sería el de todos, y otro que no lo sería, pues consistiría en un “bien común individual” o en un “bien común distribuido”¹². Y aún más, aquél de los dos que sería fin del otro y en el sentido fuerte de la palabra, sería el bien común distribuido: “Por ello, otro bien: el Bien colectivo, que es el *medio* de llegar a este bien distribuido”. Y la conclusión surge por sí misma: la persona tendría prioridad sobre el Estado, el cual tendría respecto de ella razón de medio.

En primer lugar, reconocemos que esta expresión, “bien común distribuido”, contradictoria en los términos, ha sido adoptada con un designio muy laudable. Se ha querido señalar mediante su uso que el bien realizado por el Estado no es algo que cuelga del aire, sino que, al contrario, debe repercutir a través de las masas en forma de ventajas materiales y espirituales, o por lo menos de facilidades, y satisfacer así sus aspiraciones –sin formular aún– a las bondades de la civilización. El bien vivir que autoriza la movilización de las energías más puras de la nación no es un “ser en sí” o un dato abstracto, sino la realización más plena posible de todos los dones concedidos por la naturaleza a los individuos.

Pero aparte de esta ventaja, que ciertamente no sería despreciable si fuera imposible hacer sentir de otra manera el modo de difusión del bien común, la fórmula en proceso de acreditación ofrece el inconveniente de dar lugar a una infinidad de equívocos.

El primero es el de reposar sobre una noción demasiado vaga y demasiado extensa de la distribución. Recoge bajo una misma idea y designa me-

¹¹ Se puede encontrar su esquema en *Leçons de philosophie sociale*, t. I, 118-121. Pero puede resultar sorprendente que sólo se haya utilizado de la obra tan sustancial y tan sólidamente documentada del padre Schwalm algunos pasajes sujetos a caución. Esto dará una idea de la presión del individualismo sobre los espíritus de su tiempo.

¹² El Rev. P. Faidherbe en *La justice distributive* bien lo considera como el objeto de un derecho personal (*jus ad rem*), bien lo identifica con la dignidad o el título jurídico (50-51). ¿Cómo conciliar por una parte estas dos maneras de ver y cómo explicar por otra parte que el objeto de un derecho *personal* sea un bien *común*? El autor igualmente confunde distribución, retribución y repartición.

dante un mismo vocablo, a saber, el de “bien común distribuido”, el efecto de procesos tan distintos como el de la repartición, el de la distribución y el de la retribución. Entonces, si se fuera consecuente hasta el final, habría que sostener que el individuo como tal no tiene más bienes que los que le llegan por vía de distribución y que debe esperar del Estado no solo el bien vivir, sino el vivir a secas. Nos parece que si todo bien adquirido fuera distribuido, ésta tendría que ser la conclusión. Otra consecuencia inmediata sería la ruina de los fundamentos mismos de la propiedad humana y privada.

Lo que probablemente ha inducido a algunos autores a identificar distribución y repartición es que las dos tienen como *efecto* la apropiación. Sin embargo, entre ellas sólo hay equivalencia parcial, al ser la repartición más extensiva que la distribución. Hay una apropiación que se hace por vía de distribución y otra mediante la iniciativa privada, es decir por la ocupación, el descubrimiento, el esfuerzo personal, el contrato y lo demás. La idea de repartición recubre estos dos modos de adquisición. Sobre el primero el Estado tiene jurisdicción total; sobre el segundo solo ejerce un derecho de vigilancia y de control. La distribución se limita a las funciones, a los honores y a los bienes materiales; la repartición comprende, además de los bienes exteriores, los del alma: la ciencia y la virtud, por ejemplo. Y aunque las dos dependen propiamente del poder del Estado, no dependen de él de la misma manera. Lo cual hace que se diferencien netamente. Bastará para comprenderlo con definir las diversas maneras que el Estado posee y determinar cuáles son los bienes que son materia de distribución y cuáles son los que simplemente son materia de control.

En primer lugar están los bienes que le son esenciales y que posee por el solo hecho de su existencia, como la soberanía, y los que adquiere por medio del impuesto, del contrato y de todo procedimiento legítimo. Le son propios y se ordenan ante todo a la gestión de la cosa pública. Para el buen cumplimiento de ésta, distribuye las funciones, los honores y los tratamientos según las aptitudes o los títulos de los ciudadanos para esta gestión. Haciendo esto establece entre sus sujetos una igualdad proporcional a su mérito respecto del bien común. ¡Este es el significado primero de la palabra distribución!

Sin embargo, hay que notar que, incluso según esta acepción, que es verdaderamente estricta y primitiva, no es el bien distribuido el que es común, sino el que está *por distribuir*. La diferencia merece ser señalada. En efecto, es necesario, por el *efecto* mismo de la distribución, que el bien distribuido se haga propio, pues la razón de ser inmediata y efectiva de esta operación reside en un establecimiento de igualdad que solo se realiza por medio de la apropiación. Si el bien distribuido siguiera siendo común y si no hubiera apropiación a favor del derechohabiente, no habría distribución en el sentido

riguroso del término. La distribución, pues, tiene necesariamente la apropiación como *efecto inmediato*.

Más aún, por el hecho de que se funda en el bien común y de que se encuentra, por consiguiente, exigida por la justicia y comandada por ella, es necesario que la distribución esté definitivamente ordenada a un fin más alto y más universal que la apropiación. Y por tanto ésta no puede ser fin último. No puede, en consecuencia, ser fin del bien común para que haya apropiación, sino que inversamente hay apropiación para que sean vigilados y promovidos los intereses del bien común. Brevemente, la distribución de las funciones —y de los beneficios que se les asocian—, aunque tenga como *efecto inmediato* elevar el estatuto jurídico del beneficiario y subvenir a sus necesidades, se encuentra, por el hecho de que se ejecuta bajo el imperio de la justicia social, efectuada definitivamente en vista de la función propia de esta virtud, que consiste en la gestión de la cosa pública y el mantenimiento del bien vivir común. El bien general, en razón de su preeminencia sobre el bien privado, finalmente prevalece sobre éste.

En segundo lugar están los bienes que el Estado adquiere, no en propiedad y por su condición de Estado, sino por el hecho de que los han adquirido los individuos que se han unido para darle existencia y vida¹³. Sin embargo, los posee de una cierta forma, dado que las relaciones que el individuo sostiene con el Estado son las de la subordinación, dado también que las causas subordinadas son, aunque a título diferente, una y otra causas totales de sus efectos comunes. De esto se sigue que tiene sobre ellos un cierto dominio y una cierta jurisdicción. En cualquier caso, no se puede decir que los posee en propiedad, pues la propiedad inalienable corresponde a los individuos; tampoco se puede afirmar, salvo si es según una acepción derivada, que los distribuye, pues su reparto ya está establecido. Su dominio sobre ellos toma la forma de una vigilancia y de un control de su *uso*, vigilancia y control que no son una administración, sino una regulación relativa a las exigencias del bien común. En consecuencia, posesión, alienación, retribución y lo demás no se someten nada más que a una regulación trascendente.

Pero si se llevan más lejos las inquisiciones se constata que, además, el Estado tiene, a fin de que sean salvaguardados, inmediatamente, el buen uso y, mediatamente, el bien común, el deber de proteger la propiedad privada. Su misión esencial de guardián del orden del derecho y de promotor del bien vivir le hacen de ello una obligación imperiosa. Y entonces, si no cumple con su deber, si cierra voluntariamente los ojos ante las operaciones

¹³ Poniéndose del lado del individuo se puede hacer la misma distinción. Hay bienes que adquiere por su actividad propia (propiedad privada) y otros que le son concedidos por el hecho de su pertenencia a una colectividad (los bienes de la comunidad).

fraudulentas, si por negligencia deja que se implante un sistema inicuo de exacciones, si llega incluso a favorecer, cubriéndola con la legalidad, la explotación del débil por los grandes de la finanza, cae de su dignidad y falla en su misión, pues compromete con propósito deliberado el bien en el que reside su razón de ser, es decir el bien vivir común. Más aún, se hace cómplice y adquiere la obligación de restituir. Sería grave culpa por su parte no restablecer el justo reparto por medio de recaudación de impuestos y de restitución.

Quedaría por considerar el caso de las víctimas de la desgracia y de la imprevisión, que el Estado tiene el deber de proteger, pero estamos impacientes por llegar al estudio del reparto de los bienes del alma. A propósito de estos, Santo Tomás propone una fórmula que puede, por el hecho mismo de que los bienes materiales se ordenan a los del alma, extenderse a todos los bienes distribuidos y marcar su relación con el bien común.

No hace falta decir que el santo Doctor se cuida mucho de considerar el perfeccionamiento de los individuos como el fin último de la vida llevada en comunidad política¹⁴. Conoce demasiado bien el requisito del bien, su peso y su ascendiente sobre los individuos, para subordinarlo a ellos. Estima también que el mejor medio de asegurar la promoción de los individuos no es hacer bajar el bien, sino más bien acercarlos a estos al bien, a fin de hacerlos participar mejor de su acción ennoblecedora. Y como consecuencia de este ordenamiento el bien se vuelve *causa* (final), mientras que la perfección de los particulares representa su *efecto propio*. “Es manifiesto, dice, que lo propio de la ley es incitar a los sujetos a la adquisición de su propia virtud. Y como la virtud es “lo que hace bueno a quien la posee”, resulta que el *efecto propio* de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se dirige [...]”¹⁵. El progreso de los individuos no es el fin de la organización de la vida en sociedad, sino su *efecto propio*. Buscando producir las condiciones generales del bien vivir y poniendo en marcha las causas que pueden realizarlas, el Estado se encuentra con que ejerce sobre los ciudadanos una presión moral, un empuje que tiene como *efecto propio* mejorarlos en sí mismos. Pues no hay que olvidar que la perfección que cuenta para un ser espiritual es sobre

¹⁴ Se verá en nuestra cuarta parte que el individuo es fin *cui* y no fin *cujus gratia* del bien común. Sus progresos son *efectos* de la organización comunitaria.

¹⁵ “Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiecta ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit ‘quae bonum facit habentem’, sequitur quod *proprius effectus* legis sit bonos facere eos quibus datur”. *STh* I-II q92 a1.

todo la que resulta de una práctica juiciosamente dirigida y que se traduce en un crecimiento de sus recursos espirituales¹⁶.

El antagonismo, pues, que se deplora entre el bien privado y el bien común viene a ser menos trágico de lo que a veces se cree. Viene a ser incluso, en gran medida, pura ficción. Lo que sí es cierto es que el Estado, cuando su gobierno se inspira en los principios de la prudencia y de la justicia, tiene como resultado necesario la promoción material y espiritual de los ciudadanos. Su acción, aunque común, tiene una repercusión individual. Concurren a la promoción de los particulares o bien los bienes que distribuye, o bien aquéllos cuyo uso supervisa, o bien las virtudes cuya práctica impone. Además, en virtud de una vinculación natural, este resultado lo obtiene al tender a la realización del bien vivir colectivo. De modo que, aunque por vocación sea promotor del bien común, no se desinteresa por ello del progreso de los ciudadanos: produciendo la causa da lugar al efecto (*causa causae et causa causati*).

Puede que el lector de estas líneas se esté diciendo en silencio: "Pero la pena es que bien pocos Estados contemporáneos se guían por el ideal del derecho". Sin duda, pero le replicamos que el mal hay que curarlo donde se encuentra. Si el régimen es malo, hay que reformarlo, y si es irreformable, hay que procurar reemplazarlo por uno mejor. Si esto es inmediatamente imposible, razón de más para empeñarse en crear condiciones que puedan hacer el cambio posible.

A través de esta larga exposición de principios se ha podido constatar que la distinción entre bien común colectivo y bien común distribuido reposa en suma sobre la confusión del bien público y del bien privado. Por tanto, no sorprenderá que esta haya arrastrado lógicamente a la de la justicia general y de la justicia distributiva. En efecto, ¿cómo distinguir estas dos formas de justicia si es abolida la causa propia de su distinción? ¿Qué criterio de diferenciación se puede invocar, salvo el de la disparidad de los objetos?

En definitiva, este error ha conducido a la supeditación del Estado entero al bien particular de la persona. Y este giro nos introduce de lleno en el orden sobrenatural.

¹⁶ "[...] duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam [...]; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis [...]. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire el velle; et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis". *STh* I-II q3 a2 ad3. Cf. *In Ethic* I lect1 n13.

2. Prerrogativas naturales y sobrenaturales

Una vez dentro de la vía de la subordinación del Estado a la persona, se empezó a especular sobre las prerrogativas de ésta y se llegó naturalmente a constatar que, en relación con su destino supremo, el Estado sólo puede tener la eficacia de un medio excelente. Esto era, bajo la cobertura de una aparente subestima, hacerle el excesivo honor de elevarlo al rango de medio para la visión beatífica. Era insertarlo directamente en un orden al que sólo pertenece indirectamente, sólo por suspensión. Era, de paso, llevar el problema a un terreno que le es extraño.

Ya hemos señalado esta teoría y notado que en vano se apuntala con datos metafísicos. Queremos hacer ver aquí que también en vano se la disfraza con *razonamientos teológicos*. No que queramos negar a la teología toda competencia sobre el campo político. No ignoramos que, dado que le corresponde pronunciarse en última instancia sobre nuestro destino, le incumba asumirlo todo y *dirigirlo desde arriba*. Pero sostenemos que, para que pueda desempeñar este papel, hace falta que, por su parte, lo político sea susceptible de ser asumido. Y para que lo sea se requiere que represente en sí una realidad constituida, una realidad entera, una realidad que tenga su naturaleza definida y sus leyes. Se requiere, en suma, que se suspenda de la teología a la manera de un *conjunto* —que no pierde, por el hecho de esta suspensión, sus condiciones propias— y que sea movido por ella en virtud de un impulso universal, es decir del tipo de impulso que supone ya en el sujeto movido facultades motrices y la capacidad de ponerlas en acción por el influjo de excitantes propios¹⁷. Y así pues, para el discernimiento de la realidad subordinada, para la extracción de las relaciones interiores que la rigen, para la formulación de las leyes de su dinamismo, no tiene lugar apelar a la iluminación de la teología. Basta con ponerse bajo una luz adaptada, homogénea, a saber, bajo los principios que la gobiernan inmediatamente.

Antes de pasar al examen inmediato y detallado de la teoría mencionada poco antes —teoría que implica la usurpación más o menos consciente de un orden sobre otro— queremos prevenir al lector de que si somos tan atentos al marcar la distinción que opone los diversos principios que concurren a la realización de la perfección humana, si ponemos tanto cuidado en circunscribir las fuentes de donde se toman las energías que la producen, no es con el propósito de trocear lo real y de *separar* causas cuya unión concreta está

¹⁷ "[...] fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perceptibile". *STh* I q2 a2 ad1. —Las causas subordinadas, ya lo hemos señalado dos veces y volveremos a ello a menudo, son una y otra causas totales de su efecto común, aunque su causalidad respectiva se ejerza sobre planos diferentes. Es un principio constante en Santo Tomás.

en el cristiano vital, sino más bien para determinar con precisión a cuál de entre ellas hay que atribuir los diversos aspectos de nuestra personalidad.

Así pues, creemos, tal como está convenido, que la gracia eclosiona en la naturaleza, actúa en ella a la manera de un fermento, la regenera desde dentro, la dota de una vitalidad de crecimiento que tiene por resultado inmediato adaptarla a la adquisición de objetos por encima de su alcance nativo. También creemos que la naturaleza sanada no es sino más perfectamente ella misma, y que no podría ser, con motivo de su curación, desposeída de sus funciones propias —al designar *naturaleza sanada* naturaleza mejor dispuesta a funciones propias—. Admitimos también, tomando a Santo Tomás como guía, que todo el bien que llegamos a *conocer* naturalmente sólo puede *realizarse* íntegramente por nosotros con el socorro de la gracia, dado que nuestras facultades motrices están más profundamente afectadas por el pecado original que nuestras facultades cognoscitivas¹⁸. La gracia tiene como efecto primero restaurar la naturaleza restituyéndole su pleno vigor¹⁹.

En segundo lugar, creemos que la persona es, de derecho sobrenaturalmente adquirido y no de derecho natural, capaz de entrar en relación directa e inmediata con el Absoluto. En razón de la universalidad de la Redención y de la eficacia infinita de los méritos de Cristo, adquiere una finalidad de crecimiento²⁰. Se ha escrito a menudo que es un absoluto; pero, ¿qué se quiere significar exactamente con esta expresión ambigua? ¿Se quiere señalar que no comporta ninguna relación con su medio físico y social? Lo cual sería aceptable si se pretende hablar de la *noción* de persona, pero que no lo es si se quiere designar a las personas en carne y hueso. Si se quiere afirmar que no está encerrada en su medio terrestre, sino que es capaz de ponerse por sus propios actos en contacto inmediato con el Absoluto, la expresión quizá tenga algún significado. ¿Lo que está integrado en el orden último —a saber el orden sobrenatural—, quizá merece ser calificado de absoluto?

En suma, creemos que la gracia trasciende a la naturaleza, incluidas sus instituciones: “la gracia de uno solo es un bien mayor que el bien natural de

¹⁸ “[...] sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae”. *STh* I-II q109 a1. Cf. a2.

¹⁹ “Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur [...]”. *STh* I-II q111 a3.

²⁰ “[...] illi qui sunt infideles, etsi actu non sint Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate”. *STh* III q8 a3 ad1.

todo el universo”²¹, pero no pensamos que esto constituya una razón suficiente para colocar a la persona por encima de la Iglesia y del Estado. Considerada naturalmente, está subordinada a éste y, sobrenaturalmente, a aquélla²².

Ya hemos expuesto anteriormente la manera de ver de quienes sostienen que el hombre está sometido al Estado en tanto que individuo, pero que lo domina en tanto que persona. Tenemos que retomar aquí la parte de la argumentación que se refiere al orden sobrenatural.

Las pruebas aportadas, creemos, pueden reducirse a las dos siguientes. Primeramente, se invoca que la persona es espiritual, inmortal, eterna, que no terminará nunca, que se introduce por las partes más elevadas en las regiones de lo intemporal y de lo inmutable. ¿Cómo imaginar entonces que sea inferior, si no es en tanto que individuo, a las sociedades humanas que están, a su vez, enteramente circunscritas por el tiempo, reducidas a su exigüidad y a sus fluctuaciones?

En segundo lugar, “la naturaleza racional, por el hecho de que conoce las nociones universales de bien y de ser, implica un orden inmediato al Principio universal del ser”²³. Si no fuera por las consecuencias del pecado original, sería naturalmente capaz de amar a Dios indefectiblemente y por encima de todas las cosas²⁴. Tiene, pues, en Él, y no en el Estado, su razón última de existir. Y si está, en relación con las utilidades comunes y en tanto que individuo, ordenada al Estado, hay que convenir del mismo modo que tiene, en tanto que persona, un fin que trasciende al universo creado. Además, de la obligación que tiene de perseguirlo resulta el derecho al disfrute de las prerrogativas que se derivan de él: siendo derecho, responsabilidad y deber datos correlativos. Y la conclusión que se desprende de estos principios es que la persona tendría derechos que trascienden, en todo un orden, a los del Estado²⁵.

²¹ “[...] bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi”. *STh* I-II q113 a9 ad2.

²² Se verá más adelante que esta subordinación al Estado no es relativa al vivir, sino al bien vivir. En cuanto a la pertenencia a la Iglesia, hace falta que sea por lo menos de deseo implícito.

²³ *STh* II-II q2 a3.

²⁴ Cf. *STh* I-II q109 a3.

²⁵ Como justificación de esta opinión, se envía comúnmente a los capítulos 111 y 112 del libro III del *CG*. Es indudable que a lo largo de estos dos capítulos la independencia de la persona frente al universo material se afirma con singular vigor. Pero se olvida que son el comienzo del tratado de la sujeción del hombre a la ley y que preludian los capítulos 117, 128 y

Confesamos que estos dos argumentos, a pesar de su excepcional plausibilidad, están lejos de satisfacerlos. En primer lugar, es inexacto pensar que en nosotros la persona es eterna y que el individuo no puede serlo. Hay aquí una disociación extraña. La individualidad no es el resultado de un revestimiento cualquiera, sino que resulta de una impronta efectuada, por una multitud de factores más o menos misteriosos, sobre los principios que constituyen nuestra personalidad. Nuestros propios principios espirituales están individuados. El alma que disfrutará del reposo eterno no será cualquiera, no será anónima, sino la que se agita en nosotros. Sin lo cual esta posesión en propiedad del Bien último, esta posesión individual e íntima en la que los personalistas se apoyan para reivindicar a nuestro favor prerrogativas imprescriptibles, no sería más que ficción. La causa propia y exclusiva de la multiplicación, de la diferenciación numérica, de la autonomía y de la comunicabilidad de las personas de la misma especie, tales como los hombres, reside en la individualidad de sus principios materiales y espirituales²⁶. Y dado que el modo de la acción es consecutivo al del ser, se sigue de ello que si la felicidad no debe ser impersonal y común, sino individual e inalienable, esto es imputable en definitiva a la individualidad de los sujetos que tendrán acceso a ella²⁷.

También es inexacto sostener que el individuo en nosotros sólo tiene una finalidad temporal, al ser precisamente la diferencia entre el individuo humano y los de las otras especies el hecho de que no está como estos consagrado exclusivamente a la propagación y conservación de la especie, sino que tiene, además de esta finalidad común y secundaria, su fin propio, su lote de felicidad, que no se confunde con el de otro²⁸. En otros términos, el individuo en nosotros es persona, tiene un destino sublime y, por tanto, debe acarrear la consecuencia de sus actos²⁹. En razón de la espiritualidad de su

129, en los que se establece que el hombre, en virtud de la ley divina, está ordenado a los otros hombres y a la sociedad.

²⁶ Cf. *In de Trin* q4 a2, corp. y ad3; *De An* a6 y 9; *De Spirit Creat* a3; *STh* I q76 y 77; *STh* III q77 a2. El individuo es *indivisum in se* y *divisum ab aliis*; es el *distinctum subsistens*.

²⁷ Es sabido con qué circunspección distingue siempre Santo Tomás la beatitud subjetiva de la beatitud objetiva. Véase *In Ethic* I y X; *CG* III c16-37; *STh* I-II q1-5.

²⁸ "Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua; et ideo ipsa individua sunt de principali intentione naturae". *STh* I q98 a1. Cf. q76 a1 ad 6; *Suppl.*, q79 a2. —Los autores que reivindicar a su favor la autoridad del *CG* harían bien prosiguiendo del capítulo 112 al capítulo 113.

²⁹ Cf. *STh* I q29 a1; *De Pot* q9 a2.

intelecto tiene aberturas al Absoluto; en razón de su individualidad es capaz de una visión personal, incomunicable³⁰.

La conclusión que resulta de este análisis es que si se está autorizado a diferenciar especulativamente las causas que nos constituyen personas y las causas que nos individuán —por el hecho de que las primeras nos son propias, mientras que las segundas nos son comunes con las otras realidades de la naturaleza— no se podría, sin embargo, en concreto y *en la práctica* emancipar la persona de la sujeción al Estado sin, al mismo tiempo, robar el individuo de su jurisdicción, dado que son nuestros elementos esenciales y personales los que están individuados, o más aún, *el todo* es a la vez individuo y persona.

El segundo argumento es igualmente erróneo. Implica una confusión hábilmente enmascarada de los dos órdenes. En nuestra opinión su construcción peca en lo siguiente.

Se funda sobre el hecho de que la persona tiene una relación directa con Dios. ¡De acuerdo! ¡El Estado no hace a los hombres: no crea su ser, ni sus facultades espirituales, ni sus aptitudes nativas! Así pues, no tiene nada que hacer en las relaciones ontológicas que vinculan a Dios autor y dueño de nuestro ser y de nuestro actuar. Tampoco tiene nada que hacer en las relaciones de religión y de finalidad que se injertan en ellas. Todo niño es naturalmente apto para conocer a Dios, confusamente, cierto, pero lo bastante perfectamente para reconocer en Él su principio y su fin y para sentirse ligado respecto de Él³¹. Son datos elementales. El Estado no tiene como misión procurar el ser y el vivir, sino solamente el vivir mejor.

Nos tomamos además la libertad de hacer observar que el estudio de las relaciones fundadas en el ser no depende propiamente de los saberes prácticos. Tienen su importancia; y la postura que se toma respecto de ellas es determinante, pero sólo son previas. Para la elaboración en particular de una

³⁰ Esta orientación individual del individuo humano a Dios da lugar a dos conclusiones. La primera enuncia que el individuo es capaz de *bien propio* en el sentido fuerte de la palabra; la segunda contiene que el orden natural y político no ordena solamente a los individuos entre ellos, sino que le corresponde también ordenarlos según su modo propio a Dios. En contexto cristiano, el ordenamiento a Dios se reserva principalmente a la Iglesia, pero esta reserva no desvincula al Estado de su obligación natural, que puede cumplirse mediante leyes que favorezcan el ejercicio de la religión.

³¹ "[...] quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat [...]". *CG* III c119.

filosofía política sólo desempeñan el papel de fundamentos de postulados alejados³².

Como los postulados, aunque estén alejados, tienen una influencia decisiva en la orientación del pensamiento, es importante señalar brevemente la diferencia que hay entre los de la filosofía y los de la teología. En primer lugar, las relaciones que el individuo sostiene con Dios difieren por su fundamento.

Así pues, un tipo de relaciones viene a injertarse en el *ser* mismo de la persona y más precisamente en la estructura de la inteligencia y de la voluntad, las cuales son capaces de universalidad. Un segundo tipo, sobrenatural éste, se apoya en la gracia y en las virtudes de fe, de esperanza y de caridad. No sustituye las relaciones del primer tipo, sino que las sublima transformándolas y elevándolas. Estas dos categorías de relaciones difieren también en su término. Las primeras conducen a la comprensión de Dios en la medida en que está implicado en las *nociones comunes* de causa, de principio, de fin, etc. De modo que se podría pensar que sostener que Dios es el fin inmediato de la naturaleza constituiría una afirmación discutible. Sin duda Dios se identifica con la Causa primera y el Bien supremo, pero no deja de ser conocido y deseado *a través* de las nociones comunes de causa y de bien. La felicidad natural es real, pero imperfecta. Por contra, el término al que se dirige la actividad que se inicia en la gracia es Dios considerado bajo el ángulo de la vida íntima y *propia*. La Revelación nos enseña que Dios es nuestro Padre, que ha sacrificado a su Hijo por nuestro rescate y restauración, que nos envía su Espíritu para ayudarnos a accionar el mecanismo de nuestra vida cristiana³³. Éste es el motivo de que Santo Tomás enseñe explícitamente que el amor por el cual Dios nos ha creado es común, y que los recursos que nos son repartidos por el acto creador solo tienen un valor relativo, al disponerlos sólo a un bien relativo³⁴. Por el contrario, el amor bajo cuyo impulso nos santifica es verdaderamente especial y el bien al que nos da acceso es ab-

³² Corresponde a la teodicea considerar la presencia por la cual Dios baña y fecunda las raíces de nuestro ser al igual que las relaciones que le son consecutivas. Más aún, el teólogo, cuya marcha se presenta en su fase inicial bajo la especie de un descenso, bien puede hacer partir de estas nociones toda su especulación moral. El mismo Santo Tomás proporciona un ejemplo: *CG* III c1. Pero el moralista filósofo, por su parte, no puede tomar como punto de partida de un saber *especial* y que solo concierne al hombre una dependencia *común* a todo ser. Tiene que buscar un fundamento inmediato en el modo propio de la inclinación voluntaria y recibir, tal como hemos visto, sus principios propios de la naturaleza interpretada por medio de la inducción. Además, para percibir individualmente los primeros principios de la vida moral, basta con poseer la *sindéresis*.

³³ Cf. *De malo* q5 a3; *STh* I q89 a1 y ss. ; *In II Cor lect*2.

³⁴ Cf. *STh* I-II q110 a1.

soluta³⁵. La comprensión inmediata e intuitiva de Dios es vista como el efecto exclusivo de la gracia y de la luz de gloria (*in lumine tuo videbimus lumen*)³⁶.

Pero el problema verdaderamente práctico —el que nos ocupa ahora— consiste más bien en conocer cuáles son los medios concretos aptos para hacernos entrar en posesión de nuestro fin. Y hay que admitir que son, desde el punto de vista sobrenatural, los que pone a nuestra disposición la Iglesia y, desde el punto de vista natural, al menos para que esta posesión adquiera toda la perfección de la que es capaz, los que nos proporciona la comunidad política.

En efecto, no es la persona como tal la que está ordenada a la visión inmediata de Dios, sino la persona que posee la *gracia* y las riquezas indecibles que la acompañan, *la persona en tanto que toma* del tesoro espiritual cuya conservadora es la Iglesia. “La gracia santificadora, dice Santo Tomás, ordena al hombre a un contacto inmediato y a una unión sin intermediario con su fin último”³⁷. “La Ley Nueva, añade, tiene la virtud de introducirnos inmediatamente en nuestro destino supremo”³⁸. Quien no posee este fermento divino y no se mueve bajo los impulsos del Espíritu, aunque esté adornado con la dignidad de persona, no deja de estar privado de toda orientación positiva hacia un estado de conjunción íntima con la Fuente de los gozos eternos.

Ocurre lo mismo con la felicidad natural: es imposible *bajo su forma superior* sin la inserción del individuo en un organismo político. Ésta es la conclusión a la que llega Santo Tomás. Conocer a Dios imperfectamente le es posible a todo hombre, pero conocerlo perfectamente supone la acción dispositiva de la sociedad. A nosotros, que tenemos una concepción tan corta y tan material del Estado, esta afirmación puede pareceros dura de recibir. Pero es un error minimizar el Estado con objeto de magnificar la persona; es un error confundir sus funciones esenciales con aquéllas de orden inferior que asume en ciertos países. Es un error sobre todo creer que la sabiduría, órgano de contemplación de la Divinidad y fuente suprema de felicidad aquí abajo, pueda ser adquirida *según un modo relativamente perfecto* fuera de la ciudad. El último logro temporal del hombre no se encuentra ni en las estepas ni en la selva. Se obtiene mediante la participación en todos los bienes

³⁵ Cf. *Ibid.*

³⁶ Cf. *STh* I q10, *passim*.

³⁷ “*Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis*”. *STh* I-II q111 a5.

³⁸ “*Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit lex nova*”. *Ibid.*, q106 a4.

excelentes que una sociedad bien organizada está en disposición de ofrecerle. De suerte que, en el orden de las realizaciones prácticas, la ciudad aparece como un potencial de una eficacia suprema, como la única realidad concreta capaz de producir el bien humano con una cierta plenitud y una cierta integridad.

Por consiguiente, siendo el problema aquí dilucidado de orden propiamente natural y práctico, es falso mantener que la persona como tal es superior al Estado. Semejante pretensión contradice la experiencia y la verdad, pues implica que la persona aislada es capaz de producir el bien humano perfecto, mientras que una multitud orgánica de personas no lo sería. Un juicio de valor sobre las realidades prácticas es siempre relativo a su coeficiente de realización. Se ve, además, a la luz de estos datos en qué medida es fútil distinguir individuo y persona. En nosotros, la persona es parte moral y subordinada del Estado, o nada.

3. Exégesis auténtica de la letra de Santo Tomás

Ahora que hemos disipado las confusiones y alejado las interpretaciones aproximativas o simplemente erróneas, estamos capacitados para proporcionar una explicación simple y segura del pasaje citado al principio de este capítulo a modo de objeción. “El hombre –se dice allí– no está ordenado a la sociedad política según todo él mismo, ni según todo lo que le atañe; y por consiguiente, no hay necesidad de que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio en relación con la sociedad política. Pero todo lo que es el hombre, todo lo que puede y todo lo que posee está ordenado a Dios [...]”³⁹.

Recordemos que para permitirle al pensamiento tomar impulso, y para hacer que el individuo se evada espiritualmente del recinto de la ciudad, tan hermético como se lo supone, no hace falta apelar al servicio de nada ni nadie. Esto se hace por sí mismo y de manera completamente natural, pues el alma no admite enclaustramiento. Siempre hay que volver a la nota humorística de Aristóteles de que las sociedades civiles no fabrican a los hombres, sino que los reciben de Dios y de la naturaleza.

Otro principio incuestionable es el siguiente: quien le da el ser a la criatura le da sus fines, le da las inclinaciones que incitan a perseguirlos, le da incluso el soporte necesario para sus primeros pasos. Éste es el motivo de

³⁹ *STh* I-II q21 a4 ad3.

que toda realidad de la naturaleza se muestre como un sistema jerarquizado de inclinaciones y una carga de fuerzas próximas a explotar. En el hombre estas inclinaciones se vuelven conscientes y se traducen en el campo luminoso del pensamiento en forma de imperativos morales. De manera que, antes de ser movido exteriormente por la presión social, se mueve interiormente por la impulsión de la ley natural.

Seguidamente, si nos damos cuenta de que la inclinación del hombre a Dios, al estar injertada en su ser, es fundamental, comprenderemos que a ella deben someterse todas las demás. En virtud de un fenómeno de influencia recíproca, las sostiene y, a cambio, se beneficia de su puesta en acto. El desarrollo de todas es solidario; crecen mediante un apoyo mutuo. Por consiguiente, no tiene lugar escindir el individuo sometiéndolo a un dualismo imaginario de fuerzas. Basta, por el contrario, con darse cuenta de que un fin *último* no existe sin fines *intermediarios*, y de que estos representan etapas sucesivas que hay que proponerse cubrir si se quiere alcanzar aquél con éxito. Lo que está en juego es siempre la subordinación y las relaciones que ésta implica. En términos más metafóricos, no hay nada más que un peregrinaje del individuo y está dirigido hacia el Absoluto; pero el recorrido está interrumpido por altos de los que depende, más o menos y según los casos, el éxito pleno del resultado.

¿Cómo ocurre esto? ¿Cuál es la colaboración de la sociedad política en esta penosa marcha del individuo hacia la posesión de sus fines espirituales?

¡Esa es la cuestión! La orientación inicial y fundamental, que le llega de su Creador, se expresa en el niño en forma de deseo de su perfección. En este deseo está implicado el acto perfecto de conocimiento natural de Dios, pues precisamente este acto es lo que va a hacer surgir lo principal de su perfección propia. Pero antes de llegar a eso, hace falta que viva y que desarrolle los dones que la naturaleza le ha concedido. Y para procurarse el vivir tiene que integrarse en la familia. Igualmente para conservarlo. Más aún, para llegar al desarrollo integral de sus facultades y conseguir el bien vivir tiene que hallarse en sociedad civilizada. Solo en este medio disfrutará de la maquinaria de las artes y de las ciencias indispensables para el bien vivir. ¿Cómo, en efecto, conocer a Dios de una manera perfecta, es decir *con evidencia y certidumbre*, sin el auxilio de la sabiduría? ¿Y cómo adquirir esta en el seno de un grupo inculto y nómada? Se ve, pues, que la inclinación que tiene el individuo hacia Dios es la misma que lo incita a la vida social.

Sin embargo, el Estado sólo es necesario para el ser óptimo de la naturaleza; nace del deseo de lo más perfecto. Tal como se admite comúnmente, en el momento del despertar de la razón, el niño puede, por *la sola tensión de sus facultades*, elevarse al conocimiento, al menos implícito, de Dios, así co-

mo al de todos sus otros fines de naturaleza⁴⁰. De manera que todas las disciplinas y todas las instituciones que después vendrán a ordenar y apoyar su acción no tendrán otro destino que garantizarle una más perfecta comprensión. No vemos, pues, dificultad en que el individuo alcance a la primera, si bien imperfectamente, los fines del Estado, pues precisamente para asegurar el pleno éxito de esta empresa hay Estados. Si se considera, en efecto, la finalidad de estos en su totalidad, es decir en tanto que comprende el ejercicio de la sabiduría, hay entre ella y la de los individuos coincidencia perfecta. La Sabiduría eterna que ha concebido a los hombres y las sociedades ha encontrado el secreto de hacerlos concordar y de conjugar efectivamente su concurso.

Tras estas consideraciones, se percibirá fácilmente el sentido del texto mencionado. Se trata del mérito de nuestro actuar a la vista de Dios: mérito ligado a nuestros actos interiores y exteriores. Se ha pensado, y con razón, que traducía una *doctrina teológica*; no obstante, sostenemos que también en el plano filosófico tiene su razón de ser y se explica.

Si nuestros actos, tal como se ha establecido en el artículo precedente, son meritorios ante la sociedad y el prójimo, no lo son menos ante Dios. Toda autoridad terrestre se deriva de la suya y la representa. No se puede, pues, ir contra una sin atentar contra otra. Igualmente, toda ley positiva es determinación de un edicto de la naturaleza. No se puede repudiar una sin encontrarse en falta respecto de otro. Dios, por medio de la ley natural, nos ordena al bien común humano, y si nos rebelamos contra sus órdenes, nos hacemos culpables de desprecio de autoridad, no solamente respecto del todo del que formamos inmediatamente parte, sino también respecto del autor y dueño supremo de este todo. La sociedad política forma parte del complejo-universo y recibe en definitiva de la ley eterna su fin y las atribuciones necesarias para su persecución. De modo que los actos del individuo, aunque forzosamente tengan una resonancia social, repercuten también en la eternidad. Si no se ordenan al bien común, se inscriben contra Dios, pues religión y sabiduría, que regulan nuestras relaciones personales con Él, están implicadas de alguna manera en la noción de bien común; si se rebelan contra la voluntad del poder público, atentan, a través de ella⁴¹, contra la del dueño supremo de la vida. Más aún, dado que precisamente en virtud de una orden formal íntima del Creador es como el individuo se siente interiormente obligado a

⁴⁰ "[...] cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem". *STh* I q2 a1 ad1. Cf. q12 a1; *STh* I-II q3 a8; *De Ver* q22 a2.

⁴¹ Cf. *STh* I-II q21 a4.

conformarse a los deseos de la autoridad pública, su insubordinación ofende inmediatamente al gobernante supremo. Y así es como la actividad del individuo goza, en relación con el mérito y el demérito, de un alcance que trasciende los límites de las sociedades humanas.

Pero si se devuelve el texto a su atmósfera teológica, su significación se hace transparente, pues Dios es el único juez y el único remunerador del valor sobrenatural de nuestros actos. Invierte personalmente las almas y suscita en ellas sentimientos que las ligan inmediatamente a Él.

CAPÍTULO IV

ÁNGULO REAL DE VISIÓN¹

Para cerrar esta parte con una conclusión, y también para preparar al lector para lo que sigue, quisiéramos indicar en unas páginas el punto de vista en el que hay que colocarse para comprender la naturaleza y la función propia del Estado. Las teorías expuestas más atrás, aunque quieren reflejar el pensamiento de Santo Tomás, no lo consiguen. Y es así precisamente porque desplazan sus perspectivas, porque metamorfosean en datos abstractos y especulativos un problema esencialmente práctico, y también porque no tienen en cuenta la distancia que separa la naturaleza de la gracia.

No revelaremos nada a nadie proclamando que la moral individual y social de Santo Tomás es la moral de la ley y del derecho naturales. Manteniendo, contra lo que pensará más tarde Lutero, que la naturaleza, considerada en su estructura metafísica, no ha sido tocada por el pecado original, hace reposar sobre ella toda su coordinación filosófica y teológica. La naturaleza es fuente de la vida. Es “principio inmanente, primero y necesario del movimiento y del reposo”. Toda disciplina que no vaya a contrapelo está ordenada a perfeccionarla. También las instituciones sociales y políticas. Nada hay que no esté concebido por modo de naturaleza², hasta la gracia.

Por consiguiente, a riesgo de anticipar y de desflorar lo que sigue, quisiéramos, a fin de demarcar mejor el punto de vista de Santo Tomás, precisar lo que entiende por la palabra naturaleza humana.

1. Nuestra naturaleza es imperfecta

Nuestra naturaleza es imperfecta. ¿Lo es porque somos individuos o porque somos hombres?

¹ Cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, París, 1934.

² Cf. *STh* I-II q110 a2 y s.

Concedemos que, metafísicamente hablando, no encarnamos la humanidad total, y esto es así porque somos individuos, candidatos muy limitados a la participación de los principios que son esenciales al hombre. La materia, desde el momento en que está afectada por la cantidad, aísla, corta, impone límites. Pero si nos hiciéramos beneficiarios de toda la humanidad, ¿tan seguro es que entonces seríamos perfectos en todos los aspectos? ¿No será quizá la naturaleza de la que participamos la que es imperfecta y *causa* de nuestras imperfecciones? ¿No hay que distinguir en nosotros entre *perfección primera* y *perfección segunda*, y preguntarse si los principios que nos confieren la primera, a saber los que nos hacen hombres, se confunden con los que nos hacen adquirir la segunda, es decir los que nos hacen sabios, artistas, virtuosos, etc.?

Basta con hacer la pregunta para responderla. Está claro que se puede, siendo individuo, ser perfecto respecto de los principios que constituyen el hombre, como el recién nacido, y ser aún sólo imperfecto respecto del desarrollo físico, moral, intelectual, artístico, etc. Es una idea elemental en el tomismo³.

Más aún, si bien el hombre en su nacimiento es el más perfecto de los seres desde el punto de vista de la perfección primera, es el más imperfecto desde el punto de vista de la perfección segunda; y esto no porque sea individuo, sino porque es hombre. Así pues, debe a su naturaleza todas sus deficiencias. Al no ser espíritu puro, sino un compuesto, tiene indigencias que le son propias. Y hay que señalar que estas indigencias no son, tal como parecería, el precio de la materia, sino más bien el del alma. Derivan del hecho de que ésta ocupa el último puesto en el universo de los espíritus. Tanto es así que su unión sustancial al cuerpo, lejos de tener por efecto paralizar sus iniciativas, antes bien se realiza efectivamente a fin de ayudarla a salir de su condición de penuria, de permitirle colmar gradualmente sus carencias originales (*maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem [...]*)⁴.

Y así, si el hombre es sociable precisamente a causa de sus deficiencias nativas, es decir que está ordenado a la vida en sociedad como a un fin, y si estas deficiencias están ligadas precisamente a su naturaleza específica, es

³ Cf. *STh* I q5-6. — "[...] duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est chitarizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis". *STh* I q73 a1.

⁴ Cf. *STh* I q84 a4.

sociable no en tanto que individuo ni en tanto que persona, sino más bien en tanto que *hombre*, portador de una *naturaleza* reducida a una extrema pobreza ontológica. La conclusión se impone.

¡Este es el eje en torno al cual se despliegan las teorías políticas de Santo Tomás! ¡Este es el punto de partida de su *humanismo*! El instinto social lo engrana en la naturaleza misma del hombre (*homo est naturaliter animal sociale*). El hombre, el hombre entero, es sociable por naturaleza. De manera que la palabra naturaleza enuncia la *razón precisa* por la que posee este carácter.

2. Las diversas acepciones de la palabra naturaleza

La naturaleza en nosotros es susceptible de ser considerada bajo numerosos aspectos. Si se la ve como el factor que nos constituye y nos diferencia, convencionalmente se la llama *naturaleza específica*. En segundo lugar, si se concentra la atención en los caracteres particulares que reviste en concreto, se obtiene la *naturaleza individual*. Por último, si se observa que es sujeto del ser, del pensamiento y de la acción, se llega a la idea de *persona*. Además, aún nos queda la posibilidad, haciendo el examen de nuestra naturaleza específica, de insistir en su carácter libre o en su carácter racional. Entonces, dado que es el *todo* lo afectado por la sociabilidad, tiene lugar preguntarse cuál de estas diversas acepciones es causa precisa de esta atribución.

No es necesario decir, tal como acabamos de enunciar, que lo que es en nosotros la raíz de la sociabilidad no es la naturaleza individual o genérica, sino la específicamente humana. Esto aparece desde que se constata que hay *identidad* entre los factores que nos especifican y los que nos orientan radicalmente hacia los bienes cuya conquista postula imperiosamente en nosotros el arreglo de la vida según el modo social. En efecto, si se observa que los factores que nos especifican están ligados sobre todo al alma, mientras que los que nos individualizan se vinculan sobre todo al cuerpo⁵, se constata que son indudablemente aquéllos que nos especifican los que nos establecen en relación con los valores espirituales y universales. Los que nos individualizan solo tienen por resultado particularizar todo lo que nos afecta en nuestra subjetividad. Nuestra naturaleza, como consecuencia de ser humana, como consecuencia de exteriorizarse en pensamientos y en deseos, encierra exigencias de orden superior. Está sujeta a necesidades tan excelentes y exten-

⁵ Cf. *STh* I-II q51 a1; q63 a1.

sas que no se podría intentar satisfacerlas mínimamente sin las facilidades ofrecidas por la vida colectiva. Y cuando no se procede torcidamente, se ve que el hombre está involucrado en un organismo político no porque tenga inclinaciones individuales y egoístas, ni únicamente porque deba hacer frente a necesidades materiales, sino principalmente y ante todo porque tiene un ideal intelectual, moral y artístico que realizar y porque este ideal no se alcanza con una cierta plenitud si no es mediante la vida comunitaria. La realización *integral* del bien *específicamente* humano está condicionada al curso uno y múltiple de la colectividad. El hombre, pues, es sociable *a título de hombre*. Si no tuviera bienes espirituales que perseguir, le bastaría, como es el caso de muchas especies de animales, con vivir en estado gregario⁶.

A quienes no quieren ver en las instituciones políticas nada más que un simple sistema de represión, consagrado a someter las inclinaciones surgidas de nuestros caracteres individuales y enraizadas en la carne, les repetimos que no vemos en qué habría que distinguirse el Estado de cualquier régimen de domesticación. ¡Qué hedor de miseria exhalaría, si tuviera que confinarse en tan triste labor! No es que la regulación de las pasiones le sea extraña, pero se deslizaría por debajo de sí mismo si consintiera en interesarse en ellas de otra manera que a fin de ponerlas al servicio de los valores universales cuyo florecimiento le corresponde favorecer.

En cuanto a la cuestión de saber si nuestra naturaleza es sociable porque es libre o racional, se podrá responder preguntándose cuál de estos dos poderes le permite darse el orden político inmanente y hacerse de este un principio interior de conducta. Está bien claro que es la razón.

Sería, no obstante, un despropósito oponer estos aspectos. Es indiscutible que la sociedad tiene su punto de inserción en nuestro querer, cuyo fondo se extiende en libertad. No es menos cierto que implica la aptitud de ser objeto de una directriz de conjunto. Y habría una contradicción en que el sujeto por dirigir —en este caso, el querer humano— fuera él mismo, y en el aspecto en que lo necesita, el principio de dirección. “La voluntad creada, dice a menudo Santo Tomás, no es la fuente de la luz ni la regla de la verdad, sino su receptáculo” (*non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem*)⁷. Más aún, precisamente en la razón, en la cual hunde sus raíces, nuestro querer encuentra la causa propia de su privilegio de dominación activa sobre el uni-

⁶ “Si enim vivere absolute esset finis civitatis, quidquid attingeret ad vivere, attingeret ad finem civitatis: sed servi et bruta animalia attingunt ad vivere absolute [...]”. Pierre D’Avergne, *In Polit III lect7*. Cf. Aristóteles, *Polit III* 9 1280 a 23-26.

⁷ *STh I* q107 a2.

verso entero⁸. No se es, pues, libre contra la razón; no se va contra sus luces sin ir contra sí mismo. Los derechos de la libertad son los mismos que los de la razón.

En resumen, el sujeto sociable es el hombre; el motivo preciso por el cual tiene esta propiedad reside en que goza de la razón: esta facultad lo orienta hacia fines que sólo puede perseguir perfectamente cuando llega a organizar su vida en colectividad. Por tanto, es en la *racionalidad*, en último análisis, donde se encontrará la causa propia de la sociabilidad.

Se ha podido ver, a lo largo de estos cuatro primeros capítulos, que a pesar de todo lo que vamos a escribir a la gloria de la persona humana, no estamos dispuestos a que la comunidad se le someta. No admitimos que sea el primer principio del orden político; sostenemos, por el contrario, que es el sujeto gobernado por este orden y que debe conformarse a él. Del mismo modo que mantenemos la prioridad del orden de la naturaleza sobre los individuos irracionales del universo material, también mantenemos la prioridad del orden político-moral sobre los individuos racionales, designados bajo el vocablo de personas. Más aún, como el orden es el ordenamiento jerárquico de lo múltiple y de lo diferenciado según un *principio* generador de unidad y de paz, no hace falta decir que concedemos a este *principio* prioridad sobre el orden que lo sirve. Y este principio primero, supremo, que desempeña el papel de criterio en los juicios de valor y en el establecimiento de un orden práctico es el *bien común*. Por consiguiente, los valores prácticos los establecemos de acuerdo con la siguiente escala: el bien común, el orden político, la multitud o las personas.

⁸ “[...] radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut *causa*, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni”. *STh I-II* q17 a1 ad2. Cf. q77 a3; *De Ver* q23 a6; q24 a2.

Y SU INSERCIÓN EN EL ESTADO

LA PERSONA HUMANA

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V

EL SUJETO DEL ORDEN POLÍTICO¹

El orden se vincula a la razón por medio de lazos interiores, conectados a la naturaleza de ésta. Nacido y formado bajo su luz, la señala como su propio reflejo. Mediante su presencia, mediante los prodigiosos efectos de cálculo y ajuste que produce, anuncia sus virtudes específicas. En esto consiste su atractivo y su premio; también es lo que lo coloca en un lugar tan alto en la escala de los valores.

Igualmente, no podemos dejar de constatar que si bien es cierto que la actitud humana se caracteriza por la inquietud y la tensión, no lo es menos que se inclina, por así decirlo, de modo natural hacia las exigencias del orden. Si es verdad que el pensamiento puede por espontaneidad y necesidad nativos recorrer los ciclos del ser, de lo verdadero, del bien, de lo bello y abordar, en la oscuridad, la percepción confusa de un Más Allá infinito, si es verdad que trae de esta aventura la nostalgia siempre creciente de lo divino, es quizá aún más verdad que obtiene de sus experiencias espontáneas la necesidad profunda, inmediata, apremiante del orden. *Adquiere la convicción de que su escalada hacia el infinito no puede ser segura, fácil y fecunda, salvo si se apoya en el orden.* Ve claramente que, para entregarse habitualmente al arte del sabio, para dedicarse con toda libertad y seguridad a la meditación y a la reflexión, no es suficiente disponer del tiempo y de los dones de la naturaleza, sino que también hace falta confiarse a las directrices del orden: someter ante este su dinamismo propio, a fin de evitar los escollos de la confusión, de la contradicción y de la incoherencia; someter las potencias de la carne, a fin de escapar de la tiranía o de las seducciones de la pa-

¹ Véase E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, París, 1935; *Manifeste au service du personalisme*, París, 1936; *Le Personalisme*, París, 1950; D. De Rougemont, *Politique de la personne*, París, 1934; J. De Vialatoux, "Réflexions sur l'individu et la personne", en *Chron. soc. de France*, mayo y ss. 1936; Q. Lemarié, *Essai sur la personne*, París, 1936; H. Simon, "Destin de la personne", en *Cahiers de la Nouvelle Journée*, XXXI (1935); J. Folliet, *Morale sociale*, París, 1937; M. Nédoncelle, *La personne humaine et la nature*, París 1943; Jerphagnon, *Qu'est-ce que la personne humaine?*, Toulouse, 1961; A. Stocker, *Personne et société*, Saint-Maurice (Suiza), 1950.

sión; someter todo el cortejo de los bienes exteriores, a fin de que se produzca y se distribuya según un modo conveniente lo necesario para el mantenimiento de la vida y para el bienestar.

Esta lógica de los valores se impone. Ciertamente, la sabiduría es en sí lo más noble y lo más precioso que hay, pero es preciso decir que lo mejor no se confunde con lo más imperioso. Lo que inmediatamente y ante todo se presenta como urgente es la realización, por medio del orden, de las disposiciones indispensables para la libertad espiritual. Sin la liberación del espíritu de las constricciones ejercidas sobre él por la materia, sin el ordenamiento racional de los apetitos y de los medios de subsistencia, es imposible entrar en comunión viva con la naturaleza y extender sobre ella la mirada desinteresada del poeta y del contemplativo.

Entre todos los órdenes, el político es el que, sin comprenderlos todos, sirve de soporte de todos. Este es el motivo de que, aun a riesgo de chocar con la opinión casi comúnmente recibida², repetimos que no dudamos en subordinar la persona al orden político. Pensamos que ésta es su sujeto propio, el metal que tiene la misión de modelar. La clave del edificio social es el bien, el bien humano concreto, es decir el que se presenta bajo la modalidad de un bien común. Después viene el orden político que se centra en él, y que, sólo con esta condición, es válido, se revela apto para procurar a la persona el fin que le corresponde. De modo que nos parecería irrisorio querer al mismo tiempo ordenar la persona al bien humano y sustraerla al orden que tiene la misión de conducirla a él.

1. "Se debe apreciar el fin de la multitud del mismo modo que el del individuo"³

Puede sorprender que coloquemos en cabeza de la parte positiva de este trabajo un estudio sobre la persona humana. Sin embargo, no se podría proceder de otra manera, ya que el principio primero de un saber es siempre la definición del sujeto tratado por él, o más precisamente la del aspecto que le interesa⁴. Este enunciado puede sorprender, pero resulta evidente por

² Señalamos que P. E. De Rooy (*Philosophia socialis*, Roma, 1937) y P. Philippe (*Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin*, Roma, 1938) sostienen como nosotros la prioridad de la sociedad sobre el individuo.

³ *De Reg Princ* I c14.

⁴ "[...] necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari". *In Phys* I lect1 n2. Cf. *In de An* I lect2 n29; *In Post Anal* I lect41 n367; *In Met* VI lect1 n1156-1165.

sí mismo. Hace falta, en efecto, que las artes y los saberes, por el hecho de dirigirse al desarrollo de las *aptitudes* implicadas en la naturaleza, estén en continuidad con ellas, es decir orientadas hacia sus objetivos respectivos. Un desarrollo *contra natura* sería forzosamente una deformación. Se convendrá, pues, que para conocer en qué consiste el bien humano, objeto de la política, es de necesidad previa preguntarse sobre los géneros de actividad de los que el hombre es capaz y determinar las perfecciones buscadas por cada una de ellas. Lo cual no puede hacerse sin el recurso a la definición y a los largos análisis que se le presuponen.

En segundo lugar, para obtener el principio primero de un saber práctico, no se trata de definir la persona en abstracto, sino del modo más concreto y más práctico posible, es decir en tanto que entidad voluntaria y social. Por consiguiente, si a lo largo de los capítulos que siguen nos abandonamos a búsquedas especulativas, solo será a fin de discernir los fundamentos de la definición práctica.

La aplicación de este método aristotélico-tomista ofrece además la ventaja de manifestar una coincidencia perfecta entre el bien último de la persona humana y el bien específico del Estado⁵. Permite percibir claramente que, si bien sólo hay identidad material y parcial entre el bien propio de las personas y el bien común, hay, no obstante, identidad formal y perfecta entre el bien último natural de éstas y aquél cuyo artífice es el Estado⁶. Son partes morales de un todo, y el fin *inmediato* del todo es la *última* de sus partes consideradas como tales. Lo cual vuelve a decir que la noción del bien común está implicada en la definición práctica de la persona o, en otros términos, que la definición del sujeto del orden social nos pone en posesión del principio primero. Esto no es una paradoja. ¿Qué es, en efecto, una parte considerada formalmente, sino la que está en una relación con el todo, la que colabora en la conquista de su bien? ¿Qué es una parte moral, sino la que, aun siendo perfecta respecto de la perfección primera u ontológica, continúa siendo, sin embargo, respecto de la perfección segunda, imperfecta, virtual, en tanto que no ha entrado en el concierto del todo? El todo funcional debe a sus partes su acabado material y su eficacia; éstas, a cambio de los sacrificios consentidos, participan de su bienestar y encuentran en él un complemento de perfección. Ambos se encuentran en lazo tan estrecho, tan natural, que necesariamente hay, dice Santo Tomás, inclusión del todo en la idea que representa la parte y en la fórmula que la define (*in quarum definitione ponitur totum*)⁷. Hay implicación del Estado y del bien común en la definición

⁵ Cf. *STh* I-II q19 a10; q90 a3 ad10; *STh* II-II q47 a10 ad2; a11 ad3; q58 a9 ad3.

⁶ "[...] pars et totum quodammodo sunt idem". *STh* II-II q61 a1 ad2.

⁷ *In Polit* I lect1 n38.

práctica de la persona humana. Y esto no presenta dificultad, dado que las cosas se definen prácticamente por su fin⁸.

Siempre es conveniente recordar que en la especie tratamos con un todo particular, en el que las teorías organicistas sólo encuentran una aplicación analógica. Es indispensable también tener siempre presente en mente que en las totalidades de orden o de armonía las partes no se funden en la unidad del todo formando un conjunto homogéneo: estos tipos implican la diversidad específica de las partes y su disposición jerárquica. Hay en ello también una necesidad de derecho. Cada una de las partes debe conservar, tras su integración en el todo, su estructura distintiva y su actividad diferenciada, pues las aptitudes propias de las partes son el fundamento y la condición obligada del ejercicio de las funciones que deberán asumir en el seno de la colectividad⁹. Es su *perfección personal* la que, una vez ordenada a un fin trascendente, dispone inmediatamente al individuo al cumplimiento de las funciones públicas confiadas a él por el acuerdo de la comunidad.

Brevemente, definir prácticamente a la persona humana equivale a definirla en función de su bien o de su fin; definirla en función de su bien equivale a definirla como parte; y definirla como parte vuelve a someterla al orden político. En efecto, cuando se habla del bien de la persona, no se pretende solamente designar el bien particular y propio, sino también el bien humano acabado. Y el bien humano acabado se confunde en realidad con el bien común. Por tanto, en plena conciencia o sin ella, se considera a la persona como *parte*, pues se incluye el bien del todo en su definición. Además, se establece que ella es el sujeto propio del orden político. Por último, tal como lo señalábamos, en virtud del juego de la lógica se obtiene el principio primero de los saberes morales.

A los ojos de Aristóteles, el carácter social del hombre —carácter que implica ser por naturaleza parte de la sociedad— representa un dato de hecho, dato que ha generalizado por la experiencia y sobre todo por el estudio de un gran número de constituciones. Su filosofía social, por tanto, se basa en datos sociológicos. Sin embargo, no se olvida de determinar la razón precisa por la cual este carácter es el atributo exclusivo del hombre; y la encuentra en una necesidad profunda de la naturaleza humana. “La necesidad física —escribe a este respecto G. de Lagarde— que forzó al hombre a unirse a sus

⁸ La persona es un todo particular que tiene un fin propio. Pero queremos hacer observar que no se puede definir el bien propio perfecto sin incluir en esta definición el Estado, dado que su perfección es un efecto cuya causa *necesaria*, indispensable, es éste.

⁹ Recordemos que el término *persona* no marca solamente una dignidad singular; también evoca la idea de *papel que desempeñar* en la familia o en la sociedad. Es Boecio el que señala este origen etimológico del término.

semejantes, para mejor proveer su existencia, es menos imperiosa que el sentido moral innato que lo empujó a la sociedad por una necesidad de naturaleza”¹⁰. No va más lejos; no pierde el tiempo en justificar filosóficamente su punto de partida. La experiencia le basta.

Santo Tomás, en cambio, a lo largo de sus numerosos escritos, tiene a menudo la ocasión de volver sobre este carácter del hombre y a veces cede a la tentación de aportar una consideración que explicita su significado o muestre su razón de ser. He aquí una muestra. Escribe que “entre todas las cosas que pueden ser puestas en uso por el hombre las principales consisten precisamente en los otros hombres, dado que el individuo humano es por naturaleza animal social”¹¹. Busca instintivamente una consolidación racional de sus afirmaciones. Acabamos de constatarlo a propósito de sus análisis sobre la parte y el todo. La misma constatación se impone a propósito de sus reflexiones sobre lo imperfecto. Lo imperfecto se define por su perfección, y esta sólo es realizable mediante su integración en un orden. Lo imperfecto es indigente; y para colmar sus carencias necesita obedecer a un orden pre-establecido, de referirse a algo más perfecto. Si se encierra en el aislamiento y la soledad, si rechaza *ordenarse* a aquello que posee los principios de su perfección, está destinado a una existencia miserable. Buscando el medio de participar de la perfección de otro, enclavándose en un orden, es como encuentra la avenida que desemboca en su propia perfección, ya que el privilegio del orden es el de producir, mediante la misma búsqueda de su objetivo propio, el bien de cada uno de sus sujetos. Y por parte de estos, su sumisión a éste es la condición obligada de su cumplimiento. De modo que el orden es efectivamente el primer fin buscado por ellos¹². Por consiguiente, en la definición de la perfección de las partes, la idea de orden se encuentra implicada. Las partes se procuran su fin propio participando del orden y del ser del todo como de un fin.

Se puede encontrar otro ejemplo de racionalización en el análisis de este imperfecto particular que es el hombre. Observando las manifestaciones de sus diversas inclinaciones, definiendo los géneros de perfección a los que estas se orientan, uno se encuentra en la labor de discernimiento, sea del bien propio de los sujetos, sea de la naturaleza del orden que los gobierna, sea de la del bien que el todo tiene la misión de promover.

¹⁰ *Op. cit.*, 17.

¹¹ *CG III c28*.

¹² “Illud autem quod est optimum in rebus existens est bonum ordinis universi”. *STh I q15 a2*.

Debemos reconocer, no obstante, que el punto de partida de toda especulación filosófica es de orden sociológico, dado que no es posible, sin recurrir a la observación y a la experiencia, tomar conocimiento de las manifestaciones de los mecanismos profundos de los individuos y de las costumbres de todo tipo que canalizan su actividad. Desde este punto de vista, los escritos de Santo Tomás marcan un progreso sobre los de Aristóteles. Sacan partido de los materiales recogidos por él y hacen que contribuyan todos los estudios de costumbres y hábitos conocidos en su tiempo. Nos parece que sería de un cierto interés histórico extraer de sus obras todos los datos que se refieren a la sociología. Este interés sería tanto mayor cuanto que sostiene que la costumbre, cuando no es un caso de deterioro o de depravación, tiene fuerza de ley (*Consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix*)¹³.

2. La regulación del orden político es heterónoma¹⁴

El individuo humano es naturalmente parte: parte física y parte moral. Generalmente se mantiene que su medio físico es el cosmos, pero parece olvidarse que está integrado en él. Efectivamente, toma de él los elementos necesarios para la formación y mantenimiento de su cuerpo; está dominado por el determinismo de las leyes físicas y biológicas que rigen los seres vivos; participa en los movimientos de rotación del planeta en que vive; encuentra en los parajes que recorre la fuente de sus sensaciones, de sus emociones, de sus recuerdos, de su cultura y de su erudición. Es del mismo modo parte de la sociedad que lo acoge. Esta no solamente constituye su medio social, sino que lo integra en el orden que la rige y en los ritmos que marcan su evolución.

En segundo lugar, dado que las personas entran en contacto por su actividad, dado que por ella se unen para formar el todo-Estado¹⁵, dado también que todas las actividades humanas no son igualmente susceptibles de regulación moral, conviene no solamente definir los numerosos aspectos de la persona contemplada en sí misma, sino también describir y clasificar los diversos tipos de actividad mediante los cuales se exterioriza y edifica su per-

¹³ *STh I-II q97 a3.*

¹⁴ Véase G. Renard, "De l'institution à la conception analogique du droit", en *Arch. de Phil. du droit et de Soc. juridique*, París, 1935. Véase igualmente nuestro estudio sobre *Individu et État*, en *Études et recherches*, I Ottawa, 1936, 111-125.

¹⁵ "Homines autem ordinantur ad invicem per actus exteriores". *STh I-II q100 a2.*

fección. Conviene sobre todo marcar cuál de estas actividades es causa precisa de su entrada en comunidad. Pues, tal como lo señalábamos a lo largo de nuestra primera parte, para resolver el problema de las relaciones del individuo y del Estado no es suficiente oponer la persona al individuo; más bien importa distinguir los diferentes tipos de actividad humana y ver en qué medida cada uno de ellos cae bajo la jurisdicción de la comunidad. Esta empresa comportará forzosamente mayor extensión, pero nos permitirá salir del embrollo y precisar en qué es la persona sujeto de orden político.

Este análisis de los medios de actividad del individuo comportará por añadidura la ventaja de hacer ver que el orden político no es una forma construida previamente y *a priori*, sino que se elabora mediante procedimientos plásticos, estrechamente calcados de la fisonomía de las realidades sociales. Es verdad que siempre está sujeto a las modificaciones impuestas por la persecución del bien humano, pero esto no impide que surja de cualquier modo de la evolución normal de la naturaleza y de la vida, que sea engendrado por las fuerzas libres e inventivas del instinto dirigido por la razón.

Se comprenderá cómo llega a constituirse y a ejercer su regulación imaginándose los diferentes estadios de su crecimiento.

Observemos en primer lugar que el hombre no se vincula al Estado mediante una relación única e inmediata. Ubicado primeramente por el nacimiento en la célula de base, la familia, entra después en una multitud de asociaciones particulares, a medida que la vida del grupo al que pertenece se perfecciona y se complica, a medida también que experimenta la necesidad de materializar en un número más o menos grande de géneros de actividades sus recursos espirituales y sentimentales. Esto ocurre progresivamente, se acompaña siempre de retrasos, de demoras, de retrocesos, pero acaba por producirse. La ley que preside el instinto de asociación acaba triunfando sobre los obstáculos y afirmando su imperio.

Retengamos en segundo lugar que si las necesidades idénticas se manifiestan en todos los pueblos, es siempre según modos concretos que varían a medida que divergen las condiciones étnicas, históricas, climáticas, orográficas y el resto. Estas condiciones se inscriben en lo biológico para repercutir después, como modalidades particulares, en la expresión de las tendencias espirituales y en la liberación de los instintos. Por consiguiente, en los agrupamientos humanos, la organización social presenta una gran variedad exterior, llevando siempre las inclinaciones esenciales el sello de las contingencias históricas.

Reconocidos estos hechos, constatamos además que en nuestros días, gracias a la evolución de la cultura y de la civilización, gracias también a las condiciones nuevas del hombre moderno, el instinto de sociabilidad se ha

afirmado sobre todos los demás con una virulencia y una universalidad inusitadas. Cantidad de funciones intelectuales, morales, artísticas y económicas que convencionalmente se consideraban resultado de la iniciativa privada, han cedido a las presiones de este instinto y se han inmovilizado en formas simples de asociación. Se ha producido en el seno del Estado una proliferación de células nuevas. En nuestro mundo todo busca socializarse. Los modos más inmateriales de la acción deben, para ser eficaces, ejercerse en el interior de un molde social y contar con los beneficios de la ayuda mutua. *Vae soli!* ¡Ay de los misántropos, de los insularés! Este fenómeno no es nuevo, pues Aristóteles y Santo Tomás fundan sobre él la necesidad de la sociedad política, pero ha adquirido en los últimos tiempos una expansión considerable; y esto nos ayuda a ver mejor las consecuencias que se derivan respecto del orden político.

Éste, permítasenos recordarlo, no crea a los hombres, no los dota de facultades, no inventa sus funciones esenciales ni les forja un temperamento. Se superpone a los individuos y a las asociaciones particulares en las que se despliegan sus actividades. Desde el momento en que empieza a despuntar en el seno de una aglomeración la idea de interés público o de bien común, un nuevo embrión de orden se organiza alrededor de esta idea, a la que se subordinan todas las formas elementales de asociación como *partes potenciales* y que les confiere, en virtud de su universalidad, el carácter de funciones casi públicas, dado que las hace colaborar, sin frustrar su fin inmediato, en el establecimiento del bienestar material y espiritual de la nación total. Su objeto propio consiste, pues, en el ordenamiento de las funciones humanas, no absolutamente, sino en su relación con el bien común. Y puesto que su influencia, su regulación, se confinan en el *uso verdadero* de los poderes del hombre, en aquello que requiere el florecimiento del bien vivir, de ello se sigue que es de esencia puramente moral.

Y esto nos ilustra a la perfección sobre su *naturaleza* y sobre su heterogeneidad. Si las funciones del hombre fueran unívocas, el orden político, que se modela sobre ellas, debería ser uniforme, *igualitario*. Tendría, sobre todas las instituciones y sobre todas las asociaciones destinadas a favorecer el despliegue de las actividades del individuo, la misma autoridad y la misma competencia.

Pero, tal como vamos a ver, no es así. Estableceremos en las páginas siguientes que hay *diversidad* perfecta entre los tipos de actividades de las que el hombre es capaz y de las que resulta su bien. El único vínculo que los une es el de la analogía. Por consiguiente, si el orden político se modela sobre el real, si supone y respeta la *naturaleza* de las funciones cuyo uso asume dirigir, se sigue de ello que debe ser lo bastante amplio y lo bastante flexible

para alcanzar y reglamentar cada categoría de asociaciones particulares según el modo que le conviene. Sin este espíritu de adaptación a la variabilidad de la vida, sin este cuidado de adherencia a la complejidad de lo real, sin este carácter fundamentalmente *jerárquico*, se convierte en un molde vacío, una máquina destinada a aplastar lo humano. Se desliza hacia las aberraciones del totalitarismo absoluto. Además, como consecuencia de ser una realidad moral, el orden político debe detallarse. Su esqueleto debe modificarse según las exigencias de los factores tiempo, lugar, espacio y demás. Debe, por tanto, individuarse, contaminarse de realismo, ser condicionado por el medio físico y social. Esto es lo que consideraremos minuciosamente en nuestra tercera parte, cuando intentemos describir la armazón del Estado. Pero previamente tenemos que precisar los aspectos de la persona humana que, de lejos o de cerca, interesan a la política. Tomando como directriz que lo ontológico funda lo moral (*operatio sequitur esse*), comenzaremos por el examen de los diversos modos de definir el sujeto del orden político. Este será el tema de los cuatro capítulos siguientes. Dos se consagrarán a la metafísica y a la física de la persona; los otros dos describirán su organización práctica. Después vendrán tres capítulos sobre las funciones del hombre. En ese momento determinaremos cuál de ella, dependiente directamente de la política, permite insertar las otras, y, a través de todas ellas, la totalidad de la persona, en el orden que constituye el Estado. Tras esto, estaremos en disposición de comparar en una cuarta parte individuo y Estado. Finalmente, para terminar, consignaremos los resultados de nuestra investigación.

CAPÍTULO VI

ESTRUCTURA METAFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA

Todo lo de aquí abajo tiene su misterio, su halo de claroscuro. Una sospecha de luz sobre un fondo tenebroso, así es la textura de las realidades de nuestro universo. Puede haber diversas explicaciones para esto, pero el hecho es innegable. Es incluso necesario. Engendra nuestra insatisfacción, excita nuestra iniciativa, exacerba nuestra necesidad de saber. Si no hubiera que pasar una y otra vez por el territorio de las tinieblas, nuestro esfuerzo no lo sostendría interés alguno.

Los seres que están, por así decir, en la parte de abajo de la escala participan de la opacidad de la materia. Su enigma se debe a ésta. Ejerciendo sobre ellos una especie de dominación, absorbe casi toda su claridad. San Agustín, que tanto se esforzó en comprenderla, decía que hay que “confesar francamente que todo lo que conocemos de ella es que no la conocemos”¹. Siendo por naturaleza carencia total, privación perfecta de inteligibilidad, reviste la apariencia de un no sé qué amorfo, informe, un poco a la manera de la arcilla que espera el modelado².

Además, todo principio espiritual que contribuye con ella a constituir las naturalezas está oscurecido, ensombrecido por su contacto. Es ella la responsable de la capa de impenetrabilidad contenida en el universo sensible.

Habría que imputarle, por consiguiente, el olor de miseria que conserva siempre nuestro saber. A causa de ella conocemos tan poco lo que hay por debajo de nosotros. Al estar siempre enmascarado lo espiritual por su gruesa tela, nos es tan penoso percibir sus notas inteligibles. Muy a menudo debemos contentarnos con describirlo y clasificarlo recurriendo a los signos exteriores, a las apariencias sensibles³.

¹ *Confesiones*, XII c4.

² Se trata no del aspecto experimental, sino racional de la materia.

³ “In rebus sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialibus nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur: sicut causa significatur per suum effectum [...]”. *De Ente et Es* c5 n31. Cf. *CG I* c3; *IV* c1; *De Ver* q4 a1 ad8; q10 a1; *De Pot* q9 a2 ad5; *STh I* q77 a1 ad7; *De Spirit Creat* a11 ad3.

1. Dignidad ontológica singular

Cuando abordamos el estudio del estatuto ontológico de la persona humana, constatamos que los datos del enigma se adelantan y se invierten: no es tanto el misterio de la materia como el del espíritu el que nos humilla, y el que, por otra parte, nos honra.

No se trata de que esté exenta de las taras comunes a lo creado. Lleva, como todas las demás realidades del universo, la marca de sus propios límites. Como todas ellas, es, en su propio fondo, miseria e indigencia, necesitada de recibir del Ser primero la existencia y todos los bienes que se fundan en ella. Y esta dependencia radical es el primer eslabón de la cadena que la sujeta: la somete a una prestación de sentimientos y de actos respecto del Dispensador de la luz del ser.

En segundo lugar, encerrada en los contornos de su esencia, sólo puede salir de sí mediante facultades de conocimiento y de expresión. Sin estas aberturas, estaría condenada a una cautividad total⁴. Y se notará de paso que lo moral y lo político se fundan inmediatamente sobre el carácter universal, así como sobre el modo libre de estos poderes.

Sin embargo, si se consideran los principios de los que resulta su esencia, se percibe en seguida que la persona humana constituye una especie de anomalía en el orden de la naturaleza. Se sitúa, ella también, en la encrucijada de la materia y del espíritu, enraizándose el alma en el cuerpo con el que forma pareja para constituir el tipo de una contextura tan fina y de una sensibilidad tan completa que representa el hombre⁵. Pero, a diferencia de las otras "formas", el alma no está oprimida por la materia. Por el contrario, es ella la que la tiene bajo su control, la que la unifica y la organiza⁶. Construye su cuerpo. Más aún, no es tributaria de él para la conservación de su ser en ningún grado; y si depende de él para el ejercicio de su actividad, no es nada más que objetivamente⁷. Santo Tomás, que supo tan bien distinguir en el fenómeno del conocimiento intelectual la esencia de nuestros actos de las causas que concurren a su producción, llegó sobre este punto a una precisión todavía inigualada. Buscando establecer la espiritualidad esencial de

⁴ "[...] quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia [...] est per aliquid essentiae extrinsecum [...], per qualitates activas". *STh* I q59 a2. Cf. q77 a1; *De An* a12 y 19.

⁵ Cf. *CG* II c56, 68-71; *STh* I q75 a4; q76 a1.

⁶ Cf. *CG* II c58; *STh* I q76 a4; a6 ad1; *In de An* II lect1 n225.

⁷ "Aliqua autem operatio est quae indiget corpore, non tamen sicut instrumentum, sed sicut objecto tantum". *In de An* I lect2 n19. Cf. *STh* I q87 a4.

nuestro intelecto, escribe: "hay que considerar que, cuanto más noble es una forma, menos dominada está por la materia corporal, menos sumergida, ahogada en ella, y, por consiguiente, más la sobrepasa por su operación y su virtud: de donde vemos que la forma de un cuerpo mixto posee una actividad propia, distinta de la que deriva de sus principios elementales. Y cuanto más se avanza en la escala de dignidad de las formas, más se constata que la actividad de éstas sobrepasa la de los elementos materiales que organizan. De este modo, el alma de los vegetales trasciende más las actividades de la materia que la forma de los minerales, y el alma de los animales aún está más libre de sus leyes que la de los vegetales. Y bajo el aspecto de la nobleza, el alma humana no tiene rival. Por consiguiente, está de tal manera liberada del peso de la materia corporal que es totalmente independiente de ella para sus actividades propias y su potencia, y esta potencia es lo que se designa con el nombre de intelecto"⁸.

Por el hecho de estar dotada de un intelecto denominado razón, por el hecho de que ésta, considerada extrínsecamente, escapa a la contingencia de la materia que anima, la persona se eleva por encima de los horizontes del mundo sensible. Se sitúa en cierto modo en el orden de los espíritus⁹. La razón posee, en efecto, la extraña prerrogativa de ser a la vez, según se la considere objetivamente o subjetivamente, immanente al alma y exterior a ella, exigua e inconmensurable, individuada y universal. Por su inclusión en la persona humana, comporta la indigencia y los límites del ser creado, pero gracias a su intencionalidad, gracias a los rasgos y a los recursos que le presta el Pensamiento¹⁰, goza de la trascendencia y no conoce límites. Al tener por objeto el ser, cuyos principios vivificantes se infiltran en el corazón de todas las realidades multiformes que aparecen en el universo de la materia y de los espíritus, resulta evidente que su radio de actividad es susceptible de ampliación infinita. Como su alimento, el ser, que no depende ni en su noción ni en su realización de las formas que reviste, la razón no está atada a ningún orden particular. Es capaz de hacer su investigación dondequiera que surja una aparición del ser. Esto es lo que explica su amplitud; esto es lo que explica también las posibilidades de nuestro querer.

⁸ *STh* I q76 a1. Se trata aquí de independencia subjetiva, esencial, ontológica y no de independencia objetiva, extrínseca, física.

⁹ Cf. *STh* I q12 a4 ad3; q75 a7. A propósito de este artículo, los autores se enzarzan en discusiones en las que se parece olvidar que "[...] anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur". *Ibid.*, ad3.

¹⁰ "Ipsium enim lumen intellectualem, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati". *STh* I q84 a5.

Se comprende entonces que sea el fundamento de todos los atributos del hombre, y en particular de la sociabilidad. Al ser universal y tender incesantemente a comunicarse, es, junto con el lenguaje, el principal instrumento de las relaciones y del intercambio comunitarios.

2. La racionalidad

Si ser sujeto de razón, es decir, si ser racional, es el motivo por el que el hombre es denominado persona, se nos permitirá, aun a riesgo de algunas reiteraciones, analizar un poco qué se debe poner bajo la palabra racionalidad.

Aunque nos parece bastante claro que Santo Tomás, a lo largo de la tercera parte de su *Suma teológica*, distingue en la persona *personalidad* y *naturaleza* como dos principios irreductibles el uno al otro, reconocemos, no obstante, que sostiene, siguiendo a Boecio, que únicamente a causa de la racionalidad el *sujeto* del ser se denomina persona. El sujeto es el participante, mientras que la naturaleza y el ser son participados por él. El sujeto es el que tiene el ser, pero no el ser en general, sino el ser condicionado por las determinaciones de una esencia. Y cuando ésta es la más noble de las de aquí abajo, cuando es la racionalidad, el sujeto que la lleva es designado con el nombre de *persona*. La persona es un algo que tiene el ser *completo*; se define como "la sustancia (o el sujeto) individuada de una naturaleza racional"¹¹.

Para hacer más perceptible la importancia del papel atribuido a la racionalidad en la constitución del individuo humano, hay que darse cuenta de que éste toma de ella su cualidad fundamental, esencial, es decir, la que marca los contornos de su ser primero, la que le impone su medida y su significación interior, la que determina su estatuto ontológico, aquélla, en definitiva, de donde deriva toda su dignidad¹². Así piensa Santo Tomás: "La persona significa lo más perfecto que hay en la naturaleza, a saber: un sujeto coronado de racionalidad"¹³. Éste es el motivo de que estimemos que, para percibir en sus proporciones verdaderas la grandeza del hombre, hay que es-

¹¹ Boecio, *De duabus naturis*, c3. Cf. S. Tomás, *De Pot* q9 a2; *STh* I q29 a1; *STh* III q2 a2.

¹² Cf. *STh* I-II q49 a2.

¹³ "[...] persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura". *STh* I q29 a3.

crutar el contenido y las virtualidades de la racionalidad, hacer el recuento de lo que aporta y de lo que permite adquirir.

Los orígenes de la historia del pensamiento humano atestiguan que el hombre siempre se ha considerado como un ser de una raza aparte: un organismo animado por un espíritu de proveniencia y destino celestiales. Siempre se ha creído en su trascendencia sobre la naturaleza y se ha experimentado la necesidad de entrar en comunión con las potencias anónimas que presiden su gobierno.

Esta creencia, que perteneció largo tiempo al ámbito de la religión, parece comenzar, con Anaxágoras, a penetrar en el de la filosofía. Es sabido que en la época de los sofistas constituía el tema de discusiones públicas. Pero parece corresponder sobre todo a Sócrates el haberla integrado permanentemente en la especulación sapiencial. No se sabe muy bien si concibió el alma a la manera de un espíritu migratorio venido a instalarse en un cuerpo, o si distinguió el alma del espíritu que la guía, pero no hay duda de que fue él quien le dio a la razón el prestigio que conserva hasta nuestros días. En el desarrollo intelectual que conoció su tiempo, proclamó que había que "confiarse a la razón", dado que ésta tiene, como consecuencia de tratar de lo universal, un valor intemporal. De ahí a enseñar que el hombre es un animal racional sólo había un paso.

Después vino Platón, cuyas teorías sobre el origen divino del alma, sobre su espiritualidad, su inmortalidad y su unión fortuita a un cuerpo, son demasiado conocidas como para que tengamos que insistir sobre ellas. Y de este modo, hasta Aristóteles, aunque no se tuviera idea alguna de la noción propiamente dicha de persona, se pensó que el hombre era un ser de una excelencia singular, vinculado con las sustancias del Más Allá, emparentado más con los espíritus puros que con las realidades terrestres.

Aún habrá que discutir largamente antes de llegar a conclusiones precisas y ciertas sobre la doctrina aristotélica del alma. Las imprecisiones de la expresión se prestarán siempre a interpretaciones divergentes. Bástenos recordar que Aristóteles, aún joven, cuando componía sus primeros ensayos de ética, se dejó ganar por la enseñanza de su maestro y profesó, también él, que la envoltura carnal del hombre estaba habitada por un espíritu. Pero parece ser que, más tarde, al evolucionar hacia su doctrina general sobre las formas sustanciales, le pareció imposible concebir que un principio que actualiza todas las virtualidades del cuerpo y que está en el origen de todas las actividades del individuo, fuera considerado como una sustancia autónoma, un espíritu *separado*.

No obstante, al utilizar tanto el lenguaje del físico como el del metafísico¹⁴, dejó planear sobre la psicología humana una oscuridad que sólo será disipada gracias a las luces del cristianismo. Al distinguir el alma del espíritu¹⁵, sostiene que éste es espiritual, que viene “de fuera”¹⁶, que es “lo que en nosotros piensa y concibe”¹⁷, y que es independiente del organismo corporal respecto de su existencia y de sus operaciones¹⁸.

Sin embargo, es efectivamente “parte” del alma¹⁹. Siendo aquello por lo que cada hombre “es”, sin él ninguno podría venir a la existencia ni podría diferenciarse de los otros animales²⁰. En suma, representa algo “divino en el hombre”²¹, y su actividad sería la réplica en el tiempo de la de los dioses²².

Por lo demás, poco importa el modo en que se opera la sutura del cuerpo y del espíritu. Es indudable que, en el pensamiento de Aristóteles, uno vivifica a otro y que el ser humano entero está esencialmente caracterizado por la racionalidad. Esta definición es la que sirve de soporte a su *Tópica*, a su *Analítica* y a su *Ética a Nicómaco*. Es lo mismo que decir que es la base sobre la que se eleva todo su sistema.

Por consiguiente, aunque el hábito de contemplar desde el ángulo de su personalidad a los individuos de la especie humana es la consecuencia de una manera cristiana de concebir al hombre, aunque la acepción metafísica de este concepto fue elaborada a lo largo de las disputas cristológicas, aunque su incorporación a las doctrinas trinitarias exigió un nuevo trabajo de definición, de reajuste y de transposición, no obstante, hay que admitir que la idea fundamental ya estaba contenida virtualmente en la estructura de la sustancia intelectual del Estagirita, y que sería bastante difícil no reconocer

¹⁴ Ésta es la interpretación de E. Rhode, *Psyché*, 510. Véase también sobre este tema la obra de M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, 1934. ¿Se resolverá alguna vez esta cuestión?

¹⁵ Algunos autores piensan que más bien habría que decir que hace la distinción entre el intelecto especulativo y el intelecto práctico.

¹⁶ *De gen. anim.*, II 3, 736 b 28. Cf. 6, 744 b 21.

¹⁷ *De an.*, III 4, 429 a 23.

¹⁸ Cf. *De an.*, II 2, 413 b 25; *De gen. anim.*, II 3, 736 b 28.

¹⁹ Cf. *De an.*, III 4, 429 a 10 y ss.; 429 a 28; *Metaph* XII 3, 1070 a 26.

²⁰ Cf. *Eth Nic* IX 8, 1168 b 35; X 7, 1178 a 2; a 6.

²¹ *De an.*, I 4, 408 b 29. Cf. *De gen. anim.*, II 3, 736 b 28; II 4, 737 a 10; *Eth Nic* X 7, 1177 a 15; 9, 1179 a 26.

²² Cf. *De part. anim.*, IV 10, 686 a 28.

sus líneas generales en la noción *filosófica* que nos han transmitido Boecio y Santo Tomás²³.

Sin embargo –vamos a constatarlo–, este último aporta, a propósito del contenido del término racionalidad, precisiones doctrinales necesarias para la buena inteligencia de la dignidad de la persona específicamente humana.

En primer lugar, se explica sobre el significado de los términos “racional” y “sensible”, de los que se sirve, a título de notas distintivas, en las definiciones del hombre y de la bestia. Nos advierte que estas palabras no designan propiedades, no designan la razón y el sentido, sino que designan más bien la esencia del hombre y de la bestia, o mejor, el modo de ser del alma humana y de la de la bestia. Para mayor precisión aún, “racional” y “sensible” marcan *aptitudes* inherentes a la naturaleza del alma humana y a la del animal. Una es *capaz* de poseer la razón y otra la sensación. Por consiguiente, el alma humana es constituida racional por sus principios esenciales, por lo que hay en ella de específico²⁴.

En segundo lugar, el alma humana –“forma” singularmente rica, singularmente comprensiva– contiene, además de sus virtualidades propias, aquéllas de las que disfrutaban todas las realidades que le son ontológicamente inferiores. Permaneciendo absolutamente simple en sí misma, le es dado ser el artífice de las variadas formas de organización y de vida que aparecen en el complejo humano. Presta la existencia al cuerpo con el que se empareja y le permite explayarse en una multitud de operaciones²⁵. La estructura de la persona comporta a la vez una unidad sustancial y una multiplicidad funcional.

En tercer lugar, el alma no puede ser sin sus propiedades. Siendo racional por naturaleza, es necesario que la facultad-razón emane de su esencia como resultado espontáneo, igual que la llama del fuego y la luz del sol²⁶. Y aquí es donde interviene la distinción de Aristóteles entre el alma y el espíritu, distinción retomada más o menos en los mismos términos por Cicerón y bajo otra forma por San Agustín. Los autores de la Edad Media también hicieron uso de ella muy a menudo, pero la mayor parte del tiempo sin preocuparse demasiado en traducirla en términos de filosofía. Santo Tomás, filósofo hábil y siempre atento a conservar la unidad viva y sustancial del indi-

²³ Todo este trabajo de elaboración teológica es descrito fielmente por M. Bergeron, *La structure du concept latin de personne*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, 2^a serie, París-Ottawa, 1932, 121-161.

²⁴ Cf. *STh* I q76 a3 ad4; q77 a1 ad7; a. 3; *STh* I-II q110 a4 ad4; *STh* III q18 a1.

²⁵ Cf. *STh* I q76 a1; a6.

²⁶ Cf. *STh* I q77 a6; *STh* I-II q110 a4 ad4; *STh* III q18 a1, corp. y ad3 y 4.

viduo humano, propone una interpretación renovada, que modifica considerablemente su sentido y su alcance.

Partiendo del esquema aristotélico, según el cual el alma, aun siendo simple, se dividiría en tres planos de virtualidades, mantiene —tal como decíamos— que las actividades de los dos planos inferiores se consagran en primer lugar a la conservación de la vida corporal y al funcionamiento de la sensación. Pero no es así cuando se trata de la cima del alma, de la parte que a menudo designa con el término *mens*. Éste es el lugar de eclosión de la razón; de aquí procede esta facultad y se expande al exterior. Esto se produce, tal como lo mencionábamos más arriba, en virtud de una emanación, de un afloramiento espontáneo, análogo al que permite a toda sustancia proveerse de propiedades²⁷. Así pues, el término racionalidad designa la cima del alma, el intelecto, la *mens*. Hay entre estas diversas denominaciones identidad material, ontológica²⁸.

Esta doctrina se expone frecuentemente. Así, desde el principio del tratado del alma, en la *Suma teológica*, se alude a esta parte superior del alma cuando se escribe: “El principio intelectual, designado con el nombre de *mens* o de intelecto, posee una actividad propia en la que el cuerpo no participa” (*ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectum, habet operationem per se, cui non communicat corpus*)²⁹. No es preciso decir que la *mens* sólo puede ser llamada principio de actividad en tanto que soporta y fecunda una función, la razón. Y no es raro encontrar pasajes como los siguientes: “Entre *todas las partes del alma*, el intelecto es la superior, la más digna, la más parecida a Dios”. “Y el intelecto no es algo distinto de la esencia del alma, aunque, como principio de inclinación, sea dife-

²⁷ “[...] anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; in quantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus”. *De Ver* q10 a1. —“Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens [...] Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales”. *STh* I q77 a1 ad5.

²⁸ Veremos más adelante que la distinción entre *intellectus* y *ratio* se refiere sobre todo al orden psicológico, por el hecho de que se establece en relación con actividades diferenciadas. Tengamos, sin embargo, siempre en cuenta que Santo Tomás no se encierra herméticamente en estos límites. Véase *De Ver* q10 a4 y ss.; *STh* I q29 a3 ad4; q31 a1; q79 a9 ad2; *STh* II-II q83 a10 ad2.

²⁹ *STh* I q75 a2.

rente de sus otras partes”³⁰. Es decir, es principio de inclinación en tanto que produce y sustenta la razón. Y por tanto, el alma humana, cuando se la considera en su esencia y absolutamente, no tiene partes, pues es simple, pero cuando se la pone en relación con todas las virtualidades que emanan de las riquezas de su fondo, tiene lugar distinguir en ella una base por la que se hunde en todas las partes del cuerpo, y una cima, una *mens*, por la que emerge del compuesto y lo domina. Esta superación del cuerpo garantiza su supervivencia, garantiza también la espiritualidad integral de la razón. Ésta, enraizada en la parte emergente, no es la animación de un órgano, sino que constituye por sí misma un principio completo de operación. He aquí algunos de los elementos que concurren en la estructura metafísica del hombre. Veamos si no habría medio de proyectar sobre ellos una luz más abundante.

Una definición metafísica es una declaración de esencia, es decir, la descripción de un posible realizado o realizable. Enuncia lo que los seres son, sin inquirir sobre el modo y el grado de su evolución presente, por lo menos en lo que concierne a los seres de la naturaleza cuyo devenir está gobernado por leyes propias. Así pues, sin preocuparnos de momento por saber cómo nace y crece la persona humana, debemos intentar medir sus posibilidades. Hemos visto que lo que la constituye y la diferencia es la racionalidad, que envuelve en sus virtualidades la razón. Ésta revela la *mens* o la racionalidad, y ésta última a la persona. Por consiguiente, mediante el conocimiento de las riquezas espirituales incluidas en la razón llegaremos a medir la profundidad y la dignidad inconmensurables del alma y, de paso, las de la persona.

Entonces, ¿cómo desvelar las posibilidades de la razón, ya que ésta es la clave del problema? Respondemos: mediante el conocimiento de su actuar, sobre todo mediante el de los actos en los que culmina. Las posibilidades de una facultad o de una virtud se estiman por medio del límite extremo —hoy diríamos el techo— de su rendimiento. ¡Cuántas veces invoca Santo Tomás este principio aristotélico! ¿Pero cómo vamos a medir la perfección de los actos mismos, salvo mediante el examen de los objetos sobre los que se ejercen? Es sabido que una potencia tiene los mismos límites que su objeto. Su amplitud es directamente proporcional a la extensión de los elementos que abarca. A propósito de esto, creemos oportuno señalar que numerosos autores contemporáneos, por un exceso de espiritualismo, sobre todo por exaltar la trascendencia de la persona humana, han querido depurar, hacer sutil el objeto de la razón hasta cortar todos sus vínculos con el mundo sensible y, por tanto, hasta vaciarlo de su contenido real. Con el pretexto de que el es-

³⁰ “[...] intellectus inter caeteras partes animae est superior et dignior et Deo similior”. *STh* III q6 a2. —“[...] etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae”. *Ibid.* ad1. Cf. *In Hebr* c4 lect2.

píritu hace abstracción de la materia individuada, lo han descarnado, secuestrado de su objeto y condenado a girar sobre sí mismo. Ciertamente, también nosotros queremos que la abstracción sea liberadora, liberadora del peso de la materia concreta y de su espeso manto, liberadora de las limitaciones debidas a los caracteres individuales, liberadora del espacio y del tiempo, pero no admitimos una abstracción que libere al espíritu de su relación vital con su objeto propio, a saber: la esencia de las cosas sensibles; no admitimos una abstracción que, por medio de la abolición, conduzca a ideas representativas de un mundo irreal y cuyo efecto inevitable sea el enclaustramiento del pensamiento en sí mismo. Cuando se toma como punto de partida una idea de ser que no se encarna en ninguna parte, que no se apoya en ninguna experiencia, se corre el riesgo de ser víctima de evanescencia y de forjarse un *más allá* artificial. El ser puede ser cualquier mito.

Por tratarse de un tema discutido entre los latinos desde Abelardo, y entre los orientales y los árabes desde Plotino, resulta comprensible que Santo Tomás tomara sobre este punto una postura cuidadosamente medida y repetidas veces verificada. Permítasenos esbozarla a grandes líneas, a pesar de la rigidez que pueda comportar el simple bosquejo de un proceso tan complejo.

Primeramente, el hombre está dotado de inteligencia o de razón, y no es conveniente hacer una oposición radical entre estos dos términos. Una razón es una inteligencia imperfecta, una inteligencia que, físicamente hablando, necesita discurrir para constituir un sistema de representación, aun poco elaborado. La idea de razón implica la de inteligencia, pero no al contrario. Además, concediendo al término género una cierta elasticidad, es admisible que nuestra inteligencia esté en el mismo género que la de los ángeles³¹. Y esto es así porque tiene por objeto el ser y porque es capaz, al menos cuando se trata de la percepción del alma por sí misma, de un conocimiento que no sea abstractivo, sino intuitivo.

En segundo lugar, a menos de caer en el idealismo, hay que admitir que nuestra inteligencia tiene como punto de partida el ser tomado de las realidades del mundo sensible, y que depende de él para su realización en el orden intencional o como inteligencia. Al ser imperfecta, no puede moverse sin el soporte de un objeto tomado de lo sensible. Necesita, para salir de su estado de potencialidad, entrar en comunión con él, descubrir su realidad profunda, asimilar los principios ocultos que lo vivifican. En él residen las

³¹ “[...] nihil est conjunctius Deo quam mens humana *secundum genus* intellectualis naturae”. *STh* I q93 a3 ad 2. Algunos escolásticos quieren ver entre los diversos tipos de inteligencia una unidad puramente analógica. No hay ninguna duda en lo que concierne las relaciones de la inteligencia creada, por una parte, y de la inteligencia increada, por otra parte.

luces que la purifican, las energías que la vigorizan y los elementos que le permiten adquirir una especie de sobre-existencia. Más aún, ella descubre que tiene con él un origen común.

En tercer lugar, nuestro espíritu tiene realmente el privilegio de liberarse de ciertos límites de la naturaleza³², pero no dándoles la espalda. Tal es el caso, en efecto, de nociones como las de ser, vida, inteligencia, unidad, bien, verdad, belleza [...] que no comportan ningún límite intrínseco y que, por tanto, se pueden contemplar con la mayor pureza posible. Se puede, a propósito de ellas, llevar el procedimiento abstractivo a su extremo. Además, ¿es necesario recordar que abstraer no es separar, sino simplemente concentrar la atención en el punto en cuestión? Lo que se abstrae no está forzosamente secuestrado de lo sensible. Lo abstracto sólo es realidad verdadera, auténtica, a condición de que no se olvide que es el alma de aquello de donde se ha abstraído, a condición de que sea para la inteligencia revelador de *aquello que es (ratione enim universali utitur sciens et ut re scita, et ut medio sciendi)*³³. Y a consecuencia del deber que tenemos de mantenernos en la verdad, se deriva de ello que nos es imposible *hacer abstracción perfecta* de los modos limitados según los cuales estas nociones, en sí ilimitadas, se realizan aquí abajo. Dejando a un lado los modos concretos con los que se identifican, sólo quedaría como residuo una ficción mental. No se podría alcanzar el conocimiento de sus modos espirituales, dado que a ellos se llega en virtud de la relación de parecido que los une.

Sin embargo, no se nos niega el derecho de razonar. En primer lugar, no olvidemos que nos ha hecho falta razonar, y laboriosamente, para llegar a darnos cuenta de que estas nociones no comportaban ningún límite intrínseco³⁴. No obstante, quienes, durante años, han tenido que conducir hasta esta constatación a espíritus ya muy evolucionados, saben algo de ello. En segundo lugar, una vez entrevista la *posibilidad* de su realización pura, podemos concluir en la existencia real de lo posible previsto, apoyándonos en las realizaciones reales, si bien limitadas, que se nos ofrecen en la naturaleza. Por ejemplo, para concluir la existencia de la Verdad pura, primero hay que tomar de la naturaleza la idea de verdad, después constatar que esta idea se realiza en ella según modos más o menos perfectos, seguidamente deducir del hecho de la desigualdad de sus realizaciones concretas su estado de *participación*, y por último, con la ayuda del principio de causalidad (formal),

³² No podemos liberarnos, por ejemplo, del límite de las esencias, si se trata de definir las, ni de los de la materia, si se trata de definir realidades materiales. Semejante liberación sería arbitraria.

³³ *In de Trin* q5 a2 ad4.

³⁴ Cf. *STh* I q2 a2, *cuarta via*; *CG* I c13; Aristóteles, *Metaph* II 1, 993 b y III 4, 1008 b.

principio ontológico donde los haya, concluir su existencia en estado de fuente pura. De donde viene la regla, invariable en el tomismo, de que nuestro intelecto llega a formarse una idea de las sustancias espirituales a condición de apoyarse en su objeto propio, y siempre en referencia a éste³⁵. Si no temiéramos una interpretación demasiado material, gustosamente profesaríamos, a la manera de Péguy, que lo espiritual mismo “es carnal”, en el sentido de que, tras haberlas purgado de las limitaciones que ellas de ninguna manera implican, trasponemos analógicamente nuestras propias ideas al mundo de los espíritus y de lo divino (*Deus in hac vita [...] cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis*)³⁶. Son las perfecciones descubiertas aquí abajo y penetradas a fondo, al menos las que son compatibles con la noción de Acto puro, las que nos permiten trascender nuestros horizontes y comprender los rasgos generales del Principio primero. Comprensión imperfecta, pero que nos dice mucho de las posibilidades incluidas en la racionalidad³⁷.

Esto nos da alguna idea de los ahondamientos y metamorfosis que Santo Tomás le hizo experimentar al concepto de racionalidad. Como consecuencia inmediata, se encontró transformando el de persona, ya que uno conlleva otro, pues la persona es un sujeto dotado de razón.

Entre tanto, si bien nos está prohibido aislar la razón de su base natural, no nos lo está reconocer su singular dignidad. Gracias a esta facultad que es como una reverberación de la Luz increada “en la cual residen el ejemplar y la concepción eternos de todo lo que existe o puede existir”³⁸, cada uno está en disposición de poseer el Infinito para sí³⁹, cada uno adquiere la posibilidad de ponerse en relación personal con el Principio y el Fin de las cosas⁴⁰. Cada uno es capaz de bien propio. Esta relación sigue siendo, sin duda, imperfecta, al poder establecerse solamente a través del concepto de ser, en

³⁵ Cf. *In de Trin* q1, 2, 6. —“Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilibus rerum, etiam in invisibilibus rerum aliqualem cognitionem ascendit”. *STh* I q84 a7. Cf. q88 a1-3; *CG* III c41-46.

³⁶ *STh* I q13 a1.

³⁷ *Per modum remotionis* implica el rechazo de todo límite. *Per modum excellentiae* invita a la elevación del pensamiento. Puede variar de un espíritu a otro, según el grado de connaturalidad con el ser. Esto depende, bien de la densidad propia del espíritu, bien de una cierta pureza intelectual, bien de lo arduo y lo virulento de la búsqueda, bien de la actitud “de vacancia y de disponibilidad” en la que el espíritu se encuentra; sin embargo, jamás puede superar el límite que marca la distinción de los órdenes natural y sobrenatural.

³⁸ *STh* I q84 a5. Cf. q88 a3 ad1.

³⁹ Cf. *De Ver* q2 a2; *STh* I q14 a1.

⁴⁰ Cf. *STh* II-II q2 a3.

virtud de su transparencia y con intermitencia y precariedad, pero tiene, no obstante, el valor de un lazo personal.

Este estudio de la metafísica de la persona humana nos ha permitido sondear los últimos fundamentos de la actividad moral y política. Hemos constatado que, por el hecho de tener un intelecto o de ser racional, el individuo humano es capaz de alcanzar por sus propios actos el Fin último. Por consiguiente, tiene en sí un valor autónomo y debe ser gobernado por sí mismo. Habría que citar aquí tres largos capítulos de la *Suma contra los gentiles*⁴¹. Posee también, implicados en su naturaleza, títulos al derecho supremo de la contemplación. Veremos que el último efecto que la sociedad política debe realizar consiste en esto mismo. Finalmente, es el auténtico representante de Dios en la tierra y, en consecuencia, le ha sido dado el universo para que lo comparta⁴².

Pero antes de poder llevar su intelecto a su pleno significado y a su entero rendimiento, antes de poder alcanzar *con perfección* su fin último, tiene que pasar por numerosos *intermediarios* que lo fortifiquen comunicándole un poco de su bondad. Además, como no es un intelecto puro, su bienestar requiere un conjunto de condiciones materiales y espirituales cuyo defecto bastaría para comprometer el ejercicio mismo de sus funciones de intelecto. La ciudad le fue concedida en previsión de sus necesidades. El capítulo siguiente nos permitirá comprender esto mejor.

⁴¹ Cf. *CG* III c111-113.

⁴² Cf. *STh* II-II q66 a1 y ss.

CAPÍTULO VII

ACEPCIÓN PSICOFÍSICA DE LA PERSONA HUMANA¹

El político no trata tanto del hombre como de los hombres. No actúa en lo abstracto, sino en el plano de las realidades concretas. Le incumbe, indudablemente, informarse sobre las posibilidades del material que se propone trabajar, sobre las perfecciones correspondientes a cada una de estas posibilidades y, en consecuencia, sobre el destino total de los sujetos que asume dirigir; pero una vez obtenida esta clara visión del fin por alcanzar, una vez grabados en su memoria y en su espíritu la imagen y la idea del hombre auténtico, aún le queda por hacer el inventario de los efectivos de que dispone y, en concreto, formarse un juicio sobre los recursos reales de los individuos de carne y hueso que desea formar según el modelo del ideal entrevisto. "Todo buen artesano, dice Santo Tomás, trata sus materiales del modo que les conviene: sus procedimientos cambian según trabaje la arcilla o el hierro"².

Se verá fácilmente, sin que haga falta insistir, la necesidad que hay, cuando se empieza a filosofar sobre el arte de gobernar a los hombres, de tomar acta de las condiciones concretas en cuyo seno los sitúa la naturaleza. Uno es el plano de los proyectos, de las intenciones y de los deseos, y otro el de las realizaciones lentas y dificultosas. Una es la óptica del metafísico, y otra la del físico. El primero se coloca por encima de las fluctuaciones terrestres y discurre hasta que su pensamiento llega a la expresión integral de la realidad; el segundo se sumerge en el flujo móvil de la vida y sigue la deriva progresiva de las cosas.

Cuando se adopta este punto de vista, se penetra también en un mundo dominado por la dialéctica de las oposiciones. El universo humano, al igual que el de la materia, está sometido a tensiones y a conflictos de todo tipo.

¹ Las definiciones pertenecen al ámbito de la metafísica, pues traducen el ser de las cosas. De ahí que esta disciplina asuma determinar a cuenta de los demás saberes sus principios y su fin. A medida que se inserta en un modo propio de conceptuar y de definir, a medida que alcanza un aspecto nuevo y completo, conduce a un objeto y a un principio propios.

² *In Ethic I lect3 n32.*

Los hombres que lo habitan y que se trata de unir, a menudo están separados por intereses; y estos cambian de un individuo a otro, de un grupo a otro y de una región a otra. Están también las divergencias de posturas y opiniones sobre la organización que conviene dar a la existencia colectiva, que son una causa permanente de tensión. Igualmente están las formas de sensibilidad y las pasiones, e incluso las ideologías y filosofías, que suscitan disensiones. De modo que si se sitúa a la persona en su medio físico y social, resulta claro que la filosofía natural o física, así como la psicología social, parecen ser requisitos indispensables para la política. Sin embargo, aquí no se trata de determinar las relaciones que la persona sostiene con su medio físico; se trata más bien de hacer ver que, a consecuencia de su pertenencia al mundo de las realidades físicas, la persona resulta de componentes que hacen de ella un ser cuya perfección adopta, en primer lugar, la forma de pura disponibilidad.

1. La persona humana es imperfecta por "naturaleza primera"

Todo lo que en el mundo pertenece al ámbito de la naturaleza debe participar de la materia. Afectado como por un carácter original, no puede escapar de sus leyes. Está sujeto a ellas por necesidad. Quiéralo o no, deberá debatirse en el seno de su opacidad, y siempre verá sus impulsos retenidos, si no interrumpidos, por la inercia de su peso³.

Ya hemos señalado estas condiciones de servidumbre, pero deseamos volver a ellas a fin de escrutar mejor el contenido de estas relaciones oscuras, que encadenan el espíritu a la materia y el alma al cuerpo.

En primer lugar, notemos cuidadosamente que los seres del universo sensible no están lastrados de materia por una contingencia ineluctable ni por una necesidad de hecho cualquiera, sino por *naturaleza*, por necesidad, por ley de esencia o de estructura. La masa que los abruma no es simplemente impureza o revestimiento, sino que entra en su textura, es interior a su esencia. Se fusiona literalmente con el aporte formal que la cualifica y la organiza. Ninguno de los dos elementos tiene propiamente el ser, pero de su aleación resulta un principio nuevo de operación llamado naturaleza.

Santo Tomás, que consagró la mayor parte de su comentario del segundo libro de la *Física* y del séptimo de la *Metafísica* a la exposición detallada y

³ "[...] quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt". In *Phys I lect1 n2*. — "[...] quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem". *Ibid.*, n3.

crítica de los diversos aspectos de esta doctrina, ya la poseía, sin embargo, por entero, desde el principio de su carrera docente, tal como lo atestigua su opúsculo *De principiis naturae*. El texto de Aristóteles le proporciona la ocasión de un examen definitivo; y a partir de este momento se referirá a ello como a un dato primero. La materia es principio *per se*, es decir, necesario, de la naturaleza; es "*pars speciei*", parte intrínseca de la fórmula de la que resultan las especies.

Si pasamos a la consideración de las relaciones de la carne y del espíritu, veremos que basta una ligera corrección de estos principios para que resulten rigurosamente aplicables a la unión del alma y del cuerpo.

Ciertamente, no se sorprenderá nadie si decimos que el caso del hombre en el universo es, bajo ciertos aspectos, totalmente singular. Aun estando sometido en gran parte a las leyes cósmicas, las sobrepasa infinitamente en razón de su especificidad. Así pues, en él no es el compuesto, el todo-hombre, el que se beneficia en primer lugar del don del ser, sino su alma, aunque con el mandato de hacer participar en él a su coasociado, el cuerpo⁴. Esta prerrogativa le permite escapar de la corrupción que alcanza toda forma inmersa en la materia. En virtud de la distinción del ser y de la esencia, en virtud igualmente de la eminente perfección del alma, ocurre el insólito fenómeno de que una parte esencial del individuo subsista en sí. Sin embargo, no sobrevive el hombre, sino solamente su mejor parte. Por lo menos así es como lo enseña la razón, secundada en esto por la fe cristiana. El alma separada lleva en su flanco una herida que sólo se curará con la reunión con el cuerpo.

Otras filosofías se acomodan bastante mal con este hecho, pero en el sistema aristotélico-tomista no es más que el corolario de datos precisos sobre las relaciones del alma y el cuerpo.

Pertenece a la naturaleza de la especie, afirma Santo Tomás, todo lo significado por la definición. La definición de las cosas de la naturaleza no significa solamente la forma, sino *la forma y la materia*. Por donde se ve que la materia es parte de la especie (*pars speciei*) en las cosas naturales, no la materia singular que es principio de individuación, ciertamente, sino la materia común. En efecto, del mismo modo que la noción de *este* hombre implica *esta* alma, *esta* carne y *estos* huesos, así la del hombre implica la del alma, la carne y los huesos. Es preciso que la sustancia de la especie comprenda todo lo que comúnmente se incluye en la de todos los individuos que

⁴ "[...] anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex quo et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis quae non sunt subsistentes". *STh I q76 a1 ad5*. Cf. *CG IV c81*.

son contenidos bajo ella (*oportet enim de substantia speciei esse quiddam est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum*)⁵. Y en *De principiis naturae*, lleva la osadía hasta mantener que el cuerpo es la materia del alma, así como que ésta es forma del cuerpo⁶.

Y llegamos así a una conclusión: la persona humana no se integra en el orden de la naturaleza y de lo temporal por una desgracia o una caída, ni siquiera por la individuación, sino más bien por su *esencia*. La individuación permite la multiplicación de las esencias y les confiere la incomunicabilidad; las sitúa en un tiempo y un espacio dados; las asocia al dinamismo del cosmos y las introduce en la trama de la historia, pero es incapaz de cambiar en lo más mínimo su perfección o su imperfección. Si la persona humana estuviera por esencia totalmente acabada, su multiplicación numérica no modificaría nada de su estatuto ontológico, excepto que contribuiría a difundir más la expansión de su bondad.

Numerosos autores contemporáneos, que se dicen a este respecto seguidores de Santo Tomás, han interpretado, sin embargo, de forma diferente este papel de la materia en la constitución del hombre. En opinión de algunos, aunque afirman sostener la unión sustancial, ésta no cuenta para casi nada. La aparición del alma en el cuerpo parece algo fortuito, una migración temporal. Esta estancia, este *estado*, como se dice, puede causarle daño y molestias, puede atormentarla y hacer que sienta nostalgia, pero no le impide pertenecer en primer lugar al mundo de los espíritus. No entra verdaderamente en el tiempo, excepto, por así decirlo, en razón de su habitáculo.

Es indiscutible que el alma hace de transición entre los dos órdenes, y Santo Tomás, según los puntos de vista que le interesen, la coloca tanto entre los espíritus como en la cima de las realidades de la naturaleza⁷. Ya lo hemos

⁵ *STh I q75 a4*. —“[...] anima est pars humanae naturae”. *In III Sent d5 q3 a2*. Cf. *d22 q1-2*. —“[...] humanitas aliquid significat compositum ex materia et forma”. *CG IV c81*. —“Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars suae naturae”. *De Pot q3 a10*. Cf. *De An a1*. —“[...] anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini”. *De An a1 ad7*. Cf. *a3; a14 ad2 y 10*.

⁶ “[...] corpus est materia animae, anima vero forma corporis”. *De Princ Nat c4*. —“[...] oportet quod in definitione eius ponetur materia”. *In De an II lect1 n213*. —“[...] forma per se unitur materiae”. *Ibid.*, n234. Cf. *In Met VIII lect5 n1755-1767*.

⁷ “[...] terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi formae sunt animae rationales [...] Unde sequitur quod anima, quae est forma humana, sit forma in materia. Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis, quae est de formis.

señalado en el capítulo precedente: el hecho de que sea capaz, mediante la abstracción, de liberarse imperfectamente de las modalidades y de los límites de su objeto propio y de adquirir a través de él, con la ayuda de los principios de causalidad y de analogía, la noción proporcional de ser, indica que pertenece al *género* o por lo menos al orden de los espíritus. Siendo la acción la manifestación de lo que se es, ¿cómo podría llegar a formarse una cierta idea del objeto propio de los espíritus, si no participara de alguna manera de su perfección ontológica?⁸ Más aún, siendo simple y espiritual, puede subsistir perfectamente, si bien como una esencia incompleta. Son prerrogativas que la elevan por encima de las fronteras de lo sensible.

Sin embargo, es claro que, considerada en otros aspectos, el alma se mantiene en este lado de la línea que circunscribe el reino de la materia. Es principio intrínseco de una naturaleza compleja; es su elemento principal, el que le da forma, el que le da una cara y le asegura la duración; ¿y cómo podría imaginarse que una parte esencial pueda residir fuera del compuesto a cuya realización concurre? ¡No! El alma forma parte del hombre, cuyos pies se hunden en el barro. La materia con la que se mezcla está, a decir verdad, dotada de una extrema plasticidad, pero no pierde sus propiedades naturales. No es posible, sin rozar el error, asimilarla a un elemento neutro. En el momento preciso en que se lleva a cabo, en el misterio, la formación de una nueva persona, desempeña su papel, interviniendo como un factor de resistencia, como una fuerza de inercia y de reacción. Ejerce, pues, una influencia, una *causalidad* verdadera sobre el compuesto, siendo, en parte, responsable de su constitución.

Además, la materia que concurre a la generación del individuo humano no está en estado puro. Portadora de disposiciones atávicas, posee siempre

Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae [las sustancias espirituales], et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest animae rationalis, secundum quod est separabilis [...] hoc determinare pertinet ad philosophum primum”. *In Phys II lect4 n175*. Cf. *I lect1 n4*. —“[...] consideratio de anima pertinet ad naturalem [...] physici est consideratio de anima [...]”. *In De an I lect2 n23*. —“[...] ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana [...]”. *STh I q76 a1 ad1*. —“Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta”. *De An a1*. Cf. *a7*.

⁸ Cf. *STh I q75 a7*. —“Manifestum est enim quod si formae quae sunt principia operationum differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differre [...]. Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatis abstractae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt”. *De An a7 ad1*. —Añadimos: “[...] nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur”. *STh I q75 a7 ad1*.

un modo único de causar que forzosamente da lugar a un efecto profundamente caracterizado. Así se origina el misterio de la originalidad y de la desigualdad de las almas⁹. De ahí viene también la explicación de las disposiciones hereditarias y de las perturbaciones patológicas. Son fenómenos que no nos interesarían, si no fueran particularmente apropiados para poner en evidencia la unidad sustancial de la persona humana, la impregnación del alma en la materia del cuerpo.

Estamos bien lejos de la ideología evanescente que sitúa a la persona humana en la región etérea de los espíritus.

Una segunda categoría de intérpretes del pensamiento de Santo Tomás reconoce, al igual que ésta cuya exégesis acabamos de reproducir, que el alma está sustancialmente soldada al cuerpo. Pero en esta ocasión ya no es el cuerpo el que cede en favor del alma: es ésta la que se ve afectada en su economía por la vecindad de aquél. De prestarles atención, se creería que, sin este emparejamiento, el alma sería libre y perfecta. La unión engendra tantas calamidades y defectos que parece *contra natura*¹⁰. Y como consecuencia de semejante manera de ver, se concluye que la persona humana, que equivale sobre todo al alma, es en su fondo de una perfección muy alta, y que su estado presente de humillación sólo puede ser transitorio.

Para Santo Tomás, resulta evidente que si Dios hubiera querido hacer un espíritu puro, no habría creado un hombre, ni tampoco un alma. Como cuestión de hecho, el alma humana no está creada en una materia orgánica ni por fantasía ni por fatalidad, sino por necesidad. En este estado de cosas, bien lejos de serle perjudicial, le es considerablemente ventajoso¹¹. En efecto, el nacimiento le ha puesto en tales condiciones de carencia y en tal penuria de recursos que, sin el ministerio del cuerpo, estaría destinada a una existencia vaga y oscura, un poco análoga a la que Homero prestaba a los manes de los griegos¹². “El alma humana es la última en el orden de las sustancias intelectuales

⁹ “[...] quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam”. *STh* I q85 a7. — “[...] hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur: quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum”. *De An* a7 ad7. — “Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturae, non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat”. *Ibid.*, a8.

¹⁰ No es preciso decir que se evitan los arrecifes platónicos.

¹¹ Cf. *STh* I q94 a4; q89 a1.

¹² “[...] non habent cognitionem perfectam, sed confusam in communi”. *STh* I q89 a1. — “[...] imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens in quadam universalitate et confusione”. *De An* a15.

tales y sólo posee en grado muy débil la capacidad de entender”, señala¹³. “Al ocupar el escalón inferior de la escala de los espíritus, sólo participa de la luz y de la naturaleza intelectuales de una manera totalmente reducida y pobre (*infimo et debilissimo modo*)”¹⁴. Su condición en el universo inmaterial es asimilable a la de la materia primera en el de la naturaleza¹⁵. Lo cual pone de manifiesto otra vez que, sin ser ella misma una pura privación, está en un estado de receptividad y de pasividad completas¹⁶.

Así pues, su Autor la habría querido unida al cuerpo para remediar sus deficiencias innatas, para permitirle procurarse el florecimiento integral de su naturaleza y el libre ejercicio de sus actividades espirituales. Dicho de otro modo, necesitaría el cuerpo, sin el cual su acabamiento primero y segundo estaría comprometido.

Nunca se insistirá demasiado sobre el hecho de que el alma, al contrario que las demás formas de la naturaleza, acoge inmediatamente el ser. Lo recibe, sin embargo, con una plenitud que en cierto modo la desborda. Con esto queremos decir que si lo recibe en sí y sobre todo por sí, no es egoístamente. La perfección que posee con exceso tiende a expandirse; busca comunicarse al cuerpo, a fin de constituir una naturaleza de una especie única que aparece, en el universo, como una nueva revelación de la bondad divina (*Haec autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent*)¹⁷. Cuando Dios, mediante un acto magnífico de liberalidad, hace brillar la luz del ser en un alma, cuando extiende sobre ella su mirada creadora, no es para realizar una naturaleza angélica, sino para llamar a la existencia este tipo original de belleza que es la naturaleza humana. Ni ángel ni bestia, sino cosmos a escala reducida, coronamiento y sublimación de las fuerzas que fermentan en el seno de la materia, capacidad de aventuras espirituales tan osadas como las que corren los espíritus.

Sin embargo, cuando se alaban las perfecciones de la persona humana conviene hacerlo con mesura. Sin duda está infinitamente por encima de las realidades de la naturaleza, pero resulta esencialmente de un cuerpo tomado,

¹³ *In Met* II lect1 n285. Cf. *STh* I q75 a7 ad3; q76 a5; q77 a2; q79 a2; q89 a1.

¹⁴ *De An* a15.

¹⁵ “[...] sicut materia prima in genere rerum sensibilium”. *Ibid.*, a7. — “Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur”. *STh* I q87 a1.

¹⁶ “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum”. *STh* I q79 a1.

¹⁷ *STh* I q89 a1

en definitiva, de la materia inorgánica, y de un alma que es, de hecho, lo más débil que hay entre los espíritus.

Los antiguos filósofos tenían la costumbre de lamentarse de las condiciones hechas al hombre, pero no creemos que sus quejas se refirieran especialmente a las condiciones ontológicas que le son impuestas por su naturaleza física. Un hombre, después de todo, no es un arcángel; es lo que tiene que ser para ser un hombre. Pensamos que lo que les entristecía era, sobre todo, la penuria de los recursos de que dispone para la adquisición de su *perfección segunda*. Hay, ciertamente, entre estos dos géneros de perfección, relaciones estrechas, interiores incluso, ya que la perfección original condiciona forzosamente la que es segunda o adquirida: la fundamenta, pero al mismo tiempo la limita. De modo que la pobreza y la insuficiencia de los medios de que dispone la persona para su desarrollo provienen de su estado nativo.

2. La persona se muestra imperfecta sobre todo en relación con su "naturaleza segunda"

Esta distinción y esta solidaridad que hay entre perfección primera y perfección segunda nos introducen de lleno en el corazón de nuestro asunto, al mismo tiempo que marcan las relaciones que hay entre lo que precede y lo que sigue (*prima autem perfectio est causa secundae*)¹⁸. Tomadas de la observación de la realidad viva, interesan en primer lugar al moralista y al sociólogo.

Al recibir a los hombres de la naturaleza en estado primero y tener por único objeto el promoverlos hasta la plenitud de su perfección segunda, los gobernantes deben estar perfectamente al tanto de la situación creada en los individuos por su nacimiento. Les corresponde informarse sobre los instrumentos de que la naturaleza los ha provisto, así como sobre la condición y el modo de empleo de estos instrumentos, pues el resultado de su gobierno

¹⁸ "[...] duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae quia forma est principium operationis". *STh I q73 a1*. – "Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis". *In Ethic I lect1 n12*. Cf. *lect10 n119*; *STh I q5 a1 ad1*; *STh III q29 a2*

debe ser asegurar su buen rendimiento. En este sentido, el filósofo de la naturaleza le proporciona al moralista la base sobre la que deben reposar sus directrices. La naturaleza, en el caso del hombre, hace un ser imperfecto. Lo cual quiere decir que el individuo que nace está en estado de privación total frente a su perfección segunda. Lo cual significa igualmente que las *personas humanas* que caen bajo la jurisdicción del Estado son sujetos imperfectos.

Cuando se trataba de la perfección primera de la persona humana, teníamos la facultad de invocar la alta perfección del alma, haciendo extensivas al todo las riquezas de la parte. Hemos confirmado esta manera de ver, aun haciendo las restricciones oportunas que se imponían. Cuando se trata de la perfección segunda, la única de la que se ocupan los saberes prácticos, ya no tenemos esta alternativa. ¿Acaso no se encuentra el alma en la necesidad de unirse a un cuerpo precisamente a causa de su incapacidad radical respecto de su *perfección segunda*? ¿No es esto una especie de dogma de la filosofía tradicional? El cuerpo es para el alma: dándole acceso al mundo sensible, le sirve de instrumento para la conquista de su perfección. "Al alma humana le conviene, dice Santo Tomás, estar unida a un cuerpo, porque es imperfecta y se encuentra en estado de potencia en el género de las sustancias espirituales, no poseyendo por naturaleza la plenitud de la ciencia y teniendo que adquirirla de las cosas sensibles mediante los sentidos"¹⁹. "Puesto que, añade, la materia es para la forma, y no al contrario, hay que buscar del lado del alma la razón por la que el cuerpo al que ésta se une debe tener tales disposiciones. Por esto se dice en el segundo libro de *De anima* que el alma no es solamente la forma y el motor del cuerpo, sino también su *fin*. Resulta, pues, de las cuestiones que acabamos de discutir que le es natural al alma estar unida a un cuerpo, pues por el hecho de que ella es lo último que hay en el orden de las sustancias espirituales –un poco como la materia prima es lo más grosero que hay en el orden de las sustancias sensibles– la naturaleza no le ha infundido las representaciones mentales que le permitirían dedicarse espontáneamente a su actividad propia, que es comprender [...], pero ella la ha dejado en potencia a ellas, igual que una tabla rasa sobre la que no hay nada escrito [...]. De esto resulta que está en la necesidad de recibir sus ideas de las cosas exteriores mediante facultades sensibles, que no pueden tener operación propia sin el soporte de órganos corporales. Por donde se ve que el alma está unida al cuerpo por necesidad"²⁰. Más adelante concluye: "Puesto que la actividad del sentido exige un órgano corporal, conviene que el alma, por la propia condición de su naturaleza, esté unida a un cuerpo y sea sólo

¹⁹ *STh I q51 a1*. Cf. *q55 a2*; *q56 a1*.

²⁰ *De An a8*.

una parte de la especie humana, sin realizar por sí misma una especie completa"²¹.

Es inútil multiplicar los textos: la persona humana, cuando se trata de su *perfección adquirida*, es por naturaleza un ser imperfecto. El elemento principal del que resulta, el alma, está en estado de privación total respecto de lo que la perfecciona, y su elemento secundario, el cuerpo, no hace sino poner los órganos a su disposición.

Permítasenos, antes de pasar a otras precisiones, señalar que es hacerse una idea bien mediocre de la colaboración del cuerpo en la vida del todo el representárselo como un simple intermediario, como una especie de ventana abierta al mundo sensible. Su influencia, por el contrario, es más profunda, tan profunda que toda economía de la actividad psíquica del individuo humano se ve esencialmente afectada. Es de otra especie, por no decir otra cosa, en relación con la de los espíritus puros²². En efecto, como es el todo quien actúa con la mediación de la naturaleza (*hic homo intelligit*), y como por otra parte debe haber armonía preestablecida entre el objeto propio de una naturaleza y su constitución, de ello se deriva que todo el dinamismo sensible y espiritual del hombre recibe su *especificación* del mundo material²³. Santo Tomás lo percibió muy bien. Nuestras ideas se diferencian específicamente de las de los espíritus precisamente porque están hechas *sobre la medida* de lo sensible, porque están regidas en su estructura íntima por las representaciones carnales de donde provienen y respecto de las que conservan una proporción intrínseca (*secundum proportionem phantasmatum*)²⁴. Por consiguiente, la influencia del cuerpo sobre nuestro comportamiento mental no es irrelevante, sino verdaderamente instrumental. Las cosas no toman los sentidos como canales libres; por el contrario, tienen que insinuarse a través de un organismo que resulta de un ordenamiento de nervios muy complicado que, con su calidad, su modalidad particular, su constitución propia, las filtra, las condiciona, ejerce sobre ellas una cierta causalidad²⁵.

²¹ *Ibid.*, a7, *in fine*.

²² "Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatis abstractae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt". *De An* a7 ad1. —Algunos comentaristas de gran autoridad sostienen que el alma, estando en el mismo género que los ángeles desde el punto de vista de la sustancia, sólo es un análogo desde el punto de vista del conocimiento.

²³ Santo Tomás no señala nunca esta distinción tan minuciosamente como cuando compara los diversos saberes de Cristo. Cf. *STh* III q9-12.

²⁴ *STh* III q9 a4 ad3. —"[...] necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata". *STh* I q84 a2.

²⁵ *STh* I q85 a7.

Una causalidad instrumental no puede ejercerse sin que se produzca una cierta modificación del influjo causal con repercusión en el efecto²⁶.

Todo esto puede parecer, a primera vista, bastante ajeno a nuestro propósito; no obstante, se verá su utilidad si se considera que la idea que se tiene de la política depende de la que se tiene primero de la vida, y que ésta, no hace falta decirlo, es consecuencia de la concepción que se tiene del hombre. ¿Cómo es posible comprender la dependencia de la persona humana respecto de las instituciones políticas y sociales, si, en lugar de empezar por el examen metódico de las condiciones de indigencia en la que la naturaleza la abandona, se adopta como postulado *a priori* que ya posee suficientemente los medios para elevarse al grado de perfección entrevisto en el capítulo anterior? Si es capaz, en virtud de sus recursos innatos, de alcanzar su fin, ¿por qué encerrarla en toda una red de relaciones sociales?

El alma, decíamos, se une al cuerpo a fin de poder ejercer sus funciones de intelecto. Y esta unión, aunque no tenga por efecto inmediato sacarla de su estado de privación total, comporta, sin embargo, ventajas preciosas. Al ser el resultado de una estructura extremadamente compleja, pone, por este mismo hecho, a disposición de la persona humana, un número y una variedad de funciones de las que sólo ésta, en toda la creación, se beneficia²⁷. Santo Tomás ve también en esto una consecuencia de su imperfección: "El hombre, dice, siendo capaz de la felicidad, puede perseguir un bien universal y perfecto. Pero está, por su naturaleza, en el último escalón de la escala de los seres que comparten con él este destino. Por consiguiente, su alma necesita un gran número y una gran diversidad de maneras de progresar, de inclinaciones"²⁸.

Es bastante difícil determinar si se trata en concreto de la felicidad natural o sobrenatural, pero el argumento tiene doble uso. Un ser tan imperfecto como el hombre sólo llegará a compartir la suerte de los espíritus si tiene a su servicio una multitud ordenada de posibilidades.

²⁶ "[...] phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum fit virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahuntur". *STh* I q85 a1 ad4. —Esta forma de causalidad de los sentidos está determinada con gran precisión en *De Ver* q10 a6 ad7; también q18 a8 ad3.

²⁷ "Quia vero anima rationalis, quanto nobilior et perfectior est, tanto exigit maiorem diversitatem organorum". *In De an* I lect14 n208. —"[...] anima humana abundat diversitate potentiarum [...] quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum: et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum". *STh* I q77 a2.

²⁸ *STh* I q77 a1.

La persona humana no es un ser perfecto. Está obligada a tomar de la naturaleza el contenido de las reglas fundamentales de su actividad moral, y a dejarse guiar por ellas como por un "pedagogo" en la persecución de su perfección segunda. Además, si estas reglas estuvieran trazadas en fórmulas distintas y completas, la debilidad humana sería relativa y sus dificultades cómodamente superables. Pero la naturaleza ha querido, señala Santo Tomás, que los inicios de nuestra vida mental tengan lugar en la oscuridad y la confusión, en lo vago y lo general²⁹. Por otra parte, sólo conocemos espontáneamente un pequeño núcleo de nociones y de principios, y no los intuimos literalmente. La mirada directa de nuestro intelecto choca siempre contra la pantalla de la idea, cuyas propiedades son netamente distintas de las de lo concreto, de lo existente. Al estar unidos a un cuerpo, estamos sujetos al procedimiento abstractivo. Se puede imaginar fácilmente cuántos inconvenientes engendra semejante condición. Al abstraer, forzosamente se trocea, se divide, se amontona sin orden un material considerable de nociones. Seguidamente, para desmenuzar cada una de estas nociones, para ordenarlas y percibir su relación, la mayoría de las veces hay que razonar firmemente, a veces hasta romperse la cabeza. Y si por lo menos la naturaleza se hubiera encargado de enseñarnos a razonar, nuestro infortunio se reduciría a la mitad. Pero incluso esto tenemos que aprenderlo³⁰.

Desde el punto de vista práctico no estamos mejor provistos. Una voluntad que poseyera el uso instantáneo de la elección sólo se parecería de lejos a la nuestra. Sería propiamente angélica. "El hombre, dice Santo Tomás, al tener un conocimiento que se mueve en la penumbra y que alcanza la verdad

²⁹ "[...] intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia incompleta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia [...]. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est rationale; quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem [...] Cognitio magis communis est prius quam cognitio minus communis". *STh I* q85 a3. Cf. *In Phys I* lect1 n7 y s.; *In Post Anal I* lect4 n42; *In Met I* lect2 n45-46.

³⁰ Cf. *STh I* q117 a1.

sólo por vía de razonamiento, está sujeto a la duda y a la confusión en su discernimiento y sus juicios, pues "los pensamientos de los hombres son inseguros y sus conjeturas aventuradas"³¹, según se dice en el libro de la *Sabiduría*. Pero en Dios y en los ángeles, según el modo que les corresponde, se encuentra un conocimiento de la verdad exento de discurso y de búsqueda. Por consiguiente, no están sujetos a la duda y a la confusión en su discernimiento o sus juicios. También su libre arbitrio goza de una elección absolutamente pronta. Pero al hombre, en cambio, debido a sus incertidumbres y a sus dudas, le cuesta mucho fijar su elección"³². "La elección, continúa diciendo, sigue el juicio emitido por la razón sobre lo que debe hacerse. Y hay una gran incertidumbre en las cosas que tienen relación con la acción, dado que ésta trata de los singulares contingentes, que, a consecuencia de su gran variabilidad, son inciertos. Es, pues, necesario que nuestra razón tome la vía tortuosa de la inquisición antes de emitir el juicio que fije la elección, dado que no emite juicio alguno sobre las cosas dudosas e inciertas sin investigación previa"³³.

Para alcanzar el cumplimiento de una acción digna de nuestro carácter racional, debemos prestarnos a una serie de pasos y de precauciones para los que la naturaleza no nos ha preparado más inmediatamente que para el razonamiento especulativo. Si hay alguna diferencia, es para dejarnos más miserables, más impotentes. Ha querido que nuestra actividad voluntaria, a la que ya le costaba encontrar un apoyo firme en lo contingente incierto y móvil, caiga bajo la influencia de todo un complejo pasional. La acción, al desarrollarse en medio de lo concreto y de lo sensible, depende en parte de lo sensible y está condenada a experimentar todas las presiones inimaginables de la carne. Lo cual no tiene siempre por resultado el hacerla menos complicada y menos difícil.

Se comprenderá, por esta descripción —que un optimismo natural nos ha impedido hacer más trágica de lo conveniente— que numerosos filósofos hayan buscado en la imperfección y la miseria innatas del hombre el motivo propio de su sociabilidad, pensando sin duda adherirse a las opiniones de Aristóteles y de Santo Tomás. Sin embargo, parece ser que ni uno ni otro tuvieron la imperfección física del hombre por responsable del hecho social.

Aristóteles, cierto, atribuye exclusivamente al Estado el carácter de "plena suficiencia", lo cual implica en los individuos condiciones de indigencia. También es suya la famosa teoría de las partes que sólo encuentran

³¹ *Sapient.*, IX, 14.

³² *De Ver* q24 a3.

³³ *STh I-II* q14 a1, Cf. *In Ethic III* lect5 y lect6.

su integridad en la plenitud del todo. Y esto sólo serían rudimentos poco significativos, si no se hubiera preocupado, a lo largo de los capítulos que cierran la *Ética*, de marcar explícitamente las relaciones que existen entre la formación de los individuos y la misión del Estado.

También Santo Tomás señala muy a menudo, en particular en *De regimine principum*, la impotencia en la que se encontrarían los individuos sin la acción completiva del Estado, pero, volvemos a decirlo, nunca vio en la primera la razón propia de la segunda. A su juicio, la imperfección original de los individuos humanos es un hecho, un hecho verificado, un hecho universal como la naturaleza, un hecho sobre el que basarse, en definitiva, un *fundamento*, pero no puede constituir propiamente un motivo. Un elemento que surge del ámbito físico no engendra una obligación de orden moral. El hombre no es sociable por ser imperfecto; pero, al ser imperfecto, le corresponde adquirir la perfección. Y como en el aislamiento no puede adquirirla con una plenitud conveniente, la razón natural le ordena unirse al prójimo. De modo que la causa propia de la sociabilidad es precisamente esa misma perfección espiritual que normalmente se invoca para ponerlo por encima de la sociedad. Brevemente, en la raíz de todas las necesidades del ámbito práctico está siempre la virtud motriz del fin, del bien humano. Y entendemos aquí el bien humano en su acepción más integral, pues no aceptamos la manera de ver de los autores que, distinguiendo entre los factores materiales y los elementos espirituales de este bien, basan únicamente en aquéllos la necesidad de la organización política. Confesamos que nuestra opinión es casi la contraria. Nos parece claro que para satisfacer las necesidades materiales de la vida, el gregarismo, que se muestra suficiente en tantas especies de animales, no tendría la menor eficacia en el hombre³⁴. Por consiguiente, habrá que buscar en otra parte la causa principal de la sociabilidad. Lo cual además nos permitirá constatar que se trata de un fenómeno de naturaleza completamente diferente a la del instinto gregario. Esta causa la encontramos en las aspiraciones espirituales del hombre. El Estado se instituyó sobre todo para satisfacer necesidades superiores. Y se podría dar la siguiente explicación: Con motivo de la espiritualidad y de la universalidad de sus inclinaciones, el hombre aspira en cierto modo a un ideal de ángel. Para alcanzarlo, debe someterse a un proceso largo y complicado, dado su ser complejo y la diversidad de sus facultades. La naturaleza, que contrariamente ha provisto al animal de un instinto maravillosamente seguro y preciso, lo ha establecido en un estado de inadaptación casi completo respecto de los medios necesarios para alcanzar este alto destino. No le ha dado ningún hábito ni ninguna técnica, solamente el conocimiento de los fines; e incluso este

³⁴ La reflexión es de Aristóteles. Véase *Polit* III 9, 1280 a 23-1280 b 12.

conocimiento, *confuso y general*, es de una eficacia bastante relativa. Por donde se ve que la vida colectiva se preconizó para el acabamiento o el bienestar de la vida espiritual³⁵. Sin esta ayuda, el hombre se habría quedado en un nivel inferior de perfección espiritual, como es el caso de las hordas incultas. El pasaje, mencionado tan a menudo, de *De regimine principum* a lo largo del cual Santo Tomás expone los motivos de la vida social termina con la siguiente constatación: "El hombre conoce naturalmente lo que necesita para vivir, pero sólo implícitamente y en general (*solum in communi*). Puede así llegar con su razón, mediante principios universales, al conocimiento de las cosas particulares necesarias para la vida. Pero no es posible que un hombre solo alcance con su razón todas las cosas de este orden. Es, pues, necesario que los hombres vivan en número para ayudarse mutuamente, para consagrarse a búsquedas diversas en función de sus diversos talentos: uno por ejemplo a la medicina, otro a esto, otro a aquello"³⁶.

Para llevar a una fórmula todas estas consideraciones, el hombre no es social a causa de su imperfección física. Aunque fuera perfecto, también debería vivir en sociedad. Y esto a causa de la *esencia* misma del bien humano, que es tan alto y tan complejo que no puede ser realizado por el concurso y el esfuerzo de un solo hombre. Es forzosamente obra colectiva y bien común.

El capítulo precedente nos ha enseñado que si se define a la persona metafísicamente, es decir, por las perfecciones que corresponden a sus virtualidades, nos parece de una gran elevación. Pero si se la considera respecto de las condiciones físicas que le son hechas por su propia naturaleza, nos damos cuenta de que la perfección descrita por la metafísica es sólo una llamada, un fin, un ideal, a cuya realización los individuos sólo aportan una voluntad amorfa y con carencias. Y sobre este hecho primitivo se funda el del Estado.

³⁵ "Es evidente que el fin de una multitud congregada en sociedad es vivir según la virtud. En efecto, los hombres se reúnen para vivir bien juntos, fin que el hombre no puede alcanzar solo. Esta vida social sólo será buena si se regula mediante la virtud. Vivir según la virtud, éste es, pues, el fin de la sociedad humana". *De Reg Princ* I c14.

³⁶ *Ibid.*, I c1. - "[...] sic homini auxiliatur multitudo civilis [...] non solum quantum ad corporalia [...] sed etiam quantum ad moralia". *In Ethic* I lect1 n4. - "Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat". *STh* I-II q57 a5.

3. La persona es imperfecta por condición de naturaleza

A decir verdad, a lo largo de las páginas precedentes hemos sobrepasado el propósito que nos habíamos asignado. Cuando hemos constatado que, a consecuencia de la estructura física de su naturaleza, la persona humana está forzada a los procesos de razonamiento y de deliberación para la persecución de su bien, hemos comenzado a describir sus condiciones de naturaleza, aunque sólo se trate de sus condiciones espirituales. Las páginas siguientes sólo tendrán, por tanto, carácter de breve comentario.

La persona humana se compone esencialmente de un cuerpo y de un alma. Es, pues, un ser que nace. Lo cual a algunos contemporáneos de Santo Tomás, en particular los agustinianos, les costaba admitir. Puesto que el alma es inmediatamente creada por Dios y la materia, en suma, sólo es su lugar de paso, no veían que se pudiera decir en sentido estricto que una persona nace. Santo Tomás, por su parte, al concebir la materia como un principio intrínseco a la naturaleza, no encontraba ningún inconveniente en decir que el hombre es un animal y que, por tanto, está en la necesidad de nacer³⁷. Llegó hasta preguntarse si, filosóficamente hablando, se puede mantener que la persona nace. No es preciso decir que semejante pregunta sólo puede referirse a la persona humana. “El nacimiento, dice, puede ser atribuido a alguien de dos maneras: primero como a su sujeto, y segundo como a su término. Verdaderamente es atribuido como a su sujeto a lo que nace, a saber: la persona (*hypostasis*), y no a la naturaleza. Dado que, en efecto, el nacimiento es una fase de la generación (*quoddam generari*), se sigue de ello que, puesto que algo es engendrado para que adquiera la existencia, nace para este fin. La existencia pertenece propiamente a la cosa subsistente, al sujeto: la forma, al no subsistir, sólo existe porque algo existe según ella. Y la persona o la hipóstasis designa el sujeto subsistente, mientras que la natura-

³⁷ “[...] anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium”. *STh* I q90 a4 ad2. —A quienes profesan que el alma ha sido creada antes que el cuerpo, Santo Tomás les responde: “Possent autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari”. *STh* I q90 a4. — “[...] contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanae naturae”. *STh* I q91 a4 ad3. Cf. q118 a3. *STh* I-II q4 a5 ad2.

leza designa la forma según la cual algo subsiste. Por consiguiente, el nacimiento es propiamente atribuido a la persona o a la hipóstasis como al sujeto que nace. Cuando es atribuida a la naturaleza, no es como a su sujeto, sino como a su término. El término, en efecto, de la generación y de todo nacimiento es (la participación en) una forma. La idea de naturaleza evoca precisamente la de una forma. Por eso el nacimiento es llamado por Aristóteles paso a una naturaleza [...]. Las fuerzas de la naturaleza tienden a la forma o a la naturaleza de la especie como a su término³⁸.

Por consiguiente, se puede profesar con toda seguridad que la persona humana es una realidad que nace. Hecho banal, pero lleno de consecuencias prácticas. Debido al juego implacable de las leyes de la naturaleza, esto debe tener lugar en alguna parte y en un tiempo individuado. Se pertenece forzosamente a un país, y se aparece en él en un momento preciso de la historia. Además, se es engendrado por padres que no se eligen. Estos dan una carne y una sangre, incorporan a una raza, transmiten sus caracteres étnicos. Son factores que pesan sobre nuestra cuna con un determinismo inexorable. Esto es lo que chocó particularmente a los antiguos, que sólo veían azar en el nacimiento. ¡Y qué numerosos son, aún en nuestros días, quienes, a pesar del desplazamiento de perspectivas operado por el cristianismo, no consiguen consolarse de haber nacido bajo una mala estrella!

Sería una pérdida de tiempo intentar describir el estado de carencia e impotencia del niño que acaba de nacer y que, a consecuencia de este acontecimiento, es promovido al estatuto de persona y de ciudadano. La imperfección física, intelectual, moral y artística de este ángel que se ignora, su incapacidad absoluta de proveer a su subsistencia y a su seguridad personales, son demasiado patentes como para que venga a la mente la menor veleidad de discutirlos. Preferiríamos examinar brevemente las limitaciones que se derivan respecto de la libertad —limitaciones que no conmueven su esencia, su indiferencia radical respecto de lo particular, pero que modifican su ejercicio. Quisiéramos considerarla desde el punto de vista del psicólogo y del médico, abandonando de momento el del metafísico.

En primer lugar están las limitaciones subjetivas, que provienen de las disposiciones corporales del sujeto. Tal como lo hemos señalado más arriba, el que nace hereda cualidades y deficiencias de su raza, de su nación y de su familia. Se le forja un temperamento característico que no puede modificar.

³⁸ *STh* III q35 a1. — “[...] nasci fieri quoddam est. Nihil autem fit nisi ut sit. Unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit sibi fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti. Non enim subsistit, sed in quantum in ea suppositum subsistit, dicitur esse”. *In III Sent* d8 a2.

Indudablemente, esto no tiene nada de determinante. Las circunstancias de la vida podrán impedir la actuación de este potencial innato y hacer eclosionar en su lugar otras disposiciones. Igualmente, la libertad individual también posee siempre el poder de cerrarle el camino al deseo y de desviar el influjo de los impulsos carnales. Pero cuando las posibilidades ofrecidas respecto de un fin son numerosas, el hombre opta comúnmente por las que son más afines a sus gustos y a sus aptitudes. Puesto que quien elige excluye, de todo esto resulta que rechaza, debido a solicitudes subjetivas, una cierta cantidad de formas posibles de ordenamiento de la acción y de la vida. Y también resulta que enriquece sus facultades con un sistema de hábitos conforme con su temperamento³⁹.

Nuestra libertad también está limitada por factores objetivos, pues está condicionada por todas las contingencias climáticas, orográficas, históricas, culturales, sociales y políticas que convencionalmente se designan con el nombre de medio físico y social. La rodea por todas partes una legión de circunstancias que sólo puede vencer con habilidad, con astucia, en la medida en que las pone de su parte⁴⁰.

Toda la teoría de la deliberación y del consejo reposa sobre estos datos⁴¹.

La conclusión que se desprende de todo esto es que la persona humana, considerada en el momento en que la sociedad la recibe de la naturaleza, es imperfecta. Su alma está operativamente inacabada, abierta a un crecimiento indefinido, expuesta también, por desgracia, a todas las deformaciones y las degradaciones. Su inteligencia espera el estímulo que, dándole impulso, la desvele a sí misma. Pero, una vez entrevisto su destino, tiene conciencia de

³⁹ “[...] qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est et non subjacet libero arbitrio [...]. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus [...]”. *STh* I q83 a1 ad5. Cf. *STh* I-II q10 a3.

⁴⁰ “[...] necesse est dicere quod electio non est nisi possibilium”. *STh* I-II q13 a5. –“Verum autem virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis”. *Ibid.*, q64 a3.

⁴¹ Cf. *STh* I-II q14

estar desprovista de todos los medios para realizarlo fácilmente y con seguridad. Antes de adquirir su perfección debe aprender el arte de adquirir. Su voluntad no está en mejores condiciones. Es libre, pero de una libertad particular, sumergida en una atmósfera de afectividad y de instintos, condicionada por una multitud de factores. En suma, por el hecho de nacer está sujeta a todas las servidumbres que comportan el origen, el tiempo y el lugar. Es suficiente para autorizarnos a considerarla un ser débil, lastimoso.

CAPÍTULO VIII

ORGANIZACIÓN PRÁCTICA DE LA PERSONA HUMANA

En la persona humana se encuentra superada la oposición que normalmente el pensamiento introduce entre lo especulativo y lo práctico. En ella, acción y especulación se llaman, se condicionan, se prestan apoyo mutuo: dan lugar a un fenómeno de anterioridad recíproca, aunque en planos diversos. El pensamiento, mediante sus intuiciones primitivas, le abre perspectivas al individuo, le descubre a través del velo de la infancia un destino cuya realización está condicionada a la creación previa de un estado estable y generalizado de seguridades materiales. Dirige la acción y a la vez la fundamenta. Por el contrario, en el plano histórico, ésta le prepara el terreno a la especulación, asegurando el establecimiento de las condiciones que le permiten eclosionar y desarrollarse.

También se podría resaltar que lo especulativo y lo práctico responden, en el fondo, a la misma aspiración. Uno se esfuerza en que el pensamiento esté en posesión serena de la Verdad viva y sustancial; satisface, imperfectamente, es cierto, pero efectivamente, su necesidad de infinito; otro inculca a la voluntad una rectitud que es réplica de la de la voluntad divina. Introduce un contenido de eternidad en las vicisitudes de la vida vivida; pretende la redención de lo temporal y de lo efímero; mantiene lo necesario en lo contingente y lo absoluto en lo relativo. Pero desde el momento en que se los somete a una observación más estricta y más escrupulosa, su parecido desaparece. Nos damos cuenta de que entre ellos hay, considerando la libertad, ruptura completa, distinción radical, y de que la persona debe estar organizada de forma diversa para afrontar las exigencias de uno y otro. Se ve, en consecuencia, que hay irreductibilidad entre la definición especulativa y práctica del hombre, pues una consigna las leyes de su ser, sea abstracto, sea concreto, y otra revela las condiciones en las que se encuentra y los medios de que está provisto para la persecución eventual de sus fines.

Lo práctico se expresa siempre bajo la especie de un *actuar*, o de un *hacer* que cae bajo el control de un actuar¹. Por consiguiente, implica un inicio, un gasto de energía y una realización. También implica un bien buscado y un sujeto que se involucra en su búsqueda. El bien buscado define el sujeto, así como las actividades que lleva a cabo para alcanzarlo. Y desde el momento en que se evoca la idea de bien, se hace surgir la de inclinación afectiva o de apetito, pues los correlativos se llaman mutuamente. Por consiguiente, definir prácticamente un sujeto es definirlo precisamente en relación con sus energías motrices y realizadoras, es describirlo por su apetito propio, por la fuerza que, haciéndolo salir de su inercia, lo saca fuera de sí mismo y lo pone en el acto de persecución del bien adecuado a su naturaleza. Según la teoría de la motricidad recibida casi universalmente de Aristóteles, los seres vivientes se mueven por sus inclinaciones, por ellas se hacen artesanos y realizadores y, en consecuencia, gracias a ellas se mantienen en el mundo práctico. Dicho de otro modo, el apetito se muestra como la causa propia del carácter práctico de las realidades creadas. Es aquello por lo que éstas se constituyen efectivamente en principios de acción.

Apoyándose en estos datos, Santo Tomás repetirá hasta la saciedad que el aspecto del hombre que concierne a los saberes prácticos es el que representa su voluntad, su apetito propio. Su preocupación específica consiste en elaborar una técnica apta para dirigir el dinamismo de esta facultad, para verter su actuar en los moldes de la verdad. "Es propio, declara, de la filosofía moral (ética, política y económica) considerar las actividades humanas en cuanto que se ordenan entre ellas y en función de un fin. Llamamos actividades humanas las que proceden de la voluntad del hombre según el orden de la razón². En efecto, si bien se encuentran en el hombre algunas actividades que escapan a la voluntad y a la razón, no son propiamente hablando humanas, sino naturales, como es el caso de las manifestaciones de la vida vegetativa, y no son objeto de consideración por parte de la filosofía moral. Así como el sujeto considerado por la filosofía natural es el movimiento o las cosas mudables, el sujeto considerado por la filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o el hombre en cuanto que actúa voluntariamente por un fin"³.

¹ Restringimos provisionalmente lo práctico al actuar, proponiéndonos considerar más adelante las leyes del hacer. Por lo demás, éste, desde el momento en que entra bajo la dirección de la voluntad, puede ser conducido al actuar.

² "[...] vis cognitiva non movet nisi mediante appetitiva". *STh* I q20 al ad1.

³ "[...] subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordenata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem". *In Ethic* I lect1 n3. Cf. lect3 n40; II lect2 n256; X lect14 n2138.

La persona humana es una realidad práctica. Por el hecho de tener una voluntad, es sensible a la atracción del bien y se deja introducir en las vías de la acción. Y la política, junto con los demás saberes prácticos, se encarga de trazarle el itinerario. Se ocupa de revelarle las directrices adecuadas para garantizar un uso verdadero y eficaz de sus actividades voluntarias. Y el uso verdadero de las actividades voluntarias es, sin duda, el que se muestra completamente conforme con el conjunto de las realidades exteriores, pero es sobre todo el que conviene al hombre, el que concuerda con las condiciones y con las leyes de su naturaleza de agente libre, el que tiene como efecto acercarlo sin cesar al bien ansiado por su inclinación espiritual. También creemos que sería ilusorio pretender una determinación de las relaciones que reinan entre el individuo y el Estado sin proporcionar previamente una buena definición práctica de la persona humana.

Lo práctico se refiere inmediatamente al actuar, pero como éste procede de una voluntad que es facultad de una persona, deriva mediatamente tanto de la voluntad como de la persona. Ésta es el sujeto de la voluntad de la que procede el actuar. Y decir que es el sujeto de la voluntad equivale a afirmar que está dotada de una inclinación que posee a la vez todas las propiedades del apetito natural, del apetito elicitado y del apetito electivo. Terminología y doctrina que serán aclaradas por las breves anotaciones que siguen.

1. El amor natural de la voluntad

Nuestra voluntad es ante todo una naturaleza. "Toda potencia del alma, sea cual sea, dice Santo Tomás, es una cierta forma o una cierta naturaleza, e implica una inclinación natural a un objeto"⁴. Afirmación que, salvo que se profese un antiintelectualismo radical, se admite sin dificultad. Evidentemente, si se comienza por negar la objetividad de la inteligencia y por abolir en el interior de la naturaleza todo límite, toda determinación, todo elemento cualitativo, todo principio de distinción y toda causa de valor, es bien difícil después reconocer que la voluntad esté constituida de modo diferente a la inteligencia y que pueda poseer una naturaleza y un comportamiento propios. Sin embargo, rara vez se cae en este extremismo, y por lo menos se admite que, para que la voluntad sea verdaderamente voluntad, debe ser lo que es de forma determinada. Si pudiera ser de otra manera, sería cualquier otra cosa, pero no una voluntad.

⁴ *STh* I q80 al ad3.

Nos ha sorprendido singularmente constatar que no siempre se han visto suficientemente en la Escuela las luminosas consecuencias que comporta semejante declaración. Decir que la voluntad es una naturaleza es, sin duda, dar a entender que tiene rasgos que la caracterizan, notas distintivas, pero es sobre todo confundirla en su propia idea con el todo gigantesco, emanado del arte divino, que se designa con el mismo nombre. Es sugerir que, del mismo modo que esta masa inconmensurable de materia inerte es sostenida por una especie de dialéctica interna, por un sueño y un deseo inconscientes, por un inmenso querer ser más y mejor, también la voluntad es, en el fondo, aspiración incoercible, ideal informulado. Así como el universo es un vasto sistema de fuerzas cautivas, de energías que sólo piden ser fecundadas –la ley del tiempo es una ley de novedad– para estallar en efectos nuevos, también las capas profundas de nuestro querer cubren reservas insospechadas de fuerza inventiva e innovadora. Así como la principal parte de la naturaleza es vida, es decir, empuje interior, misterioso, inmanente, espontáneo, también nuestro querer es, en sus manifestaciones primitivas, impulso espontáneo de vida, esfuerzo generador y realizador. Tal como lo señala Santo Tomás –con una finura y una discreción a las que, según parece, se ha sido bastante poco sensible– cuando se habla de la voluntad como naturaleza, por oposición a la voluntad como apetito electivo, no se pretende designar una formalidad separada, sino que se quiere resaltar que la naturaleza está inscrita en el corazón de nuestra voluntad como una *causa*, una causa que actúa sin cesar, una causa que se afirma en nuestras elecciones más arbitrarias y más frívolas, una causa cuya influencia se prolonga hasta los últimos desarrollos de nuestra actividad deliberada⁵. Ya no se trata de una causa aislada y total, sino de una causa parcial, de una causa que se conjuga con otras y que necesita recibir de ellas su puesta en marcha para hacer su aporte⁶. Y de esto resulta que, si bien como tal no tiene funcionamiento propio, su concurso es cuando menos constante; y no sería posible, cuando se considera el dinamismo de nuestra libertad, hacer abstracción de ella sin hacer un corte artificial.

Para ser conformes en todo a la verdad, hay que añadir que esta causalidad de la naturaleza en la voluntad es fundamental, determinante. De ella dependen todas nuestras iniciativas reflejas. Alimenta como por intususcpción toda nuestra vida espiritual afectiva y le impone sus rasgos fundamentales. ¿Y cómo podría ser de otro modo? Nuestra voluntad, desde el momento en que actúa libremente, ¿tendría la facultad de separarse de su naturaleza?

⁵ “[...] voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam; quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam fiunt voluntarie”. *STh* I-II q10 a1 ad1. Cf. *De Ver* q22 a5 ad6. – “[...] semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus”. *De Malo* q16 a4 ad5.

⁶ Cf. *STh* I q2 a1 ad1; *STh* I-II q12 a1 ad3; *STh* II-II q4 a7; *De Ver* q25 a1.

“Es notable –dice Santo Tomás– que en las cosas ordenadas hace falta que el modo de lo que es primitivo esté incluido en lo que depende de él, y que se encuentre en éste no solamente lo que le conviene según su razón propia, sino también lo que le conviene en virtud del modo de lo que es primitivo. Así pues, al hombre le conviene no solamente servirse de la razón, que posee a título de diferencia propia, dado que es racional, sino también hacer uso de los sentidos y de los alimentos, lo cual le conviene según su género, por el hecho de ser animal o viviente. Observamos algo parecido en el orden sensible, en el que el sentido del tacto es en cierto modo el *fundamento* de todos los demás. En el órgano de cada sentido, encontramos no solamente la propiedad del sentido del que es el órgano propio, sino también la del tacto [...]. Y la naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal manera que la voluntad resulta ser ella misma una cierta naturaleza, pues todo lo que existe se dice que es una cierta naturaleza. Por consiguiente, hay que encontrar en la voluntad, además de sus atributos propios, los de la naturaleza. Y es propio de toda naturaleza creada estar ordenada por Dios a desear naturalmente su bien. Así pues, un apetito natural del bien que le conviene ha sido inculcado en la voluntad. Además, le ha sido dado desear algún bien según su propia deliberación, es decir, sin obligación: privilegio que posee precisamente en tanto que voluntad.

Por otra parte, el orden que existe entre la naturaleza y la voluntad se reproduce entre los bienes que la voluntad quiere naturalmente y aquéllos a los que se determina por elección, y no por impulsión de naturaleza. Por tanto, así como la naturaleza es el *fundamento* de la voluntad, también el bien deseado naturalmente es el *principio* y el *fundamento* de todos aquéllos que son objeto de elección”⁷.

Este largo pasaje ilumina perfectamente las relaciones de la voluntad de naturaleza y de esta facultad considerada en cuanto tiene de propio. Nos enseña que si la voluntad de naturaleza es el fundamento de la voluntad sin más, ésta incluye aquélla y está limitada por ella en su funcionamiento. Todo cuanto realiza, lo efectúa conformándose a las leyes de su estructura natural.

En segundo lugar, el objeto del querer de naturaleza desempeña el papel de principio, de regla y de fin respecto de los que son deseados por la voluntad refleja y deliberada. En cierto modo, en el origen de la libertad está la determinación. La contingencia reposa sobre la necesidad y lo singular sobre lo universal. “La necesidad fundada sobre la naturaleza –afirma Santo Tomás– no repugna a la voluntad. Al contrario, es preciso que, al igual que la inteligencia que se adhiere con necesidad a los primeros principios, la vo-

⁷ *De Ver* q22 a5. Cf. *STh* I q19 a10; q60 a2; *STh* I-II q10 a1 ad1; *De Ver* q23 a4.

luntad tienda de forma invencible hacia el fin último, a saber: la felicidad. El fin, en efecto, se comporta en el orden de la acción como el primer principio en el de la especulación. Es necesario que lo que le conviene natural e invariablemente a una facultad sea el fundamento y el principio de todas sus demás atribuciones. La naturaleza es forzosamente lo primero que hay en todo, y todo movimiento procede necesariamente de un punto de apoyo invariable"⁸.

En suma, vemos que, por derivación de sentido, el término apetito se ha extendido de la voluntad a su inclinación natural. Se ha producido una especie de retroceso de su significado original. Sin embargo, la ampliación del vocablo no se ha realizado en virtud de una ley mecánica o por simple arbitrariedad. Ha sido motivada por un vínculo interior. La tendencia implicada en las formas de la naturaleza imita verdaderamente el apetito, reproduce de lejos el instinto de la bestias. Es dinámogena. Respecto del apetito en sentido primitivo, representa un caso de analogía propia. Por consiguiente, sería hacerse una idea demasiado exclusivamente metafísica, estática, formal, concebirla como una proporción, una relación implicada en una preformación. Basta con observarla desde un ángulo psicológico y moral para que aparezca más bien como una afinidad, un peso, un amor, una consonancia, una conaturalidad⁹. Todas estas palabras, a pesar de sus variantes, ponen de manifiesto un fenómeno de simpatía, de orientación interior. Cada uno, en efecto, experimenta más o menos vivamente que lleva en sí, en la raíz de todas sus actividades, un gusto inalterable, un gusto que lo empuja con un vigor incoercible a la búsqueda de su bien y de la felicidad que éste proporciona. Nuestro destino natural está, por así decir, incrustado, según un modo implícito y vago, es cierto, pero en profundidad, en la vitalidad misma de nuestra inclinación afectiva. Fundamento, medida, raíz nutricia de todas nuestras actividades, así es nuestra voluntad en las determinaciones profundas de su naturaleza.

Antes de pasar al examen de las condiciones requeridas para que esta tensión innata ejerza su presión, quisiéramos señalar varias consecuencias muy importantes que resultan del hecho de que nuestra voluntad es, en estado bruto, un verdadero apetito.

Recordemos primero que lo que diferencia fundamentalmente las inclinaciones afectivas de las facultades cognitivas es que, dado que son princi-

⁸ *STh I q82 a1.*

⁹ *Cf. STh I-II q25 a1 y a2; q26 a1 y a4; q29 a1; De Ver q22, 25, passim.*

pios de un devenir concreto, de un crecimiento real, tienden hacia el bien tal como se presenta en sus condiciones existenciales¹⁰.

Nuestro pensamiento no se orienta a apropiarse del mundo sensible, sino a conocerlo, a formarse una noción de él, una idea. Encuentra su reposo en un aparecer, en una representación que es revelación de lo que existe. Ayudándose de los sentidos, atrae hacia sí y hace pasar ante su mirada la cara espiritual de las cosas. De manera que su impulso vital encuentra, en cierto modo, en el interior de sí mismo su término inmediato. La idealidad de la que extrae luz, delectación y vida ha sido, ciertamente, tomada del exterior; pero, después de haber sido despojada de su pesadez y de su opacidad, ha entrado a título de factor operante en la corriente de su propio dinamismo. Ha tenido que hacer de sujeto antes de poder ser objeto. El conocer realiza la forma más pura de inmanencia de aquí abajo.

Cuando se trata de apetito, ocurre todo lo contrario. Ya no es el sujeto quien, mediante una misteriosa llamada, convoca en su interior los objetos, sino que son estos los que, por efecto de su conveniencia, lo inclinan y lo atraen. "Mover por modo de causa agente —dice Santo Tomás— pertenece a la voluntad y no a la inteligencia, dado que se refiere a las realidades tales como son en su ser físico [...]. En efecto, actuar y mover sólo puede convenir a los seres en virtud de su existencia propia"¹¹. Lo que no es y repugna llegar a ser, no puede constituir, salvo en caso de ilusión, un motivo serio de acción ni mover el querer. Por consiguiente, el movimiento del apetito, aunque suscitado en la inmanencia del alma, tiene no solamente su principio, sino su término inmediato, en el bien existente, exterior, concreto. No le procura satisfacción y quietud la *idea* de bien, sino las cosas buenas, las realizaciones efectivas.

Esta ley inherente a la estructura misma de nuestra tendencia voluntaria sugiere nuevas búsquedas. Formulada, es a la vez una constatación y una interrogación. Una vez descubierto que el apetito innato se orienta hacia lo real, ¿no es normal preguntarse cuál es su contenido? ¿Cuáles son los bienes que nuestra voluntad deliberada busca a consecuencia de su tensión original? Ya sabemos que la voluntad profunda no da pasos propios, sino que es causa de iniciativas, emparentadas con las del instinto. ¿Cuáles son, entonces, los bienes que son el objeto de estas iniciativas espontáneas? Santo Tomás hace su inventario a lo largo de su estudio sobre el acto inicial de la voluntad, llamado simple volición. Nos dice que lo que la voluntad quiere por vo-

¹⁰ *Cf. STh I q16 a1; q59 a2; STh I-II q8 a1; q16 a4, De Ver q1 a1; q21 a1; q22 a3 ad4; a10, 11, 12; q23 a1.*

¹¹ *De Ver q22 a12.*

lición natural es el *bonum in communi*¹². Lo cual no significa que quiera una noción abstracta de bien, sino que en su tendencia, en cierto modo universal, está envuelta, de un modo implícito y aún no formulado, la volición de todos los bienes particulares de los que resulta el bien humano concreto. Es como decir que lo que tiene el don de mover, por encima de las demás cosas, es el bien humano perfecto, realizado o realizable. Por tanto, el bien humano perfecto sólo se encuentra bajo la modalidad de bien común, pues el fin último es irrealizable en forma de bien particular (*bonum unius hominis non est ultimus finis*)¹³. Es lo mismo que proclamar que el bien común es el más firmemente implicado en nuestro querer de naturaleza¹⁴. Está implicado incluso a título de elemento supremo, a título de razón determinante de todas nuestras voluntades particulares, a título de factor que pesa de forma decisiva sobre la extensión de nuestra facultad¹⁵. Basta, en efecto, considerar que el bien individual es, en sus condiciones normales de adquisición, una participación del bien común, para darse cuenta de que nuestro querer de naturaleza nos hace tender con mucha más vehemencia hacia éste que hacia aquél. “El bien común es, siempre y para todos, más digno de amistad que el bien propio, igual que para la parte el bien del todo es siempre preferible a su bien parcial”¹⁶. Por consiguiente, si la persona es dependiente del orden práctico por su apetito, y si éste es, en su fondo de naturaleza, una conformidad al bien humano concreto y perfecto, que sólo puede ser el bien común, no hay que sorprenderse de que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, aunque por motivos más conscientes y más racionalizados, no proponga otra definición práctica del hombre que la de animal político o sociable. Los habituados a sus escritos saben con qué imperturbable paciencia se lo recuerda al lector y subraya las consecuencias de ello. Puesto que la definición del aspecto especial considerado por un saber constituye su primer principio, y puesto que el aspecto considerado en el hombre por las disciplinas prácticas es su apetito (*homo prout est voluntarie agens*)¹⁷, esta fórmula, bajo su pluma, no reviste el aspecto de una reminiscencia o de un lugar común, sino el relieve poderoso de un primer principio.

¹² Cf. *STh* I-II q10 a1.

¹³ *STh* I-II q90 a3 ad3. — “[...] licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis”. *STh* II-II q47 a11 ad3.

¹⁴ Cf. *STh* I-II q94 a2.

¹⁵ “[...] firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune”. *STh* I-II q90 a2 ad3.

¹⁶ “Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum; sicut etiam parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius”. *STh* II-II q90 a2 ad3.

En suma, el querer de naturaleza es una tendencia en estado bruto. Al identificarse con las subestructuras de la voluntad, es general como ellas. No comporta ningún deseo preciso, ninguna preformación definida. Es simplemente una anticipación de la naturaleza sobre la actividad de las facultades, anticipación debida al hecho de que se expresa en forma de tendencia. Orienta, pues, hacia el bien humano en bloque, hacia el bien universal, sin otra designación. De ello se deriva que en el origen, en el lugar secreto donde comienzan nuestras actividades voluntarias, instinto individual e instinto social se confunden. El bien de la persona y el bien común se compenetran, forman parte indistintamente de la misma raíz. Ambos se hunden en la misma carga de energías vitales, implicados en el mismo esfuerzo oscuro de crecimiento. A consecuencia de este hecho, a consecuencia de su inscripción común en la inclinación de la naturaleza, los dos son forzosamente fines de la persona. No hay en ellos disociación posible. La única alternativa legítima es ordenarlos concediéndole la primacía “al más divino” de los dos.

2. Las formulaciones del querer

La voluntad de naturaleza no es un principio completo de operación. Sin duda, es una fuerza propulsora, pero es conocerla mal representársela como una fuerza creadora de la que surge, viva y abundante, la invención, y que se afirma mediante una apropiación continua e insolente del ámbito de la inteligencia. La verdad es justo lo contrario. La voluntad se vuelve creadora precisamente por sus pactos con la inteligencia y por su elevación al plano de la formulación libre.

En sí misma, es una impulsión indefinida, y nada más. Y no se requiere que sea de otra forma. Tal como lo señala Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y Anaxágoras, Dios nos ha dado la razón y la mano; en ellas tenemos con qué satisfacer todas las aspiraciones espirituales y todas las necesidades materiales que solicitan nuestro querer. Estos dos instrumentos, si sabemos aprovechar los usos y los modos que contiene su insondable virtualidad, bastan para proveer nuestros sueños de invención y de creación. Quizás no se han examinado los inconvenientes que comportaría una situación diferente. Si nuestras inclinaciones no nos hubieran sido dadas en forma de perfecciones rudimentarias, si no tuviéramos que trabajar sobre ellas y construir nuestro interior igual que construimos el exterior, si no dispusiéramos —para llevar a cabo esta doble construcción— de la razón con sus posibilidades de

¹⁷ *In Ethic* I lect1 n3.

prestamos del exterior, con sus capacidades de evaluación, de cálculo y de ajuste, ¿cómo podríamos llegar a realizar las síntesis originales, nuevas, que supone la creación? ¿Cómo sería posible entonces la infinita variabilidad del tipo humano, condición obligada de las invenciones políticas? ¿Cómo explicar el relativismo de la vida concreta y su diversidad de acomodamientos? Un empuje sordo y ciego no constituye una explicación. Invención y creación deben querer decir otra cosa que la revelación de un instinto. Si no, no valdría la pena glorificarnos.

El hecho es que el hombre tiene un apetito que sigue paralizado, inoperante, en tanto que no es determinado por la razón. Este principio es absoluto; y veremos una luminosa aplicación suya cuando tratemos del modo en que se determina la sociabilidad.

En definitiva, sólo a los seres inorgánicos pueden bastarles el apetito natural y la fijeza de comportamiento que conlleva. Ya en el animal —en el que la vida se extiende en organismo, las necesidades se multiplican y se diferencian, los pasos se complican por la infinidad de las contingencias exteriores— el apetito necesita ser guiado por el conocimiento, depender de sus informaciones, fijarse a él en cierto modo¹⁸.

Al hombre, que, con una naturaleza hecha de filigranas, ha atravesado la prehistoria y la historia, que se ha dividido y desarrollado en razas, que se ha dispersado bajo todos los cielos, que ha afrontado todos los cataclismos, que ha pasado por todos los estadios de civilización, que ha tenido que perseguir los más altos fines adaptándose a las situaciones más fantásticas y más inimaginables (estamos pensando en los esquimales de los hielos polares), le ha hecho falta algo más que un apetito dependiente del conocimiento de lo particular, le ha hecho falta un principio motor claro y dirigido por la razón, instrumento de una lucidez, de una extensión y de una variabilidad incalculables¹⁹. De modo que la libertad es impensable sin la razón. Su indetermi-

¹⁸ “[...] quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem [...]. Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum animal in diversa feratur”. *De Ver* q22 a3 ad2.

¹⁹ “Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secun-

nación obligada y esencial la llama como un complemento. Es, pues, por definición, una inclinación movida por el bien percibido mediante esta facultad²⁰.

“El acto de la voluntad —señala Santo Tomás— no es sino una inclinación que sigue una forma concebida (*formam intellectam*), del mismo modo que el apetito sigue, a su vez, la forma natural. La inclinación de una cosa cualquiera se expresa según el modo de ésta. Así pues, la inclinación natural es según un modo natural en los seres de la naturaleza, y la inclinación que es en forma de apetito sensible existe según un modo sensible (*sensibiliter*) en el animal. Igualmente, la inclinación intelectual, que es la marcha misma de la voluntad, se encuentra según un modo que es inteligible (*intelligibiliter*) en quien está dotado de inteligencia, y es así porque se vincula a éste como a su principio primero y a su sujeto propio. Según el Filósofo [...] *la voluntad está en la razón*”²¹. Lo cual equivale a decir que la voluntad es la inclinación de la razón, que adopta el modo de ella y que vive de su vida. Por este motivo, es susceptible de una variedad indefinida de formulaciones análogas a creaciones. También por este motivo sus instintos naturales e irreprimibles, como la sociabilidad, pueden darse de muchas formas²².

Además, dado que la razón es un intérprete eminentemente consciente de todas las fuerzas que se expresan en nosotros, no es preciso decir que la inclinación que la sigue, que busca en ella un objeto a sus aspiraciones oscuras, posee forzosamente, también ella, el control de todas las tendencias inferiores y superiores que se agitan en nuestro complejo. La voluntad vale por la totalidad de nuestro ser; es el motor supremo del viviente²³. Es, además, lo que permite la influencia del temperamento y de la raza en la elección de las constituciones políticas. Nuestra libertad está, en cierto modo, lastrada por el peso de la carne y de los elementos sensibles cuya señal lleva.

Por último, se constata por estos datos que el humanismo político de Santo Tomás no es un humanismo superficial y local, sino un humanismo profundo, universal. Todo lo que lleva naturaleza y querer humanos está impregnado de él. Existe en el hombre cultivado; existe también en el vul-

dum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et hujusmodi”. *De Virt in comm* a6.

²⁰ “[...] appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam”. *STh* I-II q8 a1. Cf. *STh* I q80 y ss.; *De Ver* q22 y ss.; *De Malo* q6 a1.

²¹ *STh* I q87 a4.

²² “[...] si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis”. *STh* I q60 a5.

²³ Cf. *STh* I-II q10 a1.

gar. Se expresa de una manera confusa, pero simple, directa, concreta. Envuelto en una extrema diversidad de sentimientos y de opiniones, reviste la forma de un empirismo. Sin embargo, un poco de observación basta para constatar su presencia, para descubrir que actúa en el fondo de toda preferencia, que actúa incluso en la creación de las instituciones más claramente diferenciadas. Es factor de unidad en la rica diversidad de las manifestaciones de la vida humana.

3. Razón e impulsión

Gracias a su sujeción esencial respecto de la razón, la voluntad es llevada del plano del determinismo y de lo implícito al de la formulación libre y adaptada. Esta condición le permite manifestar en sus actividades una feliz combinación de conformismo y novedad, sin que por ello se comprometa su interioridad o su espontaneidad. Antes bien, esto contribuye a salvaguardarla y a integrarla, dado que sólo se actúa con causa cuando no se actúa a ciegas. Y cuando el sujeto, mediante el conocimiento, hace inmanentes no sólo el fin, sino también su noción misma, cuando se lanza con una conciencia clara de sus exigencias, entonces su acción procede de una interioridad verdaderamente perfecta²⁴.

La lógica de nuestro discurso nos ha conducido a incluir la razón entre los principios que presiden la elaboración de nuestro actuar. Hay, según esto, dos causas del actuar, a saber: la razón y la voluntad²⁵. Y lo que es más, de estas dos causas la razón es la que ocupa el primer lugar. "El principio primero de todas las obras humanas es la razón"²⁶. Es incluso el primer principio propiamente humano, compartiendo los demás seres con el hombre el

²⁴ "[...] illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod principium intrinsecum, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem". *STh* I-II q6 a1.

²⁵ "[...] duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia [...]". *In Ethic* I lect1 n8. Cf. III lect12 n508; VI lect2 n1126-1134. -"Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo propter intellectum et appetitum". *In Ethic* VI lect2 n1137. Cf. *De Malo* q6 a1; *STh* I-II q9 a1. -"Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine". *STh* I-II q58 a3.

²⁶ "[...] omnium humanorum operum principium primum ratio est; et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen [...]". *STh* I-II q58 a2.

privilegio de perseguir un fin objetivo²⁷. Por consiguiente, sería ilusorio pretender proporcionar una definición práctica de la persona sin presentar algunas aclaraciones sobre este último término.

¿Qué hay que entender por la palabra *ratio*? ¿Se trata en este caso de la razón especulativa o de la razón práctica? ¿Cuál es exactamente la diferencia entre estos dos aspectos, ya que se entiende que no tenemos dos facultades? Con una respuesta exacta, aunque corta, a estas preguntas, llegaremos a comprender la función práctica de la razón.

Desde Anaxágoras, se aceptaba entre los filósofos la idea de una razón operante, constitutiva de los seres de la naturaleza. Pero la voluntad de considerarla como una fuente de actividad y de creación, distinta de la naturaleza, no parece haber sido manifestada explícitamente antes de Aristóteles. Parece ser que hay que llegar hasta él para que se precise la oposición que existe entre estos dos principios de realización. Ya su *Física* contiene los primeros bosquejos. Santo Tomás los subraya con firmeza. El artesano inteligente actúa en virtud de su ciencia²⁸. La cosa conocida es principio de su acción, al mismo título que la forma en los agentes naturales²⁹. En estos, la acción es proporcionada a su naturaleza; en aquél, a la forma conocida³⁰. En otra parte, la antítesis también se sostiene. Los agentes naturales tienen un movimiento único, invariable; mientras que los que actúan por la inteligencia con capaces de movimientos contrarios, son *ad opposita*³¹.

Más adelante veremos cómo estas fórmulas se desarrollan en *De anima* y en la *Ética*. De momento, recordemos el significativo pasaje de la *Metafísica* en el que se dice que los saberes especulativos consideran realidades ya constituidas que llevan en sí mismas el principio de su movimiento, mientras que en las disciplinas prácticas no es así. El principio de éstas se encuentra en el sujeto que actúa, en el obrero, en su intelecto, y su objeto necesita ser elaborado y construido³². Santo Tomás llega a afirmar que, en ellas, el intelecto es principio y posee una actividad fabricadora y reguladora (*hoc autem*

²⁷ "Regula autem et mesura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum [...]: rationis autem est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis [...]". *STh* I-II q90 a1. -"[...] causa et radix humani boni est ratio". *Ibid.*, q66 a1.

²⁸ Cf. *In Phys* II lect5 n180.

²⁹ Cf. *Ibid.*, VIII lect2 n988.

³⁰ "Haec autem est differentia inter agens per intellectum et agens materiale, quia actio agentis materialis proportionatur naturae agentis [...]: sed actio agentis per intellectum, non proportionatur naturae ipsius, sed formae apprehensae". *Ibid.*, lect21 n1150.

³¹ Cf. *Ibid.*, lect2 n977.

³² Cf. *Metaph* VI 1, 1025 b 20-25 y Santo Tomás, *In Met* VI lect1 n1152-1156; también IX, lect2 n1792-1794.

principium [...] est primo intellectus). Las obras producidas extraen de él en primer lugar sus líneas interiores, su esqueleto espiritual. También de él, lo veremos enseguida, reciben inmediatamente el soplo inmaterial e indivisible que, surgido de las profundidades del querer, les da consistencia y vida. ¿Se puede imaginar concepción más ingeniosa?

Pero, ¿cuál es esta razón, cuál es este intelecto capaz de invenciones³³? ¿Es el especulativo o el práctico?

Considerados en sí y absolutamente, ni el intelecto, ni la ciencia, ni la verdad son prácticos. ¿Qué es el intelecto sino una facultad de percepción? ¿Qué es sino lo que tiene por fin el conocer o traducir a términos del alma la idealidad inmanente al universo? La ciencia, por su parte, es la cualidad que lo completa respecto de su función esencial. La verdad es la conformidad de sus representaciones y de sus actividades a las exigencias de lo real. De manera que lo práctico es extraño y en cierto modo exterior a estas tres ideas. Proviene de un dato extrínseco a su esencia. Se debe a que el intelecto no está solo, a que el hombre, su poseedor, tiene además tendencias afectivas que debe satisfacer. Si el intelecto sólo tuviera que acabarse a sí mismo, si sólo tuviera que asegurar su propio desarrollo, no tendría que ser práctico. Pero como las inclinaciones que asume iluminar son esencialmente realizadoras y buscan necesariamente la realización de un bien, sus luces son forzosamente direcciones, y sus juicios, valores. Nuestro intelecto, pues, es práctico porque trabaja a cuenta de la libertad, cuya verdad es rectitud, ajuste eficaz. Porque *su objeto*, lo verdadero, ha ido a alojarse en una inclinación cuyo modo tendencial y realizador debe asumir³⁴. “Es indiferente a lo coloreado como tal, dice Santo Tomás, ser hombre, ser de grandes o pequeñas dimensiones [...]. Igualmente, es indiferente a lo aprehendido por la inteligencia estar ordenado o no a la acción”³⁵. Pero dado que el intelecto humano forma parte de un *todo* y ocupa en él el primer puesto, debe tener la *aptitud* innata de dirigir todas las facultades del todo al que pertenece, y para ello, ser naturalmente práctico. Igualmente, el conjunto de los principios apropiados para ayudarlo en esta función son de carácter práctico.

Resulta de estos datos que, si bien es erróneo pretender que el querer libre es regla primera en el plano de las realizaciones prácticas, hay que admitir que goza en él de una primacía de orden material y eficiente. Sus impulsiones necesitan atravesar la razón, sin lo cual quedarían sin adherencia a lo

³³ “[...] adinvenit”. In *Met* VI lect1 n1153.

³⁴ En términos de Escuela, la razón, la ciencia y la verdad son motrices o eficaces *per accidens* y no *per se*.

³⁵ Cf. *STh* I q79 a11.

concreto y sin eficacia; por el contrario, atravesándola, éstas le comunican el influjo que lo agita y lo inclina, al mismo tiempo que le proporcionan materia para nuevas manifestaciones de sus luces. Es un fenómeno de condicionamientos recíprocos. La razón marca las energías motrices de la voluntad con el sello de lo verdadero, mientras que éstas son a la vez material que modelar y fuerza propulsora. La razón, pues, se hace realizadora gracias al apetito. Si no le incumbiera ordenar los movimientos de éste, no podría ser productiva. De modo que la causa propia de lo práctico es el apetito. Sus movimientos constituyen el material por ordenar según los requisitos de lo verdadero. El orden práctico tiene de particular el que sus materiales no son realizados con anterioridad, sino proporcionados por la marcha misma del apetito. De modo que la razón ejerce su ministerio de regulación a través de dicha marcha y mediante una participación en su fuerza de propulsión. Santo Tomás no duda sobre este punto. La razón se vuelve práctica en virtud de una conjunción con el apetito. Conserva su prioridad reguladora y formal, pero necesita ser inclinada desde el exterior³⁶.

Nuestro actuar procede de dos principios parciales y complementarios uno de otro: la razón práctica y la voluntad. La primera, al asegurarles a nuestras obras su determinación y su medida intrínsecas —de donde proviene su valor propio— goza de una primacía absoluta; la segunda, al contribuir con sus energías motrices, posee, también ella, una primacía, pero relativa solamente al orden de la materia y de la ejecución. Sin embargo, resulta fácil concebir que estos dos principios, aunque ya unidos uno a otro por una subordinación esencial, necesitan encontrar en un *objeto común* una razón de ser de su conjunción adventicia. La estructura de la obra por realizar es determinante respecto de la actitud del sujeto. Y aquí, el objeto común no puede ser otro que el dato que domina como un género supremo todo el orden del actuar, a saber: el bien o el fin (*rationabile est quod haec duo moventia reducuntur in unum, quod est appetibile*)³⁷. Para que dos facultades diversas se solidaricen de manera que sólo formen una causa y sólo produzcan un

³⁶ “[...] forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem”. *STh* I q14 a8. — “[...] attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate”. *Ibid.*, ad1. — “[...] unius et eiusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando”. *Ibid.*, q19 a4 ad4. — “[...] Scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem; non enim quae scimus, facimus nisi velimus”. *Ibid.*, a11 ad1. — “[...] vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitiva”. *Ibid.*, q20 a1 ad1. Cf. *STh* I-II q9 a1; *De Ver* q22 a12-14.

³⁷ In *de An* III lect15 n824.

efecto, es necesario que sus movimientos obedezcan a una misma fuerza de cuya influencia unificadora participen ambas, cada una según su modo. El objeto propio del apetito tiene que revestir el aspecto de algo verdadero y pasar a ser el de la razón. La razón, pues, se hace práctica, en definitiva, mediante una *inclusión* del bien en su objeto propio. De su contacto vital con lo real, aporta un contenido que tiene el poder de poner en marcha la voluntad, y esta, al reaccionar, moviliza a su vez aquélla y la hace entrar en el proceso de la deliberación y de la ejecución³⁸.

Sin pretender extendernos sobre aspectos que serán reconsiderados más adelante, nos tomamos la libertad de extraer también de esta doctrina dos conclusiones particularmente importantes respecto del fin que perseguimos. La primera es que lo inmutable de que hemos hablado antes, y en que el sujeto necesita apoyarse para moverse con libertad, es en primer lugar objeto de la razón. Mediante esta facultad quedamos fijados primeramente al móvil supremo de la vida. Y como este móvil, al dirigir toda la cadena de nuestros comportamientos, es lo que en primer lugar los regula y los mide, le corresponde a la razón proporcionar a la voluntad su regulación primera. Es ésta la facultad dotada por la naturaleza con la *adaptación innata* a las necesidades primordiales y permanentes de la vida, adaptación llamada por la Escuela *sindéresis* o conciencia moral primaria. Es ésta la que capta las leyes profundas del apetito y los bienes correspondientes; la que deduce los principios primeros del derecho y de la vida pública; la que, en pocas palabras, impone a toda actividad voluntaria, sin perjuicio para la diversidad engendrada por las preferencias de la libertad, su armazón y su forma.

La segunda conclusión, ya en germen en la que acabamos de enunciar, recuerda que, del mismo modo que el apetito no tiende hacia representaciones ideales, sino hacia bienes concretos (*stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere*)³⁹, también la razón práctica, salvo si cede al efecto de un espejismo, se orienta esencialmente hacia el bien real y concreto. Todo su peso, todo su dinamismo, tomado del apetito, la conducen hacia realizaciones efectivas⁴⁰. Así pues, dado que el bien humano perfecto no se materializa en un bien particular, sino en el bien común, la razón práctica toma de éste su regulación primera, su inmutabilidad, su valor, su infalibilidad (*firmiter*

³⁸ Cf. *In de An* III lect14-16 n795-846; *In Ethic* VI lect2 n1124-1141.

³⁹ *In de An* III lect15 n821.

⁴⁰ “[...] tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad eius esse requiruntur simul”. *De Ver* q3 a3.

nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem quod est bonum commune)⁴¹.

Retomamos aquí también las conclusiones expuestas anteriormente, a saber: que la noción de bien común, así como los principios primeros del derecho y de la vida colectiva, están implicados en la definición de la razón práctica y, por tanto, en la de persona. El hombre es, por el destino natural de las inclinaciones espirituales en las que se elabora su actividad, animal social o político.

En los capítulos que hasta ahora hemos dedicado al estudio del sujeto del orden político, hemos visto que la persona, al compartir en cierto modo el destino de los espíritus, tiene un fin propio. Sin embargo, su nacimiento la mantiene alejada de este destino. Al principio de la vida, su impotencia es mayor que la de los animales, los cuales consiguen en poco tiempo proveer a su subsistencia y a su seguridad material. “A los animales la naturaleza les ha preparado alimento, pelaje, medios de defensa como dientes, cuernos, garras, o al menos la rapidez de la huida”.

“El hombre, por el contrario, ha sido creado sin que nada parecido le haya sido proporcionado por la naturaleza; pero, a cambio, ha sido dotado de la razón, que lo hace capaz de conseguir todas estas cosas mediante sus manos”⁴². La razón es el órgano de lo universal, no menos en el orden práctico que en el especulativo. Sus energías profundas la orientan hacia el bien humano acabado o el bien común. Lo cual significa sin equívoco que su bien propio lo alcanzará plenamente mediante la sumisión a un orden político.

⁴¹ *STh* I-II q90 a2 ad3. —“In quolibet autem genere, id quod maxime dicitur, est principium aliorum”. *Ibid.*, corp.

⁴² *De Reg Princ* I c1.

CAPÍTULO IX

EL POSEEDOR POSEÍDO

Este extraño título no es una alusión a las alucinaciones demoníacas o a los encantamientos de la magia. Su propósito es llamar la atención sobre un fenómeno sorprendente, que tiene lugar en el interior de la conciencia personal y se presenta como consecuencia directa de que el individuo humano toma su actividad de dos principios singulares, exentos de deudas con la materia: la razón y la voluntad. Queremos hablar del fenómeno del *dominium*; y con este vocablo, que no tiene equivalente preciso en nuestro idioma, queremos señalar la aptitud innata del individuo de dirigirse al encuentro de sí mismo, de realizar progresivamente la conquista del dinamismo de sus poderes espirituales y sensibles, de adquirir un dominio cada vez más firme sobre los miembros de su cuerpo y sobre una amplia zona de su organismo, en pocas palabras, de llegar a la perfecta posesión de sí. El hombre es el afortunado beneficiario de semejante privilegio. Recibe en herencia de su autor la maravillosa facultad de actuar sobre sí y de llegar a pertenecerse de un modo suficiente para merecer la responsabilidad, y a veces lo bastante total como para conseguir escalar, a pesar de una naturaleza inficionada, las cimas del heroísmo y de la santidad.

El *dominium*, a nuestro entender, no se identifica con la libertad considerada en toda la amplitud de su definición, aunque la presupone y la incluye. Es más bien su aspecto moral, el modo de comportamiento que conlleva¹. Añade a la idea de indiferencia y de determinación la de dominio, la de dominación de sí. Evoca conjuntamente la liberación y el ascendente que reclaman el manejo de sus facultades, el trabajo sobre sí, la impregnación, por las luces de la razón y de la verdad, de las fuerzas ciegas surgidas de las tendencias voluntarias y carnales. En pocas palabras, es lo que permite en el hombre la elevación de las actividades menos nobles al nivel superior de la moralidad (*ibi incipit genus moris ubi dominium voluntatis invenitur*)².

¹ "Esse autem aliis [Deus] tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis [...]. Unde *consequens est ut factorum suorum sit dominus*". CG III c1.

² *In II Sent* d24 q3 a2. Cf. d40 q1 a5.

La doctrina del *dominium* nos interesa en virtud de la ley del conformismo que se ejerce imperiosamente en política –ley según la cual cada categoría de seres y cada aglomeración humana son gobernadas según su capacidad, según el modo que les conviene. Sirve de entrada al tratado de la ley y del buen gobierno³. Revela la *qualidad* común que estos deben revestir para satisfacer las exigencias básicas de nuestra naturaleza. “En la labor de elaboración de los regímenes se debe optar por diversos tipos de orden según varían las condiciones y los propósitos de los gobernados”⁴. Dedicaremos, pues, algunas páginas al estudio de esta prerrogativa del individuo humano. Para comprender mejor su importancia, consideraremos sus raíces históricas, sus fundamentos metafísicos y psicológicos, tras lo cual extraeremos algunas consecuencias sobre el tema que nos ahora ocupa.

1. En los orígenes de la teoría del *dominium*

Como es el caso de la mayoría de los elementos de la filosofía de Santo Tomás, su doctrina del *dominium* se vincula, si bien mediante ligamentos bastante tenues, a la especulación antigua. Se la encuentra primero implicada en la vida y las creencias del pueblo hebreo; se descubren también sus rudimentos entre los griegos⁵. Sin embargo, es necesario llegar hasta la época contemporánea de Alejandro para encontrar en la literatura filosófica los indicios de una conciencia clara de la facultad que el hombre tiene de poseerse. No es que se tuviera conocimiento de todas las ventajas que comporta esta prerrogativa, pero se empezaba a discernir confusamente sus manifestaciones.

A Homero, a Hesíodo y a los filósofos de todo el primer período parece haberseles escapado el conocimiento de este poder. Puede ser consecuencia del modo en que consideraban el universo como un conjunto ensamblado en un momento indeterminable y según las exigencias de un orden que, siendo divino, siendo expresión sensible de la justicia, siendo puesta en práctica de las prescripciones de la ley y del derecho, no era menos inflexible e implacable que estos. Los variados intercambios que producen la unidad flexible y compleja de la naturaleza fueron concebidos por ellos según un tipo unívoco –efectivamente, bajo el aspecto de una necesidad uniforme-

³ Ésa es la intención de los capítulos 111-113 del libro III de *CG*.

⁴ *CG* III c111 y ss. Cf. *STh* I q103 a5 ad2.

⁵ Véase E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale (Études de philosophie médiévale, XXVIII)*, París, 1944, cXI y ss.

mente física y determinante. Todo infortunio, todo acontecimiento desgraciado, toda mala suerte, tomaba el aspecto de efecto de la fatalidad o del destino. Sin embargo, del juego de esta ciega dialéctica debía resultar siempre el triunfo definitivo del orden y de la paz.

La realidad que prima es el orden. Lo abarca todo, lo incluye todo, incluso el cielo. La divinidad no lo trasciende, sino que está incluida en él. Por supuesto, el hombre también cae bajo su dictadura. Todas sus operaciones, incluso cognitivas –aún no se había marcado la línea entre el sentido y la inteligencia– se efectúan bajo el dominio del determinismo físico. Sólo es, al igual que todas las demás realidades vivas, una pieza inserta en el todo cósmico que reacciona al menor afloramiento de las energías que dirigen su funcionamiento.

Los filósofos mecanicistas seguían con esta explicación simplista. No obstante, es probable que ya hubiera en esta época, por lo menos en la elite, una conciencia vivida de la libertad; se creía estar al menos en la necesidad de regular su uso sobre una concepción más o menos fatalista del orden. Pecar para un griego era sinónimo de rebelarse contra un orden que era sabiduría, armonía, belleza. La presión ejercida por la obligación sobre el querer procedía de un juicioso sentimiento de decencia, de un robusto instinto de medida. Nada más. El vínculo de las conciencias se reducía al respeto reverencial que todo hombre experimenta ante el orden gigantesco e impasible que preside el destino de la naturaleza entera. Se comprenderá que este sentimiento no se mostraba siempre apto para refrenar las pasiones. Debido al hecho de que se consideraba el orden como algo impersonal; debido, por otra parte, al hecho de que el individuo, al no concebirse como una realidad exenta, sino confundida con el todo-universo, estaba privado de las perspectivas reconfortantes de un fin personal, era inevitable que el sentimiento de la responsabilidad resultara contrariado. Para salvaguardar el orden, hubo que recurrir al refuerzo de la presión social. El problema de la conducta privada encontró una solución provisional en las reglas emanadas, en forma de sentencias, de la sabiduría popular, grabadas en el frontón de los edificios públicos a modo de consejos, al borde de las vías principales, y finalmente sancionadas por la autoridad competente.

Con el advenimiento de la democracia y la aparición de los sofistas, las viejas concepciones cósmicas son sacudidas, las máximas que sirven de cimiento a la vida se pulverizan y los individuos se vuelven demasiado conscientes de sus libertades. Las costumbres privadas y públicas se degradan lamentablemente. Sin embargo, se logra un hecho considerable, del que Sócrates sabrá sacar un partido maravilloso: los individuos son liberados de la presunta opresión del cosmos. El fatalismo da lugar al relativismo ex-

tremo. Hay solución de continuidad entre el universo y el hombre que contempla sus cambios. Existen el yo y el no-yo, el sujeto y el objeto, cada uno con sus leyes propias, su economía. El alma, de la que nacen los pasos del sujeto, no es de orden cósmico, sino divino. Para conocer sus propensiones y sus costumbres, es forzoso practicar la introspección y observar sus movimientos. Nada es tan importante como "conocerse a sí mismo". Y gracias a este procedimiento inusitado, Sócrates llegó a formular un núcleo de prescripciones morales de primer valor.

No parece que Platón contribuyera mucho a hacer avanzar el método reflexivo. Su metafísica aérea lo apartaba de él. Recuerda, no obstante, con complacencia que su maestro insistía sobre la necesidad de conocerse a sí mismo; y describe extensamente, a lo largo del *Fedón*, las experiencias que obtenía de la introspección. Pero cuando más insiste en la necesidad de replegarse sobre sí es sobre todo a propósito de su propia teoría del conocimiento que se produce en forma de "reminiscencias". Al ser la ignorancia original una consecuencia de que el alma está oscurecida por el cuerpo, para alcanzar la luz hay que abstraerse de éste, hay que purificarse de sus brumas espesas. Y la purificación consiste "en apartar el alma del cuerpo lo más lejos posible, en acostumbrarla a retirarse, a recogerse sobre sí misma partiendo de cada punto del cuerpo, a vivir en la medida de lo posible [...] aislada y por ella misma, enteramente desprendida del cuerpo como si lo estuviera de sus vínculos [...]. Este desprendimiento, quienes más lo han practicado siempre y los únicos que lo tienen propiamente, son quienes, en el sentido recto de la palabra, se ocupan de filosofar"⁶.

Tampoco se puede decir que Aristóteles escribiera largamente sobre este tema, pues sólo se pueden señalar dos o tres pasajes en los que aluda vagamente a él⁷; sin embargo, a él le corresponde la gloria de haber creado las disciplinas fundadas sobre la reflexividad de la razón. Fue conducido a este resultado por su metafísica del individuo y su teoría de la indeterminación radical del intelecto y del querer humanos.

Sería vano atribuirle nuestras opiniones y buscar en sus escritos algún presentimiento del personalismo cristiano. Su pensamiento sobre las relaciones del mundo con Dios siguió siendo demasiado impreciso como para llegar siquiera a una aproximación a nuestros sentimientos y nuestras ideas. Mientras que nosotros concebimos nuestras relaciones con el Acto puro como relaciones de persona a persona, es decir, de personas creadas y dependientes a Persona increada, trascendente, libre, principio y fin de todo

⁶ *Fedón*, 67 c.

⁷ Cf. *Metaph* XII 9, 1074 b 36-38; *Ethic* IX, 9, 1170 a 29.

cuanto hay en nosotros y de todo cuanto sale de nuestro libre arbitrio; mientras que tras el orden eterno nosotros colocamos una inteligencia que escruta las mentes y los corazones, Aristóteles, por su parte, trata de un Dios que parece ignorar los móviles y las agitaciones de los mortales. Por tanto, no sorprende que en él el sentimiento de la obligación y de la responsabilidad carezca de soporte. No sorprende que no tenga nuestra conciencia de la urgencia de los saberes reflexivos. Desde el momento en que se establece como principio el que Dios es indiferente a las faltas del hombre, resulta menos imperiosa la necesidad de vigilar la corriente de la vida interior, de poner en las actitudes del espíritu la pureza que reclama en el cristiano la intimidad de comercio con Dios.

No obstante, a través de otra vía llegó a descubrir la autonomía del individuo humano y su valor propio. Al ubicar las esencias de Platón en el corazón mismo de las realidades materiales y descubrir en la individuación el medio de multiplicar cada tipo de ellas, era lógico que concibiera a cada individuo como un centro propio de interés, como un lugar circunscrito del ser, un hogar cerrado de vida y de actividad. Sólo tenía que dar un paso para acceder a la noción de sustancia autónoma. No dejó de hacerlo.

Tampoco dejó de percibir rápidamente que el caso de la sustancia humana es singular. Dado que su actividad emana de la libertad, escapa al determinismo del cosmos. Se mueve por medio de la elección; y el fruto de su actividad, a saber: la virtud, es *habitus electivus*, fruto de la elección⁸. El alma humana, pues, tiene su propia especificidad, su modo propio de evolucionar. Las leyes que gobiernan su vida son de un tipo aparte, irreducible a ningún otro. La libertad, como fenómeno inédito en el interior del cosmos, debe ser observada en ella misma y, para considerar sus manifestaciones, es forzoso apelar a la introspección.

El intelecto, que quizá a primera vista parezca bastante dependiente del cosmos, posee a su vez su propio género de independencia. Al igual que los sentidos internos y externos, está en privación total de sus objetos. Llega a superarlos en indeterminación y en indiferencia, al estar abierto también a los contrarios gracias a su espiritualidad y a su universalidad. Salvo algunas nociones generales a las que está inclinado por tensión innata, tiene que crear sus vías y medios. Indudablemente, posee para este fin una indicación inequívoca en las leyes fundamentales de su naturaleza, pero, aparte de esto, lo tiene todo por inventar. Como respuesta a esta necesidad nace el *Órganon*. ¿Y cómo pudo esta obra ser llevada a término si no es mediante el repliegue del pensamiento sobre sí mismo?

⁸ Cf. *Ethic* III 1-9, 1109 b 29-1115 a 10.

Así pues, de Sócrates a Aristóteles el individuo es objeto de un interés creciente. Gracias a los principios de éste último, sale definitivamente, por lo menos respecto de sus operaciones espirituales, fuera de la órbita en la que triunfan las fuerzas materiales. Evidentemente, la teoría, una vez establecida sobre bases verdaderas, se hizo camino, se desarrolló en profundidad. A lo largo de los siglos posteriores —yendo el favor de los peripatéticos a los estoicos— se convirtió en el fundamento casi exclusivo de la investigación filosófica. Literalmente obsesionados por el problema de la vida moral, los estoicos restringieron prácticamente sus investigaciones al misterio del hombre. Y nunca como hasta entonces hizo prueba de tanta fecundidad el precepto socrático: “conócete a ti mismo”.

Pero fue sobre todo el incremento de luces y de potencial de energías roborativas aportado por el cristianismo, lo que promovió el procedimiento reflexivo y la idea de un dominio ejercido sobre sí al rango de honor que ocupan en el presente en el conjunto de nuestras consideraciones. El drama cristiano, en efecto, se confunde en gran medida con el de la aventura y del destino humanos; y estos están en dependencia directa de las posibilidades naturales y divinas del alma. En el compuesto humano, el alma es el factor preponderante, de donde el todo toma su valor y su dignidad. Por tanto, es natural que la reflexión de los grandes doctores cristianos se haya concentrado sobre ella. A fin de penetrar sus riquezas insondables, hicieron converger sobre su indescifrable estructura los rayos combinados de la razón y de la fe. Gran número de Padres de la Iglesia, entre los cuales San Agustín merece mención especial, y, más tarde, numerosos maestros de la Edad Media escribieron páginas espléndidas sobre la inconmensurabilidad de este lugar secreto del espíritu donde se proyecta la imagen de la Trinidad y donde se prepara la unión de lo humano a lo divino⁹.

Seguramente no sorprenderemos afirmando que Santo Tomás escribió *ex professo* acerca de los modos de conocimiento que el alma puede tener de sí misma¹⁰, y que cedió a la tentación de describir las maravillas de la infraestructura del espíritu, designada por los místicos con el vocablo *mens*¹¹. Sin embargo, aunque estos aspectos contribuirían a elevar nuestra estima de la persona humana, debemos omitirlos para ceñirnos a un punto de vista más relacionado con nuestro tema, el *dominium*. A ojos de nuestro autor, la persona tiene el control de sus propios actos; los domina, se sirve de ellos a su antojo y para los usos que le inspira su capricho; es la única que actúa ver-

⁹ Cf. E. Gilson, *loc. cit.*; A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2. vols., 2ª ed., París, 1927.

¹⁰ Cf. *STh* I q87; *De Ver* q8 a6; *In de An* II lect6; III lect8.

¹¹ Cf. *De Ver* q10 a1 y ss.

daderamente, al pie de la letra; también la única que puede reivindicar la paternidad de sus iniciativas y sus pasos; la única que es causa total de sus obras. Lleva su autoridad sobre sí hasta gozar de un dominio indiscutible sobre el todo de su ser y de su destino. Y por medio de una extraña acrobacia, consigue enriquecerse por su propia virtud, participando en sí misma¹².

Este dominio de que goza el hombre, aunque sea perfecto en su esencia metafísica, puesto que la libertad rechaza toda determinación y toda imposición intrínsecas, sigue siendo, no obstante, tal como lo hemos visto y lo volveremos a ver, imperfecto en su ejercicio físico. Para gozar de él, el hombre necesita recurrir a la deliberación de su razón y a la elección de su querer, pues las decisiones espontáneas, inmediatas, son el hecho exclusivo de los seres cuyo intelecto es intuitivo¹³. Pero para deliberar de sí, previamente hace falta poderse poner en causa, investigar sobre las propias eventualidades. Hace falta estar uno mismo incluido en el radio de influencia de la propia conciencia. Y esto es precisamente la prerrogativa exclusiva de los seres capaces de reflexión. Son los únicos que pueden, mediante una operación de reversibilidad, contenerse ellos mismos, ser simultáneamente el continente y el contenido y entrar de este modo, a título de dato observable, en el juego que comporta el ejercicio de su actividad propia, personal. Con esto se ve que el *dominium* depende directamente de la reflexión. Es lo que resulta de muchos pasajes del texto de Santo Tomás. *Considera la reflexividad perfecta como el privilegio exclusivo de las facultades espirituales y fundamenta en ella la posesión de sí*¹⁴. Por consiguiente lo que permite la reflexión permite, como consecuencia, la aprobación de sí.

¹² Cf. *STh* I-II prol.; q1 a1; a2; q6 a3 sc.; q17 a5 sc.; a6 sc, y ad2; q21 a2; *CG* III c1, 111-113; *In Phys* II lect10 n229; *In Ethic* I lect4 n47; VI lect2 n1126.

¹³ “[...] dico actum humanum qui est a voluntate deliberata”. *De Malo* q2 a5. —“Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt”. *STh* I-II q1 a1.

¹⁴ “Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”. *De Ver* q24 a2. Cf. *CG* II c49. —“[...] imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam considerandum est quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, contigit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso [...]”. *STh* I-II q17 a1. —“[...] ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam [...] in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra actum suum, et ex uno in aliud tendit”. *STh* I-II q17 a6 ad1.

2. Fundamentos metafísicos de la posesión de sí

La facultad del *dominium* es atributo propio de la persona: “ser amo o esclavo es atribuido a la persona en razón de su naturaleza”¹⁵, pues, aunque se pueda decir impropriadamente de la naturaleza que es dominante o esclava, sin embargo, hablando con propiedad, estas condiciones sólo se pueden afirmar de la persona¹⁶. Ella es el sujeto inmediato de la atribución.

La causa de la perfección proviene del hecho de que la persona sobresale en perfección, en *potencia*¹⁷, ocupa el primer lugar en un orden dado (*nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum*)¹⁸. Puede, por tanto, ser buscada en su naturaleza, dado que es ella la que, participada, le dispensa al sujeto su perfección. Éstos son los amplios fundamentos del *dominium* contemplado en toda su extensión.

Se trata, sin embargo, de condiciones generales. Considerado en aquello que lo constituye específicamente, parece vincularse al género *relación*¹⁹ y más precisamente a ese tipo particular que, siendo motor y móvil, se funda en “acción y pasión”²⁰. Además, en el caso particular del *dominium*, convendría no simplificar demasiado, dado que la relación que lo constituye resulta de otro *orden* y sólo tiene con la descrita por el metafísico una simple analogía. La “acción y la pasión” de que se trata son el efecto de una impulsión moral, la que es capaz de imprimir la virtud inherente al mandato del jefe²¹.

¹⁵ *STh* III q20 a2.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, a1 ad2. — “[...] magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere”. *Ibid.*, a2.

¹⁷ “[...] sicut dominium praesupponit potestatem”. *STh* I q13 a7 ad1.

¹⁸ Cf. *STh* I q96 a1. — “[...] in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum hunc modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis”. *Ibid.*, a2.

¹⁹ “[...] relatio servitutis et dominii”. *STh* III q20 a1 ad2. — “[...] maxime huiusmodi relationes”. *Ibid.*, a2. — “[...] relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus [...]”. *STh* I q1 a7 ad1.

²⁰ “[...] relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione”. *STh* III q20 a1 ad2.

²¹ “[...] relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium”. *Ibid.* — “Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis [...] rex est principium motus per suum imperium”. *De Ver* q17 a3. Cf. *STh* I-II q90; *STh* II-II q47 y ss.; q104 y 105. — “[...] hoc nomen dominus tria in suo intellectu includit: scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi”. *De Pot* q7 a10 ad4.

Esta estructura, no obstante, se puede modificar cuando se trata del *dominium* ejercido por uno sobre sí mismo. Su sujeto definitivo, ciertamente, es siempre la persona, pero la causa reside en sus partes, y en concreto, en sus facultades. Dispuestas entre ellas según un orden jerárquico, cada una de ellas se encuentra, en determinado aspecto, en una condición superior y dominante respecto de las demás, a las que dirige. Entonces, gracias a sus propias iniciativas, la persona entra en posesión de sí²².

¿Cuál de sus facultades es la que de este modo le permite al hombre dominarse y actuar sobre sí? No hace falta decir que son sus facultades espirituales. Y, si bien Santo Tomás escribe que la razón goza inalienablemente de la condición de soberana y que no puede ser reducida a servidumbre ninguna²³, salvo respecto de la razón que resulte representar una encarnación más perfecta de ella misma²⁴; si bien sostiene con precisión y firmeza que le corresponde siempre a ella mandar, tanto a sí misma como a la voluntad²⁵, no duda, sin embargo, en concederle a esta última el privilegio de ser el sujeto inmediato (*quo*) del *dominium*. Por lo menos esto es lo que deja entender bastante claramente²⁶. Se podría justificar esta aseveración argumentando que el dominio de sí es una consecuencia inmediata de la libertad cuyo sujeto propio es la voluntad²⁷. También se podría invocar el hecho de que se trata de una relación fundada en la actividad motriz y que, en el orden de activación, la voluntad es definitivamente suprema²⁸. No obstante, el *dominium* es invariablemente concebido por Santo Tomás como una facultad que deriva de las actividades conjugadas de la razón y de la voluntad. Si ésta es

²² “[...] simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suiipsius secundum aliud et aliud”. *STh* III q20 a2 ad2. — “[...] propter diversas partes hominis quarum una est superior et alia inferior, dicit Philosophus [...] quod est hominis ad seipsum iustitia [...]. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subiectus et serviens secundum diversas sui partes”. *Ibid.*, ad3.

²³ “Ratio in homine habet locum dominantis, et non subiecti domino”. *STh* I q96 a2.

²⁴ “[...] si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum”. *STh* I q96 a4. Cf. *STh* I-II q90 a3; *STh* II-II q47 y 50; q104.

²⁵ Cf. *STh* I-II q17 a1 y ss.

²⁶ “[Dominatio] significat appetitum, et participationem veri dominii, quod est in Deo”. *STh* I q108 a5 ad2. — “[...] super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur”. *CG* III c1. — “Sumus autem domini actuum nostrorum per voluntatem”. *De Ver* q26 a6. — “[...] cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat”. *In II Sent* d35 q1 a4. — “[...] homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis [...]”. *STh* I-II q109 a2 ad1.

²⁷ Cf. *STh* I-II q17 a1 ad2.

²⁸ Cf. *STh* I-II q9 a1.

su sujeto, aquélla es su raíz y su *causa*²⁹. Esta disposición se concibe fácilmente con sólo representarse que la voluntad, al ser inclinación de la razón, depende de ella en su estructura, le debe sus aptitudes específicas. Por tanto, el hombre es capaz de reinar sobre sí porque es capaz de actuar sobre sí por su inteligencia y su voluntad.

Sin embargo, esta acción sobre sí sólo es posible en la medida en que se puede volver sobre sí. Por ello, tal como lo mencionábamos hace un instante, los fundamentos del *dominium* vuelven efectivamente a los de la reflexividad. Terminaremos, pues, después de definirla brevemente, con algunas consideraciones sobre sus fundamentos metafísicos.

El poder de reflexión se expresa en nosotros con una cierta diversidad de formas; de todos modos, sus diferentes manifestaciones pueden incluirse en dos tipos genéricos.

En sentido estricto, es capacidad de girarse completamente sobre sí³⁰. Es el hecho de una potencia que, gracias a un repliegue sobre sí misma, consigue considerarse a sí misma: volviéndose sobre sí, se penetra, se percibe, se incluye y se posee³¹. Este primer caso, por la función exclusiva de la inmaterialidad: sólo la translucidez de lo espiritual puede ser inmediatamente penetrable al espíritu³². Si se le atribuye a la persona, es porque ésta posee poderes espirituales, porque es el sujeto de una *mens*.

El poder de reflexión es también capacidad de una inclinación a doblarse sobre el acto y el objeto de otra potencia, como consecuencia de que tal acto y tal objeto están, en cierto modo, incluidos en su propio radio de acción. En este segundo sentido, la reflexividad no es privilegio exclusivo de la inmaterialidad. Los sentidos internos, como el sentido común y la cogitativa, participan en ella imperfectamente, ya que sus objetos propios implican la aprehensión de lo proporcionado por los sentidos externos. Así pues, en lugar de una reducción progresiva de la facultad, reducción efectuada de las realidades exteriores a las cualidades inmanentes del alma, hay una cierta prolongación de la facultad hacia el exterior —“refluencia”, dice Santo Tomás— a fin de alcanzarlo y apropiárselo.

²⁹ Cf. *In II Sent* d25 q1 a1; d35 q1 a4; *STh* I-II q1 a1; q6 a2 ad2; q21 a2; *STh* II-II q158 a2 ad2; *De Virt in comm* a4.

³⁰ Cf. J. Wébert, “Reflexio. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin”, en *Mélanges Mandonnet*, I (*Bibliothèque thomiste*, XIII), París, 1930, 285-325.

³¹ “[...] comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum”. *STh* I q14 a3 ad1.

³² “[...] ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam [...] in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum”. *STh* I-II q17 a6 ad1.

Estas dos formas de reflexión tienen una importancia capital en la vida moral y social. Gracias a la primera, la razón y la voluntad se poseen; gracias a la segunda, consiguen tomar posesión de las fuerzas motrices del individuo entero³³.

Apoyándonos en esta definición, buscaremos brevemente, con la ayuda de algunas aseveraciones de Santo Tomás, los fundamentos *objetivos* y *subjetivos* de la reflexión.

“En las facultades materiales o sensibles, dice, las cosas ocurren de tal manera que la potencia no reflexiona sobre su acto, a causa del determinismo que le impone la estructura del órgano con el que entra en composición. La vista, por ejemplo, sólo puede conocer lo que contiene la representación captada de un modo espiritual en la pupila. Por consiguiente, no puede ver su acto [...]. Las facultades inmateriales, por su parte, reflexionan sobre sus objetos, pues la inteligencia se percibe en acto de intelección. Igualmente, la voluntad quiere su volición y se deleita con los actos por los que ama. La razón de este fenómeno reside en que los actos de las facultades espirituales no están fuera de la zona de su objeto propio. Así, el objeto de la voluntad es el bien, y esta facultad ama todo cuanto ama bajo la especie del bien. En consecuencia, puede amar su acto en la medida en que éste representa un bien. Lo mismo ocurre con la inteligencia [...]”³⁴. Ésta puede percibir su acto, por el hecho de que participa en el ser y en la verdad³⁵.

En otro lugar, también a propósito del amor que la voluntad se tiene, escribe: “El amor, al participar en la naturaleza de la facultad cuyo desarrollo es él, posee la facultad de replegarse sobre sí mismo. La voluntad, en efecto, tiene por objeto el bien universal y su actividad se extiende a todo cuanto está contenido en el ámbito del bien. Por consiguiente, siendo su propio querer un cierto bien, puede quererlo, a la manera del intelecto, cuyo objeto

³³ Cf. *STh* I-II q17 a1 y ss.

³⁴ “[...] in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum [...]. Potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta, quia intellectus intelligit se intellegere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonum; et similiter est ex parte intellectus [...]”. *In I Sent* d17 q1 a5 ad3. Cf. II d19 q1 a1, III d23 q1 a2 ad3.

³⁵ “[...] obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis [...]. Primum autem principium formale est ens et verum, quod est obiectum intellectus”. *STh* I-II q9 a1.

es lo verdadero y que puede tener la percepción de su intelección, dado que esta es algo verdadero”³⁶.

De estos dos textos, elegidos entre varios, podemos deducir que los sentidos no pueden reflexionar sobre sí mismos, mientras que las facultades espirituales habitualmente sí son capaces de ello. Y la razón objetiva, la causa propia de esta diferencia reside en la naturaleza de sus objetos respectivos.

El animal, gracias a su complejidad material, gracias a un conjunto diversificado de aparatos sensoriales, se mantiene en relaciones constantes con un mundo de acciones ineluctables que lo forman y subsisten en él en forma de memoria. De ello resultan modificaciones y desarrollos que lo afectan de forma diversa. Los de orden físico y vegetativo lo alcanzan en su subjetividad, se integran en su individualidad; los de orden psíquico, por el contrario, le son heterogéneos y componen su no-yo. De modo que puede unirse psíquicamente a mil y una cosas y permanecer físicamente inalterado.

Su actividad psíquica comporta, no obstante, límites y diferenciaciones interiores. Al depender de impulsos orgánicos, sólo puede referirse a lo espacial y a lo comensurable. Además, padece forzosamente las restricciones y las diferenciaciones que le imponen la estructura y la especificidad de los órganos. Éstos infaliblemente contraen la actividad de cada sentido, la restringen a una categoría definida de objetos. Así, el ojo adapta la vista a lo coloreado y no a lo sonoro. En consecuencia, dado que lo exterior es recibido en él bajo los auspicios del color, todo cuanto no presenta esta cualidad es invisible. Se comprenderá, pues, que este sentido está en la imposibilidad de ver sus propios actos, su propia visión. Ésta es espiritual, y por este mismo hecho, se sitúa fuera del campo de sus actividades. Toda facultad está rigurosamente limitada a cuanto está contenido en la esfera de su objeto³⁷. Y ésta es la causa inmediatamente responsable de que ningún sentido pueda gozar del repliegue completo y de la percepción de sí.

La razón humana, por el contrario, antena dirigida al infinito, reviste el modo de un poder indefinido, que se extiende en su universalidad a todo cuanto es capaz de participar en el ser y en la verdad³⁸. Puede, por tanto, volver sobre sus actos y juzgar su valor de ser y de verdad³⁹. Éstos, a este res-

³⁶ *STh* II-II q25 a2.

³⁷ “[...] manifestum est quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti”. *STh* I-II q1 a1. Cf. *STh* I q1 a7.

³⁸ “[...] primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus”. *STh* I-II q9, a. 1.

³⁹ “[...] ratio supra seipsam reflectitur. Sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, et ita etiam potest ordinare de suo actu [...]”. *Ibid.*, q17 a6; cf. ad1 y 2.

pecto, están incluidos en la prolongación de su objeto propio (*actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti*)⁴⁰. Su actividad no se ve obstaculizada por las determinaciones de una estructura orgánica, un órgano que siempre tiene, tal como lo decíamos, una forma fija. Liberada, por el contrario, de toda limitación orgánica, goza de una abertura y de una libertad sin iguales. Los límites de sus actividades reflexivas son los mismos de su objeto, los del ser.

Es evidente que la voluntad comparte su suerte. Los textos reproducidos más arriba así lo demuestran. Al tener el bien la misma universalidad que el ser, al confundirse materialmente con él (*bonum et ens convertuntur*), el querer, que está hecho sobre su medida, tiene la misma amplitud que el intelecto. Más aún, en el momento del dinamismo de la acción, hay conjunción, sinergia, compenetración de estas potencias, inclusión de una en otra. Los fraccionamientos precisos para la tarea del análisis ya no tienen razón de ser cuando se trata de la acción, la cual es, a su vez, unitiva, y abarca la totalidad del sujeto que actúa. Este recubrimiento mutuo tiene su causa en la inclusión recíproca de los objetos (*verum et bonum se invicem includunt*)⁴¹. Si estos no se recubrieran perfectamente, las inclinaciones no podrían curvarse una sobre otra y poseerse íntegramente⁴². No obstante, este fenómeno de contención recíproca no llega a abolir la especificidad de nuestros poderes ni la distinción de sus funciones. La inclinación contenida subordina su virtud propia a la de aquélla que la invade y asume. Simplemente hay puesta en común y fusión de aportes complementivos⁴³.

De estos datos se concluye que las facultades espirituales no tienen límites por el lado de su objeto, al extenderse la noción de ser y de bien a todo cuanto existe y puede existir.

⁴⁰ *STh* I-II q9 a1.

⁴¹ Cf. *STh* I q79 a1 ad2; q82 a3 ad1; q87 a4 ad2.

⁴² Cf. *STh* I-II q17 a1. – “[...] voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intellegit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere”. *STh* I q16 a4 ad1.

⁴³ “Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires”. *De Ver* q22 a12.

Pero cuando nos colocamos en el lado del sujeto, nos damos cuenta de que si la causa propia de la reflexividad reside en la amplitud del objeto, el fundamento necesario del repliegue total sobre sí debe encontrarse en la inmaterialidad de la facultad misma. Esto explicaría que los sentidos internos, aun estando dotados de reflexión imperfecta o de capacidad de reflujo, son impropios para reflexionar sobre sus propios actos. Sin duda, hay que considerar que estos son exteriores a su objeto, pero se trata sobre todo de que ellos mismos están sujetos a las leyes estructurales de un órgano. Las facultades espirituales, por el contrario, no están afectadas por ninguna deficiencia ontológica, salvo las inherentes a su condición de entidades creadas, es decir, de entidades necesariamente insertas en los confines de una estructura.

La reflexión requiere una libertad y una desligadura que exceden nuestro poder de formulación. Supone en la facultad que es capaz de ella una perfecta espiritualidad de esencia y una gran sutilidad de movimiento. Imaginemos un poco la paradoja a la que da lugar: un sujeto que, sin dejar de serlo, se convierte en el objeto de sus propias consideraciones, como si pudiera salir de sí mismo, separarse de lo que lo constituye, desdoblarse, colocarse ante su propia mirada. Haciendo esto, es preciso que, si bien se contempla como otro que sí mismo, no cese de ser idéntico a sí mismo, ya que se trata de percibirse a sí mismo, de observar y de vivir idealmente. ¡Nadamos en pleno misterio! Se comprenderá, no obstante, que semejante gimnasia es incompatible con la menor dosis de materialidad. Sólo lo inmaterial puede ser transparente hasta ese punto, sólo el espíritu puro puede poseer semejante libertad. La idea que está impresa en la materia, que es su cualidad, que compone con ella una sola esencia, se ha vuelto opaca, impenetrable. Su servidumbre a las condiciones de esta la vuelve incapaz de los comportamientos que requiere la vuelta sobre sí⁴⁴.

Sabíamos ya por experiencia que la razón humana dispone de una actividad de doble juego que es a la vez percepción y conciencia; sabíamos que puede, a voluntad, mantenerse abierta a los fenómenos cosmológicos, o bien replegarse sobre los hechos internos de la vida psíquica; sabíamos que le es dado ser testigo de los acontecimientos de la totalidad y de los del pequeño cosmos interior que resultan de sus pensamientos, de sus recuerdos, de sus emociones, de sus sentimientos y de sus afectos; sabíamos que se observa cotidianamente, se ve actuar y concebir, aprehende el interior de su propia vida; pero ahora, así lo esperamos, hemos alcanzado el porqué, la razón de ser ontológica de esta prerrogativa.

⁴⁴ Cf. *STh* I q14 a2 ad1.

3. Fundamentos psicológicos de la posesión de sí

Lo hemos declarado ya en varias ocasiones: el *dominium* no se realiza en el hombre según un modo perfecto, instantáneo; sólo es perfecto en Dios e instantáneo en los seres espirituales, en los cuales el espíritu no conoce los retrasos causados por la materia. En nosotros, debido al dualismo de nuestra naturaleza, sólo se ejerce gracias a la deliberación y a la elección. Y todo el tiempo que somos incapaces de él, sea durante el período de la infancia, sea en el transcurso del sueño, sólo representa una pura posibilidad. El orden, pues, según el cual se practicaría sería el mismo de la deliberación. Pero el orden de ésta, es fácil de imaginar: está a su vez condicionado por el orden del conocimiento, pues la razón domina la totalidad del ser humano precisamente según su carácter de facultad cognoscitiva⁴⁵. Por consiguiente, para llegar a comprender el *dominium* en su dinamismo, en su realización progresiva, es preciso, antes de abordar el proceso psicológico de la deliberación, instituir el examen de las leyes del *devenir* de la reflexión.

En primer lugar, recordemos que un principio básico en el tomismo es que el conocimiento reflejo presupone el conocimiento directo y se apoya en él. Una corriente, aunque sea espiritual, sólo es capaz de refluir hacia su fuente después de haber manado de ella. Otro principio, no menos fundamental, es que el objeto propio de la inteligencia, el ser de las realidades materiales, es el fundamento obligado de su objeto extensivo. Nuestro intelecto está, por destino de naturaleza, orientado hacia el misterio sensible⁴⁶; sin embargo, al ser capaz de discurso, puede establecer vínculos y extender su mirada a todo cuanto mantiene alguna relación con su objeto propio⁴⁷. De este modo puede remontarse hasta la esencia del alma, e incluso hasta el Principio de su propia luz.

Tras haber establecido previamente estos dos principios, Santo Tomás describe según el siguiente orden las etapas sucesivas del procedimiento reflexivo.

Lo que cae inmediatamente bajo la experiencia interna son los objetos alcanzados por los avances directos de la razón, llamados por los psicólogos

⁴⁵ “[...] ratio imperat per modum apprehensivae virtutis”. *STh* I-II q17 a8.

⁴⁶ “[...] objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatis abstrahit [...]. Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium objectum ejus”. *STh* I q85 a8.

⁴⁷ “[...] gaudet enim anima in collatione unius ad alterum quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis”. *STh* I-II q32 a8.

ideas, estados de conciencia (debido al hecho de que se *exponen* a la mirada introspectiva de la facultad), datos cualitativos: todas estas designaciones hacen referencia al contenido de nuestras operaciones espirituales, al contenido tomado por el ministerio de los sentidos de observación del mundo material y transformado por nuestro pensamiento en conceptos e ideas. “Una realidad —explica Santo Tomás— sólo es cognoscible en tanto que está en acto y no en tanto que está en potencia. En efecto, en la medida en que está en acto adquiere el ser y la verdad, y, por tanto, se hace cognoscible —lo cual es evidente en el caso de los objetos sensibles, ya que la vista no percibe los colores posibles, sino los realizados. Igualmente es manifiesto que la inteligencia, cuando emprende la representación de las realidades materiales, sólo alcanza a percibir lo que está realizado. De ahí que la materia prima sólo le sea accesible en razón de sus relaciones con la forma [...]. Así pues, la inteligencia humana sólo es, en el plano de las realidades inteligibles, un ser en estado de posibilidad, comparable a la materia prima en el plano de las realidades sensibles. De ahí su nombre de intelecto *posible*. Por esencia, es sólo una *capacidad* de conocer. Y mientras sus virtualidades no hayan sido actualizadas y realizadas, tendrá la facultad de conocer, pero no la de ser conocida”⁴⁸.

La inteligencia humana, aunque sea —ontológicamente hablando— la más alta cualidad que pueda ornar nuestra alma, no es, en el orden de inteligibilidad, sino una pura capacidad, totalmente privada de su perfección, que espera del contacto con el cosmos la fecundación que le permita realizarse. Y una capacidad, no siendo un absoluto ni existiendo por sí, no se conoce en sí y por sí. Para saberse existente, le hace falta actuar. Y para discernir su naturaleza, le hace falta medirse con la perfección o el acto del que es una proporción vital. Tal como le gusta recordarlo a Santo Tomás, sólo se mide la fuerza de un atleta por la extrema dificultad que consigue superar. Del mismo modo, la inteligencia no se revela totalmente a sí misma hasta que consigue aprehender cuantos objetos es capaz de abrazar. Por consiguiente, cuando, esforzándose en conocerse, se pone a reflexionar, debe dirigirse en primer lugar a los objetos para los cuales ella es una preadaptación. Por ello,

⁴⁸ “[...] unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia [...]: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam [...]. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima in genere rerum sensibilibus: unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu”. *STh I q87 a1*.

el objeto percibido es el primer tema del discurso que la razón sostiene sobre sí misma y sobre sus propias riquezas⁴⁹.

Esta teoría es constante en nuestro autor. Hace descansar sobre ella toda la arquitectura de sus tratados sobre la introspección. Es, en particular, la piedra angular de la cuestión a la que acabamos de remitir al lector⁵⁰. Tras volverse hacia sus propias ideas, la razón pasa al examen de sus actividades, después se remonta hacia sí misma y hacia todos los desarrollos vitales que multiplican su efectivo, y, finalmente, si lo desea, puede proseguir sus investigaciones hasta el alma e incluso hasta su Principio⁵¹. También puede, debido a que sus representaciones atraen el querer, tomar conocimiento de las impulsiones de la voluntad, así como de los hábitos que las estabilizan y refuerzan⁵². Puede, por último, mediante los datos sensibles que vierten en el campo de la consciencia, extender su investigación a la vida de los sentidos internos y externos⁵³.

De este modo, descubre rápidamente su inconmensurabilidad y, por consiguiente, la del querer humano respecto de los bienes particulares que entran en su experiencia y solicitan su adhesión. Prevé los sentimientos de insatisfacción que su búsqueda dejará subsistir en el alma. Ésta es demasiado grande y sus poderes espirituales demasiado vastos como para ser excedidos y, por tanto, dominados por alguna realización material, aunque sea titánica. Entre lo particular y lo universal, entre lo material y lo espiritual, no hay proporción establecida. Se siente, frente a los bienes particulares, indiferente y dominadora. No los experimenta, pero reina sobre ellos y sobre sus propias actitudes hacia ellos. Pudiendo, mediante la mirada introspectiva de la razón, juzgar unos y otras, *decide de sí*⁵⁴. De este modo la persona humana tiene el poder de disponer de sí misma con total dominio.

Poco antes señalábamos el fenómeno verdaderamente misterioso de un sujeto que se hace objeto, que se desplaza para mirarse; ahora estamos en

⁴⁹ M. M. Desmarais, o.p., “L’auto-perception de la personne psychologique”, en *Études et recherches*, I Ottawa, 1936, 11-47.

⁵⁰ *STh I q87*.

⁵¹ “Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere”. *Ibid.*, a3.

⁵² *Ibid.*, a4.

⁵³ Cf. *STh I q84 a7*.

⁵⁴ “Sed homo agit iudicio, quia per vim cognitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri”. *STh I q83 a1*. Cf. *De Ver q24 a1-2*; *De Malo q6 a1*.

presencia de un poseedor que se posee, es decir, de un poseedor que es a la vez sujeto y objeto de la posesión.

La razón explicativa radical de esto la proporciona indudablemente la universalidad de la inteligencia y del querer humanos, pero la causa próxima y psicológica reside en el poder de reflexión. Los seres de orden inferior, que experimentan en la inconsciencia las corrientes de energía que los atraviesan y los estigmatizan, son a lo sumo dignos de ser poseídos. Incluso el niño, mientras no alcanza el uso de la razón, tampoco posee, al menos en acto vivido y en el sentido físico y moral de la palabra. Pero el día que *reflexione* y se dé cuenta del tesoro que oculta en estado de potencial en los pliegues de su naturaleza, ese mismo día tomará posesión de sí, es decir, tendrá la facultad de usar y disfrutar de sí, tendrá el secreto de sacar provecho de sus recursos personales. Se hará beneficiario de la posesión por excelencia, de aquélla que está en el origen de todas las demás y las sostiene⁵⁵, a saber: la posesión de su ser entero (*ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrio habens, et suorum operum potestatem*)⁵⁶.

4. El gobierno de sí mismo

El hombre es soberano (*homo est dominus*); decide sobre sí mismo decidiendo sobre su destino total (*est causa suiipsius*)⁵⁷; es autor, en sentido pleno de su ser y de su vida, ya que le corresponde a su arbitrio medir su uso y fijar su orientación (*homo agit iudicio*)⁵⁸. Tiene, pues, sobre sí mismo una competencia, una jurisdicción, que no tiene equivalente entre las cosas terrenales⁵⁹. Frente a las demás criaturas, su autonomía parece perfecta. La virtud divina que baña la raíz de sus facultades se adapta tanto al modo propio de éstas que se podría creer que el hombre es fuente total y exclusiva de sus obras: “es propio de la naturaleza racional tender hacia sus fines, extrayendo por así decir de su inmanencia la virtud que acciona su movimiento y lo dirige (*quasi se agens vel ducens ad finem*)”⁶⁰. La interioridad existe en ella hasta tal punto que ningún bien puede conmovérle sin formar parte

⁵⁵ Cf. *STh* I q96 a2.

⁵⁶ *STh* I-II prol.

⁵⁷ *In Met* I lect3 n58. Cf. *STh* I q96 a4.

⁵⁸ *STh* I q83 a1.

⁵⁹ “[...] solus Deus efficaciter potest movere voluntatem”. *STh* I q111 a2.

⁶⁰ *In Phys* II lect10 n229. Cf. *In Ethic* VI lect2 n1126-1127; *STh* I-II q1 a2; q50 a2; *CG* III c1-2, 16, 24.

previamente de su complejo psíquico⁶¹. Además, la eficacia de este bien sigue estando rigurosamente condicionada a una mirada y una adhesión libres de la razón⁶². ¡Tal es la distancia que separa lo particular y lo universal!

Hablábamos en el capítulo precedente de un *agens per intellectum*, es decir, de un sujeto que encuentra en las disponibilidades de su razón con qué establecer la idea directriz de su conducta, pero sobre todo ahora aparece el significado profundo de la fórmula, sobre todo ahora nos damos cuenta plenamente de que el hombre amasa en la luz de su razón la *forma*, el *ideal* sobre el cual formar su segunda naturaleza. Su prudencia resulta de una participación en la providencia divina: acusa “la universalidad” de ésta⁶³. Y esta afirmación no tiene sólo el valor de una sugerente metáfora. La razón humana posee propiamente, si bien bajo una forma analógica, los mismos atributos de la providencia divina: “la criatura racional está, entre todas, sometida a la providencia divina según un modo totalmente excelente. Teniendo, en efecto, el privilegio de comunicar con ella, desempeña ante sí misma y ante todo cuanto la rodea el papel de una verdadera providencia”⁶⁴. Además, esta comunión se hace *intellectualiter et rationally*, es decir, en plena conciencia, con clara percepción de los derechos y de las prerrogativas que conlleva⁶⁵. Es, pues, particularmente apta para gobernarse a sí misma.

El gobierno de sí implica siempre, a título de postulado, la posesión de sí, la cual implica la sumisión natural de las facultades inferiores a las órdenes de la razón y de la voluntad. Sin embargo, para dirigir no basta dominar desde arriba, poseer la alternativa de permanecer indiferente a las solicitudes venidas de abajo; también es necesario hacer uso del mandato. De este modo, el gobierno efectivo de sí aparece como una consecuencia inmediata del *dominium*. Puesto que somos dueños de nosotros mismos, tenemos la facultad de mandarnos⁶⁶. Haría falta reproducir aquí todo un fragmento de *Contra Gentiles*⁶⁷.

⁶¹ Cf. *STh* I-II q6 a1.

⁶² Cf. *Ibid.*, a2.

⁶³ “In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia quae est ratio omnium agibilium”. *STh* I q96 a1. Cf. *CG* III c113-114.

⁶⁴ *STh* I-II q91 a2.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, ad3.

⁶⁶ Cf. *CG* III c1. —“Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro”. *STh* I-II q17 a5, sc.

⁶⁷ Cf. *CG* III c113.

Más aún, del mismo modo que mediante la virtud de un juicio nos libramos de todas las servidumbres del mundo y de la carne⁶⁸, así por medio de una orden emanada de la razón ejercemos el imperio sobre nosotros mismos⁶⁹. Pero, dado que tendremos que volver a tratar extensamente este punto, no insistimos más.

Recordemos más bien que las palabras gobierno y dirección implican un fin a la vista, que los calificativos *bueno* y *malo* junto a la palabra gobierno manifiestan una intención preconcebida, apelan tácitamente a una regla en función de la cual se aprecian. Sólo nos podemos dirigir a un fin; sólo nos gobernamos bien si nos ordenamos a nuestro destino verdadero. Y la razón, mediante una mirada introspectiva, descubre rápidamente que el fondo del querer es una avidez del bien humano más alto, más vasto y más rico que se pueda concebir⁷⁰. Lo ve fácilmente en la medida en que está dispuesta a él por una suerte de aptitud natural que es en ella como una indicación de las voluntades divinas⁷¹. Es normal que los primeros movimientos del engendrado provengan del engendrador, si no en forma de impulsión, sí por lo menos como *disposiciones* innatas.

Una vez en posesión de este ideal, de esta idea directriz, parecería que la persona humana ya está provista de lo necesario para ejercer sobre sí un gobierno perfecto⁷². Primero, es consciente de poseer un fin personal y de existir por sí (*homo est naturaliter liber et propter seipsum existens*)⁷³. Por otra parte, es indiscutible que puede deliberar y moverse con toda libertad. Le está permitido ordenar todos los fines particulares y toda la teoría de los medios según su concepción universal de bien humano, y juzgar después con total independencia sobre su valor relativo. También puede dar la orden de elegir y poner en práctica: “La razón —dice Santo Tomás— puede mandarse de la misma manera que la voluntad puede moverse. Ambas inclinaciones, en efecto, reflexionan sobre sus propios actos, y de este modo pasan

⁶⁸ Cf. *STh* I q83 a1 ad5.

⁶⁹ Cf. *STh* I-II q17 a1 y ss.

⁷⁰ Tal como lo hemos señalado ya, esta volición del *bonum in communi* envuelve el deseo de todos los bienes particulares, pero sobre todo el del bien común.

⁷¹ Cf. *STh* I-II q51 a1; q63 a1.

⁷² “[...] perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum. Haec enim perfectius movent seipsa. Et huius signum est, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa quae exequentur motum [...]. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut prima principia, circa quae non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem potest non velle”. *STh* I q18 a3.

⁷³ *STh* I q64 a2 ad3. Cfr. *CG* III c1 y 111-114.

del uno al otro”⁷⁴. Sin embargo, tanto la experiencia como la filosofía nos enseñan que las cosas no se producen tan espontáneamente.

Los principios de la vida moral, si bien están atravesados de certidumbres indefectibles, un poco comparables al albor que anuncia el día, comportan, no obstante, una espesa capa de oscuridad. La primera percepción del bien humano —recordémoslo— es solamente general, confusa, penumbrosa. Y permanece así durante mucho tiempo en el inculto que no llega fácilmente a superar el estadio de la infancia. Sólo bajo la civilización consigue precisarse en todas sus líneas y sus detalles.

En segundo lugar, el bien humano perfecto es, en su naturaleza intrínseca, de tal complejidad que resulta irrealizable mediante la iniciativa de una única persona y bajo las modalidades de un bien individual. Y estamos aquí ante una imposibilidad que no se debe a condiciones de hecho, que ni siquiera es consecutiva a la imperfección física de los individuos, sino que es inherente a la esencia metafísica del bien humano. Éste, en su forma perfecta, es necesariamente el efecto de una colaboración.

Por último, la deliberación, debido al hecho de que se mueve sobre un terreno accidentado, móvil, y bajo una iluminación escasa, vacilante, sólo puede dar resultados bastante pobres.

Se comprenderá entonces que la dirección de sí, imprimida exclusivamente por uno mismo, pueda ser considerada por Santo Tomás como un modo inferior de gobierno, y que el bien a cuya adquisición conduce pueda ser calificado de pobre, de inacabado. Para llevar al individuo a la plenitud de su perfección, la razón individual necesita participar en la razón universal. Necesita ser confortada y elevada por esta razón que es producto del esfuerzo colectivo, que se ordena según las exigencias del bien común y que representa aquí abajo el mayor logro entre tantos efectos espléndidos de la Sabiduría eterna. La razón universal es el instrumento por excelencia de la liberación; es el mejor factor de la renovación y de la grandeza.

Se tendrá a la vez una idea exacta del carácter inadaptado, violento incluso, de los regímenes de imposición y de fuerza. No es que la persuasión del bien supremo no pueda ser reforzada por la imposición ni la razón pública sancionada por la fuerza, pero hay repugnancia y pecado *contra natura* en exaltar la fuerza y sus órganos hasta hacer de ellos mitos. Hay desorden grave en considerarlos como valores primeros, en erigirlos en principio absoluto y en sustituir con ellos la autoridad infinitamente flexible y matizada de la razón del bien humano. El Estado que se hace culpable de

⁷⁴ *STh* I-II q17 a6 ad1. Véase también sobre la capacidad de dominar los primeros pasos: *STh* I-II q16 a4 ad3; q17 a3; *De Ver* q22 a12, q24 a2.

ello se degrada, degenera hacia un régimen de opresión premeditada y organizada. Ya no es lo que debería ser: el despliegue supremo de la razón humana, la más alta revelación de su universalidad.

Se hace también responsable de pisotear brutalmente las prerrogativas del individuo.

Éste no tiene precisamente derecho a la libertad, tal como lo da a entender, no sin equívoco, la fórmula acreditada por el liberalismo. Tiene, no obstante, derecho, y derecho imprescriptible, a ser dirigido y gobernado según el modo que conviene a su naturaleza de persona libre y racional. Y lo propio de semejante naturaleza es saberse autónomo, determinarse, mover y dirigir mediante la luz de un juicio y de un mandato emanado de lo más profundo de la razón. Así pues, es claro que si se quiere actuar sobre su impulso y moverla, hay que dirigirse a su razón y hay que interpellarla en el nombre de la razón⁷⁵. Ésta, cuando formula el orden humano, cuando se expresa bajo el signo de la universalidad, posee una virtud de persuasión y de propulsión muy superior a la que poseen todas las fuerzas materiales. Actúa más profundamente y con mayor certeza que las medidas de violencia. Tomando al sujeto en los aspectos más íntimos de su dinamismo, consigue el golpe de efecto de hacer que contribuya con su propia libertad y participe en su propio encadenamiento. Y la persona tiene derecho a esto. Tiene derecho a que las presiones ejercidas sobre ella deriven de la razón y puedan ser libremente aceptadas.

Sin duda, la razón debe, en los casos de duda, utilizar el poder de la autoridad y, en los de resistencia, blandir la amenaza de la sanción, pero en ambas eventualidades la fuerza moral y física sólo intervienen como refuerzos de la razón⁷⁶. No obstante, hay que añadir que en los pueblos de temperamento violento e insubordinado, y —por exceso opuesto— en los de carácter débil, cambiante, mercenario, la fuerza de la autoridad se muestra mucho más eficaz que la de la razón. En derecho la una no excluye la otra, y esto debería reducirse a una cuestión de acento.

Así pues, los principios de Santo Tomás no se oponen necesariamente a una autoridad fuerte, sino que se oponen a la mística de la fuerza y a la autoridad invasora y acaparadora. Veremos expresamente en los capítulos siguientes que, según él, la razón se comporta como un poder, no destructor,

⁷⁵ *STh* I-II q93 a5.

⁷⁶ No habría que concluir que la razón de ser última de la autoridad es reforzar la razón colectiva o universal encarnada en el jefe. Está ordenada ante todo a la comprensión clara y detallada de las exigencias del bien común y a su promoción efectiva. Solamente es una consecuencia el que sirva de apoyo de los mandatos de la razón común o universal, es decir, la del jefe como tal.

sino constructor de la vida y de sus instintos; y esto precisamente porque su regulación se ejerce en el respeto total de la especificidad de cada una de las tendencias del hombre, en el respeto total de las leyes inherentes a la naturaleza de cada una de las funciones que derivan de ellas.

CAPÍTULO X

LA SABIDURÍA EN LA CIUDAD

La política es en gran medida el arte de adecuarse a la realidad. Alianza armoniosa de idealismo y de oportunismo, tal como ya lo hemos señalado, se apoya en una teoría, pero para actuar sobre la realidad necesita usar procedimientos plásticos, conformes a la fisonomía de los hechos sociales. Y el relativismo que comporta es tal¹, que no hay univocidad, sino analogía entre sus diversos modos de regulación –hoy diríamos entre sus ministerios y departamentos–. Le es forzoso adaptarse a la diversidad fundamental de las funciones que asume dirigir². Y a nosotros nos es forzoso estudiar cada una de éstas, si queremos llegar a conocer el tipo de acomodación al que su naturaleza particular consiente y, por consiguiente, la complejidad de la técnica política.

Para determinar sus vínculos con la sabiduría, absoluta o relativa, pensamos que hay que partir de la naturaleza, de las leyes y de las condiciones de existencia de ésta. Las interferencias que se producen en el dinamismo de nuestras funciones son siempre consecutivas a su orden ontológico, a la situación jerárquica que tienen por su grado propio de perfección.

1. La sabiduría es “arquitectónica”

Cuando se reflexiona sobre el papel preponderante que desempeña la sabiduría en la vida humana, no se puede evitar pensar en la gran bondad del cristianismo y, por contraste, en el estado lamentable, famélico, en que la naturaleza nos entrega a la existencia. Mientras que el primero coloca la sabiduría al alcance de todos y la proclama en las plazas públicas, la segunda resulta ser extremadamente avara con ella. Si bien es bastante pródiga de cosas ordinarias, oculta lo más excelente en lo más íntimo de nuestro complejo,

¹ Cf. *In Ethic* VI lectó n1187-1188; *Sth* I-II q95 a2 ad2; q96 a1.

² Cf. *Sth* I-II q61 a1 ad1; *Sth* II-II q48 a1; q57 a4 ad3.

en sus más oscuros escondrijos; además, hace que sacarlo a la luz y hacer que dé sus frutos sea tan difícil que sólo algunas inteligencias privilegiadas lo consiguen, aunque sea de modo imperfecto y con la contribución del esfuerzo intelectual de varios siglos. Cabe preguntarse incluso si les da a todos la posibilidad, la *facultad* de hacerlo.

Sin embargo, no hay que dudar de ello. Todo espíritu es víctima natural de la angustia, inquieto por sí mismo. De modo que, con la primera luz que se filtra del exterior, se forma al menos la idea confusa del ser y se encuentra de este modo provisto del instrumento de la contemplación. Según la cita de Aristóteles, el vestíbulo de la sabiduría está abierto de par en par a todos los hombres³.

Esto tiene lugar en virtud de una afinidad original⁴, una facultad que por estructura sólo puede ser conexión innata, conformidad viva con objetos de la misma procedencia que ella. El parecido preadapta, fundamenta afinidades, prepara para contactos fecundos. Además, gracias a la reflexión, el espíritu es una avidez que se conoce, que sabe su medida indefinida y su modo espiritual. Es vivamente consciente de su naturaleza y de sus necesidades. Por este motivo, se encuentra en cierto modo animado desde dentro por el deseo de actualizar sus posibilidades. Sus manifestaciones adquieren la seguridad y la constancia de las de un instinto surgido de las profundidades y sostenido por un amor que actúa. Se comprende así que la naturaleza no ha sido tan mezquina con nosotros y que el deseo de sabiduría, de todos cuantos nos inspira, es el que Santo Tomás considera como el más robusto, el más invariable y el más eficaz⁵.

Si el espíritu humano aspira a la sabiduría por su tensión íntima, por el instinto sordo y ciego de su naturaleza, resulta evidente que ella no puede ser

³ Cf. *Metaph* II 1, 993 b 1-11.

⁴ "Verum enim est bonum intellectus ad quod naturaliter ordinatur: unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat". In *Phys* I lect10 n79.

⁵ "Unde id quod invenitur in omnibus aut in pluribus, videtur esse ex inclinatione naturae, quae non inclinat neque ad malum neque ad falsum. Et sic videtur quod delectatio, in quam concurrunt omnium appetitus, sit aliquid optimum [...]. Potest dici quod omnes homines appetunt eandem delectationem secundum naturalem appetitum, non tandem secundum proprium iudicium. Non enim omnes existimant corde, neque dicunt ore eandem delectationem optimam. Naturaliter tamen omnes inclinantur in eandem delectationem optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit quia omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex primo principio, vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium". In *Ethic* VII lect13 n1509-1511. Cf. In *Met* I lect1 n1 y ss.; *STh* I-II q94 a2.

contemplada respecto de él como una cualidad superflua, como un adorno. Al contrario, se revela como su bien esencial, aquél que le confiere su acabamiento apropiado. Y si se considera que Santo Tomás ve con toda naturalidad en el espíritu la perfección que caracteriza al hombre y lo diferencia, se entiende que esto le llevara fácilmente a ver el ejercicio de la sabiduría como la función mejor concedida al hombre, aquélla en la que su naturaleza de ser racional encuentra su más alta y más fiel expresión⁶.

Contrariamente a muchos falsos místicos, no muestra ningún desdén respecto de la sabiduría en su forma natural. Sin duda, mide con rara circunspección sus límites. Subraya con vigor las deficiencias inherentes a sus medios específicos. A su entender, el espejo de la creación de donde mendiga sus luces refleja muy débilmente los rasgos del rostro divino. Los efectos creados que le sirven de recurso apenas tienen más valor simbólico que unas vagas alusiones, unos simples vestigios. Ofrecen, sin duda, un reflejo de Dios, pero es un reflejo analógico, apenas suficiente para conducir a un conocimiento positivo del Increado. Comparada con aquélla dispensada por la gracia y la gloria, la sabiduría humana es sólo una pobre evocación. Hay entre una y otra un desnivel formidable, una degradación que emociona y conmueve al santo Doctor. Piensa en la angustia punzante que debieron experimentar los brillantes genios de la Antigüedad cuando llegaron a constatar con amargura la impotencia radical de los medios naturales para proporcionarles el descanso y la felicidad que esperaban de ellos (*quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*)⁷.

No obstante, desde el momento en que la pone junto a los bienes de esta tierra, no duda en proclamar su indiscutible superioridad sobre ellos (*illud tamen modicum quod ex ea habetur praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur*)⁸. Considerada en sí y respecto de las demás formas de la actividad humana, sobresale, domina. Su contenido propio y su aptitud para ejercer una regulación trascendente sobre todas las manifestaciones de la vida la colocan en el primer lugar de la jerarquía. Éstos parecen ser los motivos que inspiran la alta consideración con que los hombres la honran.

El examen de sus materiales, de sus avances y de sus efectos de liberación nos incita a creer que Simónides de Ceos no estaba totalmente equivocado cuando consideraba que con ella se pisaba el dominio de los dioses. En di-

⁶ "[...] optima autem operatio inter operationes humanas est speculatio veritatis". In *X Ethic* lect10 n2087.

⁷ *CG* III c48.

⁸ In *Met* I lect3 n60. --"Et tamen illud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt". In *Ethic* X lect11 n2110. --Estos textos son alusiones a un pasaje de *De coelo* de Aristóteles.

versos aspectos no tiene nada de profana. Así, por ejemplo, su razón de ser, que parece verdaderamente supraterrrenal. En efecto, ¿quién no ve en ella una prefiguración de la sabiduría de los santos, una iniciación lejana a sus misteriosas claridades? Las realidades que contempla, ¿no constituyen una revelación sensible del Pensamiento eterno? ¿No lleva cada cosa creada el cuño divino, no brilla por la mirada misma de Dios sobre ella? Sí, toda realización material del universo refracta en nuestra alma un trazo divino, un trazo que podemos identificar y cuyo lugar de origen podemos descubrir. Y ésta es la función propia del sabio. Se vincula a la luz del ser, a lo divino y a sus manifestaciones propias. Esto, ciertamente, no tiene por resultado satisfacer totalmente su nostalgia de absoluto, puesto que su movimiento de pensamiento no puede sobrepasar el alcance del *reflejo* que lo sostiene; pero esto, a nuestro entender, es infinitamente mejor que las evasiones en la nebulosa.

La sabiduría es divina por su objeto; lo es también por su funcionamiento. El pensador encuentra en el cumplimiento mismo de su función el verdadero arte de parecerse a Dios. Sus actividades gozan de un grado de espiritualidad y de inmanencia que las hace semejantes a las del mundo de los espíritus⁹.

El pensamiento es un fenómeno muy misterioso. Es lo más francamente espiritual que hay en nosotros. Se efectúa en la inmaterialidad total, pues los factores que condicionan de cerca su funcionamiento están purificados de toda traza de materia. Procede también, en cierta medida, de la inmanencia de la facultad que es su autor y se acaba en su interior. En efecto, aunque no puede, a este respecto, resistir la comparación con el Pensamiento subsistente que extrae de su propia sustancia la totalidad de su vida y de su felicidad, presenta, no obstante, los caracteres de una interioridad estricta, rigurosa. Los alimentos que forzosamente toma del exterior, los eleva y los convierte en luces interiores. El único empleo al que los somete es su cumplimiento particular de inteligencia, la realización de sus propias virtualidades. Si se puede decir que se sirve de ellos, es sobre todo para liberarse de sus tinieblas, para actualizar sus posibilidades originales, para calificarse a sí mismo, aun respecto de las cosas exteriores. Es el primero en beneficiarse de su propia marcha y del rendimiento de perfección de ésta; al hacer esto, se eleva, en cierto modo se supera a sí mismo.

El sabio, tal como lo conciben Aristóteles y Santo Tomás, difiere considerablemente del tipo imaginado por Platón. No es ni legislador ni jefe de re-

⁹ “[...] est divinissimum inter omnia quae sunt in nobis, propter majorem convenientiam quae habet cum substantiis separatis, secundum quod ejus operatio est sine organo corporeo”. In *Ethic* X lect10 n2084.

pública. No tiene nada del práctico preocupado ante todo de lo provechoso y de lo cómodo. Su actitud es pura y sus intenciones desinteresadas. Las técnicas que usa, que no están ordenadas al alivio del cuerpo, producen en el alma efectos prodigiosos de liberación. Ni siquiera tiene necesariamente preocupaciones del artista. La ensoñación, el sentimiento, la emoción, las seducciones de la belleza sensible podrían turbar la serenidad de su meditación y la pureza de su visión. Instalado en la soledad de su reflexión, inmóvil como los objetos a los que se vincula su pensamiento, se abandona por entero a los encantos de la luz. Haciendo girar las ideas ante la mirada de su espíritu, como se hace brillar el fuego de un diamante, se deleita en su rutilar, en el juego de sus matices, en la armonía de sus líneas. En su austera pasión, parece haber emigrado fuera del tiempo y haberse refugiado en un mundo suprasensible. Se trata simplemente de que se ha retirado en su interior, ha recogido toda su alma en sus graves pensamientos a fin de concentrar mejor su vigor, gozar mejor de la presencia íntima de lo exterior en él.

Aunque esta presencia del universo y de su autor en el campo de la conciencia natural sólo sea conceptual, el sabio obtiene de ella una alegría beatífica, que es como un comienzo, un prelude de la de los elegidos¹⁰. Y esto resulta fácil de entender. La felicidad es un fruto de la perfección, una exhalación de la plenitud interior. Es el sentimiento que se desprende de ella para expandirse por toda el alma a la manera de un aroma sutil. Y así se entiende que la contemplación —que es una cumbre, que es realizadora del supremo perfeccionamiento, que cultiva el espíritu en lo más alto y excelente que tiene— es una fuente sin igual de calma y deleite¹¹. Hay que ver con qué secretas delicias Santo Tomás, que ciertamente no es sospechoso de naturalismo, supera a Aristóteles cuando describe los frutos de alegría que produce la contemplación. Ésta es proclamada la ocupación más casta¹², la más deleitosa¹³, la más rara¹⁴, la más personal¹⁵, la más interior¹⁶, la más completa¹⁷. No es una riqueza humana, sino un legado divino¹⁸. No delata ningún resto de

¹⁰ “[...] virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus [...] quia sunt inchoatio quaedam perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit”. *STh* I-II q57 a1 ad2.

¹¹ Cf. *In Ethic* I lect10 n119-130. — “[...] inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima”. In *Ethic* X lect12 n2123.

¹² Cf. *In Ethic* X lect10 n2089-2090.

¹³ Cf. *Ibid.*, n2090, *STh* I-II q31 a5.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, n2091.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, n2092.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, n2097; lect12 n2120.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, lect10 n2094-2095.

¹⁸ “[...] non est humana possessio”. In *Met* I lect3 n60. Cf. *In Ethic* I lect10 n129.

miseria, ningún cuidado mercenario: es libre y desinteresada como el amor espiritual¹⁹. Su única preocupación es entregarse intensamente a los brazos de la verdad²⁰. No hay, pues, dedicación que sea tan honrosa²¹, perfecta (*perfectius*), sublime (*sublimius*), ventajosa (*utilius*), llena de satisfacciones (*jucundius*)²².

El gran contemplativo que era Santo Tomás tampoco se queda detrás de Aristóteles cuando se trata de analizar los efectos de profundización que produce en el alma del sabio la práctica de la contemplación. En este aspecto, incluso lo sobrepasa. *Consideratio rationis per habitum perficitur*: el acto de contemplación, señala, deja marca en el espíritu y a la larga engendra en él disposiciones-fuerzas permanentes. Por medio de un misterioso fenómeno de conversión, la verdad contemplada se vitaliza, se convierte en armazón espiritual del pensamiento. Bajo el influjo de sus fulguraciones, las posibilidades latentes del alma se desarrollan y se transforman en aptitudes precisas, coordinadas, agentes. La verdad eleva al sabio, no solamente desde el punto de vista psíquico, sino también desde el ontológico. Lo toca en su subjetividad, multiplica su potencial espiritual y lo consolida. De modo que la sabiduría se proclama perfeccionamiento del hombre con pleno sentido. Profundiza sus facultades superiores, les confiere el goce de la contemplación en forma de espontaneidades duraderas y seguras.

Se admitirá, tras estas consideraciones, que sería muy extraño que la sabiduría no mantuviera ninguna relación con la política. Si constituye el mejor fruto concebible de las virtualidades del hombre, ¿cómo podría la política, que precisamente se interesa en la valorización de éste, no aspirar a promoverla? Más aún, ¿cómo podría el sabio, que tiene una visión tan serena del destino supremo del universo y una conciencia tan precisa de la vocación del hombre, no tener nada que decir sobre las cosas de la política, en las que se trata expresamente de encaminar al hombre a su auténtico destino? He aquí las preguntas que plantea nuestra definición de la sabiduría.

Los antiguos tendrán la gloria inalterable de haber comprendido, al contrario que numerosos modernos, el papel preponderante de la sabiduría en la Ciudad. Sin duda, Santo Tomás no admite con Platón que el sabio como tal intervenga mediante un mandato voluntario o autoritario en la gestión de la cosa pública. No le reconoce el derecho de usurpar el poder y de mandar. No confunde ciencia y autoridad jerárquica. La forma de autoridad que le

¹⁹ Cf. *In Met* I lect3 n58, 64; *In Ethic* I lect14 n167-169.

²⁰ Cf. *In Met* I lect3 n59.

²¹ Cf. *In Met* I lect3 n64. *In Ethic* I lect14 n167.

²² Cf. *CG* I c2.

concede es la que le corresponde, la que deriva de su competencia propia, de su saber, y que se expresa en forma de enseñanza. Haciéndose de la dominación y del mandato una idea flexible, incluso *analógica*, dirá que el sabio domina y manda, pero solamente en virtud de las luces que proporciona sobre los problemas abstrusos que presenta la acción. Es su manera propia —manera totalmente objetiva e intelectual— de dirigir y mandar. Bergson diría que mueve por *aspiración*, determinando para cada rama de la actividad su fin propio. Toda perfección buscada por una disciplina se encuentra, por el hecho de ser una modalidad del ser, *incluida* en la esfera de su *objeto propio*²³. Le corresponde, por tanto, definirla, pues le incumbe escrutar la naturaleza de los seres. Al mismo tiempo, asigna a cada manifestación de la vida su fin intrínseco. Asigna incluso a la vida su objetivo total, dado que también le corresponde establecer con evidencia y certidumbre la existencia del Principio primero y del Fin supremo del ser²⁴. “Del mismo modo, dice Santo Tomás, que los sentidos que tienen su sede en la cabeza dirigen los movimientos y las actividades de todos los demás miembros, así la sabiduría dirige la marcha de todas las disciplinas humanas”²⁵. Su dirección es análoga a la de la vista: consiste en descubrir los objetos y en proponérselos como fines a las actividades a las que propiamente se refieren. De este modo, en virtud de una conexión natural, las subordina todas a sí misma²⁶. “Cuando varias actividades están definitivamente ordenadas a una cosa, añade, hace falta que una de ellas rija las otras y las regule, y que éstas sean reguladas y regidas. Lo cual ocurre particularmente en la unión del alma y del cuerpo, pues el alma lo dirige a éste, el cual obedece. También es así entre las facultades del alma; las inclinaciones sensibles, en virtud de una sujeción natural, obedecen a la regulación de la razón. Igualmente, todos los saberes y todas las artes están ordenadas a una cosa, a saber: la perfección del hombre, la cual es su felicidad. Es, pues, necesario que uno de ellos sea regulador de todos los demás y que tome con todo derecho el nombre de sabiduría. En efecto, el oficio propio del sabio es establecer el orden a su alrededor”²⁷.

Vemos, por tanto, que la sabiduría no es simplemente una diversión selecta, un refinamiento de cultura; es, al igual que su análogo sensible, la vista, de una necesidad primordial. La Ciudad necesita sabios, sabios libres y desinteresados, sabios únicamente dóciles al imperativo de la verdad. Los necesita para descifrar el enigma del hombre y el significado de la vida, para

²³ Cf. *CG* I c1.

²⁴ Cf. *In Met* IV lect5 n588-589; *In Ethic* VI lect5 n1180-1183.

²⁵ *In Ethic* VI lect6, n1184.

²⁶ El concepto de subordinación es analógico y varía como los planos a los que se aplica.

²⁷ *In Met* prooem. Cf. lect1 n25-30; *CG* I c1.

señalar el fin de la política, de la economía, así como de todas las técnicas especulativas y prácticas. El deshonor de haber ignorado premeditadamente este dato elemental les corresponde a algunas de nuestras sociedades modernas.

La sabiduría es civilizadora.

No entendemos por esto que sea, por su propia virtud, realizadora y que deba sustituir a todas las funciones que concurren en la integridad de la vida. ¡No! Cada género de actividad disfruta de recursos propios y de medios adaptados a la realización del fin particular que busca. El ojo, si bien la dirige objetivamente, no sustituye la facultad de locomoción y sus medios. Más bien queremos decir que una civilización es la realización de una sabiduría mediante la contribución de todos los recursos espirituales y materiales de que dispone una agrupación humana. Y la civilización sin más es la integración a la sabiduría universal del dinamismo —con el peso de una multitud de factores étnicos e históricos— de la vida de un pueblo. En este sentido, la sabiduría es “arquitectónica”; en este sentido es constitutiva de la vida y de sus instituciones²⁸. Al iluminar todas las funciones humanas, en cierto modo hace que todas entren en su órbita. En tanto que las eleva a la participación de su propio ámbito, las contiene todas (*est virtus quaedam omnium scientiarum*)²⁹.

También le corresponde, por el hecho de circunscribir y evaluar los fines de estos, establecer la escala de los valores humanos. Es propio del sabio hacer reinar el orden: *sapientis est ordinare*.

La sabiduría es a la ordenación de la vida de un pueblo como una alta montaña a la geografía de un país: dispone la configuración de todos los ámbitos de la actividad colectiva; influye sobre el reparto de las aguas espirituales que los riegan y los fecundan; impone su equilibrio a las industrias múltiples y variadas de las que resulta el bienestar público. Hace pensar incluso en esas imágenes grandiosas y fuertes que dominan la sensibilidad de un escritor, modifican su temperamento y, por repercusión, su genio personal.

²⁸ Cf. *In Met I lect1 n25-35; CG I c1; STh I-II q66 a5.*

²⁹ *In Ethic VI lect5 n1183.*

2. La sabiduría es autónoma

¿Es posible, en estos tiempos de la mecánica y de la electrónica, recordar sin riesgo de escandalizar que Aristóteles y Santo Tomás consideran la sabiduría como el principal de todos los objetivos que se propone la política? Está implicada en la noción de bien común a título de elemento intrínseco e incluso preponderante. A quien reflexione, esto no le supondrá ninguna dificultad. La política se orienta por vocación natural al perfeccionamiento del hombre; y lo que prevalece en el hombre es el alma; y lo que prevalece en ésta es la razón. Por consiguiente, la sabiduría, que es perfección de la razón, debe estar en el primer rango de sus preocupaciones. Además, Aristóteles escribe su *Política* con el propósito de determinar los medios concretos de hacer posible el ideal de felicidad descrito al principio y al final de su *Ética*³⁰. Santo Tomás no lo critica. Incluso lo aprueba en varias partes de sus obras. Dirá, por ejemplo, que la contemplación de la verdad es el fin, no sólo de la sociedad política, sino de todo el universo³¹. También dirá que todas las funciones humanas, políticas o de otro tipo, están definitivamente destinadas a favorecer el ejercicio de la contemplación³². Brevemente, el hombre emprende todo en función de su felicidad, que consiste *esencialmente* en la práctica de la sabiduría. Por tanto, si la sabiduría está comprendida en el objeto de la política, es preciso que en cierto modo esté bajo su jurisdicción. En efecto, ¿cómo podría esta última realizar el perfeccionamiento del hombre, si no tuviera el poder de dirigir la función de la que este perfeccionamiento depende principalmente? Esto es lo que Aristóteles había sentido y Santo Tomás vio claramente. De ahí la razón de ser de las precisiones aportadas en

³⁰ Los historiadores, al constatar que el pasaje final de la *Ética* repite el contenido del inicial, son llevados a creer que se trata de un fragmento de otro ensayo, colocado allí por los editores. Sin embargo, desde el punto de vista de la lógica de la composición, tiene el aspecto de una transición bastante natural. Lo cual tampoco garantiza necesariamente su pertenencia a este libro.

³¹ Cf. *CG I c1.*

³² “Ad hanc [la contemplación] etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumnitas corporis adquam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum adquam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus perturbationibus adquam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem”. *CG III c37.* —“Sic enim per vitam politicam quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa adquam tota vita videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem”. *In Ethic X lect11 n2101.* Véanse los n2099-2107 y I lect 5 n60-72.

forma de comentarios al texto de Aristóteles y de la inserción en pleno centro de sus tratados de moral de cuestiones completas sobre las virtudes intelectuales³³.

Para aclarar un poco este punto, comenzaremos por señalar la independencia *esencial* de la sabiduría respecto de toda disciplina humana. Más adelante consideraremos sus condiciones de *existencia*. En términos escolásticos, nos situaremos primero en el plano de la *especificación*, para después llevar a cabo el examen del de la adquisición y del *ejercicio*.

Aunque deba estar incluida en cierto modo dentro del objeto de la política, la sabiduría no toma de ella su regulación propia. No se comporta respecto de ella como una realidad que gobernar desde el interior o como una realidad que constituir; se presenta más bien como una norma trascendente, como un conjunto de datos que dirigen desde arriba todas sus regulaciones. Al igual que el bien trascendente al que se adhiere, imprime a toda disciplina un movimiento de tendencia hacia sí misma (*actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt fines*): la sabiduría no se ordena a un fin ulterior; al contrario, ella finaliza en última instancia³⁴. Influye en la estructura y la orientación interior del orden político. Siendo su principal razón de ser, le impone hasta cierto punto su forma y su medida. Es sabido que un orden político es el ordenamiento armonioso de la actividad colectiva con relación a un fin común. En el caso de la sociedad política, el *orden vivido* por todos los miembros está para el desarrollo de la sabiduría. Lo que se quiere inmediatamente es el orden, la prosperidad, la virtud, la unidad, la paz, pero aquello a lo que definitivamente se aspira es la sabiduría, y no en estado esporádico, precario, sino en estado de facilidad permanente, en estado de *efecto* resultante de *causas* o de *condiciones* estabilizadas, generalizadas, comunes. Así pues, puesto que la convergencia de todos hacia un mismo bien es determinante respecto de la creación del orden, el orden político está gobernado, incluso en el plano de sus líneas esenciales, por la necesidad natural que experimenta el hombre de entregarse a la sabiduría en todas sus formas a fin de alcanzar su cumplimiento integral. La política, pues, no puede suprimir la sabiduría de entre sus preocupaciones esenciales, ya que es la causa propia e imperiosa del orden que le corresponde instaurar.

Esta relación de subordinación interior está implicada en todos los paralelos que Santo Tomás establece entre política y sabiduría. Ésta es divina; representa una especie de hurto perpetrado sobre la parte correspondiente a

³³ Esta aseveración se verifica en particular en la *STh* I-II.

³⁴ Cf. *CG* III c2.

los dioses³⁵. La política, por el contrario, es humana, terrestre. Preferir ésta a aquélla significaría que se quiere anteponer el hombre a Dios (*ac si aliquis praeferret eam Deo*)³⁶. “La felicidad especulativa supera la de orden práctico tanto como lo espiritual y lo divino superan lo corporal y lo humano”³⁷. “Entre todas las operaciones humanas, la más próxima a la especulación de los dioses es la que es causa de las más puras felicidades”³⁸.

En el artículo en que establece *ex professo* la primacía de la Sabiduría, Santo Tomás resuelve una dificultad en los términos siguientes: “Dado que la prudencia se consagra a las cosas humanas y la sabiduría a las causas últimas, es imposible que la prudencia sea superior a la sabiduría [...]. Por tanto, hay que sostener que la prudencia no dirige la sabiduría, sino que sus relaciones son más bien inversas [...]. La prudencia, en efecto, no tiene que inmiscuirse en las cosas divinas de las que se ocupa la sabiduría; le incumbe, por el contrario, dirigir lo que le está ordenado, es decir, las condiciones que permiten a los hombres alcanzarla. Por lo que la prudencia o la política se muestran servidoras de la sabiduría. Franqueando el camino, al igual que el ujier que abre la puerta al rey, introducen en ella”³⁹. Así pues, la política ordena con el fin de la sabiduría, estableciendo el orden que permite a los individuos alcanzarla⁴⁰.

Otra razón fundamental por la cual la política no puede ser superior a la sabiduría reside en el hecho de que ésta tiene por objeto y principio datos *necesarios*. Sólo se gobierna lo que es susceptible de serlo, lo que está sujeto a obediencia. Lo que es inmutable por naturaleza, invariablemente fijado, es refractario a las órdenes del querer. Así pues, los datos a los que se adhiere el intelecto especulativo y de los que recibe su medida son determinados, *necesarios*. Al contrario que el intelecto práctico, que se refiere a lo contingente y, por tanto, a lo determinable, no hace la verdad de las cosas, sino que la contempla y se conforma a ella (*est quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat*)⁴¹. Es libre de dedicarse a ella o no, pero, si lo hace, se somete a principios forzosos, desvinculados de la naturaleza misma del ser. No puede reformarlos, del mismo modo que tampoco le corresponde alterar el

³⁵ Cf. *In Met* I lect3 n60.

³⁶ Cf. *In Ethic* VI lect6 n1186; lect11 n1290-1291.

³⁷ *In Ethic* X lect12 n2116.

³⁸ *Ibid.*, n2123.

³⁹ *STh* I-II q66 a5 ad1. Cf. q68 a7. —Este texto tiene doble alcance: filosófico y teológico. Es un condensado de *In Ethic* VI lect6.

⁴⁰ “[...] praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire”. *In Ethic* VI lect11 n1290.

⁴¹ *In Ethic* I lect1 n1.

orden de las esencias ni someter las fuerzas de la naturaleza⁴². Se entrega a una luz que lo sobrepasa, que lo subyuga, a una luz que debe su fuerza de persuasión a su procedencia celestial. La luz del ser creado, a la que se confía, es un reflejo. Las evidencias que lo mueven son derivaciones. ¡Cuántas solidaridades interiores más podrían hallarse! En consecuencia, la necesidad que afecta a todo lo especulativo es objetiva e independiente de nuestro espíritu, ya que está fundada inmediatamente sobre la *esencia* de lo creado y originariamente sobre la misma *esencia* divina.

Un famoso pasaje de Santo Tomás parece resumir todo cuanto ha escrito sobre este asunto: “Es el modo propio de la razón, se declara en él, pasar de los principios comunes a las conclusiones propias. Sin embargo, en el transcurso de este paso, la razón especulativa se comporta de modo diferente que la razón práctica. La razón especulativa, en efecto, trabaja principalmente con datos *necesarios*, en los que es imposible encontrar movilidad. Así pues, la verdad se encuentra en estado invariable tanto en las conclusiones propias como en los principios comunes. La razón práctica, por su parte, tiene por objeto datos contingentes, entre los cuales está la acción humana. Por ello, si hay necesidad en los principios comunes, a veces ocurre que cuanto más se accede a las conclusiones propias más posibilidad de variación hay.

Por consiguiente, en el plano de la especulación, la verdad es la misma para todos en cuanto a sus principios y en cuanto a sus conclusiones, aunque no sea conocida por todos en sus conclusiones, sino solamente en sus principios, llamados por ello datos comunes. En el plano práctico, por el contrario, la verdad o la rectitud no es la misma para todos en lo que concierne a los datos propios, sino solamente en lo que se refiere a los principios comunes; y si bien ocurre que la rectitud sea la misma para varios, no la conocen todos por igual. Así pues, resulta que en el ámbito de los principios comunes de la razón, sea especulativa, sea práctica, la verdad y la rectitud son las mismas para todos y son conocidas igualmente por todos. En cuanto a las conclusiones propias de la razón especulativa, éstas gozan de la misma verdad para todos, aunque no sean conocidas igualmente por todos. Así, es verdad para todos los hombres que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos, aunque esto no sea conocido por todos. En cambio, en

⁴² “[...] sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse”. *CG* I c1. – “[...] eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius [...]”. *In Post Anal* 1 lect4 n32. Cf. *STh* I q16; *De Ver* q1. – “Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quia predicatum includitur in ratione subiecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia”. *STh* I q2 a1.

cuanto a las conclusiones propias de la razón práctica, éstas no tienen la misma verdad ni la misma rectitud para todos, ni las conocen por igual aquéllos para quienes son las mismas [...]”⁴³.

Estas consideraciones nos hacen darnos perfecta cuenta de qué hay de erróneo en la pretensión de ciertos gobernantes de imprimir una dirección interior a la sabiduría y a lo especulativo en general. Veremos en el párrafo siguiente que su deber es completamente de otro orden. La inteligencia humana y la sabiduría, que es su cima, tienen su naturaleza y sus exigencias propias. Gozan de una autonomía intrínseca y, por tanto, escapan al imperativo de los gobernantes. Su ordenamiento interior está dominado por leyes que dependen exclusivamente del requerimiento de su objeto propio: el ser y sus diversas modalidades. “La razón, dice Santo Tomás, puede ser considerada [...] en la línea de su especificidad o de su objeto, respecto del cual es capaz de dos actos. Primero puede, mediante la aprehensión, captar algunos aspectos suyos. Ahora bien, esto no depende de nuestro capricho, sino de la luz intelectual que nos confiere la naturaleza [...]”. Nadie tiene la facultad de darse la inteligencia. “Por consiguiente, lo referente al acto de aprehensión no entra en nuestra jurisdicción ni puede ser dirigido”. Es la naturaleza la que, dotándonos de inteligencia, nos inclina hacia el ser y nos hace capaces de procurarnos su representación. “El otro acto de la razón es en forma de asentimiento a lo que ha sido aprehendido. Así pues, si los datos aprehendidos son de tal modo que el espíritu se adhiere a ellos naturalmente, como aquéllos de los que resultan los primeros principios, la adhesión o el rechazo no dependen de nuestro consentimiento, sino de la orientación fundamental impresa en nuestro espíritu por la naturaleza. Y, hablando con propiedad, esta adhesión se deriva del imperativo de la naturaleza”⁴⁴. Ningún espíritu puede, sin negarse a sí mismo, mantenerse en una actitud de rechazo respecto de las evidencias primordiales. Además, todos los demás conocimientos que son susceptibles de ser conducidos a éstas mediante razonamiento participan en su irresistible autoridad sobre el pensamiento. Así son la amplitud y la libertad de la sabiduría cuando se la considera en su economía interna, en su contenido.

⁴³ *STh* I-II q94 a4.

⁴⁴ *STh* I-II q17 a6.

3. La Ciudad, lugar de elección de la sabiduría

El problema de las condiciones de existencia de la sabiduría se identifica con el de su adquisición y de su ejercicio. Se vincula al orden de la generación, del devenir, del cambio. Al tener que implantarla y hacerla crecer en nuestra alma, la sabiduría está sujeta a una infinidad de contingencias y se somete a la ley de lo terrenal. Además, al ser contemplada desde el ángulo existencial, es decir, como perfección que realizar, reviste la *forma de un bien* y puede, siendo objeto de libre elección, integrarse en el orden moral. Cabe, por tanto, preguntarse –tal como lo hacían los Antiguos– si es el resultado de un determinismo natural, o bien el fruto de un esfuerzo reflejo y voluntario, o incluso un don de aquéllos que, nacidos con buena estrella, tienen siempre la suerte de su parte. ¿Es el efecto de un ritmo incoercible de las fuerzas de la naturaleza? ¿El efecto de la libertad? ¿O el del azar?

La sabiduría humana es un poco todo esto.

En primer lugar, resulta evidente que si es natural no es porque la naturaleza obligue a ella, sino porque incita a que la libertad de cada uno la busque. Todos aspiran secretamente a ella como al complemento de su perfección, pero cada uno es libre de quererla eficazmente. Esta libertad, según veremos, está condicionada a la vez por arriba y por abajo, a la vez por lo necesario y por lo contingente; no obstante, se trata de un hecho notorio. La sabiduría la adquiere quien se lo propone; y se vale de ella quien quiere. En nosotros, todo lo que se relaciona con el ejercicio o con el uso se transforma en bien y entra bajo el control de la libertad, sin exceptuar el querer de la felicidad⁴⁵.

Los actos mediante los cuales nos aplicamos a la adquisición o a la práctica de la sabiduría son particulares, no aptos para dominar nuestra voluntad y, por consiguiente, entran en la zona de nuestra discreción personal. “El acto de la razón, dice Santo Tomás, puede ser considerado bajo el aspecto de su ejercicio, en el que siempre es susceptible de ser dirigido, como cuando se invita a alguien a prestar atención o a usar la razón”⁴⁶. En otro lugar declara que “el acto de la razón especulativa, dado que es voluntario, procede, en su ejercicio, de la elección y del consejo, y por consiguiente se encuentra sometido al orden de la prudencia”, si bien al tener por objeto lo necesario se sustrae a este orden respecto de la especificidad⁴⁷. A lo largo de la *Prima secundae*, tras señalar con profundidad que toda disposición adquirida, puesto

⁴⁵ Cf. *STh* I-II q10 a2.

⁴⁶ *Ibid.*, q17 a6.

⁴⁷ *STh* II-II q47 a2 ad2.

que es por definición “lo que se usa cuando se quiere”, comporta forzosa-mente un vínculo con la voluntad⁴⁸, se dedica preferentemente a la distinción más adecuada de la virtud y de su uso. La virtud intelectual está gobernada por la necesidad, pero su uso sigue siendo libre⁴⁹.

Y cuando decíamos que esta libertad está condicionada por arriba, que está limitada por una necesidad superior, esto podía entenderse en el sentido de que no saca provecho de la sabiduría quien quiere. Para hacer uso y buen uso de ella, primero hay que adquirirla y poseerla bien. Santo Tomás la incluye en la moral sobre todo en este aspecto, en razón de su indispensabilidad para el buen uso. Para actuar bien, para comportarse como hombre perfecto, no basta querer, es más necesario disponer de las cualidades requeridas para este fin. Querer no es necesariamente poder. Por este lado, tal como lo veremos, la sabiduría puede interesar a la política.

Sin embargo, éste no es el condicionante del que queríamos hablar. Pretendíamos sobre todo señalar que las directrices voluntarias, puesto que deben adaptarse, ser coherentes con las disposiciones y con los hábitos que gobiernan, deben revestir, dado el caso, un modo original, analógico. Deben conformarse a las exigencias inherentes de la sabiduría. En consecuencia, no controlan su ejecución; no regulan sus pasos, sino que se mantienen atentas a su sollicitación (*sicut cum inducitur alicui ut attendat*)⁵⁰.

La sabiduría posee su propia motricidad. Una vez aplicada, encuentra en su objeto con qué bastarse en todos los aspectos. Toma de allí luz y virtud de propulsión. La naturaleza, al otorgarle el ser que ha de contemplar, la ha hecho a la vez capaz de proveerse de sus propias vías y medios. En Santo Tomás, es un tema corriente el que los principios debidamente ordenados necesitan el pensamiento en cuanto al *ejercicio* y en cuanto a la *especificación*. “Está fuera de toda duda el hecho de que la inteligencia adquiere del conocimiento de los principios la capacidad de actualizar todas las conclusiones, y de este modo *se mueve a sí misma*”⁵¹. Los axiomas primeros tienen, respecto del espíritu, carácter de “virtudes activas”, de fuerzas, de palanca⁵². Su eficacia puede compararse a la de las energías motrices de la naturaleza⁵³. Y

⁴⁸ Cf. *STh* I-II q50 a5.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, q57 a1 y ss.

⁵⁰ *STh* I-II q17 a6.

⁵¹ *Ibid.*, q9 a3.

⁵² “[...] vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam”. *STh* I-II q51 a2. Cf. q54 a2 ad2-3.

⁵³ “Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus”. In *Post Anal* I lect3 n22. Cf. In *Phys* II lect15 n273-274; In *Ethic* VI lect3 n1147-1149; *De Ver* q14 a1; q15 a1; q16 a1.

esto no puede ser de otro modo. Puesto que las conclusiones de la ciencia y de la sabiduría expresan relaciones necesarias, fundadas en la naturaleza de las cosas, su concatenación no puede depender del arbitrio de la voluntad. Sólo la mente tiene competencia para juzgar el valor intrínseco de un argumento y para decidir sobre la necesidad de su propia adhesión. Del mismo modo, sólo la mente puede ver la inserción necesaria de una verdad en otra de orden más universal.

En la labor de sabiduría propiamente dicha, el cometido de la voluntad se reduce a la dirección de la atención. Por este motivo, cuando se comparan las influencias recíprocas de una sobre otra, hay que decir que, en términos absolutos, la sabiduría domina la actividad voluntaria, ya que la dirige desde el interior. No obstante, ésta ejerce sobre aquélla un dominio relativo, dado que controla su aplicación o su uso.

La libertad que se refiere al uso de la sabiduría está condicionada por una necesidad superior; también está condicionada, más aún, por una multitud de contingencias de orden inferior que hemos de examinar ahora. Esto nos permitirá constatar que esta virtud es una superestructura. Supone en la base, como soporte exterior pero imperioso, la maquinaria de las artes económicas y políticas. Si se nos permite una comparación de otro orden, la sabiduría es una flor que nace y crece en clima de civilización. Le son precisas las disponibilidades que sólo la vida organizada de la Ciudad puede garantizar.

Para entenderlo, hay que recordar qué es lo que su adquisición exige intrínseca y extrínsecamente.

Dentro de la gama de los modos en que la vida se manifiesta en el universo, la del hombre representa un tipo característico. Se diferencia de la vida animal en que es espiritual, y de la de los seres espirituales en que necesita un organismo para expresarse. Y esta necesidad no es ficticia, sino esencial. La vida, en nuestro medio terrestre, está siempre ligada a organismos, en cuyo interior puede desarrollarse. Es una necesidad ineluctable. Nuestra alma, para cumplirse y traducirse, necesita órganos. Su *devenir segundo* está ligado a esta condición⁵⁴. Antes de emprender su desarrollo psíquico, está obligada a dedicarse a su acabamiento físico, es decir, está obligada a construirse un cuerpo y a dotarse de órganos.

La ley es exactamente la misma en el orden intelectual. La vida del pensamiento es una vida que se explaya en el seno de un *organismo*, que se actualiza y se exterioriza a través de éste. El espíritu humano se ve necesitado, para alcanzar la ciencia y la sabiduría, de constituirse un conjunto trabado y

⁵⁴ Tal como lo establecimos a lo largo del capítulo VII puede subsistir sin órganos, pero sin desarrollarse. Estamos en el plano físico.

diferenciado de representaciones conceptuales, de enunciados simples y compuestos, de discursos de todo tipo. Ésta es su ley. En ella se encuentra su soporte natural, su organismo propio. Contrariamente a lo que piensan algunos filósofos, la formulación mental no es un desecho del pensamiento, sino una *condición de existencia*, un factor de determinación subjetiva y de unión con la realidad objetiva.

El organismo corporal del alma y el totalmente espiritual del espíritu se oponen por una multitud de diferencias. Entre ellos sólo hay conveniencia analógica. Por el momento sólo nos hace falta señalar una. Consiste en que tiene, por una parte, y en que está privado, por otra, de directrices invariables. Mientras que el alma forma su cuerpo según una dirección impresa de antemano y hasta los detalles, el espíritu, en cambio, está entregado a sus propios recursos. Para construirse bien, está obligado previamente a crear leyes, a forjarse una *técnica (est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem)*⁵⁵. Ha recibido, sin duda, la capacidad, pero nada más, salvo la propensión atávica a ciertas nociones y a ciertas afirmaciones primeras y nada aleatorias. De modo que, si fuera abandonado al estado inculto, adquiriría, por impulso vital y lógico natural, un cierto bagaje de conocimientos especulativos, prácticos y críticos, aunque el conjunto carecería de objetividad, de universalidad, de seguridad, de claridad, de orden. Su organismo continuaría en estado de embrión, como ocurre en los primitivos, y su adquisición de la sabiduría se vería por tanto parcialmente sacrificada.

Ésta, en efecto, consiste en la transformación del conocimiento espontáneo, mediante una labor de depuración, de orden y de generalización. Se orienta también a ampliarlo, a fin de ganarle el mayor terreno posible al dominio de la ignorancia y del prejuicio. Tiende también a rodearlo de un mínimo de certeza y claridad. Lo cual supone una empresa interminable de análisis, de juicios y de razonamientos. Lo cual también supone, dado el estado original de nuestro espíritu y la imperfección de su instrumento, el cuerpo, una infinidad de peligros, de confusiones, de contradicciones y de incoherencias. De modo que si consideramos solamente las dificultades que le son inherentes, nos damos cuenta de que la sabiduría es imposible, salvo en raras excepciones, sin la adquisición previa del *arte de pensar*.

Es esta constatación la que incitó a Aristóteles a escribir su *Órganon*. Santo Tomás llegó a la misma conclusión. Sin embargo, subraya con mucho más vigor el hecho de que el arte de pensar, del que depende la adquisición

⁵⁵ *In Ethic I lect 1 n1.*

y el uso de la sabiduría, es obra de una colaboración secular, y que sólo puede florecer cuando la vida alcanza un nivel elevado de civilización⁵⁶.

Tras señalar, en su introducción a la *Analítica* de Aristóteles, que uno de los caracteres propios del hombre consiste en buscar que su vida intelectual se apoye en principios generales y en modelar su conducta según las reglas inflexibles del arte, observa que el animal posee en el orden inmanente a su instinto el plano del ciclo que tiene que recorrer y la determinación de sus modos propios de comportamiento⁵⁷. El hombre, por su parte, a modo de instinto, está dotado de juicio. En el orden intelectual, así como en el orden moral, se guía por la luz de su espíritu⁵⁸. Pero éste, dado que es falible, experimenta la necesidad, para protegerse del error, de refugiarse en la razón universal y de inventar de una vez por todas un arte, es decir, un plano razonado de sus actividades, un conjunto de procedimientos criticados, justificados y dispuestos previamente⁵⁹. En el fondo de todo espíritu reside un fermento de progreso; *a fortiori* en el fondo de la razón común. ¿Y qué hay mejor que el arte para perfeccionar la razón, para secundarla en sus funciones reguladoras? ¿Qué hay mejor para mejorar y transformar las condiciones de su vida que las directrices universales y desinteresadas? ¿Qué hay mejor para elevar y ensanchar sus perspectivas y, por consiguiente, para ponerla a resguardo de las soluciones cortas e individualistas? El arte, al constituir un conjunto coherente de reglas precisas y ciertas, ordenadas a guiar la ejecución, a descubrirle los medios infalibles y constantes de alcanzar la realización de sus fines, proporciona todos estos bienes.

Después de lo que hemos visto en el capítulo precedente, este poder de la razón colectiva de actuar sobre sí, esta capacidad de transformar su propio régimen de vida por medio del arte, no tiene nada que pueda sorprender. La parte intelectual del hombre es capaz de reflexión perfecta: la inteligencia puede concebirse y pensarse; igualmente, la razón puede especular sobre su propia actividad. Por consiguiente, si razonando sobre la justeza y la eficacia de los medios puestos en práctica por los operarios para dirigir la fabricación, ha descubierto las artes mecánicas, ¿por qué no podría, dirigiendo su observación hacia sus propios modos de moverse, llegar a elaborar, con la

⁵⁶ “[...] perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum”. In *Met* I lect1 n16. Cf. II lect1 n287-288.

⁵⁷ “Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur”. In *Post Anal* I prooem., n1.

⁵⁸ “[...] homo autem rationis iudicio in suis actibus dirigitur”. *Ibid.*

⁵⁹ “Nihil enim aliud ars esse videtur ut quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant”. *Ibid.*, Cf. *STh* II-II q47 a2 ad3.

ayuda de una colaboración inteligente, el arte de especular con facilidad, orden y seguridad?⁶⁰.

De hecho, mediante una larga reflexión sobre sus pasos más o menos espontáneos, ha descubierto su proceso, ha desintegrado el procedimiento y formulado sus fórmulas. Ha repensado en abstracto su propio trayecto y se ha representado las causas de éste. Y a fin de clarificar y de definir los datos de la simple aprehensión, ha consignado todos los tipos de inducción dialéctica posibles; a fin de dirigir el razonamiento, ha inventariado todos los modos de silogismo y todos los tipos de demostración⁶¹.

La conclusión se presenta sola. Si la sabiduría, ya por sí misma tan difícil y costosa de adquirir, apeló en la mayoría de los casos, en calidad de garante de su rectitud y de su verdad, a los servicios del arte más arduo y sutil que existe, resulta evidente que sólo puede florecer, salvo en forma de rudimentos, en un régimen de vida relativamente perfecto. Exige una iniciación lenta y cuidadosa, que sólo puede procurar una enseñanza sistemática. Exige también una acumulación considerable de ideas y una circulación intensa que no pueden realizarse sin un comercio social prolongado. Es lo mismo que decir que su desarrollo integral está condicionado a la vida en Ciudad.

Un breve examen de los factores contingentes de que depende la eclosión de la sabiduría nos conducirá a la misma constatación.

Los Antiguos no estaban lejos de la verdad cuando pensaban que la vocación a la sabiduría es una cuestión de azar, de buena fortuna. En efecto, si bien para el metafísico el lugar de nacimiento es el accidente más irrelevante, no es así a los ojos del filósofo moralista o del sociólogo. La suerte de nacer en un país grande y hermoso es una contingencia que cuenta. El individuo al que causas históricas colocan en una situación miserable, que ha de luchar

⁶⁰ “[...] humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte [...]”. *STh* I-II q97 a1. “Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur; nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventata est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat”. In *Post Anal* I prooem., n1.

⁶¹ “[...] duplex est modus acquirendi scientiam: unus quidem per demonstrationem; alius autem per inductionem. Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus [...]. Impossibile est enim universalia speculari absque inductione”. In *Post Anal* I lect30 n251. Cf. lect42; II lect20; In *Ethic* VI lect3 n1148; In *Met* I lect1 n18 y ss.

tenazmente durante toda su vida para satisfacer las necesidades materiales de la existencia, continuamente devorado por preocupaciones terrenales, privado de los medios esenciales para la educación más elemental, no puede compararse, desde el punto de vista del destino, con aquél al que un concurso fortuito de circunstancias ha puesto en la comodidad y en plena atmósfera de civilización. El hombre —queremos recordarlo— es un ser que nace y que hereda. ¡Afortunado quien nace en un Estado bien organizado y recibe por ello toda una herencia de tradiciones, de instituciones, de valores culturales! Santo Tomás, filosofando sobre este aspecto junto a Aristóteles, no puede dejar de constatar que, respecto de la *adquisición* de la sabiduría, es decir, moralmente hablando, la Ciudad es muy *superior* al individuo. Sus posibilidades respectivas son inconmensurables. Éste es impotente, aquélla dispone en exceso de los medios para producirla. El individuo depende de la Ciudad como lo imperfecto y lo inferior depende de lo perfecto y de lo superior. Es, sin duda, —en virtud de los dones que le dispensa la naturaleza— capaz de realizarla en cierta medida, ¿pero qué son sus éxitos tambaleantes al lado de los de un pueblo sano e inteligente, que lleva diez siglos constituido en Estado? Ningún individuo aislado puede aquí abajo sobrepasar en eficacia práctica a una colectividad industriosa y bien provista.

En definitiva, son sabidas las repercusiones de las virtudes morales en las virtudes intelectuales: “Las virtudes morales, dice Santo Tomás, pertenecen a la vida contemplativa a título de disposiciones. El acto de contemplación, en efecto, es impedido por la vehemencia de las pasiones, debido a que la atención del alma es desviada de la consideración de las realidades espirituales y acaparada por los placeres sensibles, así como por el tumulto de las cosas exteriores. Por tanto, las virtudes morales, al refrenar las pasiones e imponer un orden racional a la actividad exterior, disponen a la contemplación”⁶². Al llevar a cabo en el sujeto la reparación y la pacificación de todo su ser, lo preparan para reflexionar.

Hemos citado en el párrafo anterior algunos textos en los que Santo Tomás declara que la política “dispone” a la práctica de la sabiduría. Al principio de éste, hemos reproducido otros en los que se afirma que es competencia suya “gobernar su ejercicio”. El santo Doctor sostiene también que son la “política” y la “justicia”, virtud cívica por excelencia, las que regulan su uso⁶³. Y hemos señalado que esta fórmula del “uso”, refirién-

⁶² *STh* II-II q180 a2. Cf. q181 a1 ad3; a2 y 4; q182 a3; *De Virt in comm* a5 ad8; *In Phys* VII lect6 n925; *CG* III c37.

⁶³ “Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate: et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut [...] iustitia, fa-

dose propiamente a la “aplicación”⁶⁴, era la mejor elegida. Por último, enseña que corresponde a quien preside los destinos del Estado el promover la educación⁶⁵.

Así pues, aunque respecto de la especificación, la política recibe de la sabiduría su dirección, le corresponde, dentro de los límites de su mandato, dirigir su uso. Lo cual no significa que deba sustituir a la familia o a la Iglesia, sino que debe prestar a esta función, como al don más excelente y en la medida en que concierne al bien común, una atención constante. Con el objeto de alcanzar su desarrollo en la Ciudad, debe procurar promoverla. Su función, ciertamente, la mayor parte de las veces se reduce a “abrirle la puerta”, a establecer un orden que favorezca su eclosión y su difusión. Al poder contar, para darle impulso, con las tendencias radicales del espíritu humano, con la nostalgia de lo divino que lo anima, le basta hacer reinar la paz exterior y proveerla de buenos establecimientos, copiosamente subvencionados. No obstante, si se diera el caso, debido a circunstancias excepcionales, de que todo un pueblo se desinteresara de ella, entonces, del mismo modo que la política para conjurar una epidemia tiene derecho a retener a los médicos en la Ciudad, del mismo modo que para resolver un problema de interés común tiene derecho a movilizar comisiones de expertos, también tiene la facultad de obligar a algunos ciudadanos al estudio de la sabiduría. Ésta es más indispensable para la vida colectiva que la mayoría de los bienes materiales, aunque no tenga su carácter de urgencia. De ella depende lo esencial del bien que la comunidad ha de realizar en plenitud. En las situaciones comunes, la función del Estado se reduce al cumplimiento de las condiciones públicas que facilitan y solicitan su ejercicio, siendo los padres los mejores jueces de

cit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus”. *STh* I-II q57 a1. —“Sed scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem sui operis. Ordinatur enim politica quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Hujusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent *ad materiam moralem*, et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non enim praecipit politicus geometriae, quae de triangulo concludat: hoc enim non subjacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque ad quod tempus”. *In Ethic* I lect2 n27. Cf. *In Polit* I lect1.

⁶⁴ “[...] usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem”. *STh* I-II q16 a1. —La sabiduría, aunque tiene razón de fin último natural, entra, no obstante, bajo el uso debido a que es susceptible de ser adquirida y poseída: “in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea”. *Ibid.*, a3.

⁶⁵ “Et sic patet quod ordinare de studio pertinet ad eum qui praeest reipublicae, et praecipue ad auctoritatem Apostolicae Sedis [...]”. *Contra imp* c3 n68. Cf. *In Ethic* I lect2 n27. —“[...] si regnum instituendum sit, oportet providere [...] ubi constituenda sunt studia litterarum [...]”. *De Reg Princ* I c14 n811.

los gustos y de las aptitudes de sus hijos. De todas formas, querríamos señalar esta prerrogativa positiva del Estado, ya que comporta, en contrapartida, el derecho de control, tras el recurso a un consejo de expertos, de las falsas sabidurías. Finalmente, como la sabiduría no está gobernada por la política en virtud de una subordinación absoluta, sino solamente relativa, pues sus fines están más allá de las fronteras de la competencia del Estado, todas las leyes emitidas por éste con el fin de regir las asociaciones universitarias o profesionales deben respetar su autonomía interna y limitarse a sostener y coordinar su uso. Entre las funciones especulativas y prácticas sólo hay analogía; una diversidad idéntica debe prolongarse en el interior de la legislación que se ocupa de dirigir las.

CAPÍTULO XI

GRATUIDAD DE LA INSPIRACIÓN CREADORA

El sabio se nos presenta bastante mediocrementemente dotado respecto de la inspiración. Esto es comprensible. Sus dones son una herencia, y sólo dependen de sus iniciativas. Un legado se recibe y se acepta, pero no se crea. Es más cosa del donante que del donatario. Y en el caso de la sabiduría, el don que el hombre recibe en usufructo y lo convoca a una especie de "sobreexistencia" es una participación. Es de orden divino. Es una concesión provisional de luces originariamente tomadas de las claridades de la esencia divina. Así se concibe su carácter de inmutabilidad. Se relaciona con el hecho de que es un derivado. Del mismo modo se concibe el que las leyes objetivas y subjetivas que dirigen sus pasos son de una rigidez absoluta. La sabiduría se instala en una actitud impasible e intemporal. No tolera por parte del sabio más originalidad que la del modo de acceso y presentación. Cada uno tiene su manera de descubrirla; cada uno aporta al buscarla y al traducirla su temperamento, su complejidad, sus cualidades de inteligencia, su cultura, su información, su forma de curiosidad y sus dotes de expresión¹. Su invariabilidad específica se acomoda a una vastísima diversidad individual.

El arte, por el contrario, repercusión en nosotros del poder creador del Artesano supremo, disfruta de una posibilidad de alternativas que es como el eco misterioso de las libertades divinas. No es receptividad, facultad de percepción, comunión con un pensamiento virtualmente ya formulado; es, en cambio, actividad, facultad de invención, formulación inédita de pensamientos originales. No es constatación, sino creación. La filosofía siempre ha distinguido en el universo dos principios de fecundidad: la naturaleza y la li-

¹ Es sabido que las disposiciones afectivas que transfiguran la mirada en simpatía y en amor apenas tienen lugar en la sabiduría natural. Ésta, al ser abstractiva y discursiva, permanece forzosamente fría. Esto disminuye su fuerza de penetración y sus efectos positivos. Ocurre de otro modo con la sabiduría de los cristianos y de los santos: *gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Sin embargo, también la sabiduría natural es capaz de sagacidad y de adivinación. La similitud descubierta por la analogía entre lo creado y el Increado se presta a diversos grados de penetración. Hemos indicado las causas de esto en el capítulo VI, nota 37.

bertad. La naturaleza, limitada y fijada en sus medios, está siempre sometida a la necesidad. Sólo posee un modo uniforme de actuar y de exteriorizarse: un hombre engendra siempre un hombre; la libertad, por el contrario, al encontrar en las concepciones de la razón el medio de formular sus aspiraciones, participa en sus infinitas posibilidades. Todas las combinaciones, todos los planes imaginables son para ella tanto eventualidades como determinaciones posibles. Y como la cadena de las fórmulas de la razón se prolonga al infinito, el arte, aunque obedece a ciertas restricciones objetivas, no es calificado gratuitamente de creador.

Es creador sobre todo porque sus opciones son parcialmente imprevisibles. En efecto, de todas las soluciones propuestas, de todos los planes alineados por la razón en connivencia con las funciones imaginativas, uno será, con exclusión de los demás, objeto de aquiescencia; y esto es así en razón del movimiento que causa en la afectividad del sujeto y de las simpatías que despierta en él. Los demás serán desechados, a falta de semejante acción. Así pues, la originalidad de la determinación es en cierta medida atribuible a la modalidad particular de la concepción, pero sobre todo a la modalidad propia del sentimiento. La causa decisiva de la novedad de la obra no reside tanto en el modo de la mirada como en el del gusto, en el de las disposiciones sentimentales². Por consiguiente, es cierto que la voluntad, en virtud de su libertad de aquiescencia, es una fuerza innovadora. Puesto que es primer principio del movimiento, es de rigor que sea responsable de todas las realizaciones prácticas. Si se prefiriese así, la razón y la voluntad son una y otra causas totales de la obra producida, pero cada una en su orden respectivo, ya que una se mantiene en el plano de las posibilidades y otra en el de la ejecución³.

El beneficiario de semejante reparto es la persona humana. A título de auxiliar de su inclinación a la sabiduría, dispone de la virtud del arte. Persiguiendo siempre nuestro fin, quisiéramos, después de examinar los caracteres generales de éste, considerar sus relaciones con la vida de la Ciudad.

² “[...] cum vero ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum”. In *de An III lect15 n825*.

³ Volveremos a tratar con más precisión las relaciones de la razón y de la voluntad en el capítulo siguiente, cuando hablemos la *elección*.

1. La vida propia del arte

La sabiduría tiene en nuestra vida una importancia sin igual, debida al hecho de que nos permite gozar de Dios, nuestro fin supremo. Su desarrollo, sus actos, son en sí mismos fines; es decir, representan la más alta actividad que se puede emprender aquí abajo, la que tiene razón de término y a la cual nos corresponde hacer que concurren todas las demás. El arte, aun en sus formas más espiritualizadas, no reviste semejante importancia. Su función inmediata no es hacernos gozar de Dios, sino del mundo. Es como un instrumento puesto en nuestras manos a fin de permitirnos llevar incesantemente a una eficacia más alta el rendimiento de utilidad y de significación que proporciona nuestro universo.

Tiene, pues, como fundamento obligado la finalidad ontológica que subordina al hombre, como a su destino extrínseco, los elementos y las fuerzas de la naturaleza. Supone correlativamente en él una dominación de la materia: dominación consecuente al hecho de que toda criatura ha sido puesta “a sus pies”. No obstante, no se requiere que sea absoluta: una posibilidad de explotar las prodigiosas reservas de obediencia enterradas en el misterio de los elementos, una capacidad de actualizar su infinita plasticidad, bastan para su establecimiento y para su afloramiento.

Presuponiendo, a modo de condición previa, esta participación del hombre en el dominio divino, el arte se manifiesta en la forma de un *hacer*.

El hombre puede dedicar su actividad a *pensar*, a *hacer* y a *actuar*. En otros términos, puede entregarse a la especulación, al arte y a la acción. Y del mismo modo que se llama ciencia especulativa, sea el conjunto complejo de las nociones y conclusiones que el pensamiento humano llega a coordinar y hacer diáfanas con la ayuda de la luz unitiva de un principio, sea la vivificación elevadora y duradera que el influjo constante de este principio, en virtud de cierta ósmosis espiritual, produce en la sustancia del espíritu, sea la propia actividad científica, también se designa con la palabra arte, sea el organismo de los principios ordenados a dirigir la virtud operadora del intelecto práctico en el cumplimiento de sus obras, sea el desarrollo interior proporcionado a la razón por la virtud roborativa de los principios, sea la propia actividad artística. Pero, sea cual sea el aspecto en el que nos detengamos, vemos que el objeto de las preocupaciones específicamente artísticas es la regulación de las empresas exteriores del pensamiento, es decir, de aquéllas que tienen por fin inmediato disponer un material, ordenarlo, cargarlo de

ideas y de intenciones, hacerlo brillar con el brillo propio del alma⁴. Aunque, en efecto, la obra artística se elabore en la inmanencia de ésta y viva en primer lugar por la vida de ésta, aunque las dificultades que implica su realización tengan a menudo por efecto el consolidar las aptitudes innatas de la razón y multiplicar el vigor y la disponibilidad de la voluntad, todo este dispositivo interno sigue estando ordenado a la transformación de un material exterior, a su factura armoniosa y adecuada.

La actividad artística es, por naturaleza, transitiva; pasa de la inmanencia del alma del artista a una materia inserta en el tiempo. De modo que la obra exterior finaliza al artista, motiva su gasto de energías y, como por retroacción, repercute en el alma en forma de desarrollos vitales. La actividad artística, dice Santo Tomás, no va directamente en provecho del artista, sino en el de su obra. Los enriquecimientos que causa alcanzan inmediatamente el material metamorfoseado por ella. Su intención es convertir en utilidad y en acuerdo el medio del hombre (*bonum artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium*)⁵. Todos los perfeccionamientos que resultan en el interior del obrero de su actividad artística sólo tienen por fin su adaptación permanente a una mejor realización; le confieren la facilidad de la buena factura, pero no necesariamente el buen uso de esta facilidad⁶. Por consiguiente, lo mejoran en tanto que artista, pero no en tanto que hombre.

Como consecuencia de que es un hacer y de que sus ventajas alcanzan una materia amorfa, bruta, el arte es esencialmente *construcción y superación*.

Esto se hace evidente de manera particular si se observan sus orígenes, el momento preciso en el que mana de su fuente primera. El arte divino, del cual todas las demás son réplicas, es creación pura, pues es causa total de sus obras. Es construcción y superación absolutas, pues es realizador tanto de la idea como de la materia que la lleva. El arte humano, por el contrario, sólo es capaz de construcciones y superaciones relativas, limitadas a la idea, a la poesía. Su poder, aun siendo participación del de Dios, es más bien indignicia, y para expandirse en armonía y en belleza necesita el apoyo de un material preexistente, por muy sutil que sea. Sin embargo, supera verdaderamente lo que es. La inteligibilidad de la que dota a la materia, puesto que ya

⁴ Sobre la distinción de lo *factibile* de lo *agibile*, véase *In Met IX lect2 n1786-1788; In Ethic II lect4 n282; VI lect3 n1151; STh I q14 a2; q18 a3*.

⁵ *STh I-II q57 a4*. Cf. *In Ethic II lect4 y 6; VI lect2-4; In Met VII lect6 n1398 y ss.; IX lect3 n1795 y ss*.

⁶ Cf. *STh I-II q57 a3*. – “*Ars autem facit solum facultatem boni operis*”. *Ibid.*, a4, corp. Cf. *In Ethic II lect4 n282; VI lect4 n1167*.

no está en germen en sus virtualidades, se inscribe en puro crecimiento. Se añade a la naturaleza, cuyos medios de expresión dilata.

En el caso de las perfecciones otorgadas al alma humana por las disciplinas intelectuales y morales, no hay gratuidad completa. Están ya postuladas por exigencias, por rudimentos de procedencia natural. En el caso de las dispensadas por el arte, por el contrario, no es así. No se ordenan a responder a llamadas, a remediar deficiencias innatas. La materia en la que caen es *indiferente* a las manifestaciones del pensamiento humano y a los esplendores de lo verdadero. Toman la función de superestructura, de empresas creadoras. Según la expresión de Bacon, “el arte es el hombre añadido a la naturaleza”. El arte, en esta emergencia de la materia y de la vida, sin la inspiración y el sueño del hombre no se produciría jamás. El arte es la leyenda, útil o graciosa, grabada como una ilustración en el margen del gran libro de la naturaleza.

Otra consecuencia de que el arte sea un hacer es que éste se ordena a fines particulares⁷.

Puede verse en él el espejo del hombre, la expresión auténtica de su alma, de su mentalidad, de su cultura, de sus preocupaciones. Puede considerárselo, según los puntos de vista, como el testimonio de la inteligencia que siempre va tras la novedad, como el reflejo de las civilizaciones, el sacramento de la unidad humana, la repercusión en la materia del drama de la Redención, la integración del mundo inorgánico en el cuerpo místico; y todas estas maneras de ver tienen la virtud de no faltar a la verdad. Se trata de que el arte es un efecto; y como tal, lleva la señal del artista, su toque. Está marcado a su imagen. Expresa su personalidad y todas las modalidades espirituales y sensibles con las que está enriquecida. En el momento de la acción, en el instante en que el alma del artista emprende el dinamismo de la creación, hay elevación, movilización y convergencia de sus energías de toda cualidad. La totalidad de su ser y de su vitalidad se explaya y se cristaliza en forma de reflejo en la obra exterior. Por lo que no hay nada de extraño en que el arte traduzca el carácter cristiano o pagano del artista.

Todo arte, no obstante, incluso si está entre lo que convencionalmente llamamos artes de expresión, tiene su fin particular, su esfera de acción, sus medios específicos, digámoslo así, su atmósfera y su vida propias. Orientado cada uno a realizar una obra determinada, no puede tener otro fin inmediato que el de la obra que es objeto de su alcance. Esto es ineluctable. La arquitectura se ordena a abrigar al hombre, las artes agrestes a alimentarlo, las ar-

⁷ Cf. *In Ethic VI lect2 n1136; lect4 n1162-1163; STh I-II q21 a2 ad2; q57 a4 ad3; STh II-II q47 a2 ad1; a4*.

tes industriales a proporcionarle la prosperidad y la comodidad. Y si todas ellas traducen forzosamente al artista o al obrero, quizá es sólo porque éste se ha propuesto perseguir el fin particular de ellas y se ha entregado por completo a esta búsqueda. Brevemente, la revelación de la personalidad del artista es el *efecto* de la actividad artística, pero no puede constituir su *fin*. Todo arte quiere un fin particular.

Mediante una consecución natural, el arte está gobernado por leyes particulares y necesarias, leyes que lo establecen en condiciones de independencia análogas a aquéllas de las que disfruta la sabiduría.

Al actuar sobre una materia contingente, tributaria en varios aspectos del gusto del obrero, comporta ciertamente un margen de libertad negado a la sabiduría. Incluso tiene, en razón del contexto siempre inédito de las circunstancias históricas, la facultad de entregarse al capricho de las variaciones; no obstante, comporta fatalmente exigencias esenciales, inalienables. A pesar de las circunstancias y a veces en contra de la fantasía o del arbitrio del artista, está sujeto a un conjunto definido de necesidades objetivas, consecutivas a la naturaleza de la obra que ha de efectuarse, consecutivas también a los requisitos de su fin específico. Estas necesidades le son impuestas primero en forma de leyes, y después rápidamente se convierten en método, en técnica, es decir, en un conjunto cristalizado de procedimientos y de medios que funcionan y constituyen como la vía propia de su virtud operativa.

Esto nos conduce a reivindicar en favor del arte la autonomía que le reconocemos a la sabiduría. Considerado en la línea de su esencia o de su especificidad, es recalcitrante a todo orden venido de fuera. Escapa al alcance de la voluntad individual y colectiva. Los factores que lo dominan proceden de la naturaleza o del ser mismo de la obra por realizar. El Estado no tiene la misión de forjar los temperamentos artísticos, ni la de fabricar la estructura de las técnicas.

2. La vida humana del arte

El arte, al igual que la sabiduría, se adquiere y se vive. Gracias a lo cual se enraíza en la tierra, se inserta en el mundo de las realidades móviles, se inscribe en la curva de evolución del ser humano. Gracias a lo cual forma parte del hombre, participa en su vida, se vuelve objeto de conquista y de uso. En pocas palabras, desde este punto de vista, es un *bien* que adquirir y que utilizar.

Por consiguiente, hay que aplicarle todo cuanto hemos escrito en el capítulo precedente a propósito del uso de la sabiduría. Le corresponde al Estado, siempre sin perjuicio para los derechos del individuo y de la familia, crearle condiciones estables de existencia, promoverlo, incluso promover su práctica o prohibirla, según el caso y en la hipótesis de que el desarrollo del bien común lo requiriera. “La virtud moral —dice Santo Tomás— es requisito del arte: rectifica su uso. Puede darse el caso, en efecto, de que alguien posea el arte de construir y no quiera, por malicia, hacer buen uso de éste. Así pues, la virtud moral, en particular la *justicia*, hace que el artesano use rectamente su arte [...]. Y por tanto, cuando el arte ya es poseído, es también necesario adquirir la virtud moral que rectifica su uso”⁸. Esta rectificación del uso es sobre todo obra de la justicia social y, en su ausencia entre los ciudadanos, del Estado.

Añadamos que las leyes concernientes a los medios de estimular la práctica de las artes deben calcarse de su fisonomía y diversificarse como ellas. La ley, según lo señala Aristóteles, es la regla de plomo de los leales que se pliega a las realidades sociales y se adapta a sus formas.

No obstante, además de esta referencia al uso común, las artes, y en particular las artes utilitarias, manifiestan una relación propia. Por consiguiente, su ejercicio está doblemente controlado por la moral y por la política. En efecto, no solamente su *aplicación* o su uso común experimenta su gobierno, sino también ese otro uso que constituye su *fin particular*. Dicho de otro modo, tanto el uso del arte como el de la obra exterior realizada por él están *comprendidos en el objeto* de los saberes morales⁹. En consecuencia, las artes utilitarias se ven afectadas por la regulación moral tanto en la impulsión que las mueve como en el bien que las finaliza.

Decíamos más arriba que las artes tienen un fin particular. Pues bien, este fin particular es en la mayoría de los casos un uso. Esto se comprende mediante el siguiente razonamiento: “El deseo de las cosas exteriores, dice Santo Tomás, es natural al hombre”¹⁰. Lo cual presupone que estas han sido sometidas a su dominación y a su uso, tal como lo señalábamos. Sin embargo, como sólo le han sido concedidas en forma de materia bruta, le corresponde a su razón acomodarlas al uso inmediato por medio del arte. De

⁸ *In Ethic VI lect4 n1172*. Cf. *STh I-II q57 a3-4*. —“Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat”. *STh I-II q57 a3 ad2*.

⁹ Dirigir el uso del hábito del arte constituye el objeto propio de la filosofía económica; dirigir el uso de la obra constituye el objeto propio de la política.

¹⁰ *STh II-II q118 ad1*.

modo que *el buen uso* pasa a ser la *razón de ser definitiva de las artes* (*bonus usus sine arte esse non [potest]*)¹¹.

Esto se comprende también mediante una breve investigación. El hombre primitivo es depositado en el seno de un mundo inculto, salvaje. Los únicos útiles de los que disponía para superar ese estado de humillación eran su razón y su mano. Le bastaron para inventar todas las artes y para humanizar todo cuanto tocó. Racionalizó y elevó simultáneamente los valores útiles contenidos en la naturaleza, las fuerzas sensibles envueltas en las aptitudes de su cuerpo y los valores espirituales en germen en sus disposiciones intelectuales y voluntarias. Con la ayuda de las artes agrestes y mecánicas, dominó los elementos, captó las fuerzas vagabundas y ordenó su medio. Con la ayuda de la arquitectura y de la escultura, construyó residencias soberbias. Adornó su cuerpo, estilizó su gesto, introdujo en las emisiones de su voz, mediante la articulación, significados que hicieron de ella la réplica de su pensamiento. Incluso midió su discurso, a fin de convertirlo en elocuencia o en poesía. Deseoso de hacer compartir a la posteridad su vida intelectual y sentimental, sus alegrías y sus penas, sus aspiraciones y sus logros, los encarnó en la escritura. Llegó hasta su propio pensamiento, cuyo vigor quiso fortalecer mediante las artes dialécticas y lógicas. Y si tuviéramos que hacer la enumeración completa de las artes que instauró para mejorar sus condiciones de existencia e inmortalizar su sueño, no terminaríamos nunca. El hombre se las ha ingeniado siempre para acrecentar el *rendimiento útil* del universo.

Pero para señalar netamente las relaciones que el arte mantiene con las disciplinas morales, es importante, tal como lo decíamos, hacer una distinción entre las artes útiles y las artes liberales. Entre las primeras, los fines son usos. Se ven por este mismo hecho *incluidos en el objeto* de la moral individual o colectiva y dominados por la razón práctica. Entre las segundas, por el contrario, los fines son formas de lo verdadero o de lo bello, y por tanto dominadoras respecto de la razón.

Las consecuencias de semejante distinción son de gran importancia. Del mismo modo que la sabiduría se encarga de definir y de ordenar abstractamente los fines de las artes que concurren a la perfección de la vida material y económica, así la política tiene cierto derecho de control sobre las artes liberales. Según lo veremos en las páginas siguientes, sin duda no tiene ninguna competencia sobre los principios y las técnicas de estas artes ni tampoco sobre las formas de lo bello; no obstante, por razones morales y sociales, puede prohibir el uso de sus obras como, por ejemplo, la circulación de

¹¹ *STh* I-II q47 a3 ad1.

determinadas novelas y la exposición ante el gran público de ciertos cuadros. En cuanto a las artes útiles, estas constituyen *su objeto propio*, es decir, tiene la misión de promoverlas y de coordinarlas según una escala de valor o de urgencia. Y de este modo controla desde arriba e indirectamente el *ejercicio* de las actividades agrícolas, industriales, comerciales, en definitiva, de toda la economía. Por consiguiente, aun evitando inmiscuirse en los asuntos del oficio, ejerce cierto modo de dirección. Lo hace vigilando la producción, prohibiendo ciertas formas y estimulando otras, proporcionalmente a las necesidades de la comunidad. Y esto, colocándose siempre en el punto de vista de su objeto, el uso. Por ejemplo, puede y debe dirigir el arte de la construcción mediante el recurso a la prohibición de ciertos tipos de vivienda que, pese a ser maravillas de la técnica o excelentes medios de enriquecimiento, conducirían a la limitación forzosa de la familia, o a la ruina de la salud pública, o a algún otro mal de este género. Al proceder así, no condena el arte o la técnica, sino el fin o el uso a los que el artista se dedica. En el orden de los valores, el bienestar corporal y espiritual de la familia va por delante de la virtuosidad del técnico y del enriquecimiento del propietario. De este modo, al decretar una prohibición sobre el uso de la obra, resulta que condena ésta y suspende la actividad del autor, sin por ello repercutir en el arte. Sólo prohíbe la obra moralmente, respecto de su uso práctico. Si el arte se ve afectado, lo es sólo indirectamente.

Santo Tomás, al igual que Aristóteles, concede al arte político las prerrogativas de una disciplina verdaderamente arquitectónica. “El saber arquitectónico, afirma, goza de dos atribuciones. La primera consiste en ordenar a la ciencia y al arte —que se encuentran por debajo de él— que hagan lo que propiamente les corresponde realizar (dirige la aplicación). La segunda consiste en hacerlos participar en la búsqueda de su propio fin (subordinándolos a sí mismo). La primera de estas prerrogativas corresponde a la política en relación con los saberes especulativos y los prácticos, si bien según un modo diverso. La política, en efecto, dirige la disciplina práctica, sea respecto de su aplicación, sea respecto de la determinación de su actividad (*quantum ad determinationem actus*). De este modo, no sólo le ordena al herrero que haga uso de su arte, sino también que lo haga con el fin de fabricar tal especie de instrumentos, y ambos aspectos están ordenados al fin de la vida humana. En cuanto a los saberes especulativos, la política sólo dirige su aplicación o su uso. No tiene jurisdicción sobre la determinación de su obra [...]”.

“Por cuanto se refiere a la segunda prerrogativa del arte arquitectónico, que consiste en poder hacer que las disciplinas inferiores también contribuyan, sólo le corresponde a la política respecto de las disciplinas prácticas [...]. De este modo, vemos que las virtudes y las artes más nobles, como la eco-

nomía y el arte militar, están sometidas a él, y que éste se vale de ellas para la consecución de su fin propio, el bien común de la Ciudad"¹².

Brevemente, dado que las artes utilitarias están ordenadas en definitiva al perfeccionamiento de un uso y, por medio de éste, a la perfección del hombre, es de sentido común que la política, que es el arte humano por excelencia, tenga la facultad de dirigir las precisamente en el aspecto que concierne al hombre, a saber: el uso¹³. Tiene que dominar de lejos el uso del arte para poder ordenar el de la obra. Principio que sería saludable meditar en nuestro tiempo, en el que por una extraña inversión de los valores el imperio de lo económico se muestra todopoderoso sobre lo político, y el de las técnicas sobre la prudencia. Es verdaderamente desconcertante ver hasta qué punto se ha perdido el sentido de lo humano, la significación de las virtudes que humanizan, que integran el movimiento de las técnicas particulares en el dinamismo total de la vida del hombre. Ya no se sabe apreciar la regulación de la prudencia, su arte de imponer el sello humano a las ocupaciones inferiores¹⁴. Se ha olvidado que es ella la que hace que el actuar sea verdadero y bueno. Para obrar bien no basta poseer la facultad, hay que saber aplicarla juiciosamente, es decir, con el fin de hacer un buen uso de ella. Pues bien, precisamente es la prudencia económica y política la que proporciona al obrero la inspiración del buen uso¹⁵. La actividad artística no puede ser integralmente verdadera sin que el arte se concierte con la prudencia. Uno rectifica la acción artística en su línea formal, otra pule su uso. De este modo, por todas sus facetas, refleja la verdad.

Si lo útil necesita, para gravitar hacia las alturas del ideal humano, ser elevado por una doble regulación, no ocurre así con el objeto de las artes liberales. Al participar en la libertad de la especulación pura, sólo necesitan ser aplicadas con pleno conocimiento.

Los Antiguos llamaban arte liberal, por oposición a arte servil, aquél en el que el cuerpo no toma parte y cuya construcción íntegra tiene lugar en la inmanencia del alma. A partir del Renacimiento, dividiendo de modo más

¹² *In Ethic I lect2 n26-29.*

¹³ "Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum". *CG III c17.* —"Operationum artis fines sunt artificiatæ, quæ non possunt esse ultimus finis humanæ vitæ, cum magis nos simus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt". *Ibid., c36.*

¹⁴ "Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur". *STh I-II q57 a5.*

¹⁵ "[...] virtus quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate". *STh I-II q56 a3.*

natural las artes en función de su fin, fueron agrupadas en artes útiles y bellas artes¹⁶.

Ampliando por necesidad el significado del término, entendemos por arte liberal aquél que se propone como fin un dato objetivo que, como lo verdadero o lo bello, se manifiesta dominador respecto del hombre. Así pues, éste ya no es fin *cujus gratia*, es decir, el objeto que motiva el arte y mide sus operaciones. Es más bien fin *cui*, es decir, el beneficiario del arte, así como de sus frutos de verdad y de belleza. El arte es para él; no es él, sin embargo, quien dirige su estructura, sino solamente lo verdadero y lo bello.

Se juzga el arte humano un poco como el arte divino. Ahora bien, sin caer en el simbolismo ingenuo de la alta Edad Media, se puede admitir que no todo tiene razón de utilidad en la naturaleza. Hay amplio lugar para la evocación¹⁷. Se encuentra lo accesorio, lo superfluo, que parecen estar allí sólo para testimoniar la inefable Belleza. ¿Cómo explicar de otro modo la infinita variedad de las especies y de los individuos? ¿Cómo justificar de otro modo la loca prodigalidad de diseños y decorados, el derroche de colores y de perfumes? Con el único criterio de lo útil, permanecemos impasibles ante el encanto proporcionado por el juego combinado de las líneas, de las formas y de la luz. Por ejemplo, ¿qué fin útil podría explicar el tono de un paisaje o el perfil de una montaña? Más bien parece, en verdad, que hay realidades que son convocadas a la existencia con el único fin de significar, de evocar. La intención que manifiestan, el símbolo que expresan, legitiman ampliamente su aparición a la luz.

Ocurre lo mismo con ciertas formas de arte. Están llenas de alma y de sentido, siendo su principal propósito el testimoniar. El artista que las produce, sintiéndose cautivado por una nueva forma de belleza, experimenta la necesidad de traducirla en una encarnación sensible. Y como no se puede representar sin sugerir virtualmente, al exteriorizarse el artista habla a las almas, las eleva, las transforma.

Los filósofos han descubierto que la naturaleza encierra cinco vías que le permiten al hombre acceder al Ser primero¹⁸. Podríamos afirmar, sin exagerar, que el arte abre una sexta, si no existiera su reducción a la cuarta. La belleza que revela, al tener su fuente primera fuera del hombre, tiene el alcance de una participación o de un símbolo. Recuerda aquello que hay sin gene-

¹⁶ Numerosos tipos de arte son mixtos, y participan en ambas finalidades.

¹⁷ "Præduxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam". *STh I q47 a1.* Cf. q103 a2 ad2.

¹⁸ Es un modo de hablar. Los teólogos sobre todo, y en particular San Buenaventura, han preconizado varias.

ración, sin crecimiento, sin fluctuación, sin sombra. Por consiguiente, sólo puede evocar y profundizar en el hombre la necesidad de abrazarlo. Lo cual es como decir que el arte suscita una sabiduría de crecimiento y espera de ella su coronación.

Lo verdadero y lo bello se orientan y gravitan por sí mismos hacia el Infinito. Pueden prescindir de dirección interior. Para promoverlos, basta crear en la actividad que los produce, sea en el artista, sea en su medio, condiciones favorables de búsqueda y de éxito.

CAPÍTULO XII

EL OFICIO DE HOMBRE

La aspiración ciega que empuja a los seres inferiores de la naturaleza a realizarse adopta en el hombre la forma de una insatisfacción apremiante, de un deber. Cada uno experimenta en el fondo de sí mismo un imperativo misterioso que lo empuja a crecer. Y este imperativo se refuerza singularmente en cuanto, mediante la reflexión, se constata que el empleo juicioso de las aptitudes para la especulación y para las artes está condicionado a la perfecta posesión de la perfección que colma al hombre. Cada uno desea hacerse igual a sí, igual a las posibilidades contenidas en las profundidades de su ser de hombre. Cada uno desea hacerse en realidad lo que ya es en promesa.

El oficio de hombre constituye el centro de interés de toda nuestra investigación, el punto neurálgico del problema aquí tratado. Se propone la valorización del uso, su impregnación de bondad, de rectitud, de belleza. Y el uso es a la vez lo que concierne a la moral, individual o social, y lo que opera la unificación del dinamismo complejo de nuestra personalidad. Regular el actuar, reorganizarlo e intensificarlo, e indirectamente dirigir el uso de nuestras facultades: ésta es la misión única de la política. Igualmente, en la medida en que se engranan en el hombre y se asocian a su trayectoria terrestre, es decir, en la medida en que son usos, la sabiduría y las artes son susceptibles de experimentar su influencia. Se ve, por tanto, que todo cuanto se ha escrito hasta aquí converge hacia el oficio de hombre y que todo cuanto sigue será considerado como condición de su pleno desarrollo. No menos que para hacerse sabio y artista, el individuo necesita, para hacerse hombre, cualificarse. Para vivir sus vidas, animal y espiritual, según normas conformes a su ideal de ser racional, para hacer que se conjuguen, se entrelacen, se confundan en la unicidad de búsqueda, debe proveerse del arte que asegura el pleno dominio de sí. Por ello Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue —sin desmentirse nunca— dos formas de sabiduría: una proporcionada al hombre (*secundum hominem*), y otra que en cierto modo lo supera (*supra hominem*); una que refiere todos los valores terrestres y divinos a la medida del hombre (*homini commensurata*), y otra que en cierta manera lo

saca de su órbita, poniéndolo un poco en comunión con una realidad transcendente (*quasi participative*); una que explota los recursos implicados en la dualidad de nuestra naturaleza, en nuestro ser de compuestos (*quantum ad naturam compositam*), y otra que efectúa la actualización de lo principal y lo mejor que hay en nosotros (*principalis et melius*); resumiendo: una que es plenamente humana (*humana*), y otra emparentada con lo divino (*secundum quod aliquid divinum in ipso existit*)¹. Y aunque de estas dos sabidurías la que es humana sólo es, desde el punto de vista de la perfección exigida por la esencia de la sabiduría, un tipo secundario, un logro imperfecto, goza, no obstante, en lo humano, de una primacía indudable. Crea la concordancia entre las fuerzas múltiples y opuestas que surgen de nuestro complejo de carne y espíritu. Clarifica las energías turbias, aplaca las que se exasperan e introduce en su amalgama el orden armonioso de la razón. Sin embargo, no sólo pone al servicio del espíritu las cargas de energías vitales acumuladas en nuestras inclinaciones carnales; también asegura la *existencia* de la sabiduría en el sentido primero de la palabra, así como la de las artes. En otros términos, permite, tal como lo habíamos establecido, su nacimiento y su ejercicio. Por donde aparece claramente su primacía cronológica, de modo que su adquisición y su consolidación condicionan la eclosión de las disciplinas especulativas. Lo cual equivale a decir que en el plano del *devenir*, que es el de la moral individual y social, prima el hombre, y que es más urgente ser hombre que hacerse sabio o artista.

Además, la sabiduría y el arte prestan al hombre su bondad: "Hay —dice Santo Tomás— hábitos que no sólo confieren la capacidad de actuar bien, sino que también dan al sujeto la bondad del uso; así, la justicia no sólo hace que el hombre cumpla con prontitud obras rectas, sino que además le da el *buen cumplimiento* de estas obras rectas (rectifica la motivación misma). Y puesto que el bien, al igual que el ser, no existe absolutamente en tanto que permanece en potencia, sino solamente cuando está actualizado, el hombre, gracias a estos hábitos, se vuelve absolutamente capaz de hacer el bien y de hacerlo bien, a saber: ser justo, templado y demás. Y dado que la virtud es lo que vuelve bueno tanto al que la posee como sus actividades, estos hábitos son virtudes en sentido absoluto; hacen las obras buenas en acto y hacen que quien las posee sea bueno en absoluto"².

Mediante esta serie de consideraciones vemos que el oficio de hombre goza, en el plano del la adquisición o del devenir, así como en el de la humanización, de una primacía manifiesta. Dispone para la adquisición de lo

¹ Cf. *In Ethic X* lect11 n2110; lect12 n2111-2115.

² *STh I-II* q56 a3.

especulativo e, imponiendo a su uso su propia regulación, lo hace participar en la bondad misma del hombre. Por ello imanta y orienta hacia sí mismo toda la especulación moral y política, en la que precisamente se trata de investigar sobre el arte de hacer hombres.

1. El lugar de la bondad humana

En el centro del artículo del que acabamos de reproducir un extracto, se declara que el sujeto de los hábitos absolutamente buenos y virtuosos sólo puede ser la voluntad. Si se da el caso de que sea otra inclinación, esto sólo es posible en tanto que, movida por la voluntad, participa en su dinamismo y en sus disposiciones cualitativas. Y la razón de esta afirmación reside en que esta facultad es por naturaleza apta para mover hacia su bien todas las potencias del hombre capaces de ceder a las influencias de la razón. Y se concluye que, si el hombre actúa efectivamente bien, esto es atribuible al hecho de que posee una buena voluntad³. En otra parte se dice que el bien y el mal se refieren esencialmente a la voluntad, del mismo modo que lo verdadero y lo falso se refieren a la razón⁴. Y son numerosos los textos como los siguientes: "Todo ser dotado de voluntad es bueno en la medida en que ésta es buena, dado que mediante ella hacemos uso de todo cuanto hay en nosotros. En consecuencia, no se dice que un hombre es bueno porque tiene una buena inteligencia, sino porque su voluntad está bien dispuesta. Nuestra voluntad, en efecto, se refiere a nuestro fin total como a su objeto propio"⁵; y cuando es buena nos hace depender de él por todas las fibras de nuestro ser⁶. Además, la piedra de toque de su bondad es la acción: se reconoce el árbol por su fruto. "La bondad del hombre se estima absolutamente según la del empleo de las cosas de las que hace uso. Mediante nuestra voluntad disponemos de todas las cosas. Así pues, gracias a su buena voluntad, que es

³ Cf. *STh I-II* q56 a3.

⁴ Cf. *STh I-II* q19 a1.

⁵ "[...] quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium [...]". *STh I* q5 a4 ad3. — "[...] bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc quod habet bonam voluntatem". *In Ethic III* lect6 n451. — "Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis". *STh I-II* q2 a7.

⁶ "Illud in quo quisit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit". *STh I-II* q2 a7.

como el instrumento del buen uso, el hombre es considerado bueno, mientras que en razón de su mal querer es calificado de malo”⁷.

Se deduce de estas aseveraciones, que se acompañan de su razón justificativa, que el lugar en el que se establece primero la bondad humana, para difundirse después a todas las potencias del ser, es la voluntad⁸.

¿Significa esto que la voluntad es, gracias a su modo libre, el primer principio de la civilización? No lo creemos. Por lo menos no es lo que nos han enseñado nuestros estudios clásicos y filosóficos. Hemos retenido de la enseñanza de nuestros maestros de humanidades la idea de que los griegos alcanzaron la civilización a través de un progresivo dominio de la razón. Es el amor de esta facultad lo que los liberó de la barbarie, el amor de la medida, del equilibrio, del orden y de la belleza con la que penetra cuanto se somete a su imperio. Igualmente hemos retenido que los romanos consiguieron llevar los beneficios de la civilización a todos los pueblos entonces conocidos gracias a haber recogido este amor y a haberlo extendido a las instituciones civiles y militares. Y nuestros estudios filosóficos han corroborado esta enseñanza.

Estos también nos han enseñado que el hombre es un ser que se mueve y se gobierna mediante principios racionales, tanto en el campo de la acción como en el de la especulación. Y cuando escapa de la influencia de estos, cae por debajo de sí mismo y se vuelve bárbaro. Además, dado que estos principios son como una señal de la ley eterna dejada en él por el toque de la virtud creadora, la regla de la civilización tiene en cierto modo su prototipo en la ley eterna. Esto es lo que vamos a ver.

En primer lugar, es mostrar confusión y caer en el equívoco declarar de forma perentoria que la libertad es buena en sí, que debe, por consiguiente, constituir el objetivo supremo de nuestros anhelos y realizar la regla primordial de nuestras acciones. Es cierto que la libertad es buena en sí, pero con una bondad *ontológica* y *primera*. El principio se vuelve parcialmente falso desde el momento en que, transpuesto al orden moral, se extiende a la bondad *segunda*. A este respecto, la libertad está en un estado de privación total; y si se puede decir que es buena, lo es sólo en potencia. Sin lo cual ya no sería ella misma; ya no sería el poder indiferente e indeterminado que se designa por su nombre. Sin lo cual la razón de ser de la moral individual y social ya no sería el hacerla buena. Sin lo cual, además, el hombre no sería el

⁷ “[...] bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habiturum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus”. *STh* I q48 a6.

⁸ Véase capítulo II, nota 27.

autor de su propia perfección, dado que su naturaleza lo quiere racional. Sin lo cual, por último, no vemos qué otra causa que no fuera el determinismo se podría asignar a la desigualdad de los pueblos y de su civilización. Aun a riesgo de resultar demasiado tediosos, queremos hacer recordar que el material al que las disciplinas prácticas dan forma es, de una forma inmediata, el actuar y, mediatamente, el querer libre y la persona.

Sin embargo, el hecho de que la persona y su libertad posean una primacía material comporta algunas exigencias. Comporta un condicionamiento de la regulación que se les quiere imponer. Para que haya contacto tiene que haber conexión, y para que haya conexión tiene que haber adaptación de la regulación al material que ésta regula. En esta línea, el modo propio del hombre, modo que se identifica con el de su inclinación voluntaria o con su libertad, es determinante respecto de los principios reguladores.

Por ello, cuando se trata de introducir en el modo propio del hombre una rectitud y una bondad que, para que representen una perfección, deben serle convenientes, ha de comenzarse por el estudio de éste. La conveniencia, que es la relación de dos términos que pueden articularse, tiene por causa la similitud. Y, puesto que los semejantes se notifican recíprocamente, el conocimiento de uno engendra el de otro. Además, al aprehender cómo el oficio de hombre perfecciona la libertad en y según su modo propio, podremos imaginar hasta qué punto la política debe ser espiritualista y humanista. Aunque sólo tenga la facultad de actuar en los individuos desde el exterior, no puede dispensarse de tener por efecto común con la moral el cualificar en su interior, en su inmanencia, la libertad de estos y, por tanto, purificar y rectificar, incluso en su fuente, la corriente de su vida. Una restricción sólo es legítima en la medida en que tiene por resultado dilatar al hombre y enriquecerlo.

Cada vez que Santo Tomás tiene la ocasión de disertar sobre el modo propio del hombre, enumera los factores requeridos para el goce de la libertad⁹. El primero de la lista es siempre la razón. Al ser lo que caracteriza al ser humano, conviene que domine, que active las otras inclinaciones de la totalidad y que las subordine a sí misma¹⁰. Por consiguiente, por su estructura interna, por la modalidad misma de su esencia, el querer libre está orientado a la razón como a su fin ontológico. En el hombre no hay anarquía endémica, sino orden. Así pues, la voluntad libre es denominada

⁹ Cf. *In Ethic* II lect4 n283, III lect1-4 n382-431; lect5 n433; *STh* I-II q1 a1; q6 a1-2; etc.

¹⁰ “[...] intellectus eminentior invenitur”. *STh* I q82 a3. — “[...] potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliarum per modum finis et activi principii”. *Ibid.*, q77 a7. Cf. a6 ad2.

“inclinación racional” con todo rigor¹¹. Si la razón humana se limitara a aprehender fines, sin poder elevarse a la idea universal de fin, no habría libertad. El hombre sólo tendría, como los demás animales, inclinaciones particulares, encerradas en un ciclo cerrado de acciones¹².

Si la voluntad libre es efectivamente la inclinación de la razón, es natural que el bien cuyo magnetismo la mueve sea filtrado y decantado por ésta¹³. Así pues, por el hecho de que su objeto está situado en las mismas condiciones que el de la razón, toma prestadas las propiedades de ésta, a saber: la universalidad y la indiferencia respecto de lo singular y de lo contingente. “Aunque la voluntad, dice Santo Tomás, esté dirigida hacia los bienes singulares que se encuentran en el exterior del alma, no obstante, sólo puede quererlos bajo un aspecto universal: así pues, quiere una cosa porque encarna el bien”¹⁴. Lo que es querido es singular, pero el motivo de la volición es universal. No puede moverla nada que no esté en cierta forma integrado en su objeto adecuado, el bien¹⁵.

Por consiguiente, la causa del modo libre de la voluntad reside en la razón en virtud de una ley de estructura (*causa est ratio*)¹⁶. Lo cual equivale a decir que si el hombre es, físicamente hablando, dueño absoluto de sí (*liberum arbitrium est causa sui motus*)¹⁷, esto depende en definitiva de la razón. Cuando considerábamos las relaciones del querer electivo y del querer de

¹¹ “[...] voluntas est appetitus quidam rationalis”. *STh* I-II q8 a1. —“Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo”. *STh* I q80 a2.

¹² Cf. *STh* I-II q1 a2.

¹³ “Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde “appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum”, ut dicitur in III *De an.*, et XII *Metaph*”. *STh* I q80 a2. —“[...] appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum”. *Ibid.*, ad1. —“[...] appetitus [...] intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam”. *STh* I-II q8 a1. —“[...] isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praestans ei objectum suum”. *Ibid.*, q9 a1. —“Voluntas igitur secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae”. *CG* III c26. Cf. *In de An* III lect15 n818-835, *In Met* XII lect7 n2519-2534.

¹⁴ “[...] appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum”. *STh* I q80 a2 ad2.

¹⁵ “Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti”. *STh* I-II q8 a2.

¹⁶ Cf. *STh* I-II q17 a1 ad2. —“Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”. *STh* I q83 a1. —“[...] homo agit libero iudicio, potens in diversa ferri”. *Ibid.* —“[...] totius radix libertatis est in ratione constituta”. *De Ver* q24 a2.

¹⁷ *STh* I q83 a1 ad3.

naturaleza, mencionábamos las servidumbres de lo libre respecto de lo necesario, y he aquí que encontramos más dependencias de un nuevo género. Constatamos que si la libertad está fundada inmediatamente en la universalidad de la inclinación voluntaria, reposa en última instancia sobre la necesidad que caracteriza el objeto de la inteligencia.

Esto resulta claro en cuanto se formula la pregunta de cuándo y por qué el intelecto es libre. La respuesta a esta cuestión es que se trata del instrumento de lo abstracto y de lo necesario. Cuanto más abstracto es, más se aleja de la materia, causa de movilidad y de contingencia, y más accede a lo necesario, su objeto propio. Y dado que esto es lo único que puede encadenarlo e imprimirle el movimiento, permanece indiferente y libre respecto de las contingencias de la vida práctica. Si su juicio estuviera inclinado determinadamente en un sentido o en otro por las realidades contingentes, su inclinación se vería, por el mismo hecho, privada de la libertad. Sin embargo, para que esta indiferencia respecto de lo singular se prolongue hasta la voluntad, también es preciso que ésta tenga una amplitud universal, sin medida común con las realidades particulares y contingentes del mundo de la naturaleza.

La voluntad, al ser en cierto modo el reverso de la razón¹⁸, recibe de ella su modo propio, que es el mismo que el del hombre, a saber: la libertad. Por consiguiente, el oficio de hombre que se propone cualificar el querer en su espontaneidad de inclinación libre, es decir, en lo más íntimo y más inaprehensible que hay en él, debe dirigirse a la razón. Sólo bajo los auspicios de ésta podrá llegar a penetrar en un lugar tan secreto y a adquirir sus disposiciones interiores. La voluntad, puesto que toma de la razón su naturaleza y su modo, sólo de ésta puede recibir su perfección. Por tanto, el hombre debe extraer su regulación y su bondad de su razón, en la medida en que un ser debe ser dirigido y perfeccionado según el modo que conviene a su naturaleza. Y el oficio de hombre consistirá en buscar en la razón el secreto de acrecentar las reservas interiores del individuo a fin de agrandarlo y civilizarlo.

¹⁸ “[...] inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III *De an.*, quod voluntas in ratione est”. *STh* I q87 a4.

2. Deliberación, factor de liberación

Un poder universal, exento de dominación: ésta es la fórmula que define metafóricamente la libertad; fórmula analógicamente aplicada a la del hombre y de Dios. Hemos visto en un capítulo anterior que también hay una fórmula del aspecto físico del libre arbitrio. Aquí, lo que queremos es detenernos un momento en su fórmula psicológica.

El querer del hombre tiene por objeto propio el bien racional. Dado que es inclinación de la razón, es totalmente necesario que busque el bien prescrito por ésta. Este bien, por lo demás, coincide con el del hombre entero, el cual está caracterizado esencialmente por la racionalidad. La única diferencia que separa estas dos facultades es que una se refiere al ser en forma de verdad, y por consiguiente lo abstrae y lo contempla, mientras que otra, refiriéndose en forma de bien, se orienta hacia lo concreto, a fin de realizarlo o de utilizarlo. Y lo concreto aquí en cuestión es lo contingente singular y sensible, es decir, lo que nosotros podemos utilizar¹⁹. Es sabido, en efecto, que el hombre está inmerso en lo sensible y que los datos sobre los que proyecta la razón —datos que le sirven de objeto y de soporte en sus discursos— los toma del mundo material. Así pues, la voluntad humana, que sigue forzosamente el rastro de la razón, se ve obligada a apoyarse en el terreno dispar y móvil de los hechos de la vida sensible. Por consiguiente, es normal que sus decisiones no tengan la instantaneidad de las de los seres espirituales.

Añadamos que si la razón que la guía es tan débil, tan exangüe, que necesita el razonamiento —sea inductivo, sea deductivo— para aclarar, unir y coordinar el pequeño número de conceptos que logra formarse por su propia espontaneidad, con más razón necesita la deliberación cuando se aventura a través del mundo vago, apenas conjeturable, de la acción. De modo que la libertad, si bien ya está en principio o en forma de aptitud en la constitución del intelecto y del querer, sólo aparece de hecho en el transcurso de la deliberación y en el momento preciso en que se significa la elección. Es lo que señalábamos en un capítulo precedente con ocasión del estudio del dominio de sí. “El libre arbitrio, afirma Santo Tomás, no es otra cosa que la capacidad de la elección”²⁰. “Y por consiguiente, considerando la naturaleza de ésta se llegará a formar una idea de aquél”²¹.

¹⁹ “In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt”. *STh* I-II q14 a1.

²⁰ “[...] liberum arbitrium nihil est aliud quam voluntas”. *STh* I q83 a4 sc.

²¹ “[...] naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet”. *STh* I q83 a3.

El hombre se caracteriza por la deliberación. Encuentra en ella el lugar efectivo de su libertad. Por ello, las disciplinas que tienen la misión de dirigirlo, como la moral, la política, la economía, tienen también por objeto inmediato el acto humano o la deliberación. También por ello, nosotros, que buscamos descubrir su modo propio a fin de conocer mejor la regulación que le es coherente, debemos dedicar algunas páginas a la psicología de la deliberación.

Aunque hemos apartado todo propósito histórico, no pensamos por ello que debamos abordar este tema sin hacer notar que Santo Tomás modificó y amplió considerablemente el esquema del acto humano. Incluso transformó literalmente la definición de lo *agibile* introduciendo en ella, a título de elemento dominador, el *mandato*. Nadie antes que él, ni él mismo en sus obras anteriores a la *Suma Teológica*, había emprendido, en un tratado aparte y completo, la descripción minuciosa de los momentos sucesivos de la deliberación humana²². Aristóteles ya había mencionado dos fases del proceso voluntario, la de la intención y la de la elección, y había descrito sin discernirlos netamente sus momentos principales. En cuanto al mandato, sólo lo menciona una vez, con ocasión de la prudencia política²³. La alusión es tan breve y cuadra tan poco con el conjunto del desarrollo que cabría pensar que se trata de un retoque. Según su manera habitual de ver, el hombre es *animal consiliativus* y la virtud es *habitus electivus*. Esta terminología ha tenido la dicha de satisfacer y se ha transmitido con bastante pocas variantes hasta Santo Tomás, por no decir hasta nuestros días, pues bien pocos se han dado cuenta de la refundición operada por el santo Doctor.

Cerremos este paréntesis y señalemos que nuestra voluntad se libera de su pasividad y sale de sí mediante la deliberación. Ahora bien, ésta comienza por el descubrimiento general y confuso del bien humano. El individuo toma conciencia de la posibilidad real de acabarse en su ser de hombre, sin que se discernan distintamente los factores indispensables para este acabamiento²⁴. Esta representación global y absoluta del bien humano en el sujeto conocedor despierta el querer. Éste, tocado por los efluvios espirituales emanados de su objeto total, se prende de un amor del que nunca podrá deshacerse por completo y que será como el impulso secreto de todos sus otros

²² Cf. B. H. Merkelbach, “Le traité des actions humaines dans la morale thomiste”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), 185-207.

²³ Cf. *Eth Nic* VI 11, 1143 a 9.

²⁴ “[...] omnes appetunt suam perfectionem adimpleri”. *STh* I-II q1 a7. —“Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum”. *Ibid.*, q2 a8. —“Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit”. *Ibid.*, q10 a1.

amores. Ha encontrado su base y se apoya en ella continuamente. La única libertad que le queda es distraerse momentáneamente²⁵. Existen también algunos bienes que, una vez determinados, como la vida, la salud, la verdad, e incluso la sociedad política, comparten con la totalidad del bien humano el poder de captar el querer fundamental del hombre, aunque con menos violencia. Y cuanto más se particulariza, más se cae en lo contingente y más se relaja la tensión del querer.

Esta complacencia inicial de la *voluntad* se vuelve primero *gozo* anticipado, a fin de afrontar con valentía las dificultades y los riesgos de la acción, y después se transforma en intención; así se inicia la fase de la *elección*, en la que la libertad se presenta plenamente²⁶.

Aristóteles dejó el problema pendiente. Se quedó perplejo entre estas dos fórmulas: la elección es una afección inteligente o una intelección afectiva²⁷. No supo determinar a qué facultad pertenecía propiamente la elección. Santo Tomás, por su parte, que ya ha determinado que la libertad tiene su sede en la voluntad, no manifiesta ninguna duda. La elección es el acto en el que se expresa la libertad; por tanto, es producto de la voluntad. Su doctrina sobre este punto se podría resumir del siguiente modo.

La elección es la expresión más alta y más depurada de lo espontáneo²⁸. Gracias a la infiltración de la razón en él, éste último se convierte en elección. De modo que, al igual que en la raíz de la volición y de la intención está la razón, también lo está en el principio de la elección. Éste, a imagen del hombre, está constituido de una materia vivificada por un alma, haciendo la impulsión voluntaria las veces de materia y la impregnación racional las de alma. El elemento inferior recibe su perfección del superior.

La presencia aquí de la razón es tanto más necesaria cuanto se trata, por una parte, de organizar medios contingentes²⁹ y, por otra parte, de atravesar el momento más humano de la deliberación. En efecto, sin la luz espiritual, sin la intención de donde el juego de la razón toma las energías voluntarias, éstas permanecerían en el estado de sustrato informe. Aun siendo inmateria-

²⁵ La voluntad está determinada en su especificación, pero no en su ejercicio. Cf. *Ibid.*, q10 a2.

²⁶ Numerosos comentaristas de Santo Tomás colocan el gozo al término de la deliberación, como si un gozo posterior pudiera explicar su dinamismo.

²⁷ Cf. *Eth Nic* VI 2, 1139 b 3-5.

²⁸ "Genus autem electionis est voluntarium [...]". In *Ethic* III lect5 n434. Cf. lect6 n457; lect11 n496. "[...] voluntarium dicitur omne quod sponte fit". *Ibid.*, lect1 n382. Cf. *Ibid.*, lect5 n435.

²⁹ Cf. In *Ethic* III lect1 n382; lect5 n446; lect11 n496; VI lect2 n1133-1138; In I *Sent* d41 a1; II d25 a3 ad2; *STh* I q83 a1 4; *STh* I-II q13 a3-4 6.

les y espontáneas, carecerían de la idea directriz que, como un genio invisible, aclara los pasos del instinto. Además, dado que se trata en la elección de detenerse en medios limitados y contingentes, conviene que esta intervención tenga lugar en forma de inquisición o de *consejo*.

El consejo es una operación fundamentalmente humana. Se caracteriza por la interioridad perfecta; lo acompañan la conciencia, el dominio y, además, la novedad.

Empieza, se desarrolla y acaba en el misterio de la inmanencia. No concurre precisamente a la perfección de la obra por cumplir, que podría alcanzarse mejor por un golpe de suerte, sino a la perfección del sujeto, del hombre. Tiene por resultado la efectuación de buenas obras, en ellas mismas ciertamente, pero sobre todo en su *cumplimiento*. Es preciso que el sujeto se disponga a emitir su actuar como hombre, racionalmente.

Esto se deriva del hecho de que está penetrado de conciencia. Lo único que hace la razón es ponerse en relación con objetos; aun así, tiene perfecta conciencia de que es visitada por ellos. Esto es consecuencia de que conoce con bastante perfección como para discriminar netamente el sujeto del objeto y darse cuenta de que no hay implicación esencial de uno por otro. Y del mismo modo que conocer sin saberse conocedor no es conocer a la manera humana, tampoco es obrar humanamente actuar sin conciencia, siquiera oscura, de lo que se hace. Cuando nos determinamos a ciegas a la pequeña felicidad, lo hacemos imperfectamente; y la acción que es el efecto de la ignorancia o de la precipitación, por muy exitosa que sea, poco glorifica a su autor³⁰. Con lo cual se comprende la función del consejo. Cuando se lleva a cabo de forma adecuada y debida, es la operación del hombre más perfectamente consciente, aquella en la que la percepción mejor se realiza. Y esto es así porque supone el dominio de sí.

Un buen consejo, en efecto, supone que nos volvemos completamente sobre nosotros mismos y que nos poseemos con total independencia. Implica que estamos perfectamente al tanto de nuestras tendencias más secretas, de nuestros recursos y de nuestras disposiciones momentáneas, que somos capaces de sopesar todos los motivos cuya solicitación experimentamos, que además podemos, teniendo en cuenta todos estos factores, evaluar, a la luz de los principios y de las circunstancias objetivas, los medios puestos a nuestra disposición para alcanzar un fin claramente percibido. Verdaderamente, es bastante raro que la manera humana se muestre con tanta transparencia como en la complejidad del consejo.

³⁰ Cf. In *Ethic* II lect4 n283.

¿Es preciso añadir que es generador de novedad? La razón de la que es fruto no es la razón primitiva –la que obedece al determinismo de su naturaleza–; ni la razón discursiva –la que está sometida a los principios especulativos–; sino más bien la que, abierta a todas las eventualidades, sobrepasa la zona de lo necesario e improvisa soluciones. Introduce en el universo, dice Santo Tomás, un modo de causar que se sitúa por encima de las vías ordinarias de la naturaleza³¹.

Decíamos más arriba que, réplica del hombre, la elección resulta de una actividad voluntaria organizada por un alma, una idea. Sería muy inconveniente tomar esta afirmación al pie de la letra. El parecido sólo está en el hecho de la composición, pues considerados absolutamente, los términos presentes difieren por completo. Además de que la materia es espiritual, la forma es libre. La elección necesita un alma: se trata de una necesidad ineluctable; pero se da a sí mismo la que quiere. El querer humano se determina mediante un consejo y, definitivamente, mediante un juicio; pero este juicio tiene él mismo la palanca de mando³².

Nunca se insistirá demasiado en el hecho de que las decisiones del hombre surgen de su arbitrio y que son, por consiguiente y en definitiva, una cuestión de inclinación afectiva, una cuestión de sentimiento. En este punto como en muchos otros, Aristóteles, a pesar de su culto perseverante por la libertad, no llegó tan lejos como Santo Tomás. Ni tampoco más tarde los pocos filósofos, como Spinoza y Leibniz, que se aventuraron en este terreno³³.

Según Santo Tomás, el libre arbitrio se sitúa en la voluntad. Y no aparece en los instantes siguientes a la elección³⁴, sino en la elección misma. Una vez que el individuo se ha determinado concretamente, ya no es libre, ya no está en estado de indiferencia. Habría incompatibilidad entre estas dos maneras de ser. En cuanto decide con total claridad de conciencia la toma de un partido, sus perplejidades desaparecen y, salvo que pueda “escapar” de sí mismo, emprende su ejecución. Una decisión sin eficacia sería una veleidad, no una decisión. Como se suele decir, hay que *tomar* una decisión, sin lo cual se permanece paralizado, inerte.

³¹ “[...] et hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter”. *In III Sent* d33 q1 a2 sol1 ad2. Cf. *STh* I-II q10 a1 ad3.

³² De otro modo, caeríamos en el voluntarismo, el libertismo o el agnosticismo práctico. Lo cual es un error manifiesto. La necesidad de una dirección racional es evidente. “Dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae [...] est blasphemum”. *De Ver* q23 a6.

³³ Cf. A. D. Sertillanges, “Le libre arbitre chez saint Thomas et H. Bergson”, en *La vie intellectuelle*, XLIX (1937), 252-269.

³⁴ Ésta es la opinión de Suárez y de sus discípulos.

En segundo lugar, la elección es una adhesión del querer, pero una adhesión que, consecutiva a una deliberación, comporta un prólogo complejo. Comporta, tal como acabamos de verlo, un examen racional de las decisiones posibles y un juicio mediante el cual se detiene en una de ellas. Así pues, se trata de saber si el querer se detiene por un juicio, o si éste detiene determinadamente el querer.

Los partidarios de un intelectualismo absoluto piensan que la idea elaborada por el consejo es la que envuelve, contiene y lleva la adhesión voluntaria. Y esto, piensan ellos, en virtud del principio de razón suficiente, sin ver que este principio sólo tiene, en el orden propio de la libertad, un valor analógico. En opinión de Santo Tomás, por el contrario, todas las posibilidades consideradas por el consejo son contingentes y particulares y, por tanto, dejan indiferente el querer³⁵. Puede haber por su parte sollicitación de la voluntad, pero no obligación. Entre ellas y ésta hay inconmensurabilidad y, por tanto, falta de proporción, falta de conveniencia, falta de afinidades ontológicas. Son objetivamente insuficientes para dominar los recursos de la voluntad; y si no existieran las preferencias secretas que lo inclinan a aceptar una solución a otra, el consejo podría proseguir y no tener salida.

Estas preferencias dependen del misterio de la subjetividad y de la individuación. Pueden conjeturarse, al menos en la mayoría de los casos, por el conocimiento de los caracteres inscritos en la individualidad por los factores históricos, así como por el del temperamento personal, de las disposiciones adquiridas y de los gustos. Como suele decirse, cada uno sigue su inclinación, obedece a sus tendencias. Sin embargo, todos estos factores, al ser particulares y poder ser evaluados por la reflexión, no son obligatorios en absoluto. Se muestran inadecuados para el querer y, por consiguiente, incapaces de vencer su pasividad³⁶. Así pues, el querer se constituye, se realiza, se determina por su propio capricho. En la línea de la eficiencia, es causa total de su aplicación por la idea derivada del consejo, del mismo modo que ésta será causa total de su organización. Pero, una vez determinado, ya no ha de volver a hacerlo, y ya no es libre. Ya no tiene qué innovar, pues la novedad ya ha hecho su aparición.

La opción del hombre es una cuestión de inclinación afectiva. El fundamento objetivo reside, sin duda, en lo contingente, que deja al espíritu y al querer la libertad de iniciativas, pero la causa subjetiva se encuentra en la modalidad fundamental de estas dos potencias.

³⁵ Cf. *STh* I-II q10 a2.

³⁶ Cf. *STh* I q83 a1 ad5.

Aunque experimentamos poca simpatía por el liberalismo, que al confundir perfección primera y perfección segunda, libertad física y libertad moral, rechaza toda regulación, no podemos dejar de constatar que está menos imbuido de materialismo que las teorías políticas fundadas en una noción mecánica o económica del hombre. Si bien ignora que éste es imperfecto y necesita, para cumplir su destino y adquirir su perfección propia de hombre, entregarse a una disciplina, reconoce al menos los valores espirituales implicados en su naturaleza física y psicológica. De este modo pone las premisas ontológicas de un buen gobierno, aunque rechaza sus reglas específicas.

Esta reflexión muestra que no nos apartamos de nuestro propósito y que la política se interesa por el modo propio del hombre. Al igual que la moral, tiene por *objeto* preciso el perfeccionarlo. Por tanto, es preciso que lo conozca. De otro modo mejorará al obrero, al comerciante, al militar o cualquier otra profesión, pero no al hombre. Alcanzar el interior, tocar y transfigurar el modo humano es una tarea indispensable para quien quiera concluir al hombre.

Por poco que se tenga el hábito de tratar la obra de Santo Tomás, se ve que si bien su espíritu está dominado por el carácter realizador de la acción, no desatiende por ello su carácter ético. No olvida que, para purificar la realización y salvaguardar la cualidad humana del logro, previamente hay que disponer la subjetividad del individuo. Parece ser que, respecto del humanismo, la elección tiene entre sus preocupaciones el primer lugar³⁷. Esto se trasluce en su teoría, aristotélica de inspiración, de la rectificación de las tendencias afectivas.

Sin embargo, una acción que terminara en la elección, se encontraría como abortada en el transcurso de la gestación. Para que sea completa y para

³⁷ "In artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualitercumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat [...]; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis". In *III Sent* d33 q1 a1. —"Ad hoc quod aliqua fiant iuste et temperate non sufficit quod opera quae fiunt bene se habeant; sed requiritur quod operans debito modo operetur". In *Ethic* II lect4 n283. —"[...] in agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere et bene irasci". In *Ethic* VI lect2 n1136. —"[...] quidam operantur iusta, et tamen non dicimus esse iustos: sicut cum aliqui operantur ea quae sunt legibus vel inviti, vel propter ignorantiam, aut aliquam aliam causam, puta propter lucrum et non propter amorem ipsorum operum iustitiae: et tales inquam non dicuntur iusti, quamvis operentur ea quae oportet eos facere, et etiam ea quae oportet facere bonum virum. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliquo modo operari ad hoc quod sit bonus vel virtuosus". In *Ethic* VI lect10 n1271. —Véase también In *Ethic* II lect7 n322; III lect5 n432-433; VI lect2 n1129; X lect12 n2119; In *II Sent* d28 a1 ad4 y 5; *De Ver* q22 a15 ad3; *STh* I-II q56 y 57; *STh* II-II q47.

que el bien que pretende dar a luz tome cuerpo y vida, es preciso que supere las dos primeras fases de la deliberación y entre en la de la ejecución. Esto lo comprendió Santo Tomás. Más realista que sus predecesores, piensa que lo *agibile* debe ser coronado por el mandato; y dedica una cuestión muy elaborada a la consideración de este acto³⁸.

Si el hombre es un ser que se determina por medio de la elección, es *sobre todo* un ser que *se mueve* por la virtud de un mandato. Decimos *sobre todo* porque el mandato goza de una primacía de perfección sobre todos los pasos que lo preceden y lo preparan. Lo que es último en el transcurso del tiempo es primero en la intención de la naturaleza. Finaliza el proceso voluntario y lo acaba. En la fase de la intención y de la elección, el individuo se proporciona, se adapta al fin deseado. Considera sus exigencias y se adhiere a los medios que responden a éstas. Aun así, se comporta imperfectamente respecto de él. Si se queda en esta fase no lo poseerá jamás, salvo en esperanza³⁹. Y, por tanto, la voluntad habrá fallado su fin, dado que en razón de su carácter genérico de inclinación afectiva está orientada al bien real. Sin las propulsiones precisas y ordenadas del mandato, no pasará jamás a la ejecución, es decir, al uso efectivo de los medios de donde debe salir el fin.

Esta preponderancia del mandato aparecerá en la ley —ideal de perfección específicamente humana—, que siempre se traduce en forma de imperativo. También se afirmará en la prudencia, cuyo acto propio será intimar el mandato. "La prudencia es la disposición armoniosa de lo *agibile*. Por consiguiente, es necesario que, de los actos de la razón aplicada a lo *agibile*, el que goza de una prioridad de importancia sobre los demás sea aquél en el que consiste la función principal de la prudencia. Ahora bien, la razón es capaz de tres actos. El primero es el consejo, que se vincula con la investigación, pues aconsejar es investigar [...]. El segundo juzga el resultado del consejo, con el cual se carga la razón especulativa. Pero la razón práctica, a su vez, que está ordenada a las realizaciones concretas, llega más lejos. Hay, pues, un tercer acto, que es mandar. Consiste en la aplicación de los consejos y de los juicios en la ejecución de la obra. Y por tanto, *puesto que este acto está más cerca del fin de la razón práctica, resulta que es el principal* de los emitidos por esta facultad y el que pertenece a la prudencia"⁴⁰.

Esta preponderancia brilla también cuando se trata de saber en qué medida ciertas funciones neutras, como la sabiduría o las artes, son *agibilia* y

³⁸ Cf. *STh* I-II q17, el único lugar en el que Santo Tomás trata este acto *ex professo*.

³⁹ "[...] sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quem voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum". *STh* I-II q16 a4. Cf. q61 a3.

⁴⁰ *STh* II-II q47 a8.

atañen a la moral. Santo Tomás sostiene que es en la medida misma en que son usos susceptibles de ser dirigidos. Y todas nuestras funciones son examinadas a lo largo de la cuestión dedicada al mandato.

En los animales el instinto mueve las potencias ejecutoras y asegura la obtención de los fines, pero en el hombre es la razón la que asume esta función. Sólo ella puede estar en relación *activa* con el fin perseguido, sólo ella puede tomar la totalidad del ser y asignar su labor a cada una de las facultades que entran en su dominio; sólo ella puede enfrentarse a las dificultades de todo tipo que no dejan de surgir a lo largo de la ejecución. Sólo ella es también capaz de subsumir, por así decir, la alta espiritualidad de la elección, capaz de atraer todas sus propiedades y de transmitir las a las fuerzas ejecutoras, de modo que brillen en la obra cumplida. Sólo ella, por último, en razón de su infinita flexibilidad, está en condiciones de satisfacer todas las fantasías producidas por el capricho de la elección. No obstante, no es preciso decir que, en la medida en que mueve, recibe su virtud motriz del querer, pero para que ésta sea ordenada, equilibrada, ajustada, conveniente, es decir, adherente y eficaz, necesita ser filtrada por la razón. De modo que mandar consiste propiamente en un acto de la razón cargada con las energías del querer⁴¹.

Hemos buscado el modo propio del hombre. Hemos encontrado que consistía en la aptitud para determinarse por una elección y para realizarse mediante la eficacia de un mandato. Hemos visto que la elección es finalizada por el mandato, en el cual encuentra su cumplimiento. Esta doctrina nos acerca considerablemente al asunto aquí tratado. Hay bien poca distancia entre el hecho de constatar que el individuo se mueve y adquiere su perfección por medio de su sumisión a un mandato, y el de reconocer que subordinándose a los imperativos de la comunidad se somete a una *causa perfecta*. Efectivamente, la actividad humana se somete a la regulación social de esta manera indirecta. Propiamente, entra bajo la influencia de la sociedad política en tanto que dirigida y sometida.

3. Regulación, condición de realización humana

El hombre es fuente de acción por su razón. Lo hemos determinado de todas las formas. Así pues, conformando su querer a esta facultad será más y

⁴¹ "Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus". *STh* I-II q17 a1.

mejor él mismo. Queriendo objetos y fines –no por la satisfacción física que pudiera recibir de ellos, sino por los valores racionales que encarnan– su voluntad adquiere esta nueva dimensión llamada bondad moral. De este modo, quiere las cosas más materiales de una forma totalmente espiritual, pues sólo las quiere en tanto que están impregnadas y purificadas por los efluvios del espíritu. La cualidad que afecta su voluntad es de un orden trascendente: presupone que el querer ya está en posesión de las energías de orden psicológico necesarias para la emisión de su acto y se superpone a todos estos datos cualitativos a fin de salvaguardar el carácter humano de la emisión. Un acto sin relación con la razón carecería de integridad⁴².

Sin embargo, si se reflexiona un poco la cuestión se reaviva. Se descubre pronto que esta solución es corta y provisional. La razón humana no puede ser regla definitiva. Y aunque se admita que es la réplica reducida pero auténtica de la del Creador, se puede plantear de nuevo el interrogante, pues necesita ajustarse y realizarse para poder dirigir.

Estaríamos, verdaderamente, encerrados en un círculo inquebrantable si la naturaleza pudiera fallar respecto de las necesidades primordiales de la existencia material y espiritual. Pero no es así⁴³. En todo hombre deposita su "capital", promulga su imperativo universal e imprescriptible. "Dado –dice Santo Tomás– que el fin de las virtudes morales es el bien humano y que éste consiste en la conformidad a la razón, [...] es necesario que los fines particulares de las virtudes estén incluidos en esta facultad"⁴⁴. En efecto, ¿cómo podrían adquirirse las virtudes por conformidad a una razón que no está informada naturalmente de sus fines? ¿Cómo podrían, sin desdoblarse, conformarse a estos y a aquélla? Se invocará, sin duda, que estos fines ya están en la estructura del querer por modo de implicación, pero una implicación sigue siendo insuficiente, pues semejante manera de ser sólo engendra una presencia virtual; y si no se diera su aparición explícita en el ángulo de visión del intelecto, permanecerían informadas e inoperantes. Y la vo-

⁴² Cf. L. B. Gillon, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*, París, 1937; L. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après saint Thomas*, París, 1930; O. Lottin, "Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin. Commentaires de *STh* I-II q18-21", en *Revue néo-scholastique de philosophie*, XXIV (1922), 25-65, 281-313, 389-429; XXV (1923), 20-56; "Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à saint Thomas", en *Revue thomiste*, XXXIX (1934), 477-515.

⁴³ Cf. *De Ver* q16 a2.

⁴⁴ *STh* II-II q47 a5.

luntad, "que está en apetencia innata del bien racional"⁴⁵, sería de este modo impotente para determinarse a su persecución.

No es que seamos innatistas. Sostenemos un innatismo del sentido moral, pero no el de los principios morales. Igual que en el caso de los datos primordiales del orden especulativo, nuestro intelecto práctico está predispuesto por la naturaleza a la adquisición espontánea e inmutable de los principios primeros de la acción. Nuestra *experiencia inicial* nos dota de una rectitud intelectual inflexible⁴⁶. Nos establece en un equilibrio mental que es rectitud y que, querámoslo o no, se erige en regla de nuestros juicios y de nuestros mandatos. El discernimiento de los caprichos de nuestro arbitrio debe efectuarse a la luz de esta regla, del mismo modo que nuestras elecciones deben ajustarse a su medida, al menos si deseamos que estén marcadas de bondad humana.

Esta regla nos determina, pero solamente en el orden de especificación y respecto de los bienes generales: como el bien humano, la felicidad, y algunos otros bienes de necesidad primordial. Por consiguiente, podemos, sea por distracción, sea por complacencia hacia la pasión, abstraernos de ella; incluso tenemos el temible privilegio, respecto de la reflexión, de deliberar sobre la oportunidad de aplicarlo o no a un caso dado. Su luz no es por ello menos inextinguible. Rápidamente retoma sus derechos y nos acosa sin cesar.

Cayendo en nuestro espíritu con el peso de un imperativo⁴⁷ emanado en cierto modo de la Razón suprema, esta luz tiene todas las cualidades requeridas para atar y conducir nuestro querer debidamente. Constituye una regulación perfectamente proporcionada a su modo propio. Se dirige a él pasando por la razón y lo persuade sin violentarlo. Hay, de modo particular, entre ella y la voluntad profunda de donde proceden nuestras voliciones primitivas, una armonía perfecta. De modo que la *fase inicial de la deliberación*, en la que se dan las adhesiones que involucran las profundidades del ser y la totalidad de la vida, encuentra en ella el secreto de su bondad. Sin dejar de ser fuente, sin dejar de manar de la espontaneidad profunda de la persona, sin dejar incluso de ser libre respecto de su ejercicio, esta fase inicial se ilumina, se transfigura, reviste las formas seductoras de la razón. Así pues, es la regulación implicada en el imperativo de la naturaleza la que inicia nuestra realización.

⁴⁵ "[...] in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem". *STh I-II q63 a1*.

⁴⁶ "[...] in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis". *In II Sent d24 q3 a3 ad5*. Cf. *De Ver q16 a2*.

⁴⁷ Cf. *STh I-II q90 a1 sc; q94 a1 ad2; In II Sent d24 q2 a4*.

En definitiva, un hecho que tiene para nosotros el valor de una indicación muy neta es el que estos principios que son regla suprema de nuestro querer, que imponen su forma a nuestra actividad personal, que se presentan a nuestra conciencia como fines universales, estos principios no son sino los del derecho humano⁴⁸. En esto Santo Tomás se hace eco no sólo de la tradición grecorromana, sino también de la de todos los juristas cristianos. El individuo está en la verdad solamente cuando se proporciona a los *principios del derecho* universal. Y el Estado no tiene otra regla que ésta. También él, para mantenerse en la vía del bien, está obligado a poner su conducta de acuerdo con los principios del derecho universal. Uno y otro, según se ve, toman su perfección de la misma regulación. Y esto se comprende fácilmente sólo con imaginar un poco que ésta es como el reflejo en nosotros de la ley eterna. Lo cual una vez más da a entender que el conflicto entre la persona y el Estado es más aparente que real.

Entre *el querer primero* y la rectitud espontánea de la razón práctica (llamada *synderesis*) hay una conformidad de estructura manifiesta. Pero, ¿ocurre lo mismo con la fase de la elección? ¿Es susceptible de ser regulada sin que se sacrifique la diversidad de decisiones reclamada por la multitud de las contingencias objetivas y subjetivas y exigida por las preferencias inconjeturables del libre arbitrio? ¿Es posible ajustarla a las reglas de la moral sin caer en el determinismo intelectualista de Leibniz?

En primer lugar, señalemos que la regulación de la elección se hace por medio de leyes morales generales, deducidas de los principios primeros de la práctica y confrontados a la experiencia⁴⁹. Su uso frecuente inscribe en la razón los hábitos del buen consejo y del buen juicio⁵⁰, es decir, la prontitud de adhesión a cualquiera de las soluciones ventajosas, siempre que esté de acuerdo con las leyes morales y, por medio de éstas, con los principios primeros del bien racional⁵¹. Y está claro que, si bien la libertad es incitada por esta intimación moral, no obstante, permanece intacta. Si el individuo tiene, gracias a una coartada del pensamiento, el poder físico de rehuir el impera-

⁴⁸ "[...] universalia principia iuris ad synderesim pertinent". *In II Sent d24 q2 a4*. - "[...] lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris, synderesis vero nominat habitum eorum". *Ibid*. Cf. *STh I q79 a12; STh I-II q94 a1 ad2*. - "[...] universalium principiorum iuris". *In II Sent d39 q2 a2*. Cf. *De Ver q16 a1 corp. y ad9*. - "[...] principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum". *STh I-II q51 a1*. Cf. *De Virt in comm a8*.

⁴⁹ Cf. *STh II-II q47 a15*.

⁵⁰ Cf. *STh II-II q51 a1 y ss*.

⁵¹ "Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram". *STh I-II q19 a9*.

tivo universal de las evidencias primordiales, con mayor razón conserva, respecto de las órdenes particulares de las leyes morales, toda su independencia.

En los debutantes de la vida moral, en quienes las pasiones sólo despuntan, esta sollicitación interior de la razón, con tal de que sea secundada por las aportaciones de la educación, se muestra suficiente para fijar el querer en la rectitud⁵². En el adulto ocurre de otro modo. La inclinación natural al bien es tan débil que sola no puede resistirse a la impulsión pasional. Así pues, para asegurar la cualidad humana de sus preferencias, para conformar sus opciones a los preceptos morales, hay que modificarla en su misma subjetividad. Hay que tonificar, desarrollar, precisar, canalizar en cierta manera su tendencia general al bien racional. Hay que provocar en ella un refuerzo vital que, intensificando su espontaneidad, le haga fáciles, seguros y deleitables los actos por los cuales se determina respecto de los elementos del bien total del hombre. Y para este fin está, tal como lo acabamos de mencionar, provisto de los hábitos adquiridos que convencionalmente designamos con el nombre de virtudes morales.

Individuadas por el sujeto al que se refieren, estas virtudes dejan intacta su originalidad innata; en cierta medida atraen el equilibrio de su temperamento. Puesto que son, en la afectividad, el resultado de una repetición de actos libres, pero moldeados por los principios morales, la estabilizan en su orientación fundamental hacia el bien racional. Por efecto de una afortunada inhibición, consolidan sus armonías profundas.

En nuestros días se ha retomado una tradición de origen aristotélico⁵³ que consiste en ver en la virtud moral una disposición-fuerza capaz de conferir al individuo la facultad de la elección ordenada (*moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem*)⁵⁴. Es, en las inclinaciones afectivas, una potencia adquirida, una diligencia, una rectitud, un dominio de sí, que impregna de honor y de dignidad su uso (*nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii*)⁵⁵. Hace que la voluntad sea buena y se complazca en seguir el surco de luz abierto por la ley moral⁵⁶. Fortalecida en su rectitud original y amante de los fines de la razón, mueve a ésta última a la búsqueda de los medios de carácter íntegramente humano. Lo hace libre-

⁵² Cf. *STh* I-II q92 a1 ad2.

⁵³ Cf. *Eth Nic* II 4, 1106 a 4-6.

⁵⁴ *STh* I-II q58 a4; Cf. q65 a1; *In Ethic* II lect5 n301; lect6 n308; lect7 n322; III lect1 n382; lect5 n433; VI lect2 n1129; X lect12 n2119.

⁵⁵ *STh* I-II q55 a1 ad2.

⁵⁶ “[...] sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam [...] ex quo homo fit bonus formaliter loquendo [...] et per quem aliquis bene operatur”. *In Ethic* II, lect6 n308. Cf. *STh* II-II q27 a3.

mente, pues la virtud que la incita a ello es disposición particular, pero se ve conducida a ella por propensión adquirida. Y esto es así en virtud de *la ley de conformidad*.

Los modernos con razón han considerado la gran importancia de esta ley, pues su aplicación se extiende a todos los grados del universo. Ella es la que permite su estado evolutivo. Gracias a las conformidades que sostienen unas con otras, sus partes pueden comunicar, actuar unas sobre otras e intercambiar sus perfecciones. Las interferencias presuponen preadaptaciones, posibles tomas de contacto. Si no hubiera armonía preestablecida que permitiera la aprehensión y la modificación de una realidad por otra, se acabarían el movimiento y la vida. El universo se endurecería como un fósil.

Ocurre lo mismo en el orden psíquico. Las transformaciones incesantes de la conciencia, su moldeado sobre la realidad exterior, reposan en un acuerdo anterior. Nuestras facultades, aunque privadas de toda idea, son formaciones anticipadoras, es decir, similitudes en las que se fundan conveniencias, afinidades⁵⁷. Esto se aplica con toda naturalidad a la virtud. Además de los desarrollos vitales que dispensa al sujeto que es su portador a fin de proporcionarlo a los fines de la razón, lo dota de una connaturalidad, de una afinidad espiritual que lo dispone a aceptar de buen grado, a propósito de sus elecciones, las decisiones de la ley moral. En consecuencia, puesto que la virtud dirige en último análisis la adhesión de la razón, también la virtud perfecciona la libertad en su propio acto, la elección.

Ésta es la doctrina aristotélica del “apetito recto”. Consiste en que, gracias a las disposiciones engendradas en él por las virtudes, el individuo posee ya en forma de adhesión no sólo intelectual, sino afectiva, *quantum ad affectionem*, los fines próximos a la acción. El amor que tiene por ellos influye en sus preferencias en el transcurso de la determinación de los medios; crea en el querer libre la atmósfera favorable para la elección honesta. Hace que elija las obras buenas por su señal de bondad espiritual.

Antes de pasar a otras consideraciones, queremos señalar al lector que, en el plano filosófico, la virtud que más contribuye a rectificar el querer es la justicia general o legal. También es ella la que, al igual que la caridad en el orden sobrenatural, da a las otras disposiciones morales su sustancia de virtud. Y si se considera que esta forma de justicia tiene por objeto propio el bien común, habrá que creer que lo que, en definitiva, dirige la cualidad de nuestras elecciones es lo mismo que lo que constituye el objeto de la política. ¡Elocuente constatación!

⁵⁷ Cf. *STh* I-II q27 a3.

En conclusión, el perfeccionamiento del mandato está confiado a la prudencia. Del mismo modo que el juicio y el consejo derivan de las virtualidades inferiores de ésta, también le corresponde propiamente conducir la acción a sus fines. “Sin la prudencia, dice Santo Tomás, no podría haber virtud moral, ya que ésta consiste en el hábito de emitir buenas elecciones. Y para que una elección sea buena hacen falta dos cosas: que el sujeto experimente la atracción del fin –y esto es obra de la virtud moral que inclina la parte afectiva al bien que está en armonía con la razón y realiza el fin perseguido–, y que los medios que conducen a este fin sean discernidos y adoptados –lo cual sólo puede hacerse por medio de una razón que sepa tomar consejo, juzgar y mandar bien–. Ésta es la obra de la prudencia y de las virtudes anexas. Así pues, no puede haber virtud moral sin la prudencia”⁵⁸. ¡Es siempre la ley de los condicionamientos recíprocos!

Sin embargo, como la prudencia depende del lado formal y goza de las luces de la sindéresis, de la ciencia y del consejo, posee indiscutiblemente la primacía práctica. Tal como lo señalábamos al principio, ella es la sabiduría de la vida. Gracias a ella la acción humana, a partir del momento en que se levanta de las profundidades del alma con el impulso oscuro del deseo hasta el momento en que alcanza su apogeo, resplandece con el brillo inmaterial de la razón. Hace que todas nuestras energías surjan según un ritmo armonioso y se organicen en belleza. Bajo su toque mágico, la vida reviste las formas de la obra de arte. Al dar a cada deseo su dirección, a cada movimiento su luz, a cada gesto su significado, confiere a nuestro dinamismo un sentido espiritual que maravilla y encanta. Procura al hombre el gozo sutil y puro de ser, al término de las peripecias de la acción, más y mejor él mismo. Con razón Aristóteles y Santo Tomás le reconocen el don de producir la felicidad específicamente humana⁵⁹.

San Agustín, por su parte, la comparaba al arte. Éste es por lo menos el significado atribuido por Santo Tomás a su *ars bene vivendi*⁶⁰. En efecto, aparte de los parecidos ya señalados, está el hecho de que es responsable de la *factura* del acto. Después de medirlo y calibrarlo por sus funciones inferiores, lo coloca en la existencia. Al igual que el arte, es realizadora. Le corresponde dirigir la acción, imprimir y conducir su ejecución. También como el arte, e incluso más que éste, se orienta a hacer que el flujo de la vida vivida participe en la razón y en la libertad. Lo vierte en sus formas espirituales; lo ajusta a las reglas elaboradas por la especulación secular a fin de

⁵⁸ *STh* I-II q58 a4.

⁵⁹ “[...] felicitas activa, quae est secundum operationem virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum”. *In Ethic* X lect12 n2111. Cf. n2115.

⁶⁰ “[...] essentialiter convenit prudentiae”. *STh* I-II q58 a2 ad2.

asegurar el éxito de la práctica⁶¹. Por último, no queremos dejar de señalar sus afinidades con la ciencia. Este mundo de vicisitudes terrenales a través del cual estamos obligados a avanzar, la prudencia lo encierra, a la manera de la ciencia, en las redes de una cierta necesidad. Esto proviene del hecho de que lo construye según las exigencias del bien humano. Toma este carácter de los saberes morales que asimila y transforma en vida⁶². Lo toma también, ya lo hemos visto, de las virtudes motrices que forma y en cuya definición está tácitamente implicada⁶³.

Antes de cerrar este estudio de la deliberación –estudio incompleto, en el que apenas hemos mencionado ciertos factores, en particular la influencia de las inclinaciones sensibles y de las pasiones sobre el juego de la libertad–, experimentamos la necesidad de señalar que si existe una moral que realmente haga brillar la dignidad de la persona humana, ésta es la construida por Santo Tomás. Lejos de empobrecer lo humano, lo sublima. Posee el secreto de buscarlo, y de buscarlo *humanamente*. Lo que le interesa en primer lugar es el modo. Y se preocupa menos de recomendar lo racional que de incitar a practicarlo *racionalmente*. La acción a la que empuja es la acción consciente, la acción sopesada por la razón, la acción cargada de belleza y de libertad espirituales. La obligación que prefiere a cualquier otra es la de la razón, la que mueve alumbrando, la que salvaguarda la interioridad y la desarrolla. Y cuando el alma ha adquirido su crecimiento, cuando ha alcanzado su madurez espiritual, sólo tiene que obedecer la ley de las afinidades, evolucionar en virtud de connaturalidades adquiridas. El virtuoso es la medida viva de toda dignidad y de toda grandeza⁶⁴.

4. Universalismo y política

La persona humana tiene una vocación a lo universal. Hoy resulta ocioso proclamarlo. No nos repugna, pues, admitirlo. Los capítulos precedentes lo

⁶¹ “Sic enim se habet recta ratio prudentiae in moralibus, sicut recta ratio artis in artificialibus”. *In Ethic* VI lect1 n1111. Cf. lect4 n1166.

⁶² Cf. *STh* I-II q57 a5 ad3; q69 a1 ad1.

⁶³ Cf. *In III Sent* d33 q1 a1 sol2 ad1; *In Ethic* VI lect11 n1282; *STh* I-II q58 a2 ad4.

⁶⁴ “[...] virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut est et natura. Similiter etiam virtus est melior quam ars [...]”. *In Ethic* II lect6 n315-316. – “[...] sed quod hoc sit optimum non apparet nisi bono, idest virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine”. *In Ethic* VI lect10 n1273.

atestiguan. Sin embargo, esta vocación está inscrita en ella sólo en forma de tendencia.

La persona, recordémoslo, es la totalidad del hombre, el compuesto del cuerpo y del alma. Es un individuo que habita un lugar terrestre del que toma diariamente sus medios de subsistencia. En ella, no sólo el cuerpo está individuado, sino también el alma, sus facultades, sus actos, sus virtudes. No obstante, sus facultades espirituales, aunque están particularizadas e individuadas en su contenido ontológico por su inherencia a la totalidad del hombre, son tensiones hacia lo universal. Comportan a la vez, en diversos aspectos, relaciones de inclusión y de trascendencia. A pesar de su inclusión en nosotros, son capaces de emergencia. Es un hecho constante en la esfera de lo real el que la trascendencia está en relación directa con la inmanencia⁶⁵. Cuanta más interioridad hay, más posibilidad de exteriorización, más salida de sí hay también. Por ello nuestras facultades espirituales, en las que la inmanencia es tan profunda, tienen un ángulo de incidencia y de reflexión tan inconmensurables como el ser, la verdad, el bien. Vemos, tal como lo hemos señalado en varias ocasiones, en esta necesidad de universalidad uno de los principales apoyos del instinto de sociabilidad.

No menos que en el orden de la especulación, el hombre tiende en el plano práctico al universalismo como a su cumplimiento natural. La ley, la prudencia y la justicia a las que pide su regulación no deben inspirarse en recetas empíricas y cortas, en soluciones azarosas o en supersticiones groseras. Lo que quiere y lo que le conviene es una directriz objetiva, generalizada, capaz de procurarle la certeza y la seguridad reclamadas por la persecución de su destino personal. Por el contrario —se concibe fácilmente desde el momento en que se piensa en que la naturaleza sólo dispensa al individuo un conocimiento general y confuso de los datos primordiales de la acción—, ni la ley, ni la prudencia, ni la justicia pueden adquirir esta universalidad con la amplitud y la profundidad que el individuo desea instintivamente, si no se desarrollan en régimen de Ciudad o de Estado. Vemos, por consiguiente, que en el seno de todas las formas inferiores de asociación carecen de envergadura. Solamente en la atmósfera de la vida política encuentran las condiciones necesarias para su plena expresión. De modo que el universalismo está condicionado a lo político, y el individuo, puesto que está llamado al primero, se ve ordenado al segundo.

⁶⁵ Se podría creer que esta ley se aplica a Dios según un vínculo inverso: siendo trascendente, es inmanente a toda criatura.

CAPÍTULO XIII

EL SENTIMIENTO RELIGIOSO

El problema religioso se complica con el de la articulación de lo espiritual y de lo temporal. Es decir, es demasiado complejo como para ser tocado sólo de pasada. Sin embargo, sea para disipar la inquietud que haya podido nacer en el espíritu del lector, sea para circunscribir mejor nuestro asunto, quisiéramos dedicarle algunas páginas. Ya al principio de esta obra nos esforzábamos en señalar la distinción de los dos órdenes y su subordinación, pero creemos que una nueva digresión no estaría de más para alejar todo riesgo de equívoco y para dejar definitivamente claro que pretendemos mantenernos en el plano estrictamente temporal.

1. Interferencias de lo político y de lo religioso

Gracias a su inteligencia, gracias a la curiosidad natural que lo anima, gracias al carácter primitivo del principio de causalidad, todo hombre tiene la facultad innata de ponerse en relación especulativa con su Autor¹. Todo hombre puede, mediante una iniciativa personal, elevarse al conocimiento, al menos confuso, de la existencia del Principio del ser. Ocurre igualmente en el plano práctico o moral. El alma se vincula naturalmente a su causa. Su querer experimenta hacia el Dueño de todas las cosas un sentimiento natural de piedad y de veneración. “La razón natural, dice Santo Tomás, ordena al hombre, conforme a la inclinación de su naturaleza, que testimonie su sometimiento y honre, según se lo permita su condición, a Aquél que está por encima del hombre”².

Sobre este hecho primitivo se injertaron las religiones. Cada pueblo tuvo la suya. Comprendía una leyenda y una simbología inspirada en sus creencias particulares, y un culto, unos ritos, unos misterios. A menudo, es cierto,

¹ Cf. *Sth* I q2 a1 ad1; *CG* I c12; *In de Trin* q1 a3 ad4.

² *Sth* II-II q85 a1.

según lo muestran los trabajos sobre historia de las religiones, la superstición contaminaba la creencia, las fiestas se degradaban en sesiones de magia o de brujería, pero esto no quita nada de la universalidad del hecho y de su significación.

Así pues, dadas las repercusiones de lo religioso en lo social, dado también el carácter colectivo y público de las manifestaciones que suscitaba, se planteaba, en el plano político, la cuestión de la reglamentación de las asambleas y del culto públicos. ¿Se inmiscuyó la política en lo espiritual? ¿Le impuso sus formas? ¿Se contentó, por el contrario, con controlar su ejercicio?

Empecemos diciendo que en esa época no se tenía nuestra tendencia a la disección de la vida. Lo político y lo religioso se confundían en el mito que evocaba el primer origen del pueblo, y se incorporaban sin distinción al mismo fondo de tradiciones nacionales³. No obstante, Aristóteles parece ser el intérprete de una larga costumbre cuando escribe, a propósito de las fiestas y de las manifestaciones públicas organizadas con ocasión de las bodas o de los sacrificios: "Es costumbre que todos estos géneros de reunión estén regidos por la política"⁴. Y Santo Tomás, filosofando sobre el hecho de una religión natural, sin apoyarse por ello exclusivamente en la historia, llega a una conclusión análoga: "Los antiguos, dice, introdujeron en sus estatutos legales muchas prescripciones que tienen rasgos del culto de la divinidad; tenían conciencia de que la alianza de los hombres con los dioses podía promover naturalmente la eclosión de las buenas costumbres". Más aún: "Puesto que el sacerdocio de los gentiles y su culto idólatra tenía por único fin la adquisición de los bienes temporales, todos ellos ordenados al bien común de la multitud cuyo cuidado corresponde al rey, era conveniente que sus sacerdotes estuvieran sometidos a los reyes"⁵.

Los acercamientos que hace en otros lugares entre la religión y la sabiduría⁶ nos impiden extender el papel de la política al ordenamiento intrínseco del culto, a la determinación de sus formas y a la de su valor evocador. Esto siempre se ha dejado a la inspiración popular. El sentimiento religioso, en el

³ Aristóteles refiere en el libro segundo de la *Política* que Hipódamo, primer teórico del Estado, concebía el territorio nacional como una "tierra divina". Véase también L. Lachance, "L'état païen d'Aristote", en *Strena Garrigou-Lagrange*, Roma, 1937, 326 y ss.

⁴ *Eth Nic VIII 11, 1160 a 20-30*. — "Et dicit quod omnes consueverunt esse sub politica, in quantum scilicet consuetum est quod omnes per politicam ordinantur". In *Ethic VIII lect9 n1669*. Cf. n1671. — "[...] cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae". In *Ethic VI lect11 n1291*.

⁵ *STh I-II q99 a3*. Cf. *De Reg Princ I c14*.

⁶ Cf. In *Ethic VI lect11 n1291*.

origen, era tan profundo y tan espontáneo que encontró fácilmente el secreto de fabricarse medios apropiados de expresión. Se trata más bien de un derecho de intervención a fin de ordenar el ejercicio de las celebraciones públicas. Lo cual comporta, evidentemente, la facultad de condenar las prácticas demasiado groseras o simplemente impías.

2. Disociaciones e impregnaciones

En nuestras sociedades occidentales, el caso de un culto natural es puramente hipotético. El cristianismo se infiltró en nuestros organismos político-religiosos y provocó en ellos una fermentación que modificó su equilibrio. Las fuerzas espirituales que inoculó a las masas dieron lugar, mediante un proceso rápido de elaboración y de diferenciación, a la constitución de un orden nuevo, por encima de los que habían sido producidos por la eficacia de las fuerzas de la naturaleza. De este modo, la disociación de lo político y de lo religioso se vio consumada. Lo espiritual, sin dejar de estar presente y de actuar en ellas, se desvinculó de las formas históricas y adquirió un carácter práctico de universalidad y de intemporalidad sin precedentes.

Ocurre con frecuencia que se señala la oposición entre el orden de la gracia y el de la naturaleza con el hecho de que el primero se establece en virtud de un descenso misericordioso del Autor de la vida, por el efecto de una revelación, de un descendimiento gratuito de energías que, al elevar nuestras facultades, las adaptan a fines que sobrepasan infinitamente las posibilidades previstas por la naturaleza. Pero parece que a veces se percibe menos claramente que este orden de la gracia representa una realidad completa, intrínsecamente independiente, que goza de la autonomía y de la "suficiencia" en un grado eminente. No es tributario, salvo en la medida en que se les subordina, ni de la naturaleza ni de la política. Se presenta a la humanidad con su sabiduría, sus instituciones, su culto, brevemente, con todo el conjunto de sus fines y medios. El individuo está ordenado a él como a un fin inmediato, como a una causa perfecta. Contrariamente a lo que ocurre en el orden natural, no puede adquirir el más ínfimo grado de perfección espiritual sin integrarse en él previamente mediante un deseo implícito del corazón. Cuando se trata de bienes humanos, puede adquirir por sí mismo el embrión, pues la naturaleza dispensa las premisas a cada uno. También está la influencia fecundadora de la familia y de las asociaciones particulares, así como la del Estado. Pero cuando se trata del bien divino, hay que esperar incluso sus principios de la Iglesia, la cual los posee en reserva en las insondables virtualidades de sus instituciones sacramentales. Esta independencia

interior es absoluta, pues la más ligera traza de gracia lo lleva infinitamente por encima de cuanto la naturaleza puede realizar perfectamente⁷. El misterio de vida y de esplendor que tiene lugar cuando el amor *especial* de Dios hace irrupción en el alma del niño y llena de gracia las más humildes profundidades, está absolutamente más allá de cuanto nos es humanamente posible concebir.

Nada nos parece más injurioso para la gracia, nada nos parece despreciarla más, que concebir el Estado como una especie de medio inferior de salvación para el individuo y pensar que su causalidad, una vez dirigida por cristianos, sea propiamente dispositiva respecto de la eclosión de lo sobrenatural. Es sabido que en Santo Tomás la causa que aporta el dispositivo inmediato es responsable del efecto producido, pues perfeccionar consiste precisamente en poner en acto las disposiciones que llaman imperiosamente la perfección deseada. También enseña que quien causa en nosotros la gracia es quien, hablando con propiedad, nos dispone a ella.

¿Significa esto que hay ruptura total de las solidaridades entre lo divino y lo humano? ¿Significa esto que la gracia puede implantarse en otra parte que en los hombres? ¡Evidentemente no! “Del mismo modo que la gracia supone la naturaleza, también es de rigor que la ley divina presuponga la de la naturaleza”⁸. Las estructuras políticas son necesarias a título de soportes previos y extrínsecos. Su causalidad, al situarse en el interior del orden de la naturaleza, se inscribe a la vez en el plano de los fundamentos exteriores. Poco importa que el hombre haya caído, pues no hay diferencias específicas entre naturaleza íntegra y naturaleza pecadora. Tras la falta original, el hombre ha conservado intactos los principios esenciales de su naturaleza. Ha conservado sus inclinaciones espirituales con su orientación interna a una verdad y un bien de cualidad específicamente humana. Ocurre lo mismo con el Estado. Está hecho para un bien común que tiene una consistencia propia y que es, en el orden de las cosas terrenales, fin absoluto. Dispone también de una maquinaria de medios proporcionada a su objetivo propio. De manera que, aunque explotara un capital humano íntegro, intacto, su eficacia propia seguiría siendo temporal, es decir, sin perspectivas sobre el Más Allá revelado por la gracia, sin vínculos inmediatos con el Bien absoluto del hombre. Sólo las energías redentoras tienen el poder de añadir algo a nuestra

⁷ “Sed bonum gratiae unius maius est bonum naturae totius universi”. *STh* I-II q113 a9 ad2.

⁸ “Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem”. *STh* I-II q99 a2 ad1.

medida y de hacer que emitamos actos que se abran inmediatamente al Infinito⁹.

No somos partidarios de un Estado bautizado, integrado directamente en el cuerpo místico de Cristo, un Estado cuyos representantes serían, por así decir, miembros disminuidos de la jerarquía eclesiástica. Lo que propugnamos es su integración perfecta, exhaustiva, pero por vía de *subordinación*. Estamos a favor de una suspensión total de las realidades políticas al orden divino y de su orientación, según un modo trascendente, a los fines supremos de la gracia. Estamos a favor de que sean lo que deben ser, pero elevadas y llevadas por un movimiento de conjunto hacia las alturas. Ya hemos explicado este punto. En consecuencia, los gobernantes tienen el deber de aceptar el hecho de la Revelación y de considerar el bien común que persiguen como un bien relativo (*secundum quid*). Tienen también el deber de reconocer la “primacía de lo espiritual”, y de conceder a la Iglesia, no precisamente una competencia particular sobre lo temporal, sino el derecho absoluto de ordenarles el cuidado de éste en caso de que lo desatiendan. Esto ocurre como en el hombre, cuyas facultades superiores no sustituyen los órganos corporales, sino que dirigen sus funciones. También tienen que reconocer a la Iglesia el poder de reprenderlos cuando, fallando a su misión, se desvían de su fin propio. Al ser su labor previa y necesaria, a título de fundamento extrínseco, para la de la Iglesia, sus abdicaciones comprometerían el éxito de la actividad espiritual¹⁰. Por último, en las funciones mixtas, en las que su jurisdicción recíproca concurre, tienen la obligación de obedecer los deseos de la Iglesia y de secundarlos.

Para que no resulte demasiado incompleto, añadiremos que estamos a favor de la santificación de los hombres, a fin de que por ellos las *cosas*, y en particular las instituciones, participen en el rescate y en la glorificación. Para que las instituciones humanas funcionen a pleno rendimiento, los hombres, sujetos y gobernantes, necesitan ser sanados. A causa de las taras producidas en ellos por el pecado, no pueden hacer el bien que quieren, ni pueden evitar prácticamente el mal cuyos estragos conocen especulativamente. Tras la caída, la persecución efectiva de los ideales que engendran las personalidades grandes y fuertes sólo es realizable de manera parcial. El bien vivir en acto integral, tal como se sueña en los momentos de exaltación, se vuelve casi una

⁹ “Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis”. *STh* I-II q111 a5. —“Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae”. *STh* I-II q109 a5.

¹⁰ Se ve que entre la naturaleza y la gracia se trata de una aplicación analógica de la teoría de la subordinación, siendo el efecto de la política —la virtud individual— un instrumento de la vida sobrenatural, y su fin —la paz pública— el cimiento del reino espiritual.

quimera. Puesto que sus facultades realizadoras han sido afectadas más profundamente que sus inclinaciones cognitivas, el individuo necesita regeneración, no sólo para conformarse a sus compromisos de cristiano, sino también para satisfacer convenientemente sus deberes de hombre. "Incluso en estas condiciones de ser caído, dice Santo Tomás, ciertamente el hombre puede, en virtud de los recursos inherentes a su naturaleza, hacer algún bien [...] aunque no todo el bien que le es connatural, sin fallar nunca. Se parece al enfermo que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero que es, mientras no haya sido curado por los cuidados de la medicina, incapaz de comportarse como el hombre sano"¹¹. ¡Éste es el efecto del pecado! Es análogo a las debilidades y desfallecimientos ocasionados en nosotros por la enfermedad. Mientras los hombres no sean curados por la gracia, la moción de los fines y la virtud del mandato no pueden obtener su completa eficacia. Caen en voluntades blandas, insensibles a la atracción del bien y sin vigor de reacción. De modo que, para lograr una civilización perfecta, no hay que restaurar sus valores objetivos, sino la voluntad de los hombres.

Además, aunque el bien racional es por sí mismo coherente con el bien divino¹², cuando el gobernante se mueve por motivos sobrenaturales su actividad se ve transfigurada, adquiere una dimensión eterna¹³. Acumula el mérito de su doble carácter de persona privada y pública. Y su gobierno, que habría sido bueno sin esto, ya que se lo supone en su contenido intrínseco conforme a la razón recta, reviste el alcance de un cimiento del Cuerpo Místico. Cambiando la conciencia del gobernante, la gracia superpone a la perspectiva natural de éste la de la fe y, por redundancia, acaba asumiendo lo temporal¹⁴. Además, como el efecto traduce siempre su causa, resulta que un gobernante cristiano, aun siendo básicamente racional, reviste, por el hecho de su subordinación vivida a las luces de la fe, cierto sello, cierto brillo, que es como un efecto de reflujo en él de los valores evangélicos.

¹¹ *STh* I-II q109 a2.

¹² "Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna". *STh* I-II q93 a3.

¹³ Cabría decir lo mismo de los gobernados.

¹⁴ Este caso es análogo al de la acción físicamente buena que, sin perjuicio de su bondad primera, adquiere una bondad nueva, de orden moral, por el hecho de su conformidad a la razón recta y en virtud de la subordinación de las potencias. Cf. *STh* I-II q59 a4.

TERCERA PARTE

EL ESTADO

CAPÍTULO XIV

EL FENÓMENO DEL ESTADO

La idea de querer comparar el individuo y el Estado no es nueva¹. Es tan antigua como la labor científica del pensamiento filosófico. Se ha manifestado en casi todas las épocas desde la aurora de la especulación política hasta nuestros días. En el fondo, la alegría de conocer se resuelve en la satisfacción procurada por la aprehensión de una relación ignorada hasta ese momento². Nuestro espíritu, por inclinación natural, está siempre al acecho de la unidad secreta de las cosas. Mediante lo cual ha logrado construirse sistemas variados de representación. En efecto, ¿qué recubren las palabras *ley*, *causa*, *función*, sino relaciones inteligibles? ¿Qué es un saber sino el descubrimiento y la ordenación de las interferencias de lo real?³

Una relación es el vínculo impalpable de dos términos. Revela entre ellos una proporción, una conveniencia, un orden oculto. Puede ser de tipo lógico o real, según tengan los términos cuya unidad expresa una consistencia real o puramente mental. Siempre traduce el parentesco de los términos y toma de ellos su carácter y su especificidad. Y por lo que se refiere al caso que ahora nos ocupa, ya sabemos que el principio elemental del Estado, la persona humana, es un término bien real. Podríamos ya presumir el realismo del otro término, el Estado, pues el todo resulta de las partes que lo componen⁴, pero esto sería contentarnos con una noción demasiado confusa. Para llegar a comprender las mil filigranas a través de las cuales el individuo se vincula al Estado, tenemos que profundizar brevemente en la idea de éste.

¹ Cf. D. Lallement, "La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin", en *Revue de philosophie*, XXVII (1927), 353-379; 465-488; XXIX (1929), 71-86.

² "[...] gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis". *STh* I-II q32 a8.

³ "[...] ordinem autem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis". In *Ethic* I lect1 n1.

⁴ "Modus autem huius artis est talis. Quod sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, idest usque ad indivisibilia quae sunt minimae partes totius [...]". In *Polit* I lect1 n16.

1. El Estado es una jerarquía de personas

La ciudad es una realidad práctica. Se constituye para la acción, o mejor, para la colaboración. Esto supone una aglomeración de hombres ya insertos en los marcos de la familia y de asociaciones utilitarias, hombres reales, vivos, que viven en un territorio netamente circunscrito, hombres que pertenecen a un bloque definido o a grupos alógenos, pero ciertamente caracterizados. Hombres, hombres carnales, hombres en persona. ¡Ésta es la sustancia, el cuerpo del Estado!

Aristóteles no dudaba en considerar a los ciudadanos como el metal sobre el que se ejerce el arte político. No recoge la idea, que sólo es una expresión sensata, sino la metáfora de Platón. Éste sostenía que la nación, al igual que el subsuelo, encierra vetas de oro, de plata, de cobre, de hierro. De este modo, aquéllos cuya alma abunda en sabiduría y en virtud representan el oro humano, y hay que convocarlos al poder. Quienes sólo son plata deben brillar en segundo lugar. En cuanto a quienes, desprovistos de sabiduría y de ciencia, sólo son vil metal, hay que hacer de ellos artesanos o campesinos⁵.

Santo Tomás tampoco manifiesta afectación excesiva en materia de terminología. Sabe sacar partido de la analogía y utiliza las metáforas platónicas de la sinfonía, del tejedor, del arquitecto, del escultor y del herrero. Se burla discretamente del político que, apasionado por una ideología abstracta, no se preocupa de adquirir la experiencia de los hombres: le recuerda al médico que especula sobre la enfermedad sin tener cura para los enfermos. En su introducción a la *Política* de Aristóteles, en la que asume toda la responsabilidad de sus afirmaciones, escribe: "Dado que la razón humana debe imponer su regulación no sólo a las cosas dedicadas al uso del hombre, sino también a los hombres mismos, a quienes les corresponde ser dirigidos por la razón, procede en uno y otro plano mediante el ordenamiento de los elementos simples al compuesto. Por ejemplo, en el ámbito de lo útil, mediante el ordenamiento de los trozos de madera constituye el navío, y, en el orden humano, mediante el de cierto número de individuos realiza una comunidad cualquiera"⁶. De este modo, establece el vínculo lógico del texto del Estagi-

⁵ Cf. *In Polit II lect 5*.

⁶ "Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum. In illis quidem rebus quae in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem [...]. In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem". *In Polit proem.* n4.

rita subrayando que se trata, según los grupos mencionados, tanto de relaciones de *persona a persona* como del *comercio de varias personas*⁷.

Realmente es extraño que tengamos que recordar nociones tan elementales, pero hay un hábito tan inveterado y generalizado de concentrar el Estado en el poder, de identificarlo con las funciones gubernamentales o de confundirlo con los engranajes administrativos, que tenemos que insistir. "El fundador de la ciudad y del reino, dice Santo Tomás, no puede producir hombres nuevos, lugares para alojarlos, ni recursos para mantener sus vidas. Está obligado a utilizar lo que ya existe en la naturaleza. Del mismo modo que las otras artes toman de la naturaleza la materia de su obra: el herrero debe servirse de hierro para ejercer su arte y el arquitecto de madera y de piedras [...]. Si es una ciudad lo que quiere establecer, debe prever un lugar para el culto, una sede para la justicia, un barrio para cada gremio. Después, reunirá aparte a los hombres susceptibles de recibir un empleo, a fin de colocar a cada uno en el lugar que le convenga. Por último, debe procurar que cada uno reciba cuanto le sea necesario conforme a su atribución y a su estado"⁸.

Se trata en este texto de un caso excepcional⁹. De ordinario, los Estados se realizan de otra manera: la parte de aquél a quien corresponde la iniciativa de constituir el grupo, de darle su esencia de realidad política, suele ser menor. Supone ya existentes un comercio social, relaciones de grupos y de clases, pues la constitución política tiene por objeto organizar y dirigir precisamente este comercio y estas relaciones imponiéndoles una medida, aplicándoles una forma que es coordinación y ajuste de actividades diversas a un fin común. Mediante lo cual la aglomeración humana se metamorfosea en entidad específicamente política, se transpone de un orden a otro.

Se habrá visto ya que el Estado era concebido por los Antiguos, gracias a la analogía, en referencia a un esquema calcado de los seres del mundo físico. Volveremos a este punto, pero conviene señalar de inmediato que la palabra *forma*, en tomismo, aunque propiamente designa el principio que efectúa el moldeado de la materia, también significa, por extensión, el *orden* que contiene una multitud, que hace de ella un todo ligado, dotado de una cierta consistencia y de una cierta organización. Así pues, del mismo modo que un hombre no es un cuerpo ni un alma, sino el compuesto de ambos, el

⁷ "[...] proponit communitatem personae ad personam [...] ponit communitatem domus quae complectitur diversas personarum communicationes [...] ponit duas communicationes personales [...]". *In Polit I lect 1 n17*.

⁸ *De Reg Princ I c14 n810*.

⁹ No obstante, el caso no es quimérico. Se vio en Canadá, donde la conquista del suelo y del subsuelo trajo año tras año la creación de ciudades y comarcas enteras.

todo; también el Estado, la Ciudad, no son ni el orden o la organización política, ni tampoco la nación, sino el compuesto de ambos, el todo, el pueblo organizado políticamente, la multitud encerrada en un orden (*multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum*)¹⁰.

Esto es lo que hay que tener siempre a la vista cuando nos aventuramos a hablar de la trascendencia del Estado. En tomismo y en verdad, esta expresión es cuando menos inexacta y ambigua. No es trascendente el Estado, sino su forma, el orden político. En efecto, al superponerse a todos los rudimentos particulares de organización y sobrepasarlos, sin por ello alterar su especificidad, hace que el Estado comprenda todos los individuos que viven en familias y en asociaciones y se compara a ellos como el «todo de orden» a sus partes. Hace que goce de una unidad de subordinación, que represente una jerarquía de clases y de personas. Hace que podamos decir en cierto modo que es trascendente, pero sólo en el sentido de que el todo *desborda* cualquiera de sus partes, y no en el que comúnmente se admite, que daría a entender que se sitúa por *encima* de ellas.

También hay que evitar darle un valor irreal, hegeliano, al concepto común y abstracto de Estado. La abstracción no es un juego, un entretenimiento de diletante, sino una ascesis del espíritu, suscitada por la legítima preocupación de purificación de sus ideas. Consiste en la actitud mediante la cual concentra su atención de manera que aparta lo que caracteriza tal o cual Estado en particular para considerar sólo lo correspondiente comúnmente al Estado, es decir, las atribuciones de todo Estado real. Así pues, resulta evidente que no sería abstraer, sino forjarse una pura ficción, representarse la Ciudad en forma de un vago esbozo, de un gráfico cualquiera, sin tener en cuenta a los individuos. Un todo sin parte, una multitud sin número, un Estado sin contenido humano, son datos irrealizables e impensables¹¹.

2. Objetividad del Estado

El Estado es real, objetivo, como el conjunto de los individuos cuya resultante es. Esto es lo que acabamos de recordar, en contra de los que quieren hacer de él una realidad ideal, una especie de divinidad separada, asimilable

¹⁰ *STh* I q31 a1 ad2. – “[...] nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius”. *Ibid.*

¹¹ “[...] pars et totum quodammodo sunt idem”. *STh* II-II q61 a1 ad2. – “Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur”. *STh* I q15 a2. Cf. q11 a2 ad2; *De Pot* q3 a16; *In Met* IV lect3 n566; X lect4 n1989.

a las ideas hipostáticas de Platón o a las mónadas cerradas de Leibniz. Sin embargo, puesto que consideramos esta objetividad de los individuos incapaz, por sí sola, de constituir un dato estrictamente político, hemos de investigar si el Estado goza o no de una objetividad distinta de la de sus miembros, aunque apoyada en ella. Si, en efecto, su realismo se confunde con el de los individuos, si no representa un modo propio de ser, si su alma, el orden, no designa nada, las relaciones que nos estamos esforzando en definir sólo son vínculos lógicos. Uno de los términos sólo sería ficción.

Esto es lo que han sostenido gran número de juristas. En opinión de estos, el Estado sería solamente una categoría mental, inventada por razones de comodidad. No tendría más objetividad que la que le presta el ejercicio de nuestro pensamiento.

En el extremo contrario, otros sostienen un realismo y una unidad manifiestamente exagerados. Sin tener en cuenta la complejidad de las realidades sociales, van mucho más allá del monismo de Platón, ya tan monstruoso, y quieren ver en el Estado la única sustancia realizable y pensable. Los individuos estarían enclavados en ella, y de tal manera que no podrían gozar de un ser propio. Parecidos a parásitos, no tendrían existencia, vida y movimiento, salvo en y por su realidad. Serían como sus soportes sensibles, como sus fenómenos exteriores. Y se ha llevado este realismo hasta tratar el Estado como si tuviera órganos físicos, miembros, estómago. Se ha tomado al pie de la letra la fábula de Menenio Agripa.

No hace falta decir que es imposible encontrar en los escolásticos cualquier fundamento serio para este fisicismo grosero. Apenas se han podido descubrir algunas trazas en la tendencia al antropomorfismo de Marsilio de Padua. Pero entre la exageración de una metáfora y el sustancialismo teórico de ciertos modernos hay un abismo.

En Santo Tomás, las realidades políticas pueden, en virtud de una transposición conceptual, ser asimiladas a organismos. Es un caso de analogías: es decir, un caso en el que se trata de realidades *absolutamente diversas*, pero que, en ciertos aspectos, presentan parecidos. Incluso siendo perfectamente conscientes de que el Estado no goza en absoluto de unidad sustancial, estamos autorizados a compararlo con un organismo, en razón de las similitudes reales, aunque distantes, que descubrimos entre su disposición jerárquica y la del cuerpo animal¹².

¹² “[...] in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem secundum omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis; sed corpus similitudinarie dictum, id est aliqua multitudo ordinata est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudi-

Más aún, aunque la unidad del Estado es ante todo una unidad *dinámica*, una unidad que se anuda en el actuar, hay que convenir que esta no puede obtenerse sin que previamente se haya constituido un principio de acción. La acción, al ser un estado nuevo del ser, al ser su transposición en formas de vida, es forzosamente deudora, en su unidad, del sujeto del que ésta emana. En términos de escuela: el ser segundo sólo es una exteriorización del ser primero, y la unidad de uno denuncia la del otro. Del mismo modo que no hay realización de un efecto sin una causa unitaria, tampoco puede haber producción de un bien esencialmente colectivo sin colaboración, ni colaboración sin orden, ni orden sin cohesión, sin unidad¹³. De manera que el problema de la metafísica del Estado se reduce al de la metafísica del orden.

Para Santo Tomás, el Estado es una forma especial de multitud, y es múltiple según la acepción robusta de la palabra. Su concepción de las instituciones sociales es pluralista en el fondo. A tantos hombres, tantas sustancias autónomas y tantas personas libres. El mundo en el que se implanta y se desarrolla la organización política es un mundo de autonomía, de libertad y de esfuerzo espiritual. La única obligación que pretende imponer a la masa del pueblo es la del orden, pero de un orden que es jerarquía, que es subordinación, y que, por consiguiente, es compatible con la diversidad en acto de las funciones, e incluso, aunque la recubre íntegramente, asegura a esta diversidad específica su pleno desarrollo.

Este orden es una trama de relaciones tenue, móvil, impalpable, pero real. Por lo menos lo bastante real como para prestar a la masa una cierta densidad, oscura, eso sí, incluso variable según una infinidad de coeficientes, a veces muy floja, pero siempre lo suficientemente fuerte como para dar lugar a un todo real, a un todo que se observa a simple vista. Cualquiera viajero lo atestiguará. Esta red de relaciones encierra la masa; vincula todas sus partes, incluidos los gobernantes, y vincula el todo a su objetivo, el bien común. El ejemplo clásico es el del ejército reunido bajo su jefe con el fin del combate y de la victoria.

¿En qué se basan estas relaciones? ¿Cuál es su causa?

El Estado, sin duda, es un cierto marco, es decir, una disposición de partes relativamente estable, relativamente estática, pero ante todo es una *línea de orientación*. De manera que la causa última de su consistencia interna reside

nis civilis; et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet supra se caput rectorem civitatis". *STh* III q8 al ad2.

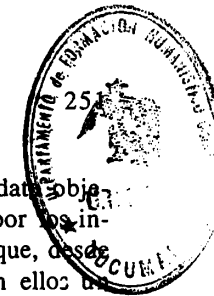
¹³ "Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis". *CG* III c117. - "Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam quae est finis ducis". *Ibid.*, c128.

en el fin al que orienta la multitud. Este fin tiene el carácter de un dato objetivo nuevo, es decir, de un dato que sólo es *claramente* percibido por los individuos después de un cierto tiempo de vida en aglomeración y que, desde el momento en que es descubierto, actúa sobre ellos y suscita en ellos el querer común. Al ver y sentir más o menos vivamente que el bien, hasta entonces confusamente ansiado, podía ser realizado mediante un esfuerzo concertado, implícitamente han consentido en la unión, tras lo cual una conciencia colectiva ha empezado a despuntar. Así pues, la unidad comienza a dibujarse bajo la influencia de una *causa única y objetiva*.

Se ha negado esta estimulación misteriosa de las voluntades por parte del bien, pero en la práctica siempre se ha admitido que cuando el ideal de un grupo o de una nación empieza a palidecer, cuando ya no suscita el entusiasmo y la renuncia, no tardan en producirse la disgregación y la anarquía. En la práctica, cuando se es honrado, se siente en uno mismo la presencia habitual del ideal de civilización del país propio; se siente uno ligado a éste por sólidas y generosas fidelidades. Y en los momentos trágicos, es como si este ideal hiciera una irrupción nueva en nuestro ser, de tanto como nos sentimos agitados. En pocas palabras, cuando hay comunión en un mismo ideal, hay compromiso con un principio de unidad y, en consecuencia, hay unanimidad de concepciones prácticas, de sentimientos y de vidas.

Tal como lo veremos más adelante, la acción común supone una autoridad, sin la cual no podría asegurarse la unidad de dirección y de impulso. De donde surge un nuevo haz de relaciones que convergen directa o indirectamente en la autoridad.

Se ha escrito mucho sobre los mecanismos políticos y sociales, sobre sus interferencias y sus interacciones, sobre su prolongación fatal en hábitos en el alma de los ciudadanos. ¡Cuántas veces se ha comparado el Estado a un organismo cerrado, cuyas células se apilan unas sobre otras, se pliegan según la intensidad de la presión ejercida, se interconectan, se comunican la vida tomada del fondo del organismo! ¡Cuántas páginas sobre la inmanencia de la sociedad en sus miembros y sobre su exigencia virtual! Lejos de nosotros la idea de negar que haya acumulación e interpenetración de las células del organismo político: este fenómeno no es sino la consecuencia normal de la coordinación y de la subordinación. Lejos de nosotros también la voluntad de ignorar que la división del trabajo sea generadora de solidaridad y de participación en la vida de la totalidad: cada uno, al cumplir su función propia, hace su aportación a la totalidad y se beneficia de la actividad de quienes lo imitan. Pero lo que rechazamos es que la exigencia o el determinismo social sea la explicación adecuada del la unidad del Estado.



Existe otro fenómeno —y de dimensiones tales que se impone a la atención de todos— que se produce cotidianamente en la vida colectiva. Se trata de la dirección y de la propulsión de la ley. Admitimos totalmente que la naturaleza es la roca primitiva sobre la que se apoya el manto de disposiciones legales que regulan nuestra conducta, pero la naturaleza en nosotros sólo mueve en la medida en que ella misma adopta la forma de órdenes racionales. Su imperativo sólo nos alcanza cuando nos es transmitido por la inteligencia y en forma de un mandato. Y somos perfectamente conscientes de la diferencia que marca en nosotros la oposición entre el determinismo físico o biológico y las solicitaciones morales ejercidas sobre nuestro querer por la virtud prestigiosa de éste último. Aunque caiga desde lo alto y con toda su masa, no nos determina; deja intacta la libertad física. La única violencia de la que es capaz es de orden moral y se traduce en forma de obligación. Tiene la virtud real de mover, pero según el modo que conviene a nuestra libertad. Y la razón profunda de esto es que estamos hechos naturalmente para ser mandados, pues nuestra autonomía sólo puede desarrollarse plenamente con la condición de ser fecundada por las riquezas espirituales que únicamente puede capitalizar una Ciudad de personas. Sobre estos datos de naturaleza se funda la relación de los sujetos a la autoridad, relación del tipo de las que, en el mundo físico, liga móvil a motor. Y esta trama de vínculos invisibles —incluidos los mencionados más arriba— es constitutiva del ser y de la unidad del Estado.

Nos parece, por tanto, indiscutible que no solamente experimentamos el Estado, sino que lo percibimos por nuestro pensamiento como un fenómeno objetivo, como una realidad potente y dominadora, dotada de una existencia distinta de la de los individuos, aunque inseparable de ella, y capaz, en razón de los recursos de que dispone, de perfeccionarnos.

Ninguna de las categorías inventadas por nuestro espíritu, por muy erudita que sea, puede dar este resultado. Una ficción, siendo por definición incapaz de existencia, se encuentra por eso mismo frustrada de acción y de eficacia. Cuando se entra en el terreno de la política, es forzoso abandonar la lógica pura.

CAPÍTULO XV

LA SOCIABILIDAD

La persona humana es el soporte material del orden político; también es, sobre todo, su causa realizadora. La organización política es obra humana. No hay nada tan admirable y tan emocionante como este espectáculo del hombre que, a pesar de su estado de privación de todo sistema innato de comportamiento, encuentra el secreto de sobrepasar infinitamente a los demás seres vivos de nuestro planeta y de dar a luz una gran variedad de formas, tan seductoras unas como otras, de cultura y de civilización. No hereda de la naturaleza un plan de conducta fijo, pero en cambio recibe la facultad de crearse uno propio, según sus disposiciones y sus gustos. Al ser capaz de elevarse más allá de la percepción de sus necesidades materiales, al ser capaz de concebir “el bien y el mal”, “lo justo y lo injusto”, puede comunicarse con sus congéneres en el plano moral y espiritual, puede crear, intercambiar y compartir con ellos valores propiamente humanos.

1. Naturalidad del instinto social¹

De nuestro estudio sobre los principios de la motricidad, hemos retenido que los seres de la naturaleza se transforman en autores y en realizadores gracias a sus inclinaciones afectivas. Son movidos a la acción por la solicitud de una inclinación, por la impulsión de un instinto. Esta ley universal encuentra su realización perfecta en el terreno de la vida colectiva. Gracias al instinto de sociabilidad que los agita y los moviliza, los individuos buscan la vida social; y no tardan en alcanzar esa forma superior de solidaridad que es la sociedad política.

Por tanto, puesto que mediante la activación del instinto colectivo los hombres se hacen artífices de las formas sociales y, en particular, de la que las corona, el Estado, hemos de aplicarnos al análisis de la estructura de este

¹ Véase más arriba cap. II 2.

instinto. Quisiéramos, pues, empezar de momento con un breve examen de sus orígenes, así como de su naturalidad.

La naturaleza —que debe sus orígenes etimológicos al verbo *nacer*— siempre ha sido considerada como el principio interior y espontáneo en virtud del cual los seres se engendran y describen la curva de su evolución vital. Siempre se ha visto en ella una causa inmanente y misteriosa de devenir y de renovación. Más aún, al ser lo más cercano que hay al hombre, lo que más al alcance de la observación común está, el enigma de su misterio fue lo primero en intrigar el espíritu de los filósofos. Unos vieron en ella un orden armonioso y sabio, otros una encrucijada de contradicciones y de paradojas. Tras varios siglos de depuración y de afinación del pensamiento, se logró la conciliación de estas perspectivas fragmentarias. Para Aristóteles, cuyas opiniones comparte Santo Tomás, es una materia que cristaliza y se organiza bajo la autoridad de una idea directriz o de una forma. Así es en su fuente la naturaleza; así es el contenido del principio que está en el origen de la movilidad y del devenir de los seres. Sin embargo, de una manera más explícita y más inmediata, la naturaleza designa el conjunto de las inclinaciones y de las virtualidades que permiten que las realidades del mundo sensible estén en cierto modo preñadas de los desarrollos y perfecciones que están llamadas a adquirir. Sería en cierta manera una carga de energías que sólo esperan el detonante para explotar.

Y cuando se la considera, sea en el estado de forma, sea en el estado de inclinaciones, la naturaleza se revela de origen divino. “Toda forma es una cierta participación o parecido del Ser divino”². Toda criatura representa, según la expresión de Ravaisson, un pensamiento que no piensa suspendido de un pensamiento que piensa. Este hecho es un corolario necesario de la teoría de las ideas divinas de Platón, retomada por San Agustín y Dionisio, y definitivamente integrada en la filosofía por Averroes y Santo Tomás³. Del mismo modo, toda inclinación que fermenta en el seno de la naturaleza es la respuesta espontánea a las directrices de la ley eterna⁴.

La sociabilidad es precisamente del tipo de estas inclinaciones primitivas que surgen del corazón mismo de la naturaleza. “El hombre es naturalmente social”; “el hombre es por naturaleza animal social y político”; “el

² “Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus”. *In Phys I lect15 n135*.

³ Cf. *De Ver q3; STh I q15 a1 y ss*.

⁴ “[...] omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae quae dependet ex principio primo”. *In Ethic VII lect13 n1511*. —“Sed illud quod ad naturam pertinet, manifestum est quod [...] provenit hominibus ex aliqua divina causa”. *In Ethic X lect14 n2145*.

hombre está naturalmente inclinado a vivir en sociedad”⁵. Sólo Rousseau fue tan fantasioso como para negar una ley tan manifiesta, basada en un hecho tan universal y tan constante. En opinión de Santo Tomás, tan consciente de la unidad que gobierna el ser y sus evoluciones, tan atento a distinguir el éxito del fracaso y el progreso de la decadencia, tan convencido de que lo libre y lo contingente, para ser ventajosos, deben prolongar lo natural y lo necesario, en opinión de Santo Tomás, decíamos, la naturalidad del instinto social es un hecho ineluctable. Sin lo cual el ser segundo no estaría en continuidad con el ser primero, el tener estaría en conflicto con el ser. “Es necesario —dice— que las leyes positivas, si son auténticamente humanas, procedan de un instinto natural, tal como se realiza en los saberes racionales donde todo su desarrollo tiene su inicio en principios naturalmente conocidos”⁶. “En todos los órdenes, lo que no está por sí implicado en la naturaleza se reduce, como a su principio, a un factor implicado por sí en ella. Así pues, es de rigor que, según esta concepción de la naturaleza, el principio de las perfecciones que convienen a una cosa sea siempre natural”⁷. Si no fuera así, lo adquirido sería artificial, se inscribiría al margen o en contra de la naturaleza y destruiría la homogeneidad de la persona. Su desarrollo ya no sería uno: parecería un añadido, un elemento adosado. Lo cual nos conduciría a una concepción monstruosa del hombre y de su civilización. Por nuestra parte, confesamos que no tenemos ninguna repugnancia a admitir que los hombres tienen, al igual que los animales, costumbres apropiadas a su naturaleza y que estas costumbres están contenidas en germen, en estado “seminal”⁸, en sus inclinaciones innatas. De este modo, la sociedad estaría contenida en la sociabilidad.

En consecuencia, el instinto social implica una orientación, una finalidad inmanente. Y esto no puede concebirse sin la intervención de una inteligencia ordenadora. Resulta evidente, y es vano “luchar contra sí mismo” para representarse las cosas de otro modo. Sin duda, nos cuidamos de pecar de antropomorfismo, pero nos es forzoso constatar que todo permanece ininteligible sin el recurso a un orden eterno, del cual el de este mundo sólo sería

⁵ *In Ethic I lect1-2, passim; In Polit I lect1-2, passim; CG III c85, 113 y ss.; STh I-II q90 y ss.* — “[...] homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod [...] in societate vivat”. *STh I-II q94 a2*.

⁶ “Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt; sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognititis initium sumit”. *CG III c123*. Cf. *STh I-II q95 a2-4*.

⁷ “In omnibus autem ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale”. *STh I-II q10 a1*.

⁸ “[...] quae sunt quaedam seminaria [...]”. *STh I-II q63 a1*.

una vaga evocación⁹. “Dado –dice Santo Tomás– que todo cuanto está sometido a la providencia divina es regulado y medido por la ley eterna, es claro que todas las realidades participan en cierta manera en esta ley, en tanto que reciben su impulsión de las inclinaciones a sus actos y a sus fines propios. Y de entre todas, la criatura dotada de razón está sometida a la providencia divina de una manera más excelente, debido a que ejerce respecto de sí misma y de las demás una especie de providencia. En ella se realiza una participación de la razón eterna que se expresa en forma de inclinaciones naturales a actos y a fines debidos [...]”¹⁰. El mandato de Dios, al contrario que el nuestro, que supone ya en los sujetos la capacidad de moverse, es generador de las inclinaciones mismas gracias a las cuales los individuos tienden a sus fines¹¹.

El Santo Tomás teólogo no deja de observar que la ley divina tiende a elevar y a reforzar el instinto de sociabilidad. La gracia supone la naturaleza y la transforma¹².

Este último propósito desborda los límites de nuestro asunto, pero era importante alumbrar abundantemente los orígenes divinos de la sociabilidad. Era importante recordar que no sólo la persona mantiene relaciones con el Absoluto, sino que también las instituciones humanas, tanto como los individuos, están contenidas en las previsiones de la ley eterna y del gobierno divino. Lo cual explica que estén implicadas a modo de finalidad innata en las inclinaciones más fundamentales de la persona humana y que sean buscadas instintivamente, a la manera de los bienes primordiales.

Sorprende constatar cómo no ha sido posible desembarazarse de un cierto prejuicio contra las realidades sociales y políticas. Escandalizándose de que no son, la mayor parte del tiempo, mejores que los individuos que las sostienen y las mantienen, se las considera como un mal menor. Ya en el siglo XIII Santo Tomás tenía que defenderlas frente a los agustinianos, que veían en ellas bien una especie de aflicción consecutiva al pecado original, bien un remedio para los fallos de la naturaleza. Enseña que, incluso si no hubiera pecado, el hombre habría sido compelido a la condición de ciudadano, dado que es sociable *por naturaleza*¹³. Es el Autor de la naturaleza el que ha querido que entre su propio gobierno y las masas humanas se inter-

⁹ El orden físico es sólo una realización analógica (analogía de atribución) de la noción de ley. Cf. *STh* I-II q91 a2 ad3.

¹⁰ *STh* I-II q91 a2.

¹¹ “Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet”. *CG* III c126.

¹² *CG* III c128.

¹³ “[...] quia homo naturaliter est animal sociale”. *STh* I q96 a4.

pongan los regímenes políticos y sociales y el que ha determinado que sirvan de instrumentos de transmisión a su virtud suavemente perfectiva. En nuestros días, los espíritus aún están más o menos imbuidos del prejuicio de Rousseau. Aún hay mucho progreso por hacer para considerar el Estado como una organización injertada en una inclinación de origen divino y para ver en sus instituciones esenciales realidades emergidas de la propia obra del Creador. Se eleva gustosamente a los individuos hasta las nubes, pero cuando se trata de la cosa pública basta la razón para subestimarla. Se está parcialmente autorizado a ello por un estado de hecho lamentable, pero ésta no es, en nuestra opinión, la verdadera manera de suscitar mejoras. Sería mejor recordar a los gobernantes la nobleza de su mandato y a las sociedades la sublimidad de su misión. Esto es lo que debe hacer el verdadero filósofo, cuyo papel, en el terreno práctico, es ante todo dirigir.

2. ¿Sociabilidad o humanismo?

Cuando se considera la sociabilidad en sus fundamentos metafísicos más inmediatos, se tiene la tentación de confundirla con el humanismo. Parece incluso identificarse con éste, si es considerada en el estado de preformación, de raíz, de índice, al igual que a ojos del teólogo toma el aspecto de una prefiguración de la caridad. Esperamos que esto sea lo que resulte de este segundo párrafo, en el que tras haber afirmado que la sociabilidad es natural quisiéramos analizar más en detalle la esencia metafísica de la naturaleza y ver cómo el instinto social deriva de ella.

La idea de sociabilidad, por lo menos en cuanto a sus rudimentos, fue elaborada por los griegos. Y en nuestra opinión no hay nada más revelador, cuando se trata de descubrir la concepción que estos se formaron de la vida social, que referirse a su cosmología. Inconscientemente, por una tendencia al antropomorfismo común a los pueblos jóvenes, se construyeron un universo sobre el modelo de su sociedad. Y si bien hay lugar en la cosmología griega para los conflictos, las luchas, las discordias, es indiscutible que la amistad y la armonía siguen siendo dominantes.

La amistad es descrita como la fuerza unitiva, como el cemento de la vida de la totalidad. De ella resulta la armonía o el cosmos.

Aristóteles, presintiendo la distinción –que había de establecer más tarde Santo Tomás– entre lo político y lo social, sostiene que la vida de la Ciudad está medida por un conjunto de relaciones jurídicas, pero se manifiesta en contra de los juristas y los sofistas de su tiempo que quieren asentar la vida

común únicamente sobre la legalidad. Al principio de la *Política*, apoyándose en un dato platónico según el cual los virtuosos tienen derecho al mandato, construye un argumento a favor de una noción de justicia *fundada en la "benevolencia"*¹⁴. Así empieza a tomar forma la distinción entre lo político y lo social. En el libro octavo de la *Ética*, en el que trata de las formas de la amistad, con ocasión del examen de las opiniones de Eurípides, de Heráclito y de Empédocles discute sobre los fundamentos de la amistad política. Lo que aquí escribe constituye un valioso índice de su concepción del instinto social, instinto explicativo en su opinión del proceso de formación de las entidades políticas¹⁵. Deja ver que lo concibe como una forma inferior de amistad.

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás tampoco escribe ningún tratado especial sobre la sociabilidad. Sin embargo, alude a ella con la suficiente frecuencia y en circunstancias lo bastante variadas como para que podamos darnos cuenta de que adopta la doctrina aristotélica y la adapta a su teoría del querer de naturaleza.

Para percibir la sociabilidad, hay que partir del hecho de que las instituciones sociales y políticas reposan en la vida y se identifican en cierto modo con ella. No son construcciones superpuestas, organismos impuestos e injertados después, sino que nacen verdaderamente de ella, se alimentan de ella, y la exteriorizan como su desarrollo y como su auténtica expresión. El Estado no tiene más vía que la que comienza por cristalizar en núcleos humanos y acaba por aglutinarse en nación. Es la forma que han tomado, gracias a las iniciativas de la inteligencia colectiva o común, las principales corrientes de la vida popular. Es como el molde y el vector. La distribuye, la especifica y la ordena. Es para ella; trabaja en su beneficio.

Hay que ver con qué insistencia Santo Tomás recuerda esta verdad de simple sentido común. Es como si hubiera previsto claramente que hoy en día nos íbamos a representar lo político como una superestructura, como una disciplina secuestrada de la vida¹⁶. A lo largo de su tratado sobre la ley —la cual sólo es un plan de vida en común— no deja de repetir que su razón de ser es estimular y regular la vida del pueblo¹⁷. Es el arte de instituirlo y de ordenarlo¹⁸. Todo este conjunto de contactos, de relaciones, de intercambios

¹⁴ Cf. *Polit* I 6, 1255 a 15-22.

¹⁵ Cf. *Ethic* VIII 2, 1155 b 1-9.

¹⁶ "Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum". In *Ethic* I lect3 n40.

¹⁷ Cf. *STh* I-II q90 a1-2; q91 a4; q92 a2; q93 a3, 5; q94 a3-4; q95 a4; q96 a1-2, 5.

¹⁸ "[...] cum lex sit quasi quaedam ars vitae humanae instituendae vel ordinandae [...]". *STh* I-II q104 a4.

que constituye el tejido de la existencia comunitaria, lo convierte en su sustancia, hace de él su contenido¹⁹.

Si el Estado nace de la vida, es que la sociabilidad, que también está en su origen, es un fenómeno que emerge de la naturaleza y de la vida. Deriva directamente de la esencia del hombre, es uno de los atributos de la vida en su forma humana. Aparece como el cemento de la actividad del grupo, el alma de su existencia. De una infinidad de iniciativas hace un *todo*. Por consiguiente, la sociabilidad de que hablamos pertenecería al orden afectivo, sería del tipo inclinación y asumiría en sus manifestaciones la forma de un sentimiento, de un vínculo psíquico. Sería propiamente un asunto del alma, del comercio de la vida, de la comunidad de perspectivas y de sentimientos. Como inclinación, sería *realizadora* de la vida social y de sus costumbres; como vínculo afectivo, sería *constitutiva* de ella.

Estos datos presuponen otros. Es sabido, en efecto, que lo psíquico y lo moral siempre tienen una infraestructura. Necesitan siempre una base de orden ontológico. Por aquí hay que empezar.

La solidaridad es un efecto de similitud, de parecido. Los seres que se aproximan unos a otros previamente deben poseer alguna conformidad, alguna connaturalidad que los relacione unos a otros (*simile per se loquendo est amabile*)²⁰. Las personas semejantes, quienes tienen caracteres comunes, están en conformidad virtual de pareceres y de sentimientos. En razón de sus parecidos innatos o adquiridos, gozan ya de esta comunidad inscrita en el ser que es, justamente, considerada el fundamento de todas las demás. Las afinidades psicológicas reposan en una cierta confusión del modo de ser, en una igualdad preestablecida²¹. Los individuos se unen afectivamente porque ya comunican en la unidad. La unidad posee una anterioridad de tiempo y de causalidad sobre la unión²². Los amigos sólo tienen "un alma"; realizan la "unidad" antes de llegar al entendimiento; están tan cerca uno de otro co-

¹⁹ "[...] communicatio". *STh* I-II q105 a2.

²⁰ In *Ethic* VIII lect1 n1545. —"[...] simile, per se loquendo, est desiderabile naturaliter". *Ibid.*, n1547. —"[...] similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu; sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes [...]. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa". *STh* I-II q27 a3.

²¹ "Et ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia". In VIII *Ethic* lect7 n1632.

²² "[...] plus est esse unum quam uniri [...]". *STh* I q60 a3 ad2. —"Illud autem quod est unum cum aliquo; est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum unione naturali, diligit illud dilectione naturali [...]". *Ibid.*, a4. —"[...] unitas quae potior est unione ad alium". *STh* II-II q25 a4. Cf. q26 a3 ad4.

mo “la rodilla y la tibia”²³. El parentesco biológico es generador de uniformidad en las disposiciones y los gustos.

Significa penetrar ya un poco en el secreto de la sociabilidad el saber que está fundada en una similitud, aunque esto todavía es solamente una idea común. Como en el caso de cualquier relación, la de similitud varía según su fundamento próximo²⁴. Hay muchas maneras de parecerse. Esto depende de en qué se comunica. A tantas comunicaciones, tantas especies de afinidades y de acercamientos²⁵. Y no dudamos en afirmar que la similitud en la que reposa el sentimiento de solidaridad de donde se origina la sociedad política es la que se establece en relación con la naturaleza, en relación con la *humanidad*. Todo hombre experimenta una simpatía espontánea respecto de lo humano; todo hombre, por la impulsión de su propia naturaleza de hombre, es proclive a amar a sus semejantes. Poseemos todo un fondo innato de “filantropía”, de humanidad, de cortesía, de civilidad. Esto es ineluctable, pues todos partimos de los mismos datos iniciales, todos llevamos las determinaciones cualitativas de una misma naturaleza. Cada uno se reconoce en el otro; cada uno tiene el sentimiento, en virtud de una comunidad de esencia, de ser uno con el otro.

Y de esta unidad nace la unión. El amor de uno mismo desborda en el otro, se extiende al que es *uno* con uno mismo²⁶. Y así es la sociabilidad.

Este amor al prójimo es natural, espontáneo, general, benévolo, benefactor, de un alcance universal.

El carácter de un sentimiento depende de su causa. Y tras tantas consideraciones sobre los orígenes naturales de la sociabilidad, se comprenderá que ésta no es un mito. “La amistad que los hombres conciben unos por otros,

²³ “Sicut quod dicitur, unam esse animam duorum amicorum. Et quod, ea quae sunt amicorum sunt aequalia. Et quod, amicitia est quaedam aequalitas. Et quod, amicus se habet ad amicum sicut genu ad tibiam, quae habent maximam propinquitatem. Per haec autem omnia datur intelligi quod amicitia in quadam unitate consistit, quae maxime est alicuius ad seipsum”. *In Ethic IX lect8 n1860. Cf. I lect17 n203; VIII lect1 n1543; IX lect3 n1790; lect4 n1811; lect10 n1886; lect11 n1909.*

²⁴ El fundamento próximo es causa de la relación y de la diversidad de sus tipos. *Cf. In Met V lect17; X lect4 n2006-2012.*

²⁵ *Cf. In Ethic VIII lect9 n1657, n1659; lect12 n1703-1715.* –“Diversae autem amicitiarum species accipiuntur quidem uno modo secundum diversitatem finis [...]. Alio modo, secundum diversitatem communicationum in quibus amicitiae fundantur [...]”. *STh II-II q23 a5.*

²⁶ *Cf. In Ethic IX lect4 n1811-1812.* –“[...] amor quo quis diligit seipsum ce, forma et radix amicitiae”. *STh II-II q25 a4.*

dice Santo Tomás, es natural al máximo, ya que resulta de una similitud en la naturaleza específica”²⁷.

Y por eso es espontánea. En su forma inicial, no es el efecto ni de la reflexión, ni de la deliberación, ni del cálculo o de la elección, sino que se produce por aparición instintiva. Desde que tiene conocimiento de su semejante, el hombre lo ama del mismo modo que la luz alumbra y el fuego calienta.

Sin embargo, esta inclinación es imperfecta, imprecisa, informe. Ya hemos señalado en diversas ocasiones que lo natural en el hombre se encuentra, en razón de la variabilidad indefinida de las condiciones objetivas y subjetivas a las que está sometido, en el estado de virtualidad indeterminada. Le falta recibir sus modalidades concretas de la libertad y de las circunstancias históricas. También le falta ser elevado y reforzado por la virtud. Y éste es el caso de la sociabilidad. No representa nada más que un amor débil y general, un amor que necesita ser precisado por la prudencia y fortificado por la justicia para ser adaptado y consistente²⁸.

La sociabilidad es *benevolencia*. Lo cual resulta difícil de percibir en un tiempo en el que se quiere ver en el Estado un instrumento nacido del interés y dedicado únicamente a la conservación del ser corporal. No obstante, el gran mérito de Aristóteles fue comprender que el hombre no era menos capaz de generosidad y de benevolencia que de egoísmo y deseo. Y hay que ver con qué minuciosidad Santo Tomás analiza esta sospecha de sentimiento que no sólo es el fondo en el que se enraízan la justicia y la caridad, sino que llega a ser la base de la sociedad política y religiosa. La benevolencia, escribe, todavía no es amistad, aunque se le parece. Así pues, prescinde del contacto frecuente que ésta necesita para nacer. A menudo se dirige a extraños e incluso a veces permanece desconocida para aquél que es su objeto. Al no tener la fuerza ni la profundidad de la amistad, no agita la carne ni enciende la pasión. Es puro afloramiento espiritual de la voluntad, preferencia súbita, pero a penas esbozada (*benevolentia importat simplicem motum voluntatis*). Sin embargo, aunque se distingue de la amistad, no le es extraña. Es su presagio necesario, su señal anunciadora (*benevolentia dicitur esse principium amicitiae*). Incluso está implicada en toda amistad virtuosa, aunque es incompatible con las formas interesadas o egoístas (*non locum habet benevolentia in praedictis amicitis*). En efecto, es propio de su esencia de-

²⁷ “Et maxime naturalis est amicitia illa quae est omnium hominum adinvicem propter similitudinem naturae speciei”. *In Ethic VIII lect1 n1541.*

²⁸ “[...] omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore [...] et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis vel ignotis”. *STh II-II q114 a1 ad2.*

sear el bien de los seres en quienes se interesa²⁹. Y todas estas observaciones menudas nos ayudan a darnos cuenta de cuanto hay de espiritual y de noble en el origen de la sociedad política.

La sociabilidad, a pesar de su debilidad y de su ineficacia, es ya un principio de beneficencia.

La beneficencia es la expresión de la benevolencia, su prolongación exterior. Es una benevolencia efectiva, una benevolencia que pasa a los actos³⁰. Lo cual es el signo irrecusable de su autenticidad. Santo Tomás, imitando en esto a Aristóteles, procura siempre, cuando habla de esta amistad embrionaria que es la sociabilidad, mostrar sus signos. "La ley divina —dice— ha sido promulgada con el fin de ayudar a la ley natural. Así pues, es natural a todos los hombres amarse entre ellos. Tenemos el signo de ello en el hecho de que el hombre acude por instinto natural en auxilio de todo individuo que se encuentra en la necesidad, incluso si le es desconocido, indicándole, por ejemplo, el buen camino, advirtiéndole de los peligros, y otras cosas parecidas. Es como si todo hombre fuera familiar y amigo de todo hombre"³¹. La sociabilidad sería como un brote natural de amistad benevolente y eficaz: brote frágil, brote que necesita ser consolidado por hábitos adquiridos, pero que basta para revelarnos el fondo de las costumbres humanas.

En definitiva, la sociabilidad es un instinto de alcance universal. Es sabido que toda amistad no por reposar en similitudes de naturaleza deja de ser en su sustancia propia un asunto moral o práctico. Los parecidos ontológicos engendran en los individuos disposiciones y gustos análogos, y sobre todo concepciones prácticas idénticas. Los amigos se alimentan de las mismas aspiraciones, viven del mismo ideal. Así se entiende el significado de una amistad fundada en la naturaleza misma del hombre. Se ve el alcance de la finalidad implicada en semejante fundamento. Amarnos naturalmente y por la humanidad misma significa que debemos comunicar en un bien tan amplio y tan alto como las posibilidades del hombre. El bien correspondiente a semejante amistad sólo puede ser el *humanismo*, el bien humano. De manera que la sociabilidad, observada en su momento de eclosión, se manifiesta como un instinto que sobrepasa en amplitud y en propulsión todos los mar-

²⁹ Cf. *In Ethic* IX lect5 n1820-1829.

³⁰ Cf. *In Ethic* VIII lect13 n1729; IX lect4 n1811; *STh* II-II q31 a4 sc y corp.

³¹ "Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cujus signo est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus". *CG* III c117. Cf. *In Ethic* VIII lect1 n1541; *STh* I-II q99 a1 ad2; a2; *STh* II-II q114 a1 ad2.

cos de la sociedad política. Simplemente invita a los hombres a la participación en común del bien humano. Ellos son libres de ceder a la invitación.

Santo Tomás, siempre preocupado por la precisión de su pensamiento, y sin duda también para señalar mejor el carácter estrictamente humano de la sociabilidad, llega a localizarla en la voluntad e incluso a descubrir en esta facultad su fundamento inmediato. Reposa en el *querer de naturaleza*. Aquí está inscrita la similitud generadora de amistad humana. La inclinación que se llama voluntad está, antes de toda iniciativa deliberada, preñada ya de la vida social en todas sus formas. Al inclinar al hombre hacia el bien humano, lo orienta implícita y confusamente al bien común³². Ya hemos manifestado antes estas ideas³³. El estado social y político emana del querer de naturaleza del mismo modo que el acto procede de la inclinación.

En segundo lugar, la sociabilidad no está vinculada al cuerpo ni a la parte animal de nuestra naturaleza, sino a la razón. Se cuenta entre sus *atributos propios*. "Hay en el hombre una inclinación al bien que deriva de la naturaleza misma de la razón (*secundum naturam rationis*), la cual le es devuelta propiamente: así, el hombre posee la inclinación natural al conocimiento de la verdad respecto de Dios y la propensión natural a la vida en sociedad (*ad hoc quod in societate vivat*). Por una consecución lógica, todo cuanto se refiere a esta inclinación pertenece a la ley natural"³⁴. ¡No hay equívoco! La sociabilidad forma parte de estas directrices universales, inmutables e indelebles que constituyen como el fondo natural y necesario de la razón práctica. Esta opinión aparece ya claramente definida en el capítulo primero de *De regimine principum*. El instinto social aparece allí como un dato necesariamente deducido del carácter racional de la esencia humana. "El hombre, por su parte, conoce naturalmente qué necesita para vivir, pero *solamente en general* [...]"

En otro lugar Santo Tomás argumenta sobre la noción misma del bien humano. Deduce la sociabilidad y la necesidad de las instituciones sociales, incluido el Estado, de la necesidad de producir la perfección plenaria del hombre. Y se trata de un bien a la vez material y espiritual, ya que se identifica con la felicidad (natural o sobrenatural, según el caso) y con el bien común humano. El artículo segundo del tratado de la ley es típico desde este punto de vista. El hombre, puesto que está destinado a la "felicidad", debe

³² Cf. *STh* I-II q10 a1.

³³ Véase cap. II 2; cap. VIII.

³⁴ *STh* I-II q94 a2.

ser sociable y ordenarse a la "Ciudad" como la "parte" al "todo". La felicidad, en efecto, sólo se realiza bajo la modalidad de bien común³⁵.

Estas anotaciones nos hacen sentir hasta qué punto el Estado influye en la naturaleza espiritual del hombre. Está inserto en la naturaleza de su voluntad. Además, nos permiten constatar cómo hunde sus raíces en el humus del humanismo más sano, es decir, en esta realidad vaga denominada vida humana y concebida naturalmente como un todo, pero cuya coherencia nos es desconocida hasta el punto de no percibir que ella toma su consistencia de la virtud unitiva de la amistad natural³⁶.

Estamos bien lejos de los partidarios de la legalidad pura y de todos los constructores de sistemática abstracta. Su manía de formalismo nos ha hecho perder gran cantidad de riquezas espirituales. A fuerza de medir todo con la regla de la ley y del derecho positivos, nos han acostumbrado a ver en la sociedad política sólo un vasto organismo ordenado a comprimir la acción, a encerrar la vida en formas rígidas, a fin de imponerle, al mismo tiempo que un equilibrio sabiamente calculado, especificidades funcionales. Esto está tan anclado en los espíritus que hace que quien pretenda dar una cierta preponderancia a la amistad y a la vida sobre los mecanismos de la justicia parezca un iluminado, un falso místico. Sin embargo, ahí está toda la doctrina de Santo Tomás. Somete, sin duda, la amistad y la vida al derecho, pero con el fin de promoverlos mejor y con más seguridad. Por esto es tan íntegramente humana su concepción. La amistad, incluso cuando no hace más que des-puntar en forma de sociabilidad, es, de todos los sentimientos que se reparten nuestro corazón de carne, el más natural, el más humano. Diríamos que tiene más fondo, más interioridad y más espontaneidad que la justicia, si no fuera la sustancia nutriente de ésta y si no la llamara del mismo modo que el alma llama al organismo corporal que le permite desarrollarse, manifestarse y exteriorizarse.

3. Dinamismo moral de la sociabilidad

Lo que viene ahora aún no es un análisis detallado del bien que finaliza el instinto social y que postula la vida en Ciudad. De eso se ocupa el capítulo siguiente. Es más bien una cuestión previa. Se trata de saber si el móvil que,

³⁵ Cf. *STh* I-II q90 a2.

³⁶ "[...] amicitiae proprium est quod ex multis faciat unum". In *Phys* VIII lect1 n969. — "[...] de ratione amicitiae est quod congregat". *Ibid.*, lect3 n994. — "[...] quanto amor est perfectior, tanto et unitio ex qua procedit est maior". In *de Div Nom* cIV lect11 n449.

desde que el hombre existe, ha pesado sobre su voluntad y lo ha incitado a vivir en sociedad es de carácter particular o general. ¿Cuál es justamente el bien apto para activar el instinto de asociación? ¿Cuál es la razón decisiva de la aparición de las instituciones sociales? Hemos visto que el hombre estaba inclinado por la naturaleza a la vida en sociedad, pero dado que en él la inclinación natural permanece estéril, inoperante, mientras no es desatada por la percepción del bien que le corresponde, aún tenemos por descubrir si el bien que la desencadena es privado o público, personal o colectivo. En pocas palabras, ¿cuál es la causa moral última de la vida social?

Antes de llegar a este asunto, hemos de declarar que reconocemos que la amenaza exterior, el peligro común, la violencia, el despotismo, el bandidaje y un montón de otros factores contingentes han podido ser la ocasión del descubrimiento de las ventajas de la vida común y de poner término a la larga e imperceptible incubación que previamente requiere de ordinario el nacimiento de un Estado. Han podido acelerar la acción forzosamente lenta del instinto de solidaridad. Sin embargo, creemos que son incapaces de responder de la universalidad y de la perennidad del fenómeno-Estado. *Violenta non perdurant*. Lo violento no puede establecerse permanentemente y de forma universal. Acaba siempre por romperse contra la resistencia de la vida. Más aún, la fuerza puede usar coacción, pero no es capaz de engendrar la obligación y el respeto. Por último, lo que no existe nunca de derecho no puede, bajo la influencia de factores diversos, existir siempre y en todas partes de hecho. Un efecto uniforme y constante supone forzosamente una causa también uniforme y constante. Por consiguiente, es de rigor que a través de los hechos un deseo común se haya afirmado.

¿Qué ha provocado este deseo? ¿Qué lo mantiene? ¿Es el interés? ¿Es el desinterés puro? ¿Es la atracción del bien propio o la del bien común?

Algunos autores, partiendo del hecho de que el hombre no necesita virtudes especiales para querer su bien propio, salvo para superar las dificultades internas y externas que se oponen a su realización³⁷, han creído interpretar el pensamiento de Santo Tomás manteniendo que el individuo quiere entrar en sociedad únicamente con el fin de procurarse en plenitud su bien propio. Al darse cuenta cada uno de que le es imposible lograr sus propósitos sin el concurso de sus semejantes, proyecta en secreto servirse de ellos y convertirlos en instrumento. El Estado es en el pensamiento del individuo un *medio* para perseguir sus fines. Es la teoría del egoísmo puro y simple. Además, puesto que el individuo es persona, sólo hay un paso para caer en el perso-

³⁷ Cf. *STh* I-II q56 a6. —La voluntad, al ser facultad del sujeto, quiere naturalmente su bien propio y el de las demás facultades del sujeto. Cf. *Ibid.*, q10 a1; *De Virt in comm* a5.

nalismo y proclamar que la persona humana es el centro del universo. ¡Y esto no ha dejado de producirse!

El defecto de esta concepción salta a la vista. O bien entendemos por Estado una ficción, y entonces el medio que desea procurarse el individuo se desvanece en la nada; o bien entendemos una Ciudad de personas, y entonces es claro que el individuo sólo alcanzará su designio en la medida en que los demás no tengan las mismas ambiciones que él y quieran consentir en la condición que se les ha preparado. Lo cual es manifiestamente una ficción de otro género, pues fatalmente todos harían valer su dignidad de persona: y el medio proyectado, falto de individuos para materializarlo, se vería relegado al orden de las quimeras.

Las cosas deben ser de otra manera. Tenemos ante nuestros ojos una multiplicidad de Estados que han nacido del consentimiento común y que se mantienen gracias a la aquiescencia o al reconocimiento de la mayoría de sus miembros. Hay que explicar este hecho y explicarlo de manera que no parezca ser de imposibilidad consolidada y generalizada. La contradicción no es la dialéctica habitual de los hechos.

Para lograrlo, hay que establecer el principio de que los hombres han formado el deseo de reunirse y de vivir en sociedad bajo la moción atractiva del bien común, y de que la perennidad del estado social está asegurada por la duración de este móvil. Lo múltiple se hace uno por la comunión en un dato unificador. Nos asociamos porque es una verdad de sentido común que varios pueden más y mejor que uno solo, porque vemos claramente que ciertos logros materiales y espirituales están condicionados a un concurso de actividades especializadas (*quando enim duo conveniunt sunt potiores*). La unión hace la fuerza y el éxito: ésta es la acepción confusa del bien común. Implica percibir que la colaboración dará resultados netamente superiores a los que produce la actividad aislada. Implica buscar el bien humano más allá de los límites de la propia personalidad. Esta verdad se impone a la razón común como un primer principio, como una evidencia permanente. Y en estas condiciones, no puede no obligar a la voluntad a la unión con el otro. Es imposible que una facultad que es inclinación viva al bien no se adhiera, por poco que esté alumbrada y fortificada, al medio obligado de su realización. De modo que la solidaridad y el Estado nos aparecen motivados inmediata y adecuadamente por un bien que, aunque es el de todos, sobrepasa al de cada uno.

Esto es muy lógico, siempre que el cuidado de mantener las distinciones necesarias no conduzca a separar lo que en concreto va siempre junto. En Santo Tomás, amor de benevolencia y amor de concupiscencia van siempre a la par. También amor propio y amor al prójimo. Y también amor propio y

amor a lo que es capaz de perfeccionar la personalidad propia. De modo que todo el problema consiste en establecer un orden en estos móviles.

Desde el punto de vista genético, el amor propio es generador del amor al prójimo³⁸. Se ama lo próximo, lo más cercano a uno mismo, *lo que es una sola realidad junto con uno mismo*. Del mismo modo, sólo se desea el bien del otro en la medida en que está relacionado con el bien propio. La comunicación es la condición indispensable de la amistad. Para ser amigos hay que participar en la misma alma y comunicar en el mismo ideal. Para amar hay que salir de sí mismo y buscarse en otro. En el caso de la solidaridad social, ocurre que no se puede querer el bien propio con una cierta plenitud sin querer a la vez el del otro, pues la colaboración, condición obligada de la plenitud del bien propio, produce un bien que pertenece simultáneamente a todos. En el bien que se quiere y que es *causa determinante* de su actividad está contenido el del otro. De modo que se ama a uno mismo y al otro con un amor de benevolencia, y el bien común con un amor de concupiscencia.

Además, el orden de los valores y de las preferencias no recubre perfectamente el del nacimiento de los sentimientos: lo primero en el orden de generación es lo último en el de dignidad. El bien propio es lo primero que se desea, pero no es necesariamente lo preferido —al menos mientras se quiera modelar los sentimientos sobre el orden objetivo de los valores, mientras se quiera regular las preferencias sobre las directrices de la razón—.

En efecto, la razón le enseña al individuo que la regla y la medida supremas en el plano de la acción residen en el bien humano. Por consiguiente, si su razón le enseña que el bien común realiza el bien humano más y mejor que su bien propio, si le enseña que éste es un efecto, una participación, y por tanto una parte de aquél —ya que el efecto conserva siempre, inherente a su estructura de efecto, una relación con su causa—, debe, objetivamente hablando, estimar más el primero que el segundo. También debe ser así desde el punto de vista subjetivo. En primer lugar, el bien común es su bien tanto como su bien propio, pues le pertenece a él y a aquéllos que son uno con él. Además, es imposible amar un bien que comporta una orientación inherente hacia otro como hacia la *causa obligada* de su perfección sin amar implícitamente este otro.

El efecto —lo acabamos de señalar— está ligado a su causa, depende intrínsecamente de ella, está de alguna manera incluido en ella, forma con ella una totalidad objetiva. Lo que está en semejante conjunción con su bien propio reviste a los ojos del individuo un carácter necesario de amabilidad. La soli-

³⁸ "Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae". *STh* II-II q25 a4.

daridad objetiva de estos datos es causa de su inseparabilidad en el movimiento afectivo del sujeto. Es incluso regla del orden de sus sentimientos.

La *causa* universal debe ser preferida siempre al efecto particular; lo que da el ser debe ser preferido siempre a lo que lo recibe; el bien común –que es, en el orden del acabamiento formal y, sobre todo, en el de la finalidad, causa del bien propio y de sus atractivos particulares (*causa causae est causa causati*)– debe ser preferido siempre a éste. Dicho de otro modo, quien busca su bien propio busca implícita y confusamente la colaboración y su efecto inmediato, el bien común. Y los busca a título de causas que son necesarias para la integridad de su propia perfección. El bien que quiere para sí no es tanto el producto de su actividad personal como el de la cooperación de él mismo y de sus semejantes reunidos en comunidad. Por eso el amor con el que se ama a sí mismo recae en el Estado. Este amor, ciertamente, es imperfecto y necesita ser elevado por la costumbre y la virtud, pero no por ello deja de ser el testimonio irrecusable del orden de la naturaleza. Tenemos, en la obra de Santo Tomás, indicaciones muy claras de todo esto.

En primer lugar, el aspecto interesado de los motivos no se difumina. Las instituciones políticas son descritas bien como utilidades, no personales, sino *comunes*³⁹, bien como ayudas indispensables al bien vivir⁴⁰. También aparece siempre latente en el concepto de “insuficiencia” personal⁴¹. El individuo, al constatar que sólo posee en germen el capital de civilización y de cultura que representa el bien humano, al constatar también que es radicalmente incapaz de tomar la virtualidad de los principios universales que se han revelado a su alma con la seducción y la influencia de un ideal, experimenta espontáneamente la necesidad de unirse a otros. El querer del bien humano integral envuelve el del Estado. Y se comprenderá que esto supone por parte de los que ya poseen la plenitud de la perfección una inclinación correlativa a la beneficencia⁴².

Pero lo que Santo Tomás señala sobre todo, y con una rara profundidad, es la prioridad esencial del querer del bien común sobre el del bien propio. Lo cual surge de las relaciones que preconiza entre política y amistad, entre perfección y beneficencia, entre bien del individuo y bien de la especie, entre instinto social y justicia.

³⁹ Cf. *In Ethic VIII lect9* n1665-1671.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*; y *I lect1* n4.

⁴¹ Cf. *Ibid.*; *In Polit I lect1*; *De Reg Princ I c1*; *CG III c117*, 129.

⁴² “[...] quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente”. *CG III c117*.

En su concepción, la política no está ordenada a sustituir la amistad, sino a salvarla⁴³.

La amistad, en su estado natural, apenas es un rudimento de inclinación, frágil como el corazón del hombre. Además, al tener que crecer y desarrollarse en el seno de toda una proliferación de instintos perversos, correría grandes riesgos de edulcoración y de deformación si no estuviera incorporada a formas políticas que la protegen y la consolidan. Insertándose en un orden que suprime en la medida de lo posible toda causa de disensión y toda perspectiva de ruptura, adquiere garantía de duración. Y si recordamos que la política es, ante todo, el arte de instituir la vida humana, esta tendencia de la amistad a encerrarse en los organismos políticos nos ilustra singularmente sobre la esencia misma de la vida. Nos dice que hay identidad entre amistad y vida humana. Nos revela que cada una de éstas es, en su sustancia, comercio de sentimientos y de buenos procedimientos, provocado por la aspiración sorda a un ideal común. Si no fuera así, no vemos cómo tanto una como otra podrían ser indiferentemente la materia que la política se propone organizar y perfeccionar. De manera que querer la vida equivale a querer el comercio humano y el ideal que lo dirige. Querer la vida significa consentir en la colaboración y en el bien común al que da lugar. Y esta implicación del bien colectivo en un sentimiento tan primitivo y tan original como el querer vivir no es sino conveniente, nada más y nada menos. Pues si no fuera así, no vemos cómo la política, cuya razón de ser es dirigir la colaboración según las exigencias del bien común, podría ser verdaderamente perfecta de la amistad y de la vida.

Más aún, en el pensamiento de Santo Tomás, el deber de la vida en común no es un dato derivado y secundario, sino que se vincula inmediatamente al principio mismo de la obligación moral. El querer de las relaciones sociales le parece tan imperioso como el de vivir y el del bien humano. El ejercicio de la solidaridad constituye la materia de un precepto totalmente primero de la ley natural⁴⁴. Es condición primordial de la persecución perfecta del bien racional. De manera que el deseo de la vida humana en plenitud presupone el de la amistad y del bien colectivo, que es su fruto. ¡Así es como lo social está incluido no solamente en la esencia del hombre, sino también en las manifestaciones totalmente primitivas de su actividad! ¡Así es como el bien público es el móvil que acciona en definitiva el instinto social!

⁴³ “Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam”. *In Ethic VIII lect1* n1542. –“Et illud quod est maxime iustum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae”. *Ibid.*, n1543.

⁴⁴ “[...] convivere [...] quod est de lege naturae, quia «homo est naturaliter animal sociale», ut probatur in *I Polit*”. *STh I-II* q95 a4. Cf. a3; q94 a2; q96 a2; *CG III c128-129*.

También podríamos hacer observar, elevándonos por encima del orden material, que hay coincidencia perfecta entre la actividad mediante la cual se adquiere la perfección moral personal y aquella mediante la cual se va en auxilio del otro. Por ejemplo, mostrándose justo, magnánimo, liberal, misericordioso, fuerte, en una palabra, virtuoso, se hace el bien a uno mismo y al prójimo. Hay vínculo necesario entre perfección individual y beneficencia, de manera que no se puede obtener una sin practicar otra. Santo Tomás parece experimentar gran satisfacción al señalar estas interferencias del ámbito privado y público⁴⁵.

Indica también en diversas ocasiones los lazos interiores que unen bien propio a bien común y llevan su inseparabilidad al querer de naturaleza. Se abarcan mutuamente; son, uno de otro, "razón de ser" de su perfección⁴⁶, y por consiguiente uno es más amable que otro. "La inclinación natural en los seres privados de razón es reveladora de la que está inserta en la voluntad de la naturaleza intelectual. Así pues, en la naturaleza, todo cuanto es por esencia parte de otro está principalmente y más intensamente inclinado hacia esto otro que hacia sí mismo. Y esta inclinación natural se manifiesta en las reacciones naturales, pues toda cosa obedece, en sus reacciones espontáneas, a sus disposiciones innatas. En efecto, vemos que la parte se sacrifica naturalmente a la conservación del todo: así la mano se expone sin deliberación al golpe por la conservación de todo el cuerpo. Y, puesto que la razón imita la naturaleza, encontramos un ejemplo de esta espontaneidad en las virtudes políticas. En efecto, al buen ciudadano le corresponde exponerse al peligro de muerte por la salvación de toda la república. Y si el hombre fuera parte natural de tal ciudad en particular, esta inclinación le sería natural"⁴⁷.

"El hombre es naturalmente parte de una multitud cualquiera"⁴⁸; naturalmente incluso es parte de la Ciudad⁴⁹, pero como la inclinación natural en él no reviste ninguna forma precisa e incluso se presenta en un estado absoluto de indeterminación, no es posible decir, salvo mediante la reflexión y el razonamiento, que es naturalmente proclive a esto o a aquello. Naturalmente tiende al bien humano en general, el cual implica con seguridad y por encima de todo el bien común y, como consecuencia inmediata, la sociedad civil. "Cuando alguna cosa es natural a alguien, lo que condiciona su obtención debe serlo también, pues la naturaleza nunca falla en las cosas nece-

⁴⁵ Cf. *In Ethic* IX lect9 11 n1866-1912; X lect10 n2094-2097; *STh* I-II q4 a8.

⁴⁶ Cf. *STh* I q60 a5 ad1.

⁴⁷ *STh* I q60 a5.

⁴⁸ *In Ethic* I lect1 n4.

⁴⁹ "[...] homo est naturaliter animal politicum, civile". *In Polit* I lect1 Cf. *CG* III c85.

sarias. Así pues, es natural al hombre ser animal social, según resulta del hecho de que el individuo aislado es incapaz de proveerse de todas las cosas necesarias para la vida humana. Por tanto, toda realidad sin la cual la sociedad humana no podría mantenerse es naturalmente conveniente al hombre"⁵⁰. Indudablemente se refiere al Estado. Al tener por objetivo propio la realización del bien común, está vinculado al bien humano mediante lazos estrechísimos. Por ello, está contenido en el deseo de naturaleza con mayor seguridad que el bien propio.

Tenemos indicios de este orden también en el hecho de que los individuos prefieren el bien de la especie —efectivamente materializado en el bien común— a su propio bien⁵¹, así como en el hecho de que las virtudes adquiridas, que no pueden ser contrarias al orden fundamental de la naturaleza, invariablemente hacen que se prefiera el bien general al bien privado⁵².

Creemos, pues, estar en posición de afirmar con certeza que el bien que acciona a modo de imperativo racional el instinto de solidaridad no es individual, sino común.

4. Condicionamientos físico-biológicos del instinto social

El instinto social no está inscrito en nuestra naturaleza en forma de una inclinación definida y distinta de nuestras demás tendencias innatas. Recordemos lo que escribíamos a propósito de esto en nuestra segunda parte. Los deseos de naturaleza, en nosotros, se encuentran siempre en forma de implicación en la tendencia general de nuestro querer al bien y necesitan, para realizarse, ser a la vez interpretados por la razón y corroborados por el asentimiento del libre arbitrio⁵³. El amor natural no tiene continuación mientras no se transforme en amor libre. Y es necesario que sea así, dado que nuestros instintos de naturaleza son capaces de variar hasta el infinito en sus realizaciones concretas. Debido a la inclusión del instinto social en la tendencia innata de la voluntad, conviene recordar, si queremos saber cómo se produce su efectuación física, el orden que sigue esta facultad en sus pasos.

⁵⁰ *CG* III c129.

⁵¹ Cf. *STh* I q60 a5 ad1.

⁵² Cf. *De caritate* a2; a4 ad2; a9 ad15; *STh* II-II q26 a3.

⁵³ "[...] dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur". *Suppl.*, q41 a1.

Nuestra voluntad, en su labor de adaptación a las necesidades del individuo, procede de lo general a lo particular. En cuanto aparece la idea de bien, queda irresistiblemente prendada del bien en toda su latitud y su comprensión (*bonum in communi*), después pasa a la plenitud de la perfección humana (*beatitudo*), más tarde llega a los fines más particulares de cada una de las inclinaciones del hombre, y por último se implica, a fin de realizar el ideal percibido y deseado, en la esfera de los medios individuados y contingentes. Así pues, vemos que, a medida que se acerca a la vida y a lo concreto, sus horizontes se estrechan y su círculo de actividad se cierra. Esto no le impide seguir siendo dominadora de sus aspiraciones y de sus elecciones, pero disminuye el número de sus posibilidades físicas. Continúa deseando el bien humano según todas sus posibilidades de desarrollo, pero se ve forzada a contar con la pobreza de los efectivos puestos a su disposición. Los medios limitan o concretan la persecución de los límites.

Ocurre lo mismo con la sociabilidad. Es aspiración profunda al bien humano integral propia del querer. Y sean cuales sean los modos concretos que asume a lo largo de su realización, sigue siendo, en su fondo, tensión hacia lo humano. Tal como lo señalábamos, proyecta el querer más allá de las fronteras trazadas por los órdenes políticos. Hoy diríamos que su significado y su alcance son internacionales⁵⁴.

Esto es importante. Las circunstancias que hacen variar sus modalidades, entre otras los caracteres étnicos o las similitudes biológicas, influyen en su forma, en su fisonomía real, pero no son lo que propiamente la mueve y la sostiene. Recibe su animación y su vigor sobre todo del deseo y de la esperanza de mejorar la vida y de realizar una forma conveniente de civilización.

Sin embargo, si en lugar de intentar descubrir, con ayuda de los métodos racionales, el principio que imanta los hechos y les imprime desde lejos una dirección, los observamos en su lenta y penosa génesis, seremos testigos de un dinamismo inverso. Las acciones ya no parecen aspiradas por la magia de un ideal, sino dominadas por fuerzas contingentes. La lógica que dirige la trama histórica de los acontecimientos parece apoyarse en otros principios que la que gobierna el pensamiento abstracto. El orden concreto parece emerger, no de una ideología preformada ni de un fin preconcebido, sino del impulso de fuerzas materiales y psicológicas. Se presenta como el efecto puro y simple de un contexto histórico y de un complejo étnico. Lo cual ha sido, en el pasado, ocasión de muchos lamentables malentendidos entre sociólogos y filósofos. No obstante, en el espíritu de un verdadero tomista esta

⁵⁴ Está hecha para el bien común natural. Con lo cual se revela la naturalidad de la justicia social.

antinomía no presenta ninguna dificultad seria. Al ser de la opinión, en cosmología, de que la naturaleza está sujeta a un finalismo immanente, está habituado a considerar el ideal humano en forma de una especie de reflejo innato, lo bastante universal como para ser confrontado a cualquier situación y lo bastante obstinado como para triunfar a la larga sobre la resistencia de los acontecimientos. Además, sabe que en el hombre el instinto social, al igual que la inclinación voluntaria en la que está integrado, es literalmente parte de un sujeto carnal y debe contar, para su materialización en los hechos de la vida corriente, con la instrumentalidad de factores externos y de instintos sensibles. Y, aunque en principio el movimiento voluntario está libre de la obligación respecto de cuanto está por debajo de él, resulta muy raro que de hecho no experimente la influencia, por una parte ineluctable, de este condicionamiento material. De este modo, en el plano histórico ocurre que, teniendo que afirmarse en el seno de aglomeraciones con el mismo origen racial y modeladas por las mismas causas objetivas, incorpora un conjunto de modalidades concretas que en otro contexto jamás habría revestido. Sin duda, los resortes del instinto de solidaridad son movidos por la atracción imperiosa del bien humano, pero esta atracción es filtrada por un espesor de datos inmediatos que son responsables de estas determinaciones efectivas. Se encarna siempre en tal o cual realidad individuada y sensible; nos solicita siempre en forma de un atractivo particular. Y esta adaptación a lo singular la hace eficaz. De manera que las disposiciones subjetivas y carnales de los sujetos son explicativas en una cierta medida de las preferencias de su querer. Y si estas disposiciones son compartidas en común, pasan a ser la causa moral próxima de que el grupo esté de acuerdo en tal o cual forma particular de unidad política. Una causa suprema única se manifiesta diversamente en el transcurso de la historia. Mediante un extraño fenómeno de refracción, se expresa en una incalculable variedad de sistemas políticos.

El esbozo de inducción del principio de la *Política* de Aristóteles resulta, si se lo encuadra en el comentario de Santo Tomás, simbólico a este respecto. Explica cuáles son las vías mediante las que el instinto social penetra progresivamente en la masa humana y se incorpora a la trama cada vez más compleja de los hechos de la vida social⁵⁵.

En primer lugar se observa que la célula madre de toda colectividad humana es la familia. Unión del hombre y de la mujer, libre en su realización, pero a la cual la naturaleza inclina, como lo indica la correlación natural de los sexos.

⁵⁵ "In omnibus enim ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem", *In Polit I lect I n16*.

De la unión conyugal nacerán los hijos, cuya subsistencia hay que asegurar. La familia, pues, debe poseer un dominio y un personal de esclavos. De esta necesidad nace el organismo ya más complicado de la *domus o familia*⁵⁶. Al ser la constitución de este organismo consecuencia de la urgencia natural de conservar la vida, también es natural.

Después se llega a una manifestación muy interesante del instinto social: la formación de la aldea o del pueblo⁵⁷. Al igual que la familia y la casa, la aldea es de origen natural (*maxime videtur esse secundum naturam*). Es el efecto de la propagación, es decir, el agrupamiento de la parentela⁵⁸. Los hijos crecen, se casan, se establecen en las cercanías y de este modo se constituyen insensiblemente grupos designados diversamente según las lenguas y las costumbres.

En el corazón de estas aglomeraciones naturales se van a materializar las últimas realizaciones del instinto social: "del mismo modo que la aldea resulta de la agrupación de varias casas, también la Ciudad resulta de la agrupación de varias aldeas"⁵⁹.

En esta ocasión, así como en otras, Santo Tomás se esfuerza en subrayar que la Ciudad es el término natural de la aspiración invencible del hombre al bien vivir. Constituye el modo que conviene a la vida cuando alcanza su madurez. Señala también, aunque más discretamente, cómo las similitudes biológicas son explicativas del hecho de unirse a una organización colectiva totalmente determinada. Esta unión se produce bajo la regulación de un núcleo de leyes emergidas en cierta manera de la conciencia del grupo y marcadas a su imagen. El Estado, en su organización primitiva, no es tanto un producto del cálculo y de la ficción como de la naturaleza y de la vida. Surge del alma de la colectividad, como por el empuje de una fuerza (*quidam naturalis impetus*).

En primer lugar, es la respuesta a una necesidad humana. Se puede explicar del siguiente modo: "Se determina lo que pertenece a la naturaleza de una cosa por lo que le conviene cuando su generación es perfecta: así, la naturaleza del hombre es la que posee cuando ha sido acabado". Los estados anteriores a la plena realización, al crecimiento acabado, son sólo transiciones, etapas provisionales. No son por sí mismos, sino por el término al que

⁵⁶ "[...] ex praedictis duabus communitatibus, quarum una est ad generationem, alia ad salutem, constituitur prima domus". *In Polit I lect1 n25*.

⁵⁷ "[...] ponit tertiam communitatem, scilicet vici". *Ibid.*, n27.

⁵⁸ "Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis". *Ibid.*, n28.

⁵⁹ *Ibid.*, n31.

encaminan. De manera que se puede decir que el término de la evolución vital está incluido con mayor seguridad en las intenciones y las virtualidades de la naturaleza que las fases intermedias, dado que es buscado por sí mismo, mientras que éstas sólo lo son en la medida en que ofrecen medios para alcanzarlo. La naturaleza que es fin no es la que todavía está en esbozo, sino la que se expande en bondades multiformes. Así pues, la Ciudad, en la que la vida se transforma en cultura y en civilización, en la que alcanza su apogeo y su esplendor, sin duda está envuelta en la naturaleza del querer del hombre. Equivale a decir que nuestro querer es por naturaleza colectivo⁶⁰.

Más aún: "lo mejor que hay es necesariamente fin, es decir, lo que en última instancia mueve las voluntades. Y la posesión suficiente de los bienes de la vida es ciertamente lo mejor que se puede desear [...]. Así pues, la Ciudad, que es por esencia la comunidad capaz de asegurar esta suficiencia, representa el fin al que aspiran todas las formas de asociación"⁶¹. El bien humano, fruto de la asociación en su modo más perfecto, es lo que mueve en último análisis la voluntad colectiva.

No obstante, dado que las uniones políticas no se realizan solamente para fines generales, sino también para fines próximos y sobre coordinaciones de medios individuados y, por tanto, por medio de sistemas de leyes totalmente particularizados, es tarea del verdadero filósofo asignar una causa a este fenómeno. Hay que buscar por qué tal orden de medios es preferido a tal otro, por qué un instinto, en sí universal e indeterminado, reviste de hecho tal forma antes que tal otra. Santo Tomás no duda en situar la causa de este fenómeno psicológico en el conjunto de las contingencias objetivas y subjetivas que, en el transcurso de los siglos, han contribuido a dividir la humanidad en razas y en nacionalidades. "Los principios comunes de la ley natural —dice— no pueden ser aplicados a todos de un manera uniforme, debido a la extrema variedad de las cosas humanas: y de esto *proviene la diversidad* de legislaciones en los pueblos"⁶². Las gentes con el mismo aspecto físico, psicológico y moral tienen reflejos y gustos comunes. Tienen naturalmente unos respecto de otros esa benevolencia que se encuentra en el origen de la convivencia y hace fácil la adhesión a una fórmula común de vida. "Existe una amistad natural entre quienes pertenecen a una misma nación (*qui sunt unius gentis adinvicem*), debida al hecho de que tienen las mismas costumbres y la misma manera de vivir" (*inquantum communicant in moribus et convictu*)⁶³. Y Santo Tomás justifica el hecho, citado por Aristóteles de Ho-

⁶⁰ Cf. *In Polit I lect1*.

⁶¹ *In Polit I lect1 n33*.

⁶² *STh I-II q95 a2 ad2*.

⁶³ *In Ethic VIII lect1 n1541*.

mero, de un individuo expulsado de su tribu con la razón de que, habiéndose mostrado impropio para la amistad, en cierta manera él mismo se había colocado fuera de la vida social (*quia non poterat contineri vinculo amicitiae*)⁶⁴. Salvo algunas excepciones, los compatriotas ceden voluntariamente a las exigencias de la vida común, debido a que experimentan unos por otros una benevolencia fundada en su naturaleza primera y segunda. Así pues, como por la virtud de un automatismo natural, establecen todo un complejo de costumbres y de hábitos en el que se encuentran ya virtualmente contenidas todas las premisas de una legislación nacional.

Lo cual, sin embargo, no significa que la nación, que casi siempre es el lugar conveniente, sea el lugar necesario del Estado. Ciertamente no. La causa suprema bajo cuyo imperio se forman las entidades políticas, a saber: el bien humano, puede exigir la reunión de dos o más grupos alógenos. Si cada uno de ellos, tomado aisladamente, es incapaz de alcanzar el nivel de civilización reclamado por el desarrollo integral del hombre, hay deber estricto para todos —sin que esto signifique el sacrificio entero de sus tradiciones y de sus costumbres respectivas— del consentimiento en la colaboración. El régimen ideal es, en este caso, el que sabe aliar la unidad intelectual y flexible con la gran diversidad. Cosa rara en nuestros tiempos, pero que, siendo posible, atestigua la variabilidad sin límites de la inclinación natural del hombre a la vida social y política.

CAPÍTULO XVI

EL BIEN COMÚN

El filósofo se interesa en el hecho social, en el espectáculo de la vida en común, sólo en la medida en que le parece posible descubrir allí alguna concatenación, algunas trazas de necesidad. El aspecto que llama su atención en la sucesión de los fenómenos es la coherencia de estos. Éste es también el punto de vista del moralista, si bien su mirada se concentra en un orden más particular de datos. El tipo de necesidad al que se vincula es totalmente especial. Al contrario que el sociólogo, no se contenta con recoger los hechos prácticos, describirlos y consignar las condiciones constantes de su producción, sino que, después de cumplir esta tarea, se aplica a buscar su porqué último. Se pregunta si el fenómeno observado no podría tener una causa necesaria diferente y más profunda que las que se expresan en forma de condiciones empíricas. Y como los hechos que considera son humanos y han surgido de la libertad, resulta que la única necesidad sobre la que puede apoyarse es la que se manifiesta en forma de obligación.

Tal como lo hemos señalado en la parte precedente, el querer del hombre se siente obligado por el bien humano integral. Aun teniendo conciencia de que conserva el poder físico de rehusar su solicitud, finalmente cede a sus atractivos. Cede a ellos en virtud de la ley más imperiosa de su estructura. Está hecho para el bien universal y, en cuanto la razón se lo desvela, tiene la impresión de que repudiarlo implicaría la traición a sí mismo, la renuncia a la perfección del hombre. Nada impide que esta especie de necesidad no esté condicionada por este hecho. Y lo mismo ocurre con todas las leyes que se fundan en ella. Sólo son de rigor si previamente la búsqueda de un bien se impone a la razón.

Estos datos nos permiten afirmar que, para tener un conocimiento racionalizado de la acción, no es suficiente tomar los hechos del pasado y señalar su conexión necesaria con las causas históricas, sino que además hace falta buscar cuál es el bien que, por sus exigencias, ha llevado la voluntad a la acción, la ha puesto en la obligación de confrontar los acontecimientos históricos y, según el carácter de estos, dominarlos o dejarse moldear por ellos. Para alcanzar una explicación adecuada, hace falta sobre todo ver que, en

⁶⁴ *In Polit I lect1 n35.*

última instancia, es el ideal humano –ideal que la razón en su fuero interno no puede negar– el que, desde el momento en que roza la voluntad con su magnetismo espiritual, la eleva, fecundando para siempre el impulso de su deseo. En el fondo, esto es lo que la vincula con todos los factores históricos. Por último, es importante darse cuenta de que hay medios que están en relación natural y necesaria con nuestro ideal de hombre; y que es imposible –a quien no quiera situarse fuera de la razón– negar su adaptación y su eficacia¹. De todo esto nace el sentimiento de la obligación, sentimiento que no puede ser rechazado, dado que reposa en la naturaleza del querer en conjunción con los datos objetivos imprescriptibles.

Además, se nos ha hecho posible, desde el momento en que nos hemos establecido en este nivel superior, discriminar con certeza las verdaderas leyes de la acción y juzgar, a su luz, el valor de las morales pasadas, presentes y futuras. Es posible declararlas verdaderas o falsas, buenas o malas, conformes o no a los anhelos de nuestro ser auténtico.

Hay que colocarse en este ángulo de visión si se quiere alcanzar con la mirada la causa suprema del instinto de solidaridad y de su más fiel revelación, la sociedad política. Hay que preguntarse por el bien cuyo deseo, oscuramente formulado, ha inspirado todas las etapas de un largo y abstruso proceso evolutivo.

Este bien lo designaba Aristóteles con el nombre de bien vivir. El hombre, como tantos otros seres de la naturaleza, siempre ha estado obsesionado por el querer vivir. Siempre lo ha espoleado la áspera ambición de llevar a su última expresión todas las tendencias de su naturaleza. Desde su aparición sobre la tierra, no ha dejado de inventar para mejorar la vida. ¡Cuántas civilizaciones le ha sugerido esta arraigada determinación! Y el bien vivir es necesariamente un bien común, es decir, el efecto exclusivo de la vida organizada en Ciudad. “Hay que saber, dice Santo Tomás, que el hombre, al ser animal social, es decir, animal que necesita para vivir convenientemente su vida una multitud de cosas que él es incapaz de preparar solo, por este mismo hecho es *naturalmente parte* de una colectividad que le presta la ayuda que necesita para *vivir bien*. Esta ayuda está ordenada a dos fines. En primer lugar, se requiere para las cosas necesarias para la conservación de la vida [...]. La *familia* de la que forma parte las proporciona. En efecto, todo hombre recibe de sus padres la vida, el alimento y la educación [...]. En segundo lugar, el hombre es ayudado por la multitud, de la cual es parte, para la realización en *plena suficiencia* de la vida, es decir, cosas de las que resulta no solamente el

¹ “Regula et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum”. *STh* I-II q90 a1. Cf. q66 a1.

vivir, sino el *bien vivir*, el vivir completo. La *sociedad civil* de la que forma parte le procura este auxilio”².

La misma doctrina es retomada por Santo Tomás en su introducción a la *Política* de Aristóteles y en varios lugares de sus escritos. El bien vivir es considerado siempre como el factor que dirige la realización del Estado, haciendo la voluntad de éste necesaria. Quien quiere la civilización forzosamente quiere su artífice indispensable: “Aquello por lo que la Ciudad se instituye primitivamente es el vivir, es decir, el establecimiento de las condiciones que permitan a los hombres poseer en plena suficiencia con qué vivir”³.

El deseo del bien vivir está de tal manera fundado en la naturaleza y goza de tanto ascendiente sobre nuestro querer que no tiene sentido poner en duda el hecho de que es la *causa constante*, si no de la formación, sí por lo menos de la permanencia de las instituciones políticas. Otros móviles han podido modificar el curso de los acontecimientos y acelerar la aparición del Estado, pero si no hubiera habido el soporte ofrecido por el deseo latente del bien vivir, éste se habría esfumado con la desaparición de las causas que hubieran precipitado su nacimiento. Y el bien vivir sólo se realiza en forma de un bien común. De donde procede su conexión necesaria con la Ciudad. Apela a una colaboración de tal envergadura y de tal complejidad que únicamente ella se muestra apta para proporcionarla. De manera que en definitiva todo depende del bien común y se explica por él. Es causa última de la existencia del Estado y de su estructura.

1. Dignidad del bien común

Algunos filósofos contemporáneos, y no precisamente una minoría, se han representado el bien común como un conjunto de valores materiales, producidos y organizados según un orden capaz de favorecer el impulso espiritual de la persona humana. Además, confundiendo espiritual y sobrenatural, han confiado a la Iglesia el cuidado del espíritu, reservando al Estado el del cuerpo. Por último, inconscientemente influidos por esta confusión inicial, han dado curso a un vocabulario abundante y engañoso. Destino e interés eternos designan en ellos destinos gratuitos y gloriosos, e interés temporal es sinónimo de interés carnal. Como resultado, han plantado alrededor

² *In Ethic* I lect1 n4.

³ *In Polit* I lect1 n31. Cf. III lect5.

de la noción de bien común todo un cortejo de conceptos inadecuados o vagos que enmascaran y emborronan los contornos claros y netos que un esfuerzo secular de análisis y de precisión había logrado dibujar.

Recordemos una vez más que los órdenes se articulan uno sobre otro, pero no se confunden. El orden de la naturaleza es distinto del de la gracia. Del mismo modo que hay un bien común natural, también hay un conjunto de valores sobrenaturales producidos por una sociedad cuya alma unitiva y vivificadora es la caridad emanada de Cristo y difundida por el Espíritu de amor en el cuerpo místico de sus miembros. Si por una idea preconcebida se ignoran estas distinciones, se acaba confundiendo los problemas.

En segundo lugar, en ambos órdenes hay algo espiritual e imperecedero; en el orden sobrenatural están la gracia y la gloria; en el de la naturaleza, están los hombres, que son espíritu y materia. La inmortalidad del alma no es un don que le viene de su elevación al orden divino, sino que deriva, a título de propiedad necesaria, de su esencia espiritual. La persona humana, sean cuales sean sus disposiciones interiores, siempre tiene destinos eternos.

En tercer lugar, lo temporal no es necesariamente material. Nosotros lo somos, sin estar por ello destinados a la corrupción total. Es para nosotros un preludio a la eternidad. Al ser materiales por una parte de nuestra esencia, tenemos provisionalmente que someternos a ella, experimentar sus sufrimientos y sus purificaciones, por lo menos si ambicionamos ser dignos de reflejar algún día hasta en nuestras más escondidas profundidades la gloria del semblante del Padre.

Una vez hecha esta división, tengamos en cuenta que aquí se trata del bien común natural y temporal, es decir, del bien del hombre en esta vida. Lo cual no excluye una repercusión posible en el destino sobrenatural y eterno, ya que las virtudes naturales disponen extrínsecamente a la vida de la gracia, sirviéndole de apoyos y de instrumentos⁴. Lo mismo ocurre con las virtudes intelectuales, dado que estas participan en la incorruptibilidad del alma y prolongan su influencia hasta la vida del Más Allá⁵.

Eliminado este equívoco, recordemos una vez más que Santo Tomás no ignora que los hombres han tenido diversas maneras de concebir la existencia y el bien humanos. Sabe que la vida pública no ha estado menos sujeta a las variaciones y a las deformaciones que la vida privada. En primer lugar, conoce la forma de los déspotas, de los tiranos, de todos aquéllos cuyo man-

⁴ *STh* I-II q92 a1 ad1.

⁵ *STh* I q89 a1 y ss.

dato se debe a la intención de promover su propio bienestar personal. Califica su gobierno de "iniquidad" y de "perversidad"⁶.

A continuación vienen las imitaciones y las falsificaciones. Están representadas por esos regímenes que, por querer manifestar exteriormente su poder y su grandeza, pierden de vista el bien del hombre. También están representadas por esos pueblos voluptuosos que sólo aspiran a acumular riqueza sobre riqueza. Y también las representan esos gobiernos que sacrifican todo valor espiritual por una libertad fantasma. En suma, se trata de todas las formas políticas que desvían la vida de su bien total y la concentran en un bien parcial, sin proporción con la dignidad y la grandeza del individuo humano. Todos estos tipos de bien común son solamente formas disminuidas del bien humano. Sólo confieren al individuo una perfección relativa, una perfección que deja intactos y sin explotar sus recursos espirituales propiamente humanos. Son capaces, sin duda, de inspirar entusiasmo durante un cierto tiempo, pero las esperanzas que suscitan acaban siempre por convertirse en decepción. Su realización constituye un éxito en un orden particular, pero no procura el cumplimiento que el hombre anhela en secreto.

El verdadero bien común es el que posee *por derecho* la prerrogativa de finalizar la actividad colectiva. En política como en medicina, como en las artes marítima y militar, hay un fin que es recto por naturaleza, que constituye el objetivo auténtico del esfuerzo conjugado de los individuos. Por debajo de él, todo lo demás no es sino esbozo de realización; fuera de él, todo es mentira y extravío. Todo objetivo que no se eleve hasta él constituye un desvío, deja a la multitud humana a mitad de camino. Toda búsqueda que se aleje de él aparta al hombre de su trayectoria, lo saca de su órbita. El orden que la dirige aún puede disfrazarse con el nombre de orden, pero efectivamente es un deslizamiento hacia el caos.

Este bien común que es principio primero de la vida comunitaria es, al contrario de lo que se pueda pensar, en gran medida espiritual. El hombre, en efecto, no necesita la sociedad de sus semejantes únicamente para garantizar su subsistencia material, sino también y sobre todo para el bienestar de su formación "moral"⁷. Es el argumento invocado por Aristóteles al final de la *Ética* y retomado por Santo Tomás en la *Suma Teológica* con el fin de establecer la necesidad de la sociedad política⁸. La amistad que los ciudadanos establecen entre ellos se ordena tanto al apoyo espiritual como a la ayuda

⁶ Cf. *STh* I-II q90 a1 ad3; q92 a2 ad4.

⁷ "[...] sed etiam quantum ad moralia". *In Ethic* I lect1 n4.

⁸ Cf. *STh* I-II q95 a1.

mutua material⁹. “La vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección”¹⁰. Más aún, reposa exclusivamente en el carácter inmaterial de la razón. El hombre es el único que posee la sociabilidad, porque es el único capaz de elevarse hasta las nociones de “justicia” y de “injusticia”, de “bien” y de “mal”. Y la prueba la proporciona, en opinión de Aristóteles, el hecho de que es el único que goza del uso de la palabra, instrumento nacido de los conceptos intemporales del pensamiento. Lo cual implica que las comunicaciones de la vida social y política se establezcan en el plano del espíritu y tengan como fin valores espirituales¹¹. “El hombre —añade Santo Tomás— tiene un fin, al cual está ordenada toda su vida y por tanto toda su acción, dado que actúa por su intelecto, del cual evidentemente es propio moverse por un fin. Ahora bien, ocurre que los hombres avanzan por vías diversas hacia el fin propuesto, como lo atestigua claramente la diversidad de los deseos y de las acciones humanas. El hombre, pues, necesita tener un principio que lo dirija hacia su fin. También cada hombre, por su propia naturaleza, posee innata en él la luz de la razón que dirige sus actos hacia su fin. Y si conviniera al hombre vivir solo, como ocurre con muchos animales, esta luz le bastaría para orientarlo hacia su fin; cada uno sería su propio rey bajo el reinado supremo de Dios, en tanto que, por el don divino de la razón, se dirigiría a sí mismo en sus actos. Pero la naturaleza del hombre quiere que sea un animal social y político que viva en colectividad. Esto le pertenece mucho más que a todos los demás animales, y la simple necesidad natural lo muestra claramente.

A los otros animales, en efecto, la naturaleza les ha preparado alimento, pelaje, medios de defensa como los dientes, los cuernos, las garras o por lo menos la rapidez de la carrera.

El hombre, por el contrario, ha sido creado sin que nada parecido le haya sido proporcionado por la naturaleza; pero a cambio ha sido provisto de la razón que lo hace capaz de obtener todas estas cosas por medio de sus manos; y puesto que un hombre solo no basta para prepararlo todo ni podría en su soledad asegurarse los bienes que le permitieran mantener la vida, resulta que, por su naturaleza, el hombre debe vivir en sociedad. Más aún, en los demás animales hay implantada una aptitud natural para discernir todo cuanto les es útil o nocivo. Así, la oveja percibe instintivamente en el lobo un enemigo. En virtud de una aptitud análoga algunos animales saben distin-

⁹ “[...] vel in spiritualibus vel in terrenis officiis”. *CG* III c134.

¹⁰ “[...] vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis”. *STh* II-II q188 a8.

¹¹ Cf. *In Peri Her* I lect2 n2; *In Polit* I lect1; III lect7.

guir naturalmente las plantas curativas e incluso todo cuanto les es necesario para vivir.

El hombre, por su parte, conoce naturalmente lo que necesita para vivir, pero *solamente en general*. Puede así mediante su razón, *gracias a los principios generales*, alcanzar el conocimiento de las cosas particulares necesarias para su vida. Pero no es posible que un hombre solo obtenga con su razón todas las cosas de este orden. Es, pues, necesario que los hombres vivan juntos para ayudarse recíprocamente, para dedicarse a búsquedas diversas en función de la diversidad de sus talentos: uno por ejemplo a la medicina, otro a esto, otro a aquello.

Esta constatación también la hace evidente el hecho de que el hombre posee propiamente el uso de la palabra, que le permite hacer surgir ante los ojos del otro todo el contenido de su pensamiento. Los demás animales, ciertamente, cuando comunican sus emociones sólo lo hacen de un modo grosero. El perro muestra su cólera ladrando, y las otras especies cada una a su manera. En cambio, el hombre sostiene un comercio con su semejante mucho más estrecho que cualquier otro animal conocido por vivir en grupo, como la grulla, la hormiga y la abeja. Esta consideración le hace decir a Salomón en el *Eclesiastés*, capítulo IV, versículo 9: *Es mejor ser dos que uno. Pues cada uno se beneficia de esta mutua compañía*¹².

A lo largo de este extenso pasaje, el Estado y el bien que éste persigue nos han aparecido deducidos “de los principios universales” de la razón. Se revelan también como objeto de la sociabilidad, la cual ha sido, en el capítulo precedente, tenida por atributo de la racionalidad, atributo inscrito en la tendencia del querer de naturaleza. Estamos, pues, si se nos permite la expresión, en pleno dominio espiritual. No es, por tanto, sorprendente que el bien común natural se identifique con el bien humano y el fin último del hombre. “El fin de la política es el bien humano, es decir, lo mejor que hay en las cosas humanas”¹³. La felicidad individual se refiere a la felicidad común como la “parte al todo”¹⁴. En la esfera de la acción, todo debe su consistencia, su necesidad, a sus vínculos con el bien común¹⁵. Esto es una consecuencia del hecho de que este bien es aquí abajo la mejor copia, la más alta

¹² *De Reg Princ* I c1 n740-743.

¹³ “[...] finis politicae est bonum humanum, idest optimum in rebus humanis”. *In Ethic* I lect2 n29. Cf. n19. —“Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae [...]”. *Ibid.*, lect14 n174. Cf. VI lect7 n1196.

¹⁴ Cf. *STh* I-II q90 a2.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, ad3.

participación de la justicia divina¹⁶. Es lo más divino que hay en el mundo de la vida moral, lo más vasto y mejor que el hombre puede soñar¹⁷. “Es manifiesto, escribe Santo Tomás, que una causa es tanto más elevada y más poderosa a cuantos más efectos se extienda. En consecuencia, el bien que desempeña el papel de causa última goza de tanta más eficacia cuanto su radio de acción es más extensivo. Así pues, si un bien fuera fin de un particular y otro fin fuera de la Ciudad, parecería considerablemente preferible y más perfecto promover y salvar el bien de toda la Ciudad que el de un solo hombre. La amistad que debe reinar entre los hombres hace que debamos procurar el bien del individuo. No obstante, no es preciso decir que es infinitamente mejor y más divino dedicarse al bien de toda la nación y de sus ciudades. Y si ya es loable asegurar el bien de una ciudad, es verdaderamente más divino producir el de la nación compuesta de varias ciudades. Y esto es proclamado más divino por el hecho de que de este modo se ve acrecentada la semejanza con Dios, causa suprema de todos los bienes. Este bien, común a una o varias ciudades, es el objeto de un arte llamado civil. Este arte constituye la más alta disciplina que hay, aquélla a la que corresponde en primer lugar considerar el fin último de la vida humana”¹⁸.

“Si toda comunidad –añade– está ordenada a un bien, es necesario que la que predomina sobre las demás (*quae est maxime principalis*) sea en grado máximo apta para discernir entre todos los bienes humanos aquél que tiene primacía sobre los otros. Debe haber proporción entre el fin y el sujeto que lo persigue [...]. La Ciudad es, pues, de todas las colectividades, la que posee la mayor aptitud para discernir el más alto de los bienes humanos (*est ergo coniectrix principalissimi boni*). En efecto, tiene por objeto el bien común, que es mejor y más divino que el bien individual”¹⁹.

¡Qué contraste, en cuanto confrontamos esta concepción con la de los modernos! ¡Cuánto más comprensiva y humana nos parece! El Estado no es imaginado como una razón económica o una empresa industrial, sino como un medio destinado a acoger al individuo y a impregnarlo de la atmósfera humana. Es considerado como un organismo que tiene y conserva en sus instituciones, sus leyes, sus costumbres, sus tradiciones, todas las riquezas materiales y espirituales, todos los valores de civilización acumulados a lo largo de los siglos, con un cuidado diligente y piadoso, por las iniciati-

¹⁶ “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”. *STh* I-II q92 a1.

¹⁷ Cf. *CG* II c42; III c125; *STh* I q108 a6; *STh* I-II q92 a1.

¹⁸ *In Ethic* I lect2 n30.

¹⁹ *In Polit* I lect1 n11.

vas de toda una nación. Al individuo impotente que se vuelve hacia él como hacia el dispensador de la perfección natural, por lo menos en su forma acabada, le transmite su parte de esta herencia. Esto supone, no obstante, que debe tener por objeto el bien humano total. Esto supone que debe regirse por los mismos principios de moralidad, por las mismas leyes de integridad, de honor y de justicia que los individuos. Esto supone que la vida pública debe ser la prolongación y el complemento de la vida privada. Esto supone, por último, que –para que semejante capital se conserve íntegro en su contenido cuantitativo y cualitativo– debe haber un registro completo y permanente del trabajo de los expertos. La heterogeneidad de las funciones que comporta la vida orgánica es una fuente sin igual de conservación y de enriquecimientos. En pocas palabras, esto supone que el bien común es lo más excelente que hay en este mundo.

2. Extensión de la idea de bien común

El bien común como tal, considerado en toda su comprensión y su universalidad, no existe. Constituye un ideal al que los diferentes pueblos se acercan según el alcance de sus posibilidades²⁰. Es lo que todo hombre percibe confusamente cuando se forma la idea de bien humano, es lo que todo querer contiene implícitamente en su estructura y en su marcha inicial. En términos de escuela, es el término de la intención y del deseo, pero no puede constituir el de la ejecución. Hay siempre un desajuste entre el deseo y la realización. Hay siempre una degradación entre el bien soñado y el que es efectuado por la vida vivida. El paso del simple querer de los fines a la voluntad que imprime la acción comporta siempre un debilitamiento, una pérdida de energía. Entre las posibilidades abstractas y los medios reales se interpone un hiato formidable. Lo cual explica la falta de uniformidad en la terminología de Santo Tomás cuando trata del objeto de la vida común. Quiere designar tanto el bien que es *causa* de la vida colectiva como los que son sus *efectos*. Y creemos que no violentamos su pensamiento al afirmar que en sus diversos escritos el término “bien común” pretende significar casi siempre el bien que es *causa* de la vida colectiva, es decir, el que es objeto de intención y de deseo y que, como tal, desencadena el consentimiento a la colaboración. Dicho de otro modo, el bien común es el bien que, por

²⁰ No es preciso decir que la comunidad internacional lo realiza mejor que una sociedad política.

derecho, preside la formación de las sociedades políticas y al cual todas se esfuerzan de hecho en aproximarse.

Una vez observado esto, también hay que notar que el concepto de bien común es un complejo: implica la idea de bien y la de comunidad. Como bien, debe —según lo hemos visto— confundirse con el bien de cualidad humana. Nos queda, por tanto, determinar en qué sentido debe ser común.

Aristóteles, que distinguía el hombre libre del esclavo, el ciudadano del simple habitante de la Ciudad, parece haber concebido el bien común como un producto común, es decir, como el efecto de la acción concertada de todos y cada uno. Lo cual, no obstante, no justifica a sus ojos su carácter de cosa común. Más bien estima que el bien realizado por la colectividad sólo es verdaderamente común cuando quienes gozan de él no lo hacen a título personal y exclusivo, sino que comparten con el otro esta insigne ventaja. Es la propiedad inalienable de todos sin ser la de ninguno en particular: su atribución en propiedad a un individuo alteraría su esencia misma de realidad común. Sin embargo, esta comunidad de disfrute no es absoluta. Se mantiene en el interior de los límites de la ciudadanía. Solamente los *sujetos libres*, aquéllos que son capaces de elección y de virtud, pueden participar en ella. Los demás seres humanos, los esclavos, los cautivos, los residentes temporales, están excluidos de su disfrute. En Santo Tomás, por el contrario, el bien común es el patrimonio de todos; es común en el sentido fuerte del calificativo.

En primer lugar, es común por ser capital acumulado de valores humanos y culturales, dones que las generaciones sucesivas se transmiten las unas a las otras. La nación goza de él durante siglos sin agotarlo, al menos en su contenido espiritual, pues la causa de sus enriquecimientos reside precisamente en el uso. Al igual que los individuos, las naciones tienen el privilegio de elevar el nivel de su cultura mediante el ejercicio de sus propias actividades: privilegio que hace que la civilización sea siempre capaz de progreso, pero también, ¡ay!, que esté sujeta siempre a dolorosas regresiones. El bien humano es perpetuamente objeto de disputa y de conquista.

El bien común es también cosa común por su aptitud para la distribución o para la participación. Todos están convidados al “banquete”. Todas las clases tienen acceso a él. Cada uno tiene derecho a su parte *proporcional*. Es decir, el orden social y político debe ordenarse de modo que cada uno pueda gozar de él según sus aptitudes y según su condición. Éste es el sentido del término bien común.

Hay además otra manera de sugerir la idea de bien común. Consiste en hacer ver que debe considerarse como común todo bien que los individuos no poseían antes de su integración en el organismo político, todo bien que

hayan adquirido por el hecho de su reunión en la comunidad. Por ejemplo, del mismo modo que por su alistamiento en el ejército y su participación en sus maniobras estratégicas los soldados realizan ese bien, trascendente respecto de las posibilidades de cada uno, que es la victoria, así también mediante su comunión y su participación en la vida de un Estado los individuos producen ese bien de una grandeza singular y de una especie original que se denomina *bien común* o bien humano integral. Representa, respecto de todos ellos, una adquisición nueva.

En segundo lugar, adquieren ese otro bien común que es el orden o la estructura de su actividad. Para dar lugar a un resultado común su actuar debe ajustarse, revestir una forma común. Y esta segunda realidad común es lo que de ordinario quiere designarse cuando se habla del *orden de la justicia*, alma común de las sociedades políticas.

En tercer lugar, si se considera que el orden de la justicia sólo tiene eficacia y durabilidad cuando está fijado en leyes, de las que las más fundamentales son constituyentes, se constata que el *régimen político* en sí también es un bien común.

Si después de esto ponemos todas las instituciones económicas, culturales y políticas, nacidas de la vida común, en relación con el bien superior producido y difundido en la nación, se percibe que son en definitiva *utilidades comunes* y, por tanto, bienes comunes.

Por último, hay además otros bienes que son forzosamente el producto de una iniciativa común, como *la unión, la autoridad, la paz*. No es posible unirse uno a sí mismo. Para que haya unión hace falta que varios se pongan de acuerdo; y para que dure hace falta que la autoridad la consagre. Así pues, de la unión nacen la concordia y la paz.

He aquí, brevemente expuesto, todo el contenido de la idea de bien común. Para captar toda su grandeza, vamos a intentar tomar de uno en uno todos estos elementos.

3. Contenido de la idea de bien común

El contenido de una idea es material y formal. División que corresponde aproximadamente a la forma y el fondo en el estilo, o mejor aún, a los materiales y a su organización en las cosas materiales.

Santo Tomás a menudo invoca la regla de juzgar el bien de todos como se juzga el de un individuo en particular. Por consiguiente, si queremos saber cuál es el contenido material del bien común, hemos de llevar a cabo el

análisis del bien del individuo, procurando siempre hacer abstracción de su carácter individual. Esto nos lleva de nuevo a la descripción de la sustancia del bien humano, tal como se ha esbozado en sus líneas generales a lo largo de la segunda parte. Lo cual nos permitirá ser sucintos.

A una naturaleza compleja como la del hombre le corresponde un bien igualmente complejo. La perfección natural del hombre, dice Santo Tomás, consiste en "la posesión suficiente de todos los bienes capaces de asegurar el mejor rendimiento de la vida y de sus operaciones"²¹. Resulta de un conjunto, pero de un conjunto que se sostiene, que posee una cierta unidad. Además, al no ser de igual eficacia los bienes que concurren a producirla, es preciso que esta unidad sea de orden jerárquico, se manifieste en forma de orden, orden calcado sobre el de la misma naturaleza humana. La naturaleza siempre es determinante respecto de lo adquirido. Su estructura condiciona desde abajo la perfección segunda. De manera que, al igual que en el hombre el cuerpo se subordina al alma, también en el bien humano los valores materiales se subordinan a lo espiritual.

Los bienes del alma, por su parte, también están jerarquizados. En primer plano y en calidad de constituyentes esenciales del bien del hombre están las virtudes que son por su propia naturaleza racionales. "Las virtudes intelectuales se encuentran entre los bienes que hacen feliz al hombre [...] ya que son un comienzo de la felicidad perfecta, que consiste en la contemplación de la verdad"²². Esto resulta evidente. Dado que nuestra naturaleza la constituye propiamente nuestra razón, nuestro bien ha de ser intrínsecamente racional. Y las virtudes intelectuales están coronadas por la sabiduría, cuyas actividades, tal como lo hemos visto, son verdaderamente ennoblecedoras.

Después vienen las virtudes implantadas en la parte del alma que sólo es racional por participación. Se las llama morales. Subyugan las inclinaciones afectivas al poder dominador de la razón. Desempeñan, respecto de las funciones esenciales de esta, el papel de "disposiciones". Al suprimir las trepidaciones y los desórdenes que pueden provocar en el interior de nuestro ser los sobresaltos de la pasión u otras causas exteriores, contribuyen así a la contemplación sapiencial²³. En consecuencia, prolongan la unidad de la naturaleza en la vida vivida y engendran la paz interior.

²¹ "[...] congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem vitae". *STh* I-II q3 a3 ad2.

²² *STh* I-II q57 a1 ad2.

²³ "[...] ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos remouentur impedimenta felicitatis, scilicet inquietudo mentis a passionibus et ab exterioribus perturbationibus". *De Virt in comm* a5 ad8.

Los bienes del cuerpo son a su vez de dos categorías: los que le afectan en su sustancia, como la salud y la propagación²⁴ (Aristóteles añadía la belleza)²⁵; y los que son necesarios para su sostenimiento, como los bienes exteriores²⁶.

Una vez admitidos estos datos, nos queda por ver en qué medida concierne al Estado.

Anteriormente hemos determinado las relaciones de la política con la sabiduría. La primera es atravesada por líneas de fuerza que le imprimen una tendencia interior hacia la segunda. Aspira secretamente a producir su eclosión y, para alcanzar este deseo, promueve la práctica de las letras, de las ciencias, de las artes y de la instrucción en general. Procura también mantener la disciplina, favorecer la virtud y asegurar la protección, tanto interior como exterior, mediante la organización de la policía y del ejército. Le corresponde también velar por la salud pública, por el desarrollo de la familia, por la distribución de los bienes, por su transmisión, por su circulación mediante el comercio, por su producción mediante la agricultura y la industria. Y lo más misterioso es que todo esto no constituye nada más que un solo bien, el bien común.

¿Cómo puede realizarse esta unidad? ¿Cómo puede producirse la comunión activa de la multitud en el bien universal? ¿Cómo llega a realizarse el humanismo en acto que esta postula? En pocas palabras, ¿cuál es la virtud que, como un alma invisible, imanta tantos elementos dispares y hace de ellos un bien de una plenitud y de una trascendencia sin réplica?

Sería muy difícil responder a esta pregunta si no supiéramos que el bien común se identifica con el bien racional, objeto de la especulación moral y fin de la vida terrena. Y como nos damos cuenta de que esta respuesta le parecerá a más de un lector un intento de aclarar lo oscuro mediante lo tenebroso, un retroceso erudito ante la dificultad, vamos a tratar de definir el bien racional. De este modo, tendremos una idea del contenido formal del bien común.

Habíamos visto, cuando tratábamos de la persona humana, que el hombre es un ser compuesto de una pluralidad de inclinaciones gobernadas por la razón. Esto es lo que le hace a Santo Tomás decir que, puesto que "el fin de las virtudes morales es el bien humano y el bien del alma humana es comportarse según las exigencias de la razón, es necesario que el fin de las virtu-

²⁴ Cf. *STh* I-II q4 a6; q94 a2; *CG* III c123.

²⁵ Cf. *In Ethic* I lect13 n163.

²⁶ Cf. *In Ethic* V lect2 n903; *STh* I-II q4 a7.

des morales exista previamente en la razón [...] en forma de datos naturalmente percibidos"²⁷.

En segundo lugar, habíamos visto que la razón gobierna las demás potencias mediante la magia de un mandato. No altera sus objetos, pero los considera y juzga según principios propios si son coherentes con sus propósitos. Por tanto, si estima que son conformes a sus metas, es decir, aptos para favorecer sus funciones especuladoras, ordena las acciones que tienen por efecto el alcanzarlos o realizarlos. Y de este hecho resultan dos consecuencias. La primera es que los actos de las facultades inferiores están en cierto modo ligados a la razón. Al entrar en su dominio, se convierten, por decirlo de algún modo, en propiedad suya. Se integran en su dinamismo y se insertan en la órbita de su objeto. Sin disolverse en la luz que los atraviesa y los domina; forman con ella un todo denominado bien racional. Entre la facultad motriz y las que obedecen a su impulso se establecen relaciones de solidaridad que permiten que todas aspiren juntas a un mismo designio. Comunican momentáneamente en la misma virtud propulsora, participan en el mismo movimiento y convergen hacia el mismo fin. Santo Tomás vincula esta forma de unidad a la del *orden*²⁸.

La segunda consecuencia del hecho mencionado más arriba es que se trata de un caso perfecto de subordinación. El bien racional no se constituye mediante composición, sino mediante la movilización de las fuerzas inferiores del sujeto que actúa. La razón, al replegarse sobre éstas, hace que aporten su propio dinamismo, orientándolo de manera que entre en su órbita. Por medio de este juego, consigue incluir el fin de las demás inclinaciones en el marco de su objetivo específico. En otras palabras, sin desviarlas de su objetivo respectivo, les impone como objetivo extrínseco y último el desarrollo de su propio bien. Lo cual es propiamente hacer que se le subordinen.

El hombre se gobierna con la ayuda de un mandato. Sin embargo, como es capaz de prudencia y de gobierno universales, su bien, el bien racional, no es el que se deriva de un mandato particular, sino el que es engendrado por el mandato, en cierto modo universalizado, de la prudencia política. Y con esta consideración terminamos.

Gracias a su inteligencia y a su voluntad, el hombre aspira activamente al bien universal como a su logro supremo y se mantiene en comunicación íntima y constante con él. En el prisma de su alma, todo adopta proporciones

²⁷ *STh* II-II q47 a6.

²⁸ "Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa". *STh* I-II q17 a4. —"[...] quæ est unitas compositionis aut ordinis". *Ibid.*

sin medida. Y esto no es simple ilusión, dado que su perfección personal, su parte de felicidad, no son cosas concluidas. Al contrario, su bien individual tiende a prolongarse a través de múltiples vías en un bien más alto, más vasto y más revelador de la dignidad humana. Tiene con el bien completo del hombre una continuidad interior que, al mismo tiempo que lo hace infinitamente perfectible, acrecienta su grandeza, suprime los límites que forzosamente definen su contorno. De modo que, aunque sigue siendo particular y exiguo, se envuelve en el reflejo del universal al que se supedita y del cual se muestra como una participación.

En el orden natural, esto sólo es posible mediante el establecimiento del bien común. Nuestra relación natural y personal con Dios necesita, para ser relativamente perfecta, madurar a través de éste. Se trata de que realiza efectivamente el bien racional. Es su plenitud, su forma acabada aquí abajo. En efecto, al igual que cada inclinación particular es parte del individuo y solamente alcanza su perfección mediante su sometimiento a los fines totales del compuesto, del mismo modo cada bien racional individual no es sino una piedra del edificio que representa el bien humano total. Es fin, pero no fin último. En consecuencia, la inclinación que nos lleva hacia el bien perfecto de la razón nos ordena al bien común como a nuestro centro de gravedad definitivo. Y sostener que estamos hechos para el bien racional equivale a conceder que nuestras actividades convergen hacia el bien común como hacia su coronamiento natural.

Dicho de otro modo, el mandato que tiene anterioridad sobre todos los demás, el que es la mejor expresión de la razón, no es el mandato emanado de la prudencia individual, sino el que procede de la prudencia política. Esta virtud hace por la colectividad lo que la razón individual hace por cada uno de nosotros. Atrae a su radio de influencia todas las actividades particulares y opera la síntesis de los fines. De este modo, satisface nuestras exigencias —fundadas en la esencia de nuestra razón— de animales sociales. De manera que el bien común es el ordenamiento *racional* de los fines del actuar particular, para que se realice con la mayor integridad posible el bien de la razón, objetivo último de la vida. Y para que este ordenamiento, para que este "orden de los fines" tenga la estabilidad que conviene a un bien de civilización, la prudencia política encauza la acción colectiva en un sistema de leyes. De esto tratamos a continuación.

4. “Del bien común que es la justicia”²⁹

El orden de los fines es lo primero en la esfera de la acción. Es su principio y su término. Es la perfección contemplada en el momento en que la acción se esboza en el centro del alma; después pasa a ser el término de todos los pasos exteriores. En el primer caso es ideal; en el segundo es realización más o menos inestable. Es, pues, como la palanca de mando de la vida. Es determinante tanto respecto del orden de la acción como respecto del de los sujetos que la emiten. Más aún, ambos órdenes participan en su universalidad y adoptan el aspecto de bienes comunes.

Después de haber considerado ya el orden que organiza la multitud y antes de retomar este punto desde otra perspectiva en el capítulo siguiente, nos detendremos de momento en el orden de la acción.

El orden de la acción, considerado a modo de plano, se confunde con el de la ley. “La ley se refiere propiamente y ante todo al orden del que resulta el bien común”³⁰. Considerado en el estado vivido, el orden de la acción se confunde con el del derecho y de la justicia. “La intención de todo legislador —dice Santo Tomás— trata primera y principalmente del bien común, y secundariamente del orden de la justicia y de la virtud, gracias al cual el bien común se conserva y en virtud del cual se alcanza”³¹. La justicia legal o social es ejecutora del orden prescrito por la ley y, como resultado de esta ejecución, asegura la subordinación de los fines particulares o el establecimiento del bien común.

Puesto que ahora estamos en pleno plano de realización, es importante recordar que el orden de la justicia no es un orden abstracto. Sin duda comporta un fondo de máximas primordiales, surgidas de la naturaleza y comunes por derecho a todos los pueblos, pero estas máximas, en razón de su universalidad, para ser aplicadas a las circunstancias vitales de una nación tienen que ser desarrolladas y sobre todo determinadas. Para ejercer su influjo en la mentalidad del grupo, tienen que tocar sus aspiraciones, conformarse a su destino histórico y responder a sus exigencias inmediatas. De este modo, el orden de urgencia sustituye casi siempre al dirigido por la jerarquía de los valores. Y esto no es sino conveniente, dadas las repercusiones que puede tener en lo espiritual el desorden económico y moral. Además, la ley misma del proceso de ejecución exige comenzar por las bases materiales.

²⁹ “[...] boni communis, quod est iustitia”. *STh* I-II q19 a10. Cf. q96 a3; *In Ethic* IX lect6 n1839.

³⁰ *STh* I-II q90 a3.

³¹ *STh* I-II q100 a8.

El orden jurídico, por tanto, es el resultado de una combinación de principios y de datos empíricos, de prudencia y de jurisprudencia. Las reglas jurídicas pretenden satisfacer necesidades comunes mediante la promoción de valores sociales o de bienes públicos. Y el equilibrio de los bienes producidos se modela sobre la fisonomía de la colectividad así como sobre el orden de sus necesidades. De manera que el bien común engendrado, aun siendo idéntico en sus líneas fundamentales, varía de un pueblo a otro en cuanto a la forma exterior y a su perfección.

Para comprender aún mejor lo que implica el orden de la justicia, hay que saber que esta virtud es una superestructura. Supone, en calidad de fundamento, todas las virtudes particulares. Y esto es así porque su única función es orientar los actos y los objetos de éstas hacia el bien racional íntegro, el bien común. En rigor, ciertamente, los actos de cualquier virtud pueden ser emitidos sin tener el hábito ni observar el orden de la justicia, la fuerza impulsora del mandato de la ley que temporalmente basta para mover las voluntades. Más aún, la política sólo se preocupa de la buena conducta: poco importa que emane o no de una voluntad pura³². Sin embargo, para que la práctica de la justicia sea constante, fácil y común, para que tenga la permanencia exigida por el carácter estable de la vida pública, necesita un soporte ontológico, necesita apoyarse en hábitos fuertemente enraizados en el alma de los ciudadanos. Ya hemos visto que el modo perfecto de actuar del hombre es el que deriva de la inclinación que es la virtud. Por esto Santo Tomás enseña a menudo que el fin del Estado es hacer que los ciudadanos sean *justos y virtuosos*³³: “Hay que estimar el fin de toda la multitud —dice— de la misma manera que el del individuo. Así pues, si el fin del hombre fuera cualquier bien presente en él y si, del mismo modo, el fin de la multitud gobernada fuera adquirir un bien semejante y conservarlo, y si, además, este fin último del hombre o de la multitud fuera de naturaleza corporal, como la vida y la salud, sólo haría falta un médico. Si este fin último fuera la abundancia de riquezas, bastaría ser economista para cumplir la función de rey. Si el conocimiento de la verdad fuera un bien que la multitud pudiera alcanzar, el rey no tendría otra función que la de sabio. Pero es evidente que el fin de una multitud formada en sociedad es vivir según la virtud. En efecto, los hombres se reúnen para vivir bien juntos, fin que no puede alcanzar el hombre aislado. Y esta vida social sólo será buena si se regula sobre la virtud. Vivir según la virtud, éste es el fin de la sociedad humana.

³² Cf. *STh* I-II q100 a9.

³³ “Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum”. *CG* III c115. Cf. c116-117; *STh* I-II q96 a2, corp. y ad3; q100 a9 ad1 y 2; q107 a2; *In Ethic* II lect1 n251.

La prueba de ello es que la sociedad la constituyen únicamente quienes mantienen relaciones recíprocas viviendo según la honestidad natural. En efecto, si los hombres sólo se reunieran para conservar la vida, los animales [...] deberían contarse dentro de la sociedad civil. Si sólo se reunieran para adquirir riquezas, bastaría con todos cuantos hacen negocios juntos para formar una Ciudad. Así pues, vemos que forman parte de una misma sociedad sólo quienes, bajo las mismas leyes y bajo el mismo gobierno, son guiados hacia una vida conforme a la honestidad natural. Pero, puesto que el hombre, viviendo según la virtud, está ordenado a un fin más lejano que consiste, lo hemos dicho antes, en el goce (natural o sobrenatural) de Dios, es preciso que haya un fin común a la sociedad humana y al individuo. El fin último de la sociedad no es, pues, vivir según la virtud, sino alcanzar, mediante la práctica de la virtud, el goce de Dios³⁴.

“El hombre, dice también Santo Tomás, posee una *inclinación natural* al bien conforme a la naturaleza de la razón, la cual le corresponde propiamente. Así pues, tiene una inclinación natural a la adquisición de la verdad sobre Dios, y a la vida en sociedad. En virtud de este hecho, pertenecen a la ley natural todas las cosas que se relacionan con estas inclinaciones, como evitar la ignorancia, no ofender al prójimo con quien se debe vivir [...]. Igualmente, todos los actos de virtud como tales se refieren a la ley natural³⁵.”

De estos textos se concluye que el hombre está inclinado a la virtud, sea especulativa, sea práctica; se concluye también que por lo mismo está inclinado a la sociedad³⁶. Y puesto que todas estas inclinaciones están insertas en la naturaleza, entre ellas debe haber solidaridad y orden, pues la naturaleza es la obra de la sabiduría. La una debe ser fin de la otra. Efectivamente, la virtud no es para la sociedad, sino que ésta es para la práctica ordenada de aquélla. Obtiene este resultado gracias a los servicios de la ley y de la justicia, que dirigen y gobiernan desde arriba el ejercicio de todas las virtudes individuales.

En primer lugar, dado que la verdad no es solamente una manifestación de lo real, sino un bien, el bien y el gozo racionales por esencia, corresponde a la justicia legal dirigir la *aplicación* de las virtudes especulativas que tienen como función contemplarla. Y respecto de esta forma superior de vida el Estado tiene los deberes ya mencionados.

³⁴ *De Reg Princ* I c15 n816-817.

³⁵ *STh* I-II q94 a2. Cf. a3.

³⁶ “[...] in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes”. *In Polit* I lect1 n40.

En segundo lugar, dirige también el ejercicio de todas las virtudes morales. Dado que el bien perseguido directamente por estas virtudes sólo es racional por involucramiento, no le basta aplicarlas, sino que tiene que subordinar la actividad de éstas al ejercicio de las virtudes intelectuales. Esta subordinación es condición necesaria de su participación en la razón y, por tanto, de su integración en el bien racional. Por consiguiente, incumbe al Estado, guardián de la moral pública, estimular la práctica del bien, proscribir el mal, establecer tribunales y castigar a los culpables.

El ordenamiento de la acción es, pues, el bien común al que aspira inmediatamente el Estado. Y esto es así porque de éste se deriva necesariamente el orden de los fines, expresión suprema del bien racional en el mundo terrenal. Este ordenamiento lo decreta en forma de leyes, y asegura su respeto mediante la institución de la justicia pública, que es promotora de todas las virtudes.

5. La utilidad común

El derecho, la justicia, la ley a menudo son considerados por los Antiguos como utilidades comunes. Tienen razón de medios colectivos destinados a promover y mantener la prosperidad común. Lo mismo puede decirse de la forma política. “En efecto, vemos que todos los resultados de la vida común se unen por una utilidad, es decir, para alcanzar un bien necesario para la vida. Y esto se vuelve a encontrar en la comunidad política. Los ciudadanos, en efecto, parecen haberse reunido y perseverar en esta unión en razón de la utilidad común. Lo cual resulta de dos hechos. Primeramente, los legisladores parecen tender en el fondo a procurar la utilidad común. En segundo lugar, los ciudadanos llaman justa medida en la Ciudad la que es ventajosa para todos los ciudadanos³⁷. El individuo que se incorpora a la vida política quiere ese bien trascendente, capaz de conferir proporcionalmente a todos los ciudadanos numerosas ventajas y su propia perfección. De modo que el bien común es utilidad común.

Desde este punto de vista, también se puede denominar utilidad común la virtud en general, no porque eleve las facultades del individuo, enriqueciéndolo, sino porque, al entrar en el dominio de la prudencia y de la justicia universales, es capaz de producir un efecto común. La virtud del individuo es una virtud de parte, por lo menos en tanto que el hombre es ani-

³⁷ *In Ethic* VIII lect9 n1665-1666. Cf. n1667-1671.

mal social y político por esencia. Lo mismo ocurre con los bienes exteriores sobre los que ejerce las virtudes. Cuando su producción y su distribución se ordenan según las exigencias del consumo nacional, se vuelven utilidades públicas. "Puesto que toda utilidad está definitivamente ordenada a la felicidad, es manifiesto que, en cierto aspecto, se considera como derecho legal (social) todo cuanto es productor de la felicidad o de sus elementos particulares. Éstos consisten en lo que está ordenado a la felicidad, sea principalmente, como las virtudes, sea instrumentalmente, como las riquezas y los demás bienes exteriores"³⁸.

Con estas consideraciones se ve que la técnica política, cuya misión principal es inculcar un orden, un modo, a la actividad colectiva, es esencialmente moral o humana. Está dirigida, en su inspiración misma, por ese algo, humano entre todas las cosas, que es la felicidad. De manera que lo humano le es intrínseco. El carácter humanista del fin llama el de los medios. Lo cual no impide, como veremos enseguida, que utilice y atraiga a su corriente una multitud de técnicas materiales y espirituales.

Ya hemos observado que la vida terrenal, para disfrutar del desarrollo que le corresponde, se ve en la necesidad de construirse organismos. Esto es así en todos sus niveles, aunque según modos muy variados. Así pues, la vida colectiva se consolida primero en costumbres, en tradiciones y en hábitos, y después construye sobre estos sus órganos. En efecto, es propio de la ley, tanto si se expresa en forma de vida espontánea –ley natural–, como si se presenta en forma de determinaciones rígidas –ley positiva–, cristalizar en instituciones, incrustarse en utilidades públicas. Todo su vigor se concentra en ellas y se perpetúa por medio de ellas.

Estas instituciones, destinadas a consolidar la vida, a proporcionar a los ciudadanos medios comunes de perfeccionamiento, son tan diversas y tan numerosas como las necesidades de la vida humana. Se escalonan desde las actividades más toscas hasta las manifestaciones más elevadas del espíritu. Encuadran, sostienen y vigorizan los esfuerzos de todo tipo de los individuos. Resulta evidente, por consiguiente, que hacen uso de todas las técnicas particulares. Movilizan todas las competencias y todos los conocimientos a fin de intensificar y elevar al máximo el coeficiente de productividad de la vida. Su inserción en la política se hace por medio de su fin, el cual representa por lo menos una parcela de bien humano.

³⁸ *In Ethic V lect2 n903. Cf. STh I-II q96 a4 y 6; q97 a1 ad3; De Reg Princ I c10. –"[...] quia volebat [Socrates], quod non haberent aliquid proprium, nec in possessionibus, nec in mulieribus, nec in filiis, quae quidem pertinent ad felicitatem tamquam organice deservientia". In Polit II lect5 n221.*

Constituyen verdaderamente un patrimonio común. Primero, porque solamente la colaboración, la fuerza colectiva puede dar lugar a semejantes útiles de progreso. También, porque comparten con el orden del derecho y de la virtud el carácter de *causas universales y duraderas* de prosperidad común. Están siempre allí, como facilidades ofrecidas a la nación, como un servicio orgánico de personas, de cosas y de valores. Cada uno, siempre que *se someta*, puede recibir de ellas un considerable incremento de perfección.

Conviene añadir que son sobre todo ellas las responsables del modo particular que reviste el bien común de cada nación. Enraizadas en el alma del pueblo, son testimonio de sus condiciones geográficas y económicas, de su mentalidad, de su grado de civilización, de su temple moral, de su avance intelectual y artístico, en pocas palabras, de su clima general de cultura. Además, son encarnaciones, *materializaciones* de la vida. Cuanto más nos aproximamos a la materia, más accedemos a la causa de la limitación y de la individuación del espíritu. Más aún, dado que son instrumentos, medios, son lo primero en el plano de la ejecución. Son, pues, lo que en mayor medida participa en el modo concreto y contingente de la vida.

6. La unidad y la paz

Sobre las ideas comprendidas en cada una de estas palabras se podría escribir un volumen. No es nuestra intención examinar todo su contenido y todas sus implicaciones. Simplemente quisiéramos considerar brevemente su aplicación a la vida política y señalar que desempeñan en ella el papel de principio, de medio y de fin.

La unidad. Está en el principio mismo del ser de la sociedad. Es su condición obligada. Incluso se confunde con él, dado que el ser y lo uno son conceptos intercambiables. "La unidad no designa otra cosa que el ser cuya división está excluida. Y de ahí resulta que se confunde con él [...]. Lo que es compuesto, en efecto, no tiene el ser mientras sus partes estén separadas, sino cuando éstas se unen para constituir su naturaleza de compuesto [...]. Y de esto proviene que toda cosa conserva su unidad tanto tiempo cuanto conserve su ser"³⁹. Las realidades colectivas tampoco escapan a esta ley. "La multitud no estaría contenida en el ser, si no lo estuviera en cierto modo en lo uno"⁴⁰.

³⁹ *STh I q11 a1.*

⁴⁰ *Ibid.*, ad2.

En la sociedad política, lo hemos señalado con anterioridad, esta unidad se realiza por el consentimiento de las voluntades libres bajo el impulso de una tendencia de naturaleza. Desde el momento en que se percibe confusamente la idea del bien colectivo, se esboza el deseo de la unión. Y por este querer común, a menudo designado con el nombre de conciencia colectiva, se constituye la sociedad.

Este acuerdo del que resulta la unidad política es obra común y bien común. En efecto, uno no se une a sí mismo. Para que haya percepción común de un bien y unión consecuente, hace falta que haya convergencia de varios hacia el mismo objeto. Hace falta que haya encuentro de sentimientos, de miras y de propósitos (*oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis*)⁴¹. La unidad es el fruto del asentimiento de todos: asentimiento motivado por la perspectiva del ser mejor. Es también el bien de todos, el bien básico, que contiene en sus virtualidades todos los beneficios de la vida común. Se identifica, en efecto, con el de la existencia. Quien quiere que la sociedad sea, quiere a la vez que la unidad se realice.

La unidad del ser llama la del actuar; y de esto obtenemos una segunda forma de unidad, más perfecta que la primera. Se identifica con la unidad consagrada por el derecho o el orden de la ley. Efectivamente, cuando todos y cada uno se esfuerzan en verter su actividad en los moldes del derecho, resulta una unidad vivida, más noble y más bella que la que preside la eclosión de la vida política. La actividad de todos se pliega a la misma medida, reviste una *forma común* que es un bien que cuanto más reluce en él el orden de la razón, mejor es.

La unidad del actuar produce la del gozo y de la felicidad. El bien realizado bajo la égida del derecho por la inteligencia, la generosidad y la dedicación de toda una nación es uno y unificador en el mayor grado posible. Por su atractivo, ha provocado todas las realizaciones anteriores de unidad y finalmente las corona todas. Es bien común en el sentido absoluto de la palabra. Primero, todas las voluntades se han inclinado hacia él; después, una vez alcanzado, reposan colectivamente en él. Ha sido causa de la unidad inicial, de la unidad que ha sido más fuerte que la unión, que ha triunfado sobre ésta, que la ha impuesto a las voluntades individuales. Ha sido causa de la unidad del actuar. Por último, es causa de la unidad de la felicidad. "El bien de toda cosa —dice Santo Tomás— consiste en una cierta unidad, es decir, en el hecho de que ha reunido en su individualidad todos los bienes en los que consiste su perfección. De esto proviene que los platónicos consideraban que la unidad es principio del mismo modo que el bien. Y de aquí se deriva que

⁴¹ CG III c117.

todo ser desea la unidad de la misma manera que desea su acabamiento"⁴². La búsqueda colectiva de la perfección consiste en la unificación: unificación de los pensamientos y de las voluntades, primero; unificación de las iniciativas, después; unificación, por último, de los elementos múltiples de los que resulta esta perfección.

En resumen, la unidad es fin de la vida común en la medida en que es o condición alejada y próxima de la efectuación del bien humano, o elemento implicado en su esencia misma. El orden, al ser un modo de ser, es por ello mismo un modo de unidad. Por consiguiente, si la unidad puede contarse entre los factores que concurren a la realización de la sociedad política, sólo será en virtud de su inclusión en los bienes comunes que representan el ser colectivo, el actuar articulado y la perfección común.

No obstante, si se considera que la tendencia a la unidad realizadora del ser colectivo es menos natural que la tendencia al bien humano, que alrededor de ella se concentran inmediatamente todas las dificultades prácticas, y que de ella depende el éxito de la empresa común, se comprenderá que Santo Tomás haga muy a menudo de ella el objetivo propio de la autoridad.

Ciertamente, es en el bien humano, es decir, en la unidad ordenada de los fines obtenida por la dirección, donde reside la causa decisiva del poder público; de ella toma sus atributos y sus prerrogativas; pero es en la unidad del ser colectivo donde parece encontrarse su finalidad inmediata. Para que no haya desagregación, anarquía y fracaso total, hace falta un mandato dominador y universal que reúna las fuerzas y las aplique al fin común⁴³. "Si la naturaleza del hombre —dice Santo Tomás— quiere que viva en sociedad, es igualmente necesario que haya entre los hombre con qué gobernar a la multitud. En efecto, como los hombres existen en gran número y cada uno se ocupa de lo que le conviene, cada uno iría por su lado si no hubiera alguien que se preocupara del bien de la multitud. Del mismo modo, el cuerpo del hombre, como el de cualquier animal, se desagregaría si no hubiera en ese cuerpo una cierta fuerza directriz común, ordenada al bien común de to-

⁴² *Sth* I-II q36 a3. Cf. *Sth* I q103 a3.

⁴³ "Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio *Polit.* [I 2, 1254 a 28] quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens". *Sth* I q96 a4. —"Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, et alia regulata, sive recta". In *Met* prooem. —"Quae autem diversa sunt, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo uno ordinantur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum". *Sth* I q11 a3. Cf. q103 a3; *Sth* I-II q90 a3 ad2.

dos los miembros. Esta consideración inspira a Salomón la siguiente sentencia en los *Proverbios* (XI, 14): *Donde no hay gobernante el pueblo se disuelve*. No es sorprendente que esto sea así, pues no hay identidad entre el interés propio y el interés común. Los intereses propios dividen, mientras que el interés común une. A efectos diferentes responden causas diferentes. Hace falta, pues, además de aquello que mueve al bien propio de cada uno, algo que mueva al bien común del conjunto. Por ello existe también un principio director de todas las cosas llamadas a formar un todo. En efecto, en el mundo de los cuerpos un primer cuerpo, el cuerpo celeste, dirige los demás según un cierto orden de la divina Providencia y la criatura racional los dirige todos.

Del mismo modo, en cada hombre, el alma gobierna el cuerpo y, entre las partes del alma, lo irascible y lo concupiscente son gobernados por la razón. Entre los miembros del cuerpo, igualmente, hay uno principal que mueve todo, sea el corazón o la cabeza. Hace falta, pues, que haya en cualquier multitud una dirección encargada de regular y gobernar⁴⁴.

Esto es lo que hay sobre la unidad. Y podemos decir otro tanto de su corolario inmediato, la paz.

Esta idea, iniciada por Platón y Aristóteles, ha sido desarrollada con tal penetración metafísica y mística por San Agustín, Dionisio y Santo Tomás, que resultaría muy difícil abarcar toda su riqueza. Además, la realidad que denota es tan francamente humana, concierta tanto con el teclado de nuestra alma, que repercute en ella en una infinidad de armónicos puros, suaves, pero tan sutiles y tan difusos que repugnan a la fijeza y a las aristas vivas de la expresión verbal. Santo Tomás la pinta como un efluvio, una emanación. Es, por decirlo de algún modo, la exhalación de seguridad y de reposo que baña la atmósfera cuando todo se lleva a cabo en la concordia. Es la armonía del silencio. San Agustín la llama "la tranquilidad del orden". Santo Tomás la representa más bien como el fruto de la simplicidad del corazón, la recompensa del don total. Es, por tanto, algo personal, resultado de la unidad afectiva consumada en lo más íntimo de uno.

Sin embargo, comporta una aplicación social; y en este caso, se identifica con la concordia o la amistad política⁴⁵. "La concordia propiamente dicha se

⁴⁴ *De Reg Princ* I c1 n744-745.

⁴⁵ "Et hoc patet per hoc quod concordia assimilatur amicitiae". In *Ethic* VIII lect1 n1542. —"Et dicitur quod amicitia politica, sive sit civium unius civitatis ad invicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordantes, habent amicitiam ad invicem. Est enim amicitia politica circa utilia, et circa ea quae conveniunt ad vitam humanam, circa qualia dicitur esse concordiam". In *Ethic* IX lect6 n1836.

dice respecto de otro. Es la coincidencia en el asentimiento de los corazones y de las voluntades"⁴⁶. Por tanto, es la consecuencia de la unión de las libertades: "la concordia implica la unión afectiva de varios; la paz, además de esta unión a otro, comporta la unificación de las tendencias individuales"⁴⁷. Y esto nos revela que hay un primer efecto de paz producido por el acto mismo que constituye la sociedad política, es decir, por la aceptación libre del vivir en común. En ese momento, las disensiones y los conflictos cesan. La unidad, la armonía y la paz prevalecen.

Hay una segunda manifestación mucho más perfecta de la paz cuando el orden de la justicia consigue implantarse en el corazón de la vida del grupo. Al ser este orden por su propia esencia armonía vivida, la engendra de sí mismo y como por incremento⁴⁸. Los antiguos solían compararlo con la salud animal. Crea en el organismo de la Ciudad una disposición ventajosa, un estado de equilibrio interno que permite a todos sus órganos ejercer en libertad y plenitud las operaciones que convienen a su naturaleza particular. Adapta cada parte a su lugar, a su rango, al mismo tiempo que la hace participar en el bien trascendente del todo. Lo cual le impide entrar en conflicto con los demás y estorbarles. Lo cual aparta todo obstáculo en la búsqueda del bien. Y sobre este orden dinámico se expanden espontáneamente la tranquilidad y la paz⁴⁹.

Al igual que la unidad, la paz —medio común necesario para la obtención del bien humano— es el fin inmediato de la autoridad. "El bien y la salvación de los hombres agregados en sociedad es conservar esa unidad llamada la paz; si ésta se aleja, la utilidad de la vida social desaparece; más aún, la sociedad desunida se hace insostenible para sus miembros. A esto debe aplicarse el jefe de la sociedad por encima de lo demás; a procurar la unidad que produce la paz. Sería un error por su parte deliberar si debe hacer la paz en la sociedad que se le somete; error semejante al de un médico que se pregunte si debe curar a un enfermo confiado a sus cuidados. Pues nadie debe deliberar sobre el fin que debe perseguir, sino sobre los medios que conducen a ese fin. Por ello el Apóstol exhorta de este modo al pueblo a la unidad (*Ef. IV, 3*): *Procurad mantener la unión espiritual en el vínculo de la*

⁴⁶ *Sth* II-II q29 a1.

⁴⁷ *Ibid.* —"[...] ad amicos pertinet quod eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae". In *Ethic* IX lect6 n1830.

⁴⁸ "[...] pax servatur per iustitiam". In *Epist ad Eph* c4 lect1. —"Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes, secundum illud *Isaiae*, XXXII 17: *Opus iustitiae pax*; in quantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones". *Sth* II-II q180 a2 ad2.

⁴⁹ Cf. *CG* III c128; *De Ver* q21 a1 ad12; *Sth* I-II q98 a1.

paz"⁵⁰. Corresponde a la autoridad promover el orden de la justicia, la unidad y la paz por los mismos motivos.

Hay una paz que se apoya en el orden del actuar virtuoso. Se identifica con la amistad política de la que habla Aristóteles en el libro octavo de la *Ética* y que supone toda virtud. Hay otra, consecutiva al orden o a la subordinación de los fines, y que es como el halo, la irradiación de la perfección y de la felicidad colectivas. "La paz pertenece al fin último del hombre, no a título de constituyente esencial de la felicidad, sino en virtud de la relación de disposición o de resultante que mantiene con ella"⁵¹.

Esta paz, que es como la flor de la felicidad común, es una cima muy difícil de alcanzar en el mundo terrenal. Esto resulta evidente. La felicidad de los individuos es rara y precaria. ¡Qué podemos decir de la de los pueblos! Sin embargo, es el ideal propuesto a los encargados del destino de la nación⁵². El goce del bien en la calma, la seguridad y el reposo no es menos deseable por todos que por cada uno. Como dice Aristóteles, el bien de la multitud es más digno de búsqueda por cuanto es una imagen más adecuada y más semejante del bien y de la paz divina.

Un pasaje de Santo Tomás nos proporciona una visión bastante sintética de todos estos aspectos. "El rey —dice— debe esforzarse principalmente en la manera de que la multitud de sus súbditos pueda observar una vida conforme al bien honesto.

Este esfuerzo consiste en tres puntos: primero, instaurar la honestidad de la vida en la multitud que se le somete; después, conservar este estado de cosas una vez establecido; por último, trabajar asiduamente no sólo para mantenerla, sino para mejorarla.

Así pues, para que un hombre viva de modo conforme a la honestidad natural, se requieren dos condiciones: una, la principal, es actuar según la virtud (siendo la virtud aquello por lo que se vive bien, es decir, honestamente); la otra es secundaria e instrumental: es la suficiencia de los bienes corporales cuyo uso es necesario para la práctica de la virtud. No obstante, si la unidad misma del hombre es el efecto de la naturaleza, la unidad de la multitud, llamada paz, debe ser procurada por los cuidados del soberano.

⁵⁰ *De Reg Princ* I c3 n750.

⁵¹ "[...] pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia accidentaliter et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem in quantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impediencia ab ultimo fine. Consequenter vero in quantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, desiderio quietato". *STh* I-II q3 a4 ad1.

⁵² Cf. *STh* I q103 a3; *In de Div Nom* c11 lect1-3.

De este modo, se requieren tres condiciones para que la multitud se establezca en una vida conforme a la honestidad natural. La primera será que se funde en la unidad de la paz. La segunda reside en que, al estar unida por el vínculo de la paz, se *dirija* a actuar bien. Pues si al hombre le es imposible actuar bien cuando la unidad de sus partes no está previamente realizada, también le será imposible (actuar bien) a una sociedad humana que carezca de la unidad de la paz, debido a las luchas intestinas. La tercera condición requerida es que la prudencia del soberano prevea todo cuanto basta para (asegurar) el pleno desarrollo de una vida conforme al bien honesto.

Éstos son los medios mediante los cuales el rey puede fijar a la multitud en un género de vida conforme a la honestidad natural"⁵³.

Hemos podido entrever a lo largo de este capítulo la belleza y la dignidad singulares del bien común. Es ideal de civilización y de cultura. Es obra del pensamiento que precede a la vida. Es construcción de la razón apoyada por largas tradiciones de labor y de virtud. Es también la puesta al servicio del espíritu de todos los recursos materiales de un país. En definitiva, es armonía silenciosa y poderosa de todas las fuerzas que surgen del alma y de la carne. No debe, pues, sorprender que el bien común sea causa suprema del Estado, causa de su trascendencia y de la extensión de su jurisdicción. Semejante objetivo apela a una competencia que abarca en cierto modo toda la vida⁵⁴.

Más aún, considerado en toda su pureza, es decir, no como realizable y realizado en un momento de la historia, sino como incesantemente deseado por el poder espiritual y universal que es la voluntad de todos, planea sobre todos los Estados, los incita constantemente a superarse, los convoca sin descanso a la unidad y a la paz. Es fuente incomparable de colaboración y de seguridad internacionales. Al ser el término de los deseos y de las aspiraciones de todos, produce, en el interior de las voluntades, efectos de convergencia que constituyen, sin duda, una garantía más segura de armonía que el deseo de las riquezas y del poder.

⁵³ *De Reg Princ* I c16 n824-825.

⁵⁴ "In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis". *STh* I q103 a5.

CAPÍTULO XVII

LA "FORMA" DEL ESTADO

El Estado no es una realidad desintegrada y pensada abstractamente. Consiste en una aglomeración de personas humanas. Así es como lo hemos descrito primero. Al buscar después a qué orden de sentimientos se vincula su formación, hemos escrutado las manifestaciones del instinto social y descubierto que se injerta inmediatamente en un fondo de relaciones espontáneas, surgidas de la necesidad de solidaridad que el hombre experimenta naturalmente. Más adelante, queriendo conocer el *porqué* definitivo de la vida en común, hemos constatado que el género humano se ve universalmente afectado por la fascinación del bien vivir. De esto hemos concluido que ésta es la razón de ser última y la regla inapelable de la vida social y política.

Para procurarnos una idea del Estado más exhaustiva, sólo nos queda completar los aspectos entrevistos aquí y allí en los capítulos precedentes, cuando incidentalmente hemos tenido que hablar de su forma.

1. Elasticidad de la forma política

El estudio de la sociedad política por sus cuatro causas parecería, si negligentemente se dejara de lado el arte de la comparación y de la sugestión, un abuso de lógica abstracta, una voluntad exagerada de estilizar lo concreto. Para llevarlo a cabo con el discernimiento y las reservas necesarios, no hay que proceder directamente, sino haciendo referencia continua a las realidades del mundo físico. Esto es comprensible, pues a ellas les corresponde este modo de representación y de ellas ha habido que desintegrarlo para aplicarlo a continuación a los datos políticos. Sin embargo, esta aplicación no es el resultado de un puro artificio: se trata propiamente, aunque según un modo diverso, de que la noción de causa se refiere al Estado. Éste es causado. Depende totalmente de un conjunto de factores que influyen con todo su

peso en su existencia y que pueden ser considerados en todo rigor como sus verdaderas causas.

El primero de estos factores es el bien común, el segundo la forma política. Y cuando decimos primero o segundo no pretendemos señalar una jerarquía de resultados, sino un reparto y un orden del influjo causal. En efecto, las causas subordinadas no se distribuyen una parte del efecto producido cada una. Al contrario, todas son, cada una en su orden propio, causas totales del efecto producido. De este modo, el bien común es, en el plano de la finalidad, causa de todo el ser del Estado; igualmente, desde el punto de vista constitutivo, la forma es medida de toda su realidad.

Entonces, ¿qué es la forma política? ¿En qué se parece a las formas físicas y en qué difiere de ellas?

El vocablo es de origen pitagórico. Lo cual permite conjeturar que se refiere en primer lugar a las figuras geométricas. Es sabido, en efecto, que Pitágoras y sus discípulos sostenían que la esencia de los seres era de orden matemático. Por consiguiente, en su acepción primitiva, la palabra "forma" designaba la dimensión de los seres de la naturaleza, su fisonomía exterior, la apariencia que les imponen sus líneas. Conservó este sentido en la filosofía aristotélico-tomista. Se denominan también forma las modalidades de superficie, el conjunto de los volúmenes y de las líneas que componen el aspecto exterior¹.

Sin embargo, a partir de Aristóteles, que sostenía que las ideas estaban en germen en las cosas sensibles, la palabra forma, sin perder la totalidad de su significado original, comenzó a designar la esencia, la estructura interna, el plano interior del ser. Fue contemplada como el principio de su cualidad sustancial. Además, se la hizo responsable de la especificación y de la diferenciación de los seres, dado que el principio que constituye es el mismo que el que especifica y distingue. Así pues, el vocablo retuvo algo de su sentido pitagórico y platónico. Revela la fisonomía, pero la fisonomía del interior; evoca una idea, pero una idea organizadora y directriz. Conserva incluso su acepción divina: la forma es principio divino², eco en la materia de un pensamiento, signo revelador de una palabra del Espíritu³.

¹ Cf. *In Phys* VII lect5 n916.

² "[...] forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus". *In Phys* I lect15 n135.

³ "Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatam". *STh* I q14 a8.

Al ser como la luz interior del ser creado, la forma *informa*. Penetra todas las moléculas del sujeto que invade, no como una actividad, sino a modo de impregnación, de cualidad dominadora y determinante. Así pues, por ejemplo, todo cuanto absorbemos de aire, de sol, de alimento se transforma, es decir, entra en el concierto de nuestra forma después de perder su propia fórmula de cristalización. Es asumido por esa cualidad de fondo que es nuestra alma.

Pero cuando se considera la "politia", es decir, la forma política, hay que proceder con circunspección. Posee todos los atributos correspondientes a la forma en general y los comunica a la aglomeración que organiza, pero estos atributos se realizan en ella según un modo *analógico*. Así pues, a su manera, específica, informa, mide la vida común.

En primer lugar, añade una *especificación* nueva a los vínculos sociales a los que se prende. Sin desviarlos de su fin propio y, por consiguiente, sin modificarlos en su contenido intrínseco, los jerarquiza según su contenido de valor humano y los orienta hacia el bien común. Y al hacer esto, los eleva, acrecienta su bondad, los reviste de una especificación general que, sin su influencia, jamás habrían conocido. En moral, la tendencia al fin último, al bien plenamente racional, es lo que confiere a todo su carácter de bondad definitiva su sello humano en el sentido absoluto de la palabra.

Al mismo tiempo, es finalidad immanente, idea directriz. Conecta la vida con su destino total. Pero este papel sólo lo puede desempeñar en la medida en que *informa* de una cierta manera la vida de la comunidad.

Aristóteles no distingue bien entre ley, constitución y gobierno. En su opinión, constitución y gobierno se identifican. "Las palabras constitución y gobierno —escribe— tienen el mismo significado"⁴. Y las leyes son órganos que permiten que el gobierno se ejerza, alcance a la multitud. Santo Tomás, por su parte, que tampoco distinguía netamente, cuando escribía su *Suma contra los gentiles*, el tratado de la Providencia del tratado del Gobierno divino, acabará por introducir una separación muy precisa entre arte de gobernar y gobierno, y más adelante suprimirá prácticamente el término constitución. Veamos cuáles fueron las repercusiones de esta distinción en su concepción de la forma política.

Ésta, al igual que cualquier otra forma, existe según dos estados, dependiendo de si se encuentra en el gobernante o en los gobernados⁵. En el go-

⁴ *Polit* III 7, 1279 a 25-26.

⁵ "Dicitur causa species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio

bernante está en el estado de ideal, de ejemplar, de orden de fines y de medios concebidos y proyectados. Y si cada uno de estos medios es ordenado en forma de mandato y después es promulgado, se convierte en ley. El conjunto de las leyes fundamentales, consignado por escrito, es lo que se llama constitución⁶. Por consiguiente, el arte de gobernar, la constitución y la ley están del lado del gobernante. En cierto modo forman parte de su personalidad. El primero en forma de aptitud adquirida, las dos últimas en forma de representación mental, de plano determinado de acción. “La ley, al ser una regla y una medida, puede existir de dos maneras: primeramente, en quien elabora la medida y la regulación, y puesto que esto es lo propio de la razón sólo puede ser de esta manera en la razón (del gobernante); en segundo lugar, en aquéllos cuyo actuar es regulado y medido [...] y en esta forma no es propiamente ley, sino participación de ésta”⁷. Así pues, la forma política, en tanto que se encuentra en forma de disposición constitucional y legal, aún no es sino una idea, un designio. Si es forma, sólo lo es en potencia.

El gobierno, por su parte, es concebido como una acción y, por tanto, se sitúa del lado de los gobernados.

El gobierno es la acción del gobernante sobre los sujetos gobernados. Su función es transmitirles las directivas implicadas en la ley, aplicárselas de modo que sean modalidades concretas de su acción, idea y constitución encarnadas, vividas. Ahora bien, es un principio aristotélico el que la acción, aunque se efectúa bajo el dominio de un agente, reside en el sujeto que la padece. Representa en éste una sucesión, un cambio, una adquisición nueva de perfección. De modo que, en el momento en que se produce, hay como una interconexión. El que la imprime y el que la experimenta comunican en la misma perfección, se unen provisionalmente en el mismo “acto”. Y esto se verifica en el impulso moral del mandato: “cuando una potencia mueve a otra, su actividad respectiva en cierto modo constituye una sola acción, pues, tal como se dice en el libro tercero de la *Física*, el «acto» del motor y del móvil es el mismo”⁸. Por consiguiente, esto se verifica también en el gobierno. Éste consiste en un cierto cambio producido en los sujetos goberna-

modo sicut extrinseca a re adijus tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc exemplar rei dicitur forma”. *In Met V lect 2 n764*.

⁶ “[...] sicut eorum quae per artem exteriori fiunt, quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex; est enim secundum Isidorum [*Etymol.*, V, 3; *P.L.*, 82, 199] *constitutio scripta*”. *STh II-II q57 a1 ad2*.

⁷ *STh I-II q90 a1 ad1*.

⁸ *STh I-II q17 a4 ad1*. Cf. *STh I q103 a5 ad2*.

dos por la iniciativa del gobernante (*gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gobernante*)⁹, un cambio a mejor¹⁰, un cambio dirigido a la instauración del orden¹¹. De este modo, la forma política en el estado real se convierte en el orden vivido, el orden *dinámico* que estrecha la vida del pueblo, que dirige su “convictus”, su “conversatio”, su comercio social. Establece el vínculo entre gobernante y multitud gobernada; informa la totalidad.

Sin embargo, Santo Tomás estima que la forma política se incorpora sobre todo a los gobernados. Esto se deduce del hecho de que rechaza distinguir en función de los gobernantes las entidades políticas. Por ejemplo, un mismo rey podría gobernar varios reinos. Y esto es así porque el gobierno está en la multitud y porque la forma de ésta, el principio que la eleva al rango de realidad política, es el orden que la rige. “El nombre de reino designa dos cosas, a saber: el príncipe y la multitud ordenada bajo su autoridad [...]. Y si se considera el reino como la multitud ordenada bajo el príncipe, se dice que hay un solo reino cuando una sola multitud puede recibir de una sola manera el gobierno del príncipe. Sin embargo, cuando varias multitudes no pueden ser gobernadas según el mismo modo por el príncipe, constituyen reinos diversos: así, bajo un solo rey puede haber diversas ciudades, regidas por leyes propias y ministros distintos”¹². Más aún: “una jerarquía es un reino, es decir, una multitud ordenada, según un estilo determinado, bajo el gobierno de un príncipe. Ahora bien, la multitud no estaría ordenada, sino confusa, si no contuviera diversos órdenes. Y esta diversidad proviene de la diversidad misma de los oficios y de las funciones: en una ciudad hay tantos órdenes como funciones, pues uno es el orden de los hombres de leyes, otro el de los militares, otro el de los que se entregan al trabajo de los campos y demás. Y aunque en una sola ciudad haya gran cantidad de órdenes, se las puede agrupar en tres grandes categorías, dado que la multitud perfecta posee una clase dirigente, una clase media y una clase baja”¹³. En otra parte, desde otro punto de vista, Santo Tomás escribe: “en un pueblo se pueden observar cuatro órdenes: en primer lugar, el orden de los dirigentes con los

⁹ *STh I q103 a2 ad2*.

¹⁰ “[...] perfectionem dare [...] ad gubernantem pertinet”. *STh I q103 a5*. Cf. a6.

¹¹ “Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere”. *CG III c64*. “Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas”. *Ibid.* “[...] bonum autem eorum quae gubernantur in ordine gubernationis maxime consistit”. *Ibid.*, c75. “[...] gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum”. *STh I q103 a3*.

¹² *STh I q108 a1*.

¹³ *STh I q108 a2*.

sujetos; en segundo lugar, el de los sujetos entre ellos; en tercer lugar, el de los miembros del pueblo con los extranjeros; en cuarto lugar, el que regula las cosas domésticas, por ejemplo, del padre con el hijo, de la esposa con el marido, del amo con el siervo [...]”¹⁴.

Lo volvemos a decir, la forma política está integrada en la vida misma del pueblo. Y lo que es más, solamente con esta condición puede propiamente considerarse como una forma. Una forma que no informara no podría denominarse así, salvo en virtud de consideraciones extrínsecas. Por último, ¿es preciso decirlo una vez más?— esta concepción nos aleja de la de un Estado materializado en el poder. De acuerdo con la tradición y el sentido común, el Estado no es otra cosa que una nación organizada políticamente. Así, el Estado canadiense es el pueblo del Canadá y el Estado francés el de Francia, pero sujetos uno y otro a un orden político. El Estado no es ni la nación ni el orden político, sino el compuesto. De manera que entre ellos sólo hay una distinción parcial, inadecuada. El Estado es la totalidad, en la que el orden ocupa el lugar de alma y la multitud el de cuerpo. Con mayor razón hay inseparabilidad.

Según la concepción del Estado-poder, por el contrario, hay una especie de oposición entre el Estado y el pueblo. Representan uno y otro realidades distintas e incluso separables. Y, dado que el deseo de la conservación y de la durabilidad es la ley de toda realidad, no resulta sorprendente que se aspire un poco por todas partes en el mundo actual a un estatismo absoluto. La salvación del Estado implica la del poder, y éste exige el sacrificio del pueblo a los gobernantes. Lo cual es precisamente la definición del régimen tiránico.

La forma política no es solamente de orden inmanente a la actividad colectiva, es también su *medida*, su ajuste intrínseco.

La forma, en general, desempeña el papel de medida interna. La del Estado, si bien es superpuesta, tiene el mismo efecto. Adapta la actividad del conjunto de los ciudadanos al bien común: “el orden del gobierno, que es el mismo de la multitud que obedece a un jefe, se establece respecto de un fin”¹⁵. Después, adapta el comportamiento de los miembros los unos respecto de los otros. Por último, adapta la existencia del pueblo a una multitud de factores extrínsecos, provenientes del medio, de la vecindad, y demás. Todo ello son ajustes en el sentido fuerte de la palabra, todo ello son conmensuraciones a datos estrictamente *objetivos*. De manera que los moldes políticos hacen, en gran medida, abstracción de las disposiciones subjetivas

¹⁴ *STh* I-II q104 a4.

¹⁵ *STh* I q108 a4.

de la multitud; son proporciones rigurosas a datos de derecho o de hecho. Lo veremos mejor mediante el análisis de cada uno de ellos.

Acabamos de decir que la forma política está condicionada sobre todo por datos objetivos. No obstante, si se considera que el primero de los factores que actúa sobre ella y que la modifica interiormente es el fin común¹⁶, se comprenderá que, de hecho, la mentalidad del pueblo puede influir indirectamente en su fisonomía. Las multitudes son, como los individuos, susceptibles de deformación y de desviación en sus propósitos. Por esto Aristóteles, que creía en una relación necesaria entre tal tipo de Estado y tal bien buscado, que creía, durante casi toda su vida, que el género de bien deseado por el pueblo era la causa principal de la diferenciación de los regímenes, sostenía que los tipos de forma política —monarquía, aristocracia, democracia y demás— varían según cambien también las concepciones que la multitud se forja sobre los fines de la vida común. Lo cual explica su clasificación de las organizaciones políticas en absolutas y relativas, reservando el título de formas políticas en el sentido absoluto (*simpliciter*) a las concebidas de acuerdo con las exigencias del bien vivir común según la virtud, y considerando las demás —las elaboradas en función del poder, de la riqueza, de la libertad, de un bien particular cualquiera— como formas inferiores, como tipos *analógicos*, capaces como mucho de engendrar un bien y un derecho disminuidos, relativos (*secundum quid*)¹⁷.

Santo Tomás, por su parte, se interesa bien poco por los Estados nacidos del deseo de un bien particular; los considera como falsificaciones. El único bien que le parece digno de finalizar la vida común es el bien vivir según las virtudes intelectuales, morales y artísticas¹⁸. Pero al ver mejor que Aristóteles que cualquier régimen —aunque uno se preste mejor al ejercicio de la libertad, otro al desarrollo económico, un tercero a la práctica de una fuerte disciplina, y así con todos—, al ver, decíamos, que cualquier régimen es compatible con el deseo eficaz de la búsqueda del bien humano verdadero, utiliza otro criterio para diferenciar las formas políticas. Éste es, brevemente, su pensamiento.

Primeramente hay que precisar que el régimen político que él prefiere (*quod est optimum*), es el que se podría calificar de mixto, a saber: el que reposa sobre leyes sancionadas a la vez por los mayores (*majores natu*), es de-

¹⁶ “[...] uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod *forma* determinetur secundum proportionem ad finem”. *STh* I-II q95 a3. — “[...] unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum”. *Ibid.*, q96 a1. Cf. q100 a8; q102 a1.

¹⁷ Cf. *In Ethic* V lect2; *In Polit* III lect4-6.

¹⁸ “Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae, et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque”. *In Polit* III lect5 n387.

cir, por quienes han adquirido la sabiduría y la experiencia, y por la voluntad de las poblaciones (*simul cum plebibus*). Admite, no obstante, que todo régimen, salvo la tiranía, considerada como una perversión total, es capaz de conciliación con las condiciones requeridas para el buen gobierno.

La primera de estas condiciones es que el conjunto de las leyes sea la obra de la multitud y como la proyección de su alma. Lo cual implica que el régimen está marcado por la historia del grupo y por el conjunto de los elementos que constituyen su medio físico y sociológico. Este origen democrático no admite excepciones, salvo cuando la multitud, carente de madurez, se muestra incapaz de discernir lo que es racional de lo que no lo es. La *razón* está siempre por encima de la libertad. “Si una multitud ha alcanzado la madurez y es capaz de darse leyes, su consentimiento colectivo a una medida legal [...] la pone por encima de la autoridad del príncipe, el cual no tiene el poder de hacer leyes, si no se lo encomienda la multitud (*nisi in quantum gerit personam multitudinis*). De donde resulta que, si bien un particular no tiene la facultad de instituir leyes, no ocurre lo mismo con el pueblo en su totalidad”¹⁹.

Hay que señalar también que, de todas las condiciones para que un régimen sea bueno, una de las principales es que los derechos de la persona humana sean salvaguardados, dado que todo hombre como tal, sea cual sea su condición social, goza de derechos imprescriptibles (*prout consideratur ut quidam homo*)²⁰. Y además de esta igualdad fundamental ante la ley, se requiere, tal como lo vamos a ver, que el régimen asegure a cada ciudadano prerrogativas y derechos proporcionales a sus servicios a la comunidad²¹.

Santo Tomás de este modo elimina la oposición que la tradición había introducido entre ciertas formas de régimen y el ejercicio del bien vivir. Piensa que, si bien la diferenciación de los regímenes es atribuible de una manera lejana al temperamento y a las aspiraciones de las multitudes, depende de una forma inmediata y decisiva de la forma de la autoridad, de la *ordenación del poder*²². El orden, en efecto, no es solamente conmensuración del vivir colectivo a un fin; es también disposición y acuerdo de las partes o de los ciudadanos entre sí. Ahora bien, en esta disposición de las partes entre sí, la principal es aquella en la que se materializa la autoridad; ella desempeña el papel de *fin inmediato* de todas las demás. Por esto, el orden general de las partes se adapta a las exigencias que comporta la organi-

¹⁹ *STh* I-II q97 a3 ad3.

²⁰ *STh* II-II q57 a4 ad2.

²¹ Cf. *STh* I-II q95 a4.

²² “[...] a gubernante communitatem civitatis”. *Ibid.*

zación particular del poder; por esto, la fisonomía del conjunto es modificada por el modo que esta organización reviste. Y si se considera que a la ley le corresponde fijar esta disposición de los miembros del estado, el siguiente texto adquiere un significado singular: “Las leyes humanas se distinguen según los diversos regímenes de Ciudad”. En los reinos en los que uno solo manda, la vida común la regulan las constituciones reales; en las aristocracias en las que los nobles gobiernan, la regulan las decisiones del senado; en las oligarquías en las que un grupo de adinerados posee el poder, el derecho pretoriano; en la democracia, el plebiscito²³. Lo cual equivale a afirmar que la forma del poder es determinante respecto del orden de las partes o respecto del régimen. Además, dado que todas estas formas de régimen presumiblemente se pueden ordenar al bien humano, su distinción ya no es analógica ni tampoco genérica, sino solamente *específica*. Es decir, se refiere al tipo de distinción engendrado en moral por la disparidad del *fin próximo*. “Toda ley ordena el comercio humano respecto de un fin. Ahora bien, las cosas ordenadas a un fin pueden diversificarse de una manera doble. Primeramente, por estar ordenadas a fines diversos; y así se realiza la diversidad *específica*; sobre todo si se trata del fin próximo (*maxime si sit finis proximus* [...]). Por ejemplo, dos legislaciones pueden distinguirse [...] casi hasta la diversidad, por el hecho de que se ordenan a fines diferentes. Así, la ley de la Ciudad ordenada a la supremacía del pueblo será específicamente diferente (*specie differens*) de la que favorece la hegemonía de los poderosos”²⁴.

Esto nos hace ver que la forma política mide a la vez las relaciones de la multitud con el bien humano y las de sus partes entre ellas. Da a la vida común su dimensión, su densidad y su volumen. La medida que impone a la totalidad en relación con su bien le confiere su bondad *genérica*; la que impone al comercio que las partes mantienen entre sí es causa de sus caracteres *específicos*.

Hay que añadir, a propósito del ordenamiento de las partes entre ellas, que la forma política, abstracción hecha del régimen, es esencialmente proporcional. Las igualdades que engendran sus mensuraciones no son aritmé-

²³ “[...] distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum [...] est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum vel optimatium: et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum vel potentum: et secundum hoc sumitur jus praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud regimen est populi, quod nominatur democratia: et secundum hoc sumuntur plebiscita [...]”. *STh* I-II q95 a4.

²⁴ *STh* I-II q107 a1. Cf. q104 a3 ad2. “[...] secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum; cuius cum sint diversae species [...]”. *Ibid.*, q105 a1.

ticas, sino geométricas. La unidad que introduce en el cuerpo político resulta de un juego de proporciones; constituye un equilibrio.

Esto procede, en primer lugar, del hecho de que la Ciudad contiene tantos órdenes como funciones y de que estos órdenes se superponen de acuerdo con la jerarquía de éstas; en segundo lugar, del hecho de que la forma política, que no crea la vida, sino que la empuña y la dirige a sus fines, debe proporcionar la estructura natural de la materia que ordena, debe revestir la forma del fondo que recubre. Bajo una homogeneidad aparente, esconde una heterogeneidad fundamental. Una sociedad bien organizada es como un edificio bien construido. Las masas naturales, aunque estén diferenciadas, deben estar equilibradas de manera que cada una concorra por su propio peso a la solidez del todo. La similitud de las aspiraciones desempeña el papel de cemento de la unidad; la distinción de las clases, fundada en la diversidad de las funciones, está destinada a crear la variedad, la riqueza, las posibilidades innumerables de satisfacción. Por esto, Santo Tomás no duda en considerar la igualdad proporcional como el objetivo formal de los dos órganos por excelencia de la vida política que son la ley y la justicia. "Se dice que las leyes son justas [...] por su *forma*, cuando los sacrificios impuestos a los sujetos por el bien común lo son según la igualdad de proporción. En efecto, dado que cada hombre en particular es parte de la multitud, resulta que todo hombre, en todo cuanto es y todo cuanto posee, pertenece a la multitud, del mismo modo que toda parte es, por su ser mismo, atributo del todo [...]. Y en virtud de este principio las leyes, al imponer proporcionalmente las cargas a los ciudadanos, son justas, legales y obligan en conciencia"²⁵. Ocurre lo mismo con la justicia: su medio, la medida que realiza, "consiste en la igualdad de proporción" del actuar exterior respecto del prójimo²⁶.

Por último, nos queda ver en qué medida la forma política es conmensuración de la vida al medio exterior. Para comprenderlo, hay que recordar que en todo Estado aparecen las sociedades naturales, como la familia, las que nacen de las necesidades de la vida y comunes a todos los países, como la asociación profesional, y por último las que provienen de las condiciones particulares de la comarca, como la cofradía de pescadores. Ahora bien, es evidente que las condiciones del medio influyen sobre la gestión de la existencia. De este modo, en una región montañosa y minera la vida se organiza según una fórmula distinta que en un territorio apto sobre todo para la explotación agrícola. Entonces, si la forma política debe abarcar todos estos

²⁵ *STh* I-II q96 a4.

²⁶ *STh* II-II q58 a10.

núcleos de asociación sin perjudicar su funcionamiento propio, si le corresponde integrar utilidades públicas en relación con el género de vida en vigor en cada comarca, si está obligada a recibir en cierto modo su subsistencia del medio que organiza, se comprende que, aun siendo moral en cuanto a sus miras, debe contribuir con una multitud de competencias técnicas. El bienestar que quiere instaurar lo tiene que hacer surgir de energías humanas especificadas y caracterizadas por el medio en que se aplican. La dirección que pretende imprimir no se orienta a fuerzas indeterminadas, sino a fuerzas que se manifiestan en tal comarca. Por consiguiente, su elaboración implica no solamente la tensión hacia un ideal, sino la adaptación técnica a las condiciones variadas y complejas de la vida del pueblo.

¡He aquí en qué consiste la forma política! No es un teorema abstracto, sino una función de la existencia del pueblo. Es animación de la vida colectiva, atravesada por ella de orden y de medida a fin de alzarla hasta el nivel de la dignidad humana.

2. Sustancia del orden político

La forma política se nos ha mostrado, en su modo esencial, como una conmensuración al bien común. Y esto es lógico, dado que el Estado sólo existe por este bien y debe ser construido según lo exigen las condiciones de su realización. Su forma depende intrínsecamente de ésta, está hecha sobre su medida. Y esto nos incita a proseguir en nuestra investigación.

En la perspectiva de las cosas humanas y terrestres, el bien común es derecho, derecho primero, supremo, absoluto. El bien vivir es *justum simpliciter*²⁷. Es el ideal en función del cual todos los demás derechos se aprecian y del cual reciben su fuerza. Lo cual nos autorizaría a pensar que hay identidad entre el orden político y el del derecho y de la justicia, y que, por consiguiente, la sustancia del orden político es propiamente jurídica.

Como cuestión de hecho, siempre se ha asociado justicia y política; siempre se ha considerado el derecho como la base de la civilización y de la cultura. El bárbaro es sin duda el que es refractario a las leyes del arte, pero sobre todo el que lo es a las reglas de la justicia y del derecho. Es incapaz de cumplir las condiciones que requiere la vida civilizada²⁸. Es hostil a la regu-

²⁷ *In Polit* III lect5. Cf. *In Ethic* V lect2-3.

²⁸ "Quibusdam videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem in suo vulgari idiomate. Unde et Beda dicitur in linguam anglicam liberales artes transtulisse, ne Anglici barbari reputarentur. Quibusdam autem videtur barbaros esse eos qui ab aliquibus civilibus

lación de la ley y de la justicia, sin la cual el individuo humano es el peor de todos los animales²⁹. El civilizado, por el contrario, es el que consiente en verter sus actividades en las formas armoniosas del derecho: "Quien instituyó la Ciudad liberó a los hombres de las condiciones que los hacían malos e instauró en ellos una perfección conforme a la justicia y a la virtud"³⁰. Y precisamente por la causalidad del orden político fueron promovidos a esta vida según la justicia: por ello, entre los griegos recibían el mismo nombre el orden de la comunidad civil y la sentencia de la justicia³¹. De manera que la aparición del derecho parece ser el criterio de la existencia de lo político³².

¿Significa esto que orden político y orden jurídico re recubren perfectamente? Tenderíamos a creerlo, sobre todo si restringiéramos el orden de la justicia al *derecho positivo*. Esto parece incluso evidente, si se considera que tienen el instinto social como fundamento común. En efecto, ambos reciben de él su razón de ser. Si el hombre no fuera por naturaleza sociable y no estuviera ordenado al bien común, no tendría sentido que hubiera orden político y jurídico. Por tanto, debe haber entre ellos por lo menos identidad *material*.

Sin embargo, no llegaremos a confundirlos absolutamente. Lo político y lo jurídico se dicen respecto de datos diferentes; implican connotaciones en cierto modo contrarias; además, uno rige al hombre que vive en Ciudad, otro lo alcanza desde las fases preparatorias para la vida de Ciudad.

El orden político, como su nombre lo sugiere, germina en la Ciudad, reposa en su mecanismo propio, supone ya formados sus órganos esenciales. Pertenece necesariamente a la fase última del progreso, a la de la vida vivida

legibus non reguntur. Et quidem omnia aequaliter ad veritatem accedunt [...] manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili jure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur: et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum". *In Polit I lect1 n22-23*.

²⁹ "Si sit sine lege et justitia, homo est pessimum omnium animalium [...]. Quia injustitia tanto est saevior, quanto plura habet arma, idest adjumenta ad male faciendum". *Ibid.*, n41.

³⁰ "[...] ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum justitiam et virtutes". *Ibid.*

³¹ "Sed homo reducitur ad justitiam per ordinem civilem, quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Graecos nominatur ordo civilis communitatis, et iudicium justitiae, scilicet *diki*". *Ibid.*

³² "Politicum regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis". *Ibid.*, n13. "[...] secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum". *Ibid.*, n15. "[...] sicut rector civitatis habet potestatem super cives secundum statuta". *Ibid.*, lect10 n152. "[...] ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur". *STh I-II q105 a2*.

en comunidad perfecta. Supone ya cumplida una adaptación, una refundición de las reglas naturales de la vida en común o simplemente de la vida humana. Supone también un cierto influjo sobre todas las artes que se practican en la Ciudad, al menos en su aspecto de bienes particulares ordenables al bien común. En pocas palabras, es el orden que nace con la Ciudad, que crece y se articula en la misma medida en que ésta se desarrolla. Se refiere a situaciones de hecho y comporta un fuerte coeficiente de relatividad.

El orden jurídico, por el contrario, no se concibe necesariamente respecto de la Ciudad, sino respecto del fin natural del hombre, respecto del *ideal* de la justicia y del bien vivir; y si bien pertenece al orden de la vida vivida, no siempre alcanza su última determinación. En efecto, muchos derechos permanecen tal como los promulga la naturaleza, sin otra formulación. Y otros muchos que han existido en forma de prácticas, de costumbres, de tradiciones, nunca han sido el objeto de determinaciones legales. Brevemente, el derecho se establece sobre todo de acuerdo con datos absolutos y no se extiende solamente a la fase política de la vida humana, sino a todas sus etapas.

Si tuviéramos que indicar su función, no diríamos sin más que es regulador del orden político; más bien diríamos que éste sólo es principio de regulación en tanto que envuelve al otro. "La ley humana —dice Santo Tomás— está ordenada a la comunidad civil, la cual resulta de las relaciones de los hombres entre sí. Ahora bien, los hombres están ordenados los unos a los otros y comunican entre ellos por sus actos exteriores. Y esta comunicación es el objeto de la justicia, que es virtud propiamente directriz de la comunidad humana (*quae est proprie directiva communitatis humanae*). Por consiguiente, la ley no decreta preceptos, salvo a propósito de los actos de la justicia, y si prescribe los actos de las demás virtudes, lo hace en tanto que tienen razón de justicia"³³. Así pues, exclusivamente a ésta última y al derecho les corresponde imprimir a la vida su dirección.

Para percibir cómo se opera la fusión entre derecho y orden político, después de representarse que el bien común —objeto primero de la justicia, derecho en el sentido absoluto de la palabra— es el valor moral supremo, es preciso intentar comprender mediante qué proceso ésta se inserta en los hechos de la vida. Recordemos que en el orden moral el fin último —en concreto, el bien común— confiere a la existencia su *género supremo*. Todos los órdenes particulares de la acción, para elevarse al plano propiamente humano, deben participar en su virtud³⁴. Además, esta participación, si bien se

³³ *STh I-II q100 a2*. Cf. a8.

³⁴ "[...] cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur [...] oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem". *STh I-II q1 a5*.

produce a modo de penetración en una realidad física ya perfectamente constituida, no supone, sin embargo, una moralidad específica preexistente a la que se añadiría como una pieza más universal. En moral como en ontología, la especie no se separa del género. Se distingue de él, pero sólo virtualmente, sólo como el aspecto de una realidad que el pensamiento separa. En el momento de la acción, hay interferencia y condicionamiento recíproco de nuestros medios particulares de acción, por una parte, y de nuestra voluntad, que los subordina y los mueve, por otra parte. Nuestras inclinaciones particulares participan en la bondad humana en tanto que están bajo el control de la voluntad; ésta, en cambio, ve cómo su dinamismo se contrae, se determina, recibe una especificación en tanto que es aplicado al bien de una inclinación particular³⁵. La bondad moral desciende del bien supremo o del bien común a la voluntad y de ésta a todo el organismo de nuestras facultades. En el transcurso de este proceso, se vuelve cada vez más determinada a medida que es filtrada por una facultad cada vez más particular. Y si bien es posible distinguir entre ella y su determinación, entre género y especie, no es posible separarlos. Aquí, la determinación es modo intrínseco del influjo voluntario. Y esto refuerza lo que decíamos en la segunda parte: el querer general del bien humano o del bien común se formula y se precisa por el conocimiento, por el contacto del pensamiento con la vida.

De estos datos podemos deducir que el bien humano supremo, el bien común, invade los sectores de la acción, no como una energía transitiva, sino como una "forma" común, inmanente a la estructura de todos los espacios de actividad³⁶. Es como la animalidad presente tanto en la constitución del hombre como en la de la bestia. Constituye como el carácter común de todos los tipos de moralidad, la parte por la que todos convergen, en una palabra, su género. Santo Tomás da tres razones para ello, la primera de las cuales podría traducirse así: "Cuanto más alejado está un fin, más apela a una causa motriz universal; así, la victoria, que es fin último de todo ejército, es el bien perseguido por el mando supremo, mientras que la autoridad sobre tal o cual batallón es el objeto de un suboficial. Se deriva de esto que la especificación que proviene del fin es general, y que la que proviene de tal objeto particular que le está ordenado tiene razón de determinación específica. En efecto, la voluntad, que es la facultad del fin, es el motor universal de todas las potencias del alma [...]"³⁷.

³⁵ "[...] quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis". *STh* I-II q20 a3.

³⁶ Cf. *STh* I-II q18 a6.

³⁷ *STh* I-II q18 a7.

Se puede, por tanto, decir que el orden jurídico, aunque se construye en sentido contrario al del orden político, y aunque lo excede en universalidad, es su alma y su cuerpo. El derecho es inmanente a todas las determinaciones concretas que éste último implica. "La diferencia específica se compara al género como la forma a la materia, en el sentido de que le confiere la actualidad. Sin embargo, el género puede ser considerado también como un principio más formal que la especie, dado que es más absoluto y menos contraído. Por esto, las partes de la definición (género y especie) se refieren al orden de la *causa formal* [...]. Y gracias a esto, el género es principio más formal que la especie; y es más formal cuanto más común es"³⁸. Y si esto es cierto en ontología, en la que, no obstante, toda determinación específica es enriquecimiento, más aún lo es en moral, en la que se depura y ennoblece cuanto más se aleja de lo particular y se acerca a lo absoluto. Y esta identidad de los dos órdenes se hace casi perfecta si se restringe el orden jurídico al del derecho determinado o del *derecho positivo*.

Lo cual lo mostrará mejor la consideración del modo en que la forma política se elabora.

3. Elaboración de la forma política

La forma política se elabora virtualmente en la conciencia y la vida de la multitud. Ahí es donde los gustos y las preferencias colectivas se afirman con más espontaneidad y evidencia. En la aurora de la vida, la práctica es más clara y más sugestiva que el pensamiento. El grupo lleva a cabo acciones que difícilmente podrían representarse abstractamente. Se trata de comportamientos tan naturales que son ejecutados sin que su alcance sea exactamente medido. Sin embargo, como estos esbozos de orden se muestran pronto incapaces de satisfacer la complejidad creciente de la existencia colectiva, y como, por otra parte, la multitud contiene todo cuanto es necesario de una manera lejana o próxima a su propio gobierno —sabios, ricos, poderosos, prudentes—, la reflexión y la organización calculada no tardan en sustituir las previsiones de la inteligencia espontánea. Rápidamente se comprende la necesidad de confiar la gestión de la cosa pública a alguien que sea apto para discernir las exigencias del bien común y las condiciones de la vida colectiva.

³⁸ *STh* I-II q18 a7 ad3.

¿A quién le corresponde constituir el orden político? Sin duda, a aquél a quien el asentimiento público confía esta misión. Pero, ¿cuáles son las disposiciones que lo cualifican para el cumplimiento de su tarea?

De acuerdo con una tradición que, según Aristóteles³⁹, remonta a Platón, la forma siempre se ha considerado como un principio emanado de la inteligencia. La forma política no escapa a esta ley. ¡Al contrario! Basta pensar por un instante en la infinita complejidad de las relaciones económicas, políticas y sociales; basta pensar en la dificultad de los problemas suscitados por la multiplicación de las industrias, la división del trabajo, la fundación de las instituciones, la concurrencia de las clases y la represión de los desórdenes, para darse cuenta de que las constituciones políticas son eminentemente obras de pensamiento. Por otra parte, en un capítulo anterior ya hemos visto que corresponde a la razón práctica interpretar la finalidad universal implicada en el querer de naturaleza de la multitud y, después de medir respecto de las circunstancias su coeficiente concreto de realización, canalizarla en un sistema de medios comunes.

Para que esta canalización sea universal y duradera, para que se transforme en un *estado* general de cosas y de conducta, es preciso que previamente sus grandes líneas se fijen en leyes. Esto conlleva la ventaja de proteger la voluntad de los gobernantes contra la versatilidad, la arbitrariedad y la temeridad, y además asegura la permanencia de la forma política. La ley es el instrumento por excelencia del gobierno de los pueblos. Plano luminoso e imperativo cuya presión se ejerce sin cesar, crea y mantiene el orden en la multitud. Asegura la presencia continua de la forma.

Pero la virtud cuya actividad consiste en presentar leyes es la prudencia "regia", designada también con el nombre de prudencia política. A ella le corresponde propiamente dirigir la acción colectiva: el mandato "consiste en la aplicación a la acción de lo que es resultado de la deliberación. Y como está más próximo al fin, este acto es el principal de la razón práctica y, por tanto, procede de la prudencia"⁴⁰. Ésta sería, pues, la virtud que cualificaría al sujeto de la autoridad y que obraría en primer lugar la forma política. Por consiguiente, tenemos que representarnos, a grandes líneas, el orden de su funcionamiento.

Es evidente que está en continuidad con la naturaleza, inscribiéndose en cierto modo en la estela de sus deseos. Su necesidad es consecutiva al hecho de la universalidad y de la indeterminación innatas del instinto social. Como el hombre es capaz de concebir la idea de bien —"idea comprensiva de

³⁹ Cf. *Metaph* I 7, 988 a 23 y ss.

⁴⁰ *STh* II-II q47 a8.

todos los medios y de todos los fines del cielo y de la tierra"—, se encuentra, a causa de esta prerrogativa, entre los inadaptados respecto de las condiciones inmediatas de la vida común. Necesita, pues, para establecer con rectitud la regla de conducta que exige su ideal, adquirir la prudencia. De manera que ésta está fundada en el instinto social, exigida imperiosamente por él. Y esto nos pone en la dirección de su fin: se confunde con el objeto mismo del instinto social, a saber: el bien vivir total.

Entonces, ¿cómo se adquiere? ¿Cuál es su fundamento inmediato? ¿Cuáles son los datos racionales en los que se apoya? Una virtud intelectual, evidentemente, debe encontrar en el intelecto su inicio.

Tal como lo hemos mencionado en numerosas ocasiones, la razón humana, para cumplir convenientemente sus funciones reguladoras, necesita apoyarse en normas seguras, primordiales, naturales, de una fecundidad indefinida (*ratio humana secundum se non est regula rerum*). "La razón humana como tal no es regla. Son los principios que le son naturalmente inculcados los que desempeñan el papel de reglas y de medidas generales respecto de todas las acciones que ella misma tiene la función de regular y de medir"⁴¹. En virtud de una disposición innata, llamada *sindéresis* o conciencia moral primaria, se adhiere naturalmente a los fines del hombre y de la vida. Esto es lo que permite, por lo demás, que el instinto de sociabilidad resulte operante, pase del estado de inclinación ontológica al de conciencia confusa. Y en este terreno de datos primitivos se injerta la prudencia política.

Podemos imaginar fácilmente que esto no basta para llegar a ser un gran jefe de Estado. Para adquirir cuanto se requiere para la dirección de la vida de un pueblo, hacen falta también aptitudes individuales, el conocimiento de las leyes de la acción, así como el de su aplicación eventual a los hombres, al medio físico y demás. El gobernante no crea nada. Para ser precisos, su papel consiste en aplicar los principios del bien vivir, en adaptarlos, por medio de una legislación, a la diversidad de las necesidades de la nación.

Y si lo concibe de otro modo, si quiere hacer abstracción de este dato moral, que forzosamente está presupuesto en sus iniciativas y que las rectifica, sólo alcanza una pseudoprudencia. En un caso así, su gobierno, carente de fundamento en la naturaleza, adolece de artificialidad y se vacía de humanismo. Puede obtener algunos éxitos, pero nunca será capaz de forjar hombres.

Todo esto lo condensa vigorosamente Santo Tomás: "La prudencia implica el conocimiento simultáneo de los principios universales y de las ac-

⁴¹ *STh* I-II q91 a3 ad2.

ciones singulares, dado que la función del prudente es aplicar aquéllos a éstas.

En cuanto al conocimiento universal, la prudencia se encuentra en pie de igualdad con la ciencia especulativa, ya que los primeros principios universales de una y otra son naturalmente conocidos [...]. En cuanto a los principios universales secundarios de la razón, sea especulativa, sea práctica, no son proporcionados por la naturaleza, sino por pesquisas fundadas en la experiencia.

En cuanto al conocimiento particular de las cosas a las que se refiere la acción, hay que distinguir bien, pues ésta se refiere o al fin o a los medios [...]. Éstos últimos, en el orden de las cosas humanas, no están determinados, sino que son susceptibles de variar indefinidamente según la diversidad de las personas y de las situaciones. Por consiguiente, dado que la inclinación de naturaleza siempre se ordena a un objeto determinado, su conocimiento no puede ser natural al hombre, aunque por disposición nativa uno pueda tener más aptitud que otro para discernirlos, como ocurre, por otra parte, en el plano especulativo de las conclusiones científicas⁴².

Si la prudencia se refiriera a los fines de la vida común, sería natural como la *sindéresis* (o buen juicio) y como el instinto social; pero, dado que se refiere a los medios, hay que adquirirla mediante la costumbre, mediante la aplicación reflexiva y exitosa de la razón a los problemas de la existencia colectiva. Sin embargo, sus fundamentos —sean afectivos o sean intelectuales— son naturales. Y esto es ineluctable, pues precisamente ese fondo de naturaleza, ese fondo de humanismo, es lo que aspira a perfeccionar.

Podríamos señalar también que su buen ejercicio no es posible sin la rectificación por añadidura que aporta a la sociabilidad la justicia legal o social —pues para disponer bien de los medios hay que querer efectivamente el bien común—, pero preferimos detenernos en un punto más estrechamente relacionado con la forma política. Queremos hablar de los parecidos, de las correspondencias entre arte y prudencia.

La prudencia es poder constructor. A ella le debe el Estado su *factura*. A ella le corresponde obrar las reglas de la vida en conformidad con las circunstancias históricas. Consecuentemente, ella es la responsable del ordenamiento y del estilo de las armazones políticas. Lo cual, unido a una tendencia a concebir demasiado materialmente los fines del Estado, ha inducido a algunos autores modernos a asimilarla a un arte, a una simple *técnica*. Además, partiendo de esta concepción errónea, han introducido entre lo político y lo jurídico, por una parte, y lo moral, por otra, una oposición artifi-

⁴² *STh* II-II q47 a15.

cial, totalmente inadecuada a la realidad. De creerles, en cuanto hubiera construcción, recurso a los servicios de la técnica, se estaría abandonando el ámbito de la moral para entrar en el del derecho y de la política, como si el derecho y la política pudieran existir sin moralidad.

Santo Tomás, por su parte, está lejos de menospreciar el papel constructor de la prudencia, pero también está lejos de establecer, tal como ya lo hemos visto, un cierre estanco entre moral y política.

En primer lugar, para convencerse de que percibe bien las analogías entre el arte y esta virtud, no hay más que abrir su comentario a la *Política* de Aristóteles y leer la larga disertación sobre el arte con la que encabeza su introducción. Además, en varios lugares, representa la prudencia política como virtud propiamente "arquitectónica", es decir, con la misión de dotar a la vida pública de su estructura⁴³. Finalmente, en casi todas sus obras, nunca trata de la prudencia sin sentir la necesidad de ponerla en paralelo con el arte⁴⁴. Sobre todo a causa de ella —dice— San Agustín considera la virtud como "el arte de bien vivir"⁴⁵.

No obstante, evita confundirla con el arte. Distingue en el orden moral la regla lejana y la regla próxima a la acción, y encarga a la prudencia la tarea de elaborar ésta última.

Los principios, que son como la base de la regulación que ejerce, son proporcionados por la *sindéresis* o conciencia moral primaria y se confunden con los del derecho y de la moral. Son como combinaciones elementales que la razón natural efectúa espontáneamente (*quod quis facit*)⁴⁶. Así, una vez que ha concebido la idea de bien, no puede dejar de constatar que "es lo que debe hacerse". Pero el orden emanado de la prudencia política, por su parte, es construido en el sentido fuerte de la palabra. Es una *constructio*⁴⁷,

⁴³ "[...] una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legis positiva. Dicitur enim pars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia". *In Ethic* VI lect7 n1197. Cf. *STh* II-II q50 a2.

⁴⁴ Cf. *In Ethic* VI lect4 n1164-1174; *In Polit* I lect1; *In Post Anal* I lect44; *STh* I-II q57 a3-4; q93 a1; *STh* II-II q47 a4 ad2.

⁴⁵ "[...] Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia [...]. Et secundum hoc dicit quod virtus est ars recte vivendi". *STh* I-II q58 a2 ad1.

⁴⁶ *STh* I-II q94 a1. Cf. a2 y 4. —"[...] aliquid per huiusmodi actum constitutum". *Ibid.*, q90 a1 ad2.

⁴⁷ *In Post Anal* I lect14.

un *operatum* y un *aedificatum*⁴⁸. No es solamente contemplado, sino verdaderamente hecho (*ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*)⁴⁹. De manera que no sólo a causa de sus actividades artísticas, sino también a causa de las prudenciales, el intelecto práctico es considerado como causa y medida de las cosas⁵⁰.

Esta construcción no representa un añadido a los principios de la moral, sino que más bien es el efecto de su desarrollo y de su adaptación a la variabilidad de la existencia. Esto se ve en la obra propia de la prudencia política, a saber, la ley humana: "Tal como lo dice San Agustín en el libro del *Libre arbitrio* (I, c5), la ley que no es justa no parece una ley. De esto resulta que sólo tiene valor de ley en la medida en que participa de la justicia. Y en el plano humano, una cosa es considerada justa cuando es recta según la regla de la razón (prudencial). Ahora bien, la *regla primera* de ésta, según hemos dicho más arriba, es la *ley natural*. De donde procede que toda ley humanamente instituida sólo tiene razón de ley en tanto que es derivada de la ley de naturaleza. Si en algún punto está en desacuerdo con ésta última, ya no es una ley, sino una falsificación.

Sin embargo, hay que saber que para una cosa existen dos maneras de derivar de la ley natural, a saber: aquélla según la cual las conclusiones derivan de los principios y aquélla según la cual las determinaciones particulares proceden de datos comunes. La primera es semejante al procedimiento demostrativo de las ciencias. La segunda puede ser asimilada al procedimiento mediante el cual, en las artes, las formas comunes son determinadas a un tipo especial. Así, es necesario que el arquitecto determine la forma común de habitación, la lleve a tal o cual género particular. De este modo, algunas leyes son derivadas de los principios comunes de la ley natural a modo de conclusiones: así, el precepto de que *no hay que matar* puede ser derivado a modo de conclusión del de que *no hay que causar daño al prójimo*; otras leyes son derivadas a modo de determinación: así, la ley natural contiene que el malhechor sea castigado, pero el que sea castigado con tal o cual pena es una determinación de la ley natural. Ambos géneros de derivación se encuentran en la ley humana⁵¹. En un caso hay aplicación del principio a una materia, en otro hay determinación de la materia e, indirectamente, del principio. El primer tipo de derivación conduce al derecho de gentes, el segundo

⁴⁸ *STh* I-II q90 a1 ad2.

⁴⁹ *In Ethic* I lect1 n1.

⁵⁰ Cf. *In Peri Her* I lect3 n29; *De Ver* q1 a2; *STh* I-II q64 a3.

⁵¹ *STh* I-II q95 a2.

al derecho civil⁵². Uno y otro se comportan respecto del derecho natural como especies respecto del género⁵³.

Y con esto retomamos el punto tratado en el párrafo anterior, a saber: que el género no se deriva de la especie, sino que es inherente a su estructura misma. La sustancia de toda determinación prudencial es de cualidad moral. Hay "impregnación" de los principios generales en las reglas particulares. Esto recuerda a la irradiación del espíritu a través de las células orgánicas a las que insufla la vida. Es incluso un fenómeno de unidad más alta, dado que, desde el punto de vista moral, la distinción entre el principio y su determinación es sólo virtual. Sorprendería esta compenetración de lo moral y de lo político si el orden moral fuera un sistema previamente montado hasta en sus menores detalles. Pero dado que es entregado al hombre sólo en forma de tendencias universales e indeterminadas, por su naturaleza misma debe ser construido, desde sus principios hasta sus últimas ramificaciones. Y esto plantea otro problema: el de su dominio sobre nuestros actos, el de su valor ante nuestra conciencia. Su solución nos ayudará a juzgar el grado de inserción de la prudencia y del orden político en el haz de nuestras vidas morales.

Dos consideraciones generales deben guiarnos en el estudio de este problema. La primera es que el Estado solamente tiene una misión completiva. La guía primera y principal del individuo sigue siendo la prudencia y la conciencia personales, iluminadas por la ley natural y los principios de la ciencia moral. La sociedad política se apoya precisamente, tal como lo hemos indicado en numerosas ocasiones, en la inclinación de los individuos de la especie humana al bien racional acabado. Éstos la desean como un fin sólo porque ansían el bien vivir humano. En segundo lugar, la existencia en común no es capaz del mismo grado de perfección que la vida individual. "Ocurre de manera diferente con quien está a cargo de una cosa en particular y con un proveedor universal. Aquél extirpa, tanto cuanto es posible, todo defecto de la cosa confiada a sus cuidados; el proveedor universal, en cambio, *permite* algún defecto particular, a fin de no impedir el bien de la totalidad"⁵⁴. Y también: "la ley humana no puede castigar y prohibir todos

⁵² *STh* I-II q95 a4.

⁵³ "Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis: et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale [...]. Sunt autem multa de ratione legis humanae secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturali [...] et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile". *Ibid.*

⁵⁴ *STh* I q22 a2 ad2.

los males, pues en ese caso [...] numerosos bienes se verían comprometidos y la utilidad de un bien común se impediría”⁵⁵.

Una vez admitidos estos datos generales, a continuación hay que considerar las posibilidades del medio que la prudencia quiere organizar. Su regulación, en efecto, debe ser homogénea, apropiada a las condiciones de la nación. La política es un arte hecho de rigor y de flexibilidad. Debe acoplarse al ritmo de la evolución cultural de la multitud, sin adelantarse demasiado a ella. Queriendo proporcionar al pueblo más bien del que es capaz se lo cansa e irrita. No se pide de un niño los esfuerzos que se exige de quien ha alcanzado la madurez. Igualmente, quien no tiene el hábito de la virtud no es capaz de heroísmo prolongado. A partir de este principio, Santo Tomás considera como una utopía querer purgar de todos los vicios a la multitud: “La mayoría de los individuos de que se compone la multitud no tiene la virtud. Y, por tanto, la ley humana no prohíbe todos los vicios de los que comúnmente se abstienen los virtuosos, sino solamente los más graves, cuya abstención es posible para la mayoría, y principalmente aquéllos que son nocivos para el prójimo y hacen la vida social impracticable”⁵⁶. A los estrictos de su tiempo les recuerda que la perfección no se adquiere de golpe, y reproduce, no sin una punta de fineza y de ironía, los siguientes pasajes de las Santas Escrituras: *El que se suena muy fuerte sangra por la nariz (Prov., XXX, 33). Si se pone vino nuevo en odres viejos, estos se rompen y el vino se derrama (Mat., IX, 17).*

Sin embargo, aunque los dirigentes no pueden leer en el corazón y juzgar las intenciones, Santo Tomás, sostiene que el orden político se extiende mediata o inmediatamente a los actos de todas las virtudes. “Pues no hay ni una virtud cuyos actos no sean mediata o inmediatamente ordenables al bien común”⁵⁷. Lo cual sería inconcebible si la forma política no fuera la ley natural desarrollada y adaptada.

Por último —y esto confirma todo cuanto se ha dicho—, las disposiciones de la constitución política obligan a los ciudadanos en conciencia. Toda ley justa es, por medio de la ley natural, una participación de la ley eterna. Reparte proporcionalmente las tareas necesarias para la promoción del bien racional o del bien común. Y entonces, ¿cómo podría dejar indiferentes las voluntades? ¿Cómo podría no alcanzar a quien se siente vinculado al bien humano?

⁵⁵ *STh I-II q91 a4.*

⁵⁶ *STh I-II q96 a2.*

⁵⁷ *STh I-II q96 a3 ad3.*

Obra de razón, obra de prudencia y, sobre todo, obra de justicia cumplida en miras al más alto bien de la vida, el orden político es, después del bien común, el mejor de los bienes de este mundo. De él depende el ejercicio de la virtud, del arte y de la sabiduría; de él depende la plena realización del hombre entero.

4. Valores políticos y valores nacionales

Santo Tomás nunca se opuso a hacer depender de la multitud, de la voluntad de ésta, el carácter general de la vida política. Y esto resulta lógico cuando se considera que sostiene, tal como lo hemos establecido anteriormente, que la voluntad es principio de la razón práctica y de la prudencia política, en el sentido de que el objeto propio de su búsqueda, el bien, tiene razón de regla y de medida primera de éstas, así como de todo el orden de la acción. Además, profesa que la voluntad es naturaleza, naturaleza individual en su ser físico, pero universal en su ser de tendencia; de modo que todos desean por espontaneidad natural el bien humano. Por último, indica que, gracias a la sindéresis o conciencia moral primaria, todos lo perciben confusamente. Sin duda, este deseo puede ser contrarrestado por las deformaciones de todo tipo y volverse ineficaz. Esto se ha visto y se sigue viendo entre los no civilizados. Lo cual proporciona a Santo Tomás la ocasión de una distinción que a menudo ha sido invocada por los conquistadores. “La multitud en la que la costumbre se introduce puede, en cuanto a su propio gobierno, encontrarse en dos condiciones. Si está emancipada y goza de la capacidad jurídica, su asentimiento unánime a un modo de actuar, manifestado por la costumbre, prevalece sobre la autoridad del príncipe, el cual sólo tiene poder de instituir leyes en tanto que representa a la multitud. En consecuencia, aunque cada persona en particular no puede establecer la ley, todo el pueblo sí puede. Si, por el contrario, la multitud no tiene la facultad de darse leyes o de revocar las que le son impuestas por una autoridad superior, las costumbres que acaban prevaleciendo en ella tienen fuerza de ley en la medida en que son toleradas por la autoridad competente”⁵⁸.

En este texto, que es una alusión a algunos pasajes de la *Política*, se ve que la multitud tiene el poder de darse leyes. Ella es la que tiene por objetivo propio el bien común y, por tanto, a ella le corresponde el privilegio y el deber de instaurar el orden que conduce a él⁵⁹. Sin embargo, dado que existen

⁵⁸ *STh I-II q97 a3 ad3.*

⁵⁹ Cf. *STh I-II q90 a3*

agrupamientos humanos que se hallan en tal estado de infantilismo que son prácticamente incapaces de concebir el bien que constituye *de derecho* el fin de la vida, hay que distinguir entre las multitudes no adultas y las que han alcanzado la mayoría de edad jurídica, y profesar que solamente éstas gozan de la autonomía y de la capacidad jurídica y que, por tanto, solamente éstas son capaces de procurarse medios necesarios para su subsistencia y para su perfección.

En segundo lugar, aunque la vida política se inscribe en la naturaleza del querer humano, nada impide que su organización pueda variar según diversos tipos. Puede ser del tipo monarquía o democracia. Y esto también depende de la multitud y, más precisamente, de su carácter propio, de sus aspiraciones. Si un pueblo está ávido de libertad, mal se acomodará a un régimen más bien autoritario; si es nervioso, sensible, versátil, la democracia lo conducirá a las divisiones y a la impotencia; si, por el contrario, es de temperamento tranquilo y está habituado a participar en la administración de la cosa pública, la democracia le irá de maravilla. En pocas palabras, lo que decide radicalmente sobre los regímenes es la mentalidad del pueblo, mentalidad condicionada por su temperamento, sus hábitos, las opiniones predominantes, sus intereses vitales, las ideas recibidas sobre las relaciones de gobernantes a gobernados, y demás.

En tercer lugar, las formas políticas son, en una gran medida, creaciones de la libertad. La razón, después de descubrir los fines de la vida común, investiga sobre las posibilidades concretas de alcanzarlos, teniendo en cuenta, evidentemente, las circunstancias objetivas. Pero cuando llega el momento de optar por una de estas posibilidades, un nuevo coeficiente entra en juego, subjetivo en este caso, y ciertamente el más imperioso entre cuantos condicionan la elección sin determinarla: queremos hablar de lo *nacional*. Constituye, indudablemente, la primera de las circunstancias que actúan en la individuación de los organismos políticos.

Al ser esto natural, se afirma en primer lugar en los usos y las costumbres que preceden y anuncian la forma del Estado. De manera que, en las situaciones comunes, está integrado como por la fuerza de las cosas. Y si se da el caso de que causas históricas lo contrarresten, acaba siempre triunfando. Un pueblo no es capaz de todas las formas de cultura y de civilización; ni siquiera es apto para cualquiera de ellas. Cada raza tiene sus recursos y sus tesoros acumulados a lo largo de los siglos. Y el pasado nos enseña que si en un momento dado es dominada por causas extrínsecas, gracias a su potencial étnico no tarda en dominarlas y en anularlas. Su personalidad siempre acaba por emerger. Si, por ejemplo, masas de materiales son vertidas sobre ella por civilizaciones más antiguas, instintivamente hace su selección. Y lo que se

apropia lo maneja y lo transforma hasta llegar a acomodarlo perfectamente a su complejo psíquico. Es más propio del viviente asimilar que ser asimilado. No obstante, la necesidad de adaptarse, de moldear su vida sobre el medio que concurre a mantenerlo, hace que con el tiempo se diferencie. La preocupación constante por la acomodación engendra en un grupo sistemas de comportamientos y de relaciones que, a la larga, acaban por modificarlo. De modo que en el interior de las razas existen las nacionalidades. Y para cada una de ellas hay un modo apropiado a sus disposiciones tanto naturales como adquiridas.

Para comprender cómo actúa el factor nacional en la elaboración de las constituciones políticas, tenemos que recordar una vez más la doctrina expuesta en nuestra segunda parte a propósito del querer de naturaleza y del querer electivo. Situándonos en el plano psicológico, constatamos que la voluntad humana quiere ciertos bienes bajo la impulsión misma de su propia naturaleza. Así, la voluntad quiere el bien en general, la felicidad, y los fines de cada inclinación comprendida en el todo humano. En esta primera categoría de querer, lo nacional no importa, ya que la naturaleza de la voluntad es la misma en todos los hombres⁶⁰. A continuación aparecen los querer que tienen su causa en la deliberación. Se refieren a los medios y son libres no solamente respecto del ejercicio, sino también respecto de la especificación. Y el hecho de que sean emitidos con total independencia no impide que, en la mayoría de los casos, no sigan la pendiente de las inclinaciones naturales y adquiridas del sujeto. Y esto es particularmente verdadero en los querer colectivos, los querer de la masa popular, en los que el coeficiente sentimental ocupa un lugar tan amplio.

Por consiguiente, hay que ir al estudio de las causas motrices del querer libre para estimar el aporte de lo nacional en las elecciones colectivas. Y encontramos enormemente sugestivo este pasaje de Santo Tomás: "Lo que es percibido en forma de bien y de bien conveniente mueve la voluntad a modo de objeto. Ahora bien, que una cosa parezca buena y conveniente depende, en consecuencia, de uno y otro término. De aquí surge el que el sentido del discernimiento, diversamente dispuesto, no estime según el mismo criterio lo conveniente y lo no conveniente. De donde el Filósofo considera [...] que como se es, se juzga"⁶¹. Las disposiciones subjetivas, habitualmente sin llegar a obnubilar el juicio de la conciencia, influyen en las opciones del querer.

⁶⁰ Cf. *STh* I-II q10 a1. —También es necesario, en opinión de Santo Tomás, que el primer principio del actuar humano sea uno, es decir, el mismo para todos los hombres. Cf. *STh* I-II q1 a7; q19 a2.

⁶¹ *STh* I-II q9 a2.

Esta teoría se aplica bastante rigurosamente a los ordenamientos políticos. Su variedad es consecuencia de los diversos elementos humanos que deben organizarse. "Los principios comunes de la ley natural no pueden ser aplicados según un modo uniforme a todos, en razón de la gran variedad de las cosas humanas. De aquí proviene la diversidad de legislaciones en los diversos pueblos"⁶². Del mismo modo que en el orden de las cosas de naturaleza la causa propia de la individualidad reside en la materia, también en política la causa propia de las modalidades individuales de los regímenes reside en el material al que dan forma. Las disposiciones de los individuos actúan en sus elecciones. "En los regímenes civiles, hay que instaurar, en la medida en que son diversas las condiciones de los gobernados, tipos de orden diversos"⁶³. Tal como lo decíamos, la política no crea los hombres (*homines non facit politica*)⁶⁴, ni sus lazos de solidaridad, ni la forma primitiva de interrelación social. Supone los hombres y sus costumbres; supone un embrión de vida social, un destino histórico, como se dice hoy día. Y las similitudes psicológicas que fundan, especifican e individualizan este comercio se encuentran al especificar e individuar la forma que lo ordena y mide. De esto trata el libro octavo de la *Ética*. Justicia y amistad sociales se encuentran en los mismos objetos⁶⁵, son modos de comercio humano⁶⁶, y ambas tienen relaciones intrínsecas con la igualdad⁶⁷. Solidaridad, amistad, vida privada, educación familiar condicionan la forma del Estado.

A menos que un pueblo fuera víctima de disensiones o no supiera hacia dónde dirigirse, resultaría violento imponerle un régimen de vida que no correspondiera a sus dones naturales. E incluso en el caso hipotético de anarquía y confusión, los gobernantes deben intentar encontrar en la trayectoria de su pasado el sentido de su vocación, la orientación de su querer tradicional. En caso contrario, se acaba en la ideología más abstracta. Sin duda, cuando se trata de construir un orden político, siempre hay que partir del ideal teórico implicado en el querer de naturaleza y propuesto por la razón espontánea⁶⁸, pero también hay que obedecer a la naturaleza de los hombres, acondicionar la regla a sus costumbres, su tiempo, su lugar y lo demás⁶⁹. Materia y forma se llaman, se adaptan, componen un todo armonioso.

⁶² *STh* I-II q95 a2 ad3.

⁶³ *CG* III c111. Cf. *STh* I q103 a5 ad2.

⁶⁴ Cf. *In Polit* I lect8.

⁶⁵ Cf. *Eth Nic* VIII 11, 1159 b 24-28; 13, 1161 a 9-10, a 30-31.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 7, 1158 a 1; a 35-40.

⁶⁷ Cf. *STh* I-II q95 a2.

⁶⁸ Cf. *STh* I-II q95 a2.

⁶⁹ Cf. *STh* I-II q95 a3.

De estos principios se concluye lógicamente que el sujeto natural de la forma política es la nación y que el tipo de Estado más viable es el tipo nacional. No obstante, esta conclusión no es totalmente rigurosa, ya que el orden político no es obra de la naturaleza, sino fruto de la *libertad* guiada por la *prudencia*. Entonces, puede ocurrir que intereses comunes, necesidades ineluctables, exigencias exteriores, brevemente, circunstancias más imperiosas que lo nacional induzcan a ciertos grupos de origen y formación diferentes a unirse a fin de obtener integralmente el bien común. Esto no modifica los principios emitidos más arriba. Las naciones tienen el derecho de disponer de sí mismas, pero racionalmente y con miras al bien común. Y cuando la secesión se vuelve irracional, se vuelve a la vez inmoral y absurda. En los saberes prácticos, no se juzga en abstracto, sino teniendo en cuenta las circunstancias concretas. Por consiguiente, los casos de reproches nacionales deben apreciarse a la luz de la historia.

En segundo lugar, hay que representarse que la necesidad surgida de la unicidad de alternativa, aunque perjudique la libertad de especificación, no afecta de ningún modo a la del ejercicio. Así, si un grupo se une a otro porque no existe un tercero, esto no significa que no lo haga libremente. Elige ese medio, a pesar de los inconvenientes que comporta, movido por la atracción del estar mejor. Prefiere la colaboración a la mediocridad.

En tercer lugar, cuando uno de los contratantes llega a la madurez jurídica, es decir, cuando dispone del número y de la calidad para bastarse en todo, aún le quedan deberes, fundados en humanidad, para con su coasociado. La naturaleza hace al hombre social. Si la propagación de la civilización y del bien humano motiva el derecho de tutela, ¿por qué no iba a engendrar el deber del sostén mutuo? Más aún, los compromisos históricos cuentan para algo, incluso cuando el fin común que los suscitó ha desaparecido. Por último, todos estos principios no pueden autorizar la rebelión o la guerra civil. Para conocer la voluntad de las masas están el plebiscito y otros medios legítimos.

Lo que complica el problema es que la mayor parte del tiempo los sujetos del Estado no quieren renunciar a sus derechos históricos y culturales: Consienten en colaborar sólo en los límites que exige la promoción del bien común. Entonces, ¿cómo se pueden regular las cosas?

Una legislación totalmente uniforme implicaría forzosamente algunas violencias; en cambio, dos legislaciones diversas perjudicarían la unidad. Como se ve, en este caso es bastante difícil mantener la unidad en la diversidad. Existe, sin duda, el sistema de las leyes particulares, llamadas de las minorías; pero como casi siempre se ha mostrado ineficaz, somos de la opinión de que el único orden compatible con semejantes situaciones es el de la fe-

deración. Este género de compromiso colectivo representa, sin duda, la forma unitaria más imperfecta, pero ciertamente la más flexible y la más plástica.

No queremos concluir sin añadir algunas palabras sobre las teorías raciales que quieren que el Estado comprenda todos los miembros de una raza.

Concedemos, en primer lugar, que no hay nada en sí que impida que un Estado tenga los mismos límites que una raza, pero no vemos por qué esto puede ser teóricamente necesario, moralmente lícito y prácticamente posible.

Los límites del Estado se determinan en derecho por su finalidad misma. Debe ser lo bastante extenso como para asegurar la realización del bien común y lo bastante limitado como para que el orden que quiere instaurar pueda ser conveniente a todos los sujetos que abarca.

En segundo lugar, si se considera que raza y nacionalidad no se identifican, no vemos cómo la teoría racial puede no dañar a los ciudadanos y a la humanidad en sus derechos respectivos.

La nación difiere considerablemente de la raza. La mayor parte del tiempo, cierto es, se inscribe en el interior de los límites de ésta, ¡pero con qué diversidad! ¡Cuántos factores materiales y espirituales vienen a modificar este fondo en el transcurso de la historia! Y lo nacional los comprende todos; pues es ese clima de ideas, de sentimientos y de hábitos lo que hace que un grupo tenga conciencia de su unidad y de su destino común. No consiste tanto en la procedencia de la sangre como en la configuración engendrada en las almas por el mismo género de vida, por los mismos comportamientos y los mismos hábitos. Está hecho de usos y de costumbres. Por consiguiente, un mismo orden político no tiene equivalencia con todos los miembros de una raza. Obstaculizaría el impulso de todos los grupos y frustraría sus legítimos valores culturales.

Más aún, los grupos surgidos de la raza, al no vivir todos en el mismo lugar, son obligados a practicar modos de acomodación diversificada y experimentan necesidades totalmente dispares. Así se comprende que una misma forma política, salvo que caiga en federación, es incapaz en un caso así de ser satisfactoria y, por tanto, despoja a los ciudadanos de su derecho. El pluralismo político, en cambio, siempre se ha manifestado, a lo largo de los siglos, apto para responder a las necesidades de todos los pueblos y de todas las regiones.

Existe también en la tendencia al monismo político una especie de violación de los derechos de la humanidad. El bien de ésta es tan complejo que no podría resultar de una sola forma de civilización. Las instituciones políticas, al tener que encarnarse en nuestra pobre humanidad, acaban volviéndose inseguras, deficientes. Necesitan, para alcanzar su fin, completarse unas a

otras. La diversidad es fuente de riquezas, de plenitud. Por el contrario, la uniformidad es causa de empobrecimiento. En consecuencia, el que uniformiza viola los derechos de la humanidad.

Por último, la doctrina racial es moral y físicamente imposible. Moralmente, porque las formas políticas son objetos de elección y sólo por la fuerza se puede obtener el asentimiento de nacionalidades distintas a un mismo régimen. Los hechos están a la vista. Y si un grupo impone durante un tiempo a otro su hegemonía, el reflejo nacional no tarda en hacerse sentir y en traer la ruptura. Físicamente también es imposible, pues las razas puras pertenecen al orden del mito. E incluso si una aglomeración permanece relativamente homogénea, sigue habiendo una infinidad de impedimentos de todo orden a que se reúna a su grupo de origen.

El nacionalismo o el derecho de disponer de sí no es un primer principio; no obstante, sigue siendo perfectamente legítimo siempre que sea concebido como medio apropiado y más eficaz de perseguir la perfección humana. En cuanto al racismo, es utopía peligrosa y execrable.

INDIVIDUO Y ESTADO

CUARTA PARTE.

CAPÍTULO XVIII

LOS SERVICIOS DEL ESTADO

Ha sido bien difícil definir el Estado sin asignar implícitamente su razón de ser. Quizá aún sea más difícil señalar sus relaciones con los individuos sin delimitar su grado de necesidad. De aquí hay que partir; y la postura adoptada sobre este punto fundamental repercute en todo lo demás: si se exagera la necesidad de la organización política, se cae en el totalitarismo; si, por el contrario, se la minimiza, se llega lógicamente al liberalismo. Por consiguiente, queremos empezar esta parte, destinada a iluminar directamente los vínculos de individuo a Estado, mediante el examen del grado de necesidad de éste.

No hace falta decir que a lo largo de este estudio no tendremos en el espíritu la idea de un Estado inferior a sus fines, ni tampoco la de un Estado tipo, un Estado modelo, sino la de un Estado cualquiera centrado en el bien integralmente humano. Creemos que sería trabajo perdido absorbernos en la discusión de las situaciones de hecho. Correríamos con esto el riesgo de apartarnos de los principios capaces de fomentar una mejora. Preferimos que nuestra obra sea más modesta, como la de un filósofo, y meditar, en compañía del lector benevolente, acerca del ordenamiento de los pueblos sinceramente deseosos de entregarse a la persecución, según el modo propio, de la felicidad, la cual, sabido es, resulta del bienestar material y de la conciencia de la perfección adquirida.

1. Universalidad de la causalidad del Estado

Creemos que si hubiera que señalar mediante una sola palabra el lugar que ocupa el Estado en la vida humana, no encontraríamos otro más apropiado y más preciso que el de *causa universal*. Es causa necesaria y universal de la perfección de los ciudadanos, pues “la vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección”¹. Su influencia se hace sentir, de lejos o de

¹ “[...] vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis”. *STh* II-II q188 a8.

cerca, en la adquisición de todo bien particular. No se trata de que tenga por objeto específico e inmediato la realización de un efecto singular cualquiera —esto destruiría su carácter de universalidad—, sino que está ordenado a la producción de condiciones generales que entran a título de coeficiente anónimo en la realización de la bondad de todos los individuos. Efectivamente, instituyendo la autoridad, promulgando las leyes, constituyendo un aparato administrativo, en definitiva, haciendo que reine y se desarrolle el bien común, pone a la disposición y al alcance de todos el bien humano. Crea las causas y las disposiciones generales que permiten que los ciudadanos lo adquieran. “Cuanto más alta es una causa, más extensiva es su causalidad. En efecto, la causa superior produce un efecto *propio* más elevado y más común [...]. Así, en el plano de las artes, es evidente que el *arte político*, que está por encima del arte militar, se extiende a todo el conjunto de la comunidad. El arte militar, en cambio, sólo abarca a los sujetos miembros del orden militar”². El Estado es esa causa trascendente que produce un efecto que abarca y desborda todas las causas individuales.

La causa universal a menudo era denominada por los Antiguos causa equívoca. Santo Tomás precisa este término con el de analógica³. En efecto, ocurre que la causa universal no actúa inmediatamente sobre los efectos particulares. Es del tipo de las causas lejanas. Su acción se transmite por intermediarios. Para producir efectos especificados e individuados, necesita someter causas cuya causalidad propia fecunda y apoya y cuyas modalidades, en cambio, atrae. De modo que, lejos de sustituir las causas particulares, depende de ellas. Espera de ellas la determinación de su virtud, la cual es condición de su eficacia. De manera que su causalidad, así refractada por el prisma de cada causa individual, se hace variada hasta el infinito, se vuelve analógica. Y otra consecuencia: entre la causa universal y la causa particular hay subordinación⁴. “El arte o la facultad a la que pertenece el fin universal mueve el arte o la facultad a la que pertenece el fin particular incluido en él. Así, el general del ejército, encargado del bien común, es decir, del orden de todo el ejército, mueve por su mandato al capitán, responsable del orden de un batallón”⁵. Y a través de esto se introduce el pluralismo en la estructura y el dinamismo de esa causa universal que representa el Estado. En su economía entra todo un juego de fuerzas inferiores que crean sin cesar la sustancia a través de la cual se manifiesta y a la cual le presta una finalidad de incremento.

² *In Met* VI lect3 n1205.

³ Cf. *STh* I q13 a5 ad1.

⁴ Cf. *In Met* V lect3 n785 y ss.; VI lect3 n1205 y ss.

⁵ *STh* I-II q9 a1.

La causa universal se señala también por el hecho de que goza de una anterioridad de naturaleza y perfección sobre las causas particulares⁶. En consecuencia, no es el instrumento de éstas, sino que éstas se pliegan a su mandato y a sus designios. Sin duda, respecto de la causalidad más alta y más universal del gobierno divino, la del Estado es una cierta forma instrumental, pero respecto de las causalidades particulares de los individuos y de las instituciones semeja un polo magnético que las atrae a su radio de influencia. Produce la perfección particular no sólo envolviendo las actividades dispersas con su influjo fecundador, sino también por el efecto del movimiento de convergencia que les imprime para que su fin propio, el bien común, se realice.

No es una casualidad que Santo Tomás escriba que “el primero que instituyó la Ciudad fue, para la humanidad, causa de los mayores bienes”⁷, pues en su pensamiento, el Estado no es medio, sino *causa*, causa principal y universal, causa que tiene a su servicio una intuición y un poder prácticos muy superiores a aquéllos de que disponen los individuos. Esto se ve en primer lugar en su tratado del gobierno divino, que, tal como lo atestiguan los desarrollos del *De regimine principum*, es visto como el modelo según el cual debe concebirse el de los hombres. Ahora bien, este gobierno no tiene por fin la perfección particular de las criaturas, sino la manifestación de la bondad subsistente e infinita del Creador⁸. Respecto del bien propio de las causas segundas, no se comporta como el medio para el fin, sino como la causa para los efectos: “Hay dos *efectos* del gobierno divino, a saber: la conservación de las criaturas en el bien y su progreso en la perfección”⁹. Ocurre lo mismo en el gobierno humano: llevando a los hombres hacia la realización del bien común, obtiene el *efecto* de engendrar en ellos su perfección propia.

Como es lógico, la ley, instrumento por excelencia del gobierno, está concebida a la manera de una causa general cuyo efecto es producir el bien propio. Poco importa que sea divina o humana. “Toda ley tiende a imponer la obediencia a los sujetos. De donde es manifiesto que corresponde propiamente a la ley el incitar a estos a la adquisición de su propia virtud. Además, dado que la virtud bonifica a quien la posee, resulta que el *efecto específico* de la ley es hacer buenos a aquéllos a quienes se dirige [...]”¹⁰.

⁶ Cf. *In Met* V lect3 n786 y ss.

⁷ *In Polit* I lect1 n40.

⁸ Cf. *STh* I q103 a2.

⁹ *STh* I q103 a4. Cf. q104-105.

¹⁰ *STh* I-II q92 a1.

La justicia, virtud reguladora de la vida común, está representada, también ella, con los rasgos de una causa general. “De una cosa puede decirse que es general de dos maneras: primeramente, en virtud de una predicabilidad lógica: así, animal es general (el género) respecto del hombre, del caballo y de las demás especies [...]. En segundo lugar, de algo se dice que es general en razón de su virtud: así, una *causa universal* es general respecto de todos sus efectos, como, por ejemplo, el sol respecto de todos los cuerpos que son iluminados y alterados por su virtud [...]. Y según este segundo modo, la justicia legal es una virtud general, dado que dirige los actos de las demás virtudes a su propio fin [...]”¹¹.

Por último, la obediencia del individuo a la autoridad es asimilada a la sujeción de los seres inferiores de la naturaleza a las fuerzas universales que presiden desde arriba las evoluciones cósmicas. “En el plano de la naturaleza, es necesario que los seres superiores, en virtud del poder excelente que les ha sido divinamente atribuido, muevan a los inferiores a sus acciones. Del mismo modo, también en el plano de lo humano, es necesario que los superiores, en virtud de la autoridad que les ha sido divinamente entregada, muevan por su voluntad a los inferiores [...]. Por consiguiente, al igual que es necesario, en virtud del orden divinamente instituido, que los seres de la naturaleza se sometan a la moción de las fuerzas superiores, también en la esfera de las cosas humanas los inferiores, según el orden del derecho natural y divino, deben obedecer a sus superiores”¹².

Del conjunto de estos aspectos particulares resulta claramente que el Estado tiene el carácter de una causa universal. Por lo demás, esto deriva directamente de su finalidad. Al ser el órgano del bien general, es de rigor que tenga sobre las actividades particulares, que constituyen el tejido de la vida, el poder de una causa universal.

2. El sitio del Estado

La actividad política se elabora en la conciencia del hombre. Es deseada y concebida por una voluntad y una inteligencia humanas. Los fines que se propone son eminentemente humanos. Es, pues, conveniente que su estructura sea conforme a las leyes de la psicología y de la moral. La acción del gobernante es, tanto como la del individuo, una acción humana. Como tal,

¹¹ *STh* II-II q58 a6.

¹² *STh* II-II q104 a1.

en primer lugar debe dirigirse conforme a las reglas lejanas y próximas de la vida humana. Más aún, está sujeta al mismo proceso de elaboración que la acción privada. Empieza por la percepción y la voluntad de un fin común; después atraviesa la fase de la deliberación; y, en cuanto se han elegido los medios propios para promover el bien común, entra en el ciclo de la puesta en práctica o de la ejecución.

Pero, respecto de la vida privada, el Estado se encuentra, si puede decirse así, inserto en el *dinamismo* de la ejecución. Supone los individuos, las familias, las asociaciones naturales y libres; supone sus aspiraciones al bien vivir y su voluntad eficaz de usar los medios; supone costumbres colectivas, hábitos, tradiciones, todo un conjunto de prácticas espontáneas que son ya un comienzo de ejecución. No tiene, por tanto, la misión de enseñar su fin a la aglomeración humana. Por el contrario, precisamente esa voluntad natural del fin es la que funda su razón de ser. “Sería un error por su parte deliberar si debe hacer la paz en la sociedad que se le somete; error semejante al de un médico que se pregunte si debe curar al enfermo confiado a sus cuidados. Pues nadie debe deliberar sobre el fin que debe perseguir, sino sobre los medios que conducen a ese fin”¹³. Tampoco tiene el mandato de enseñar a los individuos a deliberar. Su función propia consiste en mandar, en obligar a la ejecución, en impeler a los individuos a actuar según un plan meditado y establecido por él. Así pues, respecto de la vida privada, la acción del Estado se sitúa en *el plano de la ejecución*. Se liga a la actividad colectiva, ya canalizada en costumbres, y la lleva efectivamente a sus fines.

Se dice que gobernar es prever; sin embargo, es sobre todo mover, realizar. Prever es obra de providencia y de sabiduría, obra previa al buen gobierno, pero realizar es obra específica de prudencia política, obra de genio práctico, obra de potencia y de voluntad, obra de auténtico jefe¹⁴. Por ello los instrumentos del gobierno, el mandato y la ley, están ordenados esencialmente a la ejecución. La dirigen y le dan forma según las exigencias inmediatas del fin que se debe realizar¹⁵.

Para delimitar aún mejor el lugar en que se sitúa el Estado, recordemos que la virtud motriz de la ejecución es en primer lugar la justicia legal o social. No se trata de que trace o imponga los planos de la rectitud práctica, sino que los haga efectivos, dándoles cuerpo y vida¹⁶. Ahora bien, esta virtud

¹³ *De Reg Princ* I c3 n750.

¹⁴ Cf. *STh* I q103 a6.

¹⁵ Cf. *STh* I-II q17; q90 y ss.

¹⁶ “[...] neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum: est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult”. *STh* II-II q58 a1 ad2.

tiene dos atributos que nos interesan particularmente aquí. Primero, se inscribe en el interior mismo del comercio social, se alimenta de la misma sustancia que él. Como él, se refiere a las iniciativas exteriores, a aquéllas por las cuales la vida se manifiesta, se mezcla con la del prójimo y forma con ella la trama de un todo¹⁷. En segundo lugar, la rectitud que introduce en las acciones exteriores se estima según criterios totalmente objetivos. Hace abstracción total de las disposiciones, de los gustos y de los sentimientos del sujeto que la pone en práctica. Es conmensuración, ajuste a los títulos del otro, sea individuo o Estado. Por consiguiente, tiene de particular el que es la única de todas las virtudes morales que no incluye, en su razón específica, nada del sujeto al que afecta. Por ello, su objeto puede ser señalado objetivamente, construido, circunscrito en un sistema rígido de leyes. Y así, si el bien común lo exige, la puesta en acto puede ser ordenada por el poder público. La buena ejecución no se ve comprometida por las disposiciones afectivas del sujeto. Tanto si concede lo debido al otro de buen grado como si lo hace por la fuerza, la justicia está a salvo.

Con esto vemos mejor el lugar en que se sitúa el Estado; vemos mejor su punto preciso de sutura con la vida. Ordena, mediante leyes, las acciones que mantienen alguna relación con el bien común. Con esto vemos también que es imposible sostener que la política debe preocuparse ante todo de enriquecer la inmanencia de los individuos; que debe limitarse a una realización totalmente interior: la realización de la libertad y del bien espiritual del hombre. Al contrario, hemos aprendido de autores mejores, de autores que han puesto las bases inmutables de todo saber político, que ante todo se preocupa de promover el bien común. *A una causa universal le corresponde un bien de la misma amplitud.* También hemos recibido de Santo Tomás la idea de que las leyes civiles no se refieren inmediatamente al modo humano de la acción. Mandan el bien, lo honesto, lo justo, sin consideración por el modo en que el sujeto lo cumple. Poco importa que éste satisfaga su deber por miedo o por inclinación libre, con o sin el apoyo subjetivo de la virtud adquirida. Lo principal es que lo cumpla¹⁸. Así pues, el Estado alcanza la vida humana no por el interior, sino más bien desde fuera.

Sin embargo, en virtud de un vínculo preestablecido entre el actuar y la virtud, la causalidad del Estado tiene por efecto engendrar la virtud privada. En efecto, cada acto emitido por el individuo deja una traza en su alma y sus

¹⁷ “[...] per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum [...]. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res”. *STh* II-II q58 a8.

¹⁸ Cf. *STh* I-II q96 a3 ad2; q100 a9 y 10.

facultades. Y a fuerza de repetirlo bajo la imposición de la ley, acaba por adquirir la costumbre. Fatalmente, la práctica se consolida en hábitos. Además, si se considera que la ley humana es como el desarrollo de la ley natural, como su complemento de claridad y de coerción, se comprende que el influjo del aparato político pueda prolongarse hasta el fondo del alma. El mandato del Estado se presenta como el eco exterior de la resonancia íntima producida en la conciencia por el imperativo que articula la razón natural.

Más aún, aunque la virtud, que hemos mencionado más arriba entre los fines intermediarios perseguidos por el Estado, no sea la que se encuentra en forma de hábitos, sino la que se manifiesta a modo de prácticas virtuosas o de acción dirigida por la justicia legal; aunque, del mismo modo, la permanencia de la ley baste para garantizar su estabilidad, es muy conveniente que la constancia de la vida pública encuentre un apoyo ontológico en la subjetividad misma de los ciudadanos. Por esto no es equivocado decir que la virtud, poseída en común y unificada por la regulación trascendente de la justicia legal, representa un cierto bien común.

En conclusión, la palabra Estado designa una causa general, situada en el plano de la ejecución, destinada a reforzar y a completar la vida privada mediante la instauración del bien común.

3. Adarajas¹⁹

Santo Tomás, sin duda inspirado por una comparación frecuente de Aristóteles, distingue siempre dos tipos de artes²⁰, a saber: las que trabajan sobre un material totalmente pasivo y amorfo, como la arquitectura y la escultura, y las que suponen ya en la materia tratada una inclinación interior, un esbozo de organización, originado en una actividad de partida, como las artes educativas, la pedagogía y la medicina²¹. De éstas se dice que dependen *partim a natura et partim ab exteriori principio*, es decir, en parte de las fuerzas de la naturaleza y en parte de la industria humana. La inteligencia y la voluntad en el niño no se producen; mas para para sostener y dirigir los pasos de éstas se crean técnicas.

¹⁹ *Nota del Editor.*— En el original “pierres d’attente”. Piedra saliente que se deja en una obra para que sirva de enlace en una posible continuación.

²⁰ Cf. *In Ethic* VI lect10 n1267; lect11 n1290-291.

²¹ Cf. *STh* I q117 a1; *STh* I-II q51 a1; q63 a1.

No hace falta decir que la política pertenece a esta segunda categoría. Es un artículo de apoyo, un arte cooperador y completivo del principio interior que es la naturaleza. Sus servicios son postulados por el ansia de desarrollo que fermenta en toda alma humana. El párrafo liminar de la introducción a la *Política* de Aristóteles es, a pesar de su carácter inicial, muy significativo en este sentido. "Tal como enseña el Filósofo en el libro segundo de la *Física*, el arte imita la naturaleza. En efecto, la relación que existe entre diversas causas se repite proporcionalmente entre sus actividades y sus efectos respectivos. Ahora bien, el principio del que emanan las obras de arte es la inteligencia humana, la cual ha sido derivada según una relación de parecido del Principio mismo de las cosas de la naturaleza: el intelecto divino. De donde deriva la necesidad de que los pasos del arte imiten los de la naturaleza y de que sus obras se modelen sobre las de ésta. En efecto, si el autor de un arte produjera él mismo una obra, el discípulo que quisiera adquirir de él tal arte debería observar esa obra para poder reproducir sus procedimientos. Por esto el intelecto humano, cuya luz ha sido derivada del intelecto divino, necesita observar, en sus empresas, las obras de la naturaleza, inspirarse en ellas e imitarlas. Lo cual permite al Filósofo decir que si el arte tuviera que realizar las obras de la naturaleza procedería igual que ésta e, inversamente, si la naturaleza tuviera que efectuar las del arte utilizaría los procedimientos de los que éste se sirve. Pero, efectivamente, la naturaleza no produce obras de arte: se contenta con preparar sus premisas y sugerir mediante sus propias realizaciones la idea del procedimiento que hay que seguir. El arte, pues, puede inspirarse en las obras de la naturaleza y utilizarlas para sus propios fines, aunque es incapaz de realizarlas"²².

Este pasaje, que enseguida precisaremos con otro, nos pone en guardia ante dos excesos opuestos. El arte político encuentra en la naturaleza humana una iniciativa que le sirve de comienzo y de principio fecundador. De manera que, incluso cuando construye, no puede impedir que la naturaleza se infiltre en él, se profile en sus construcciones. En cambio, la naturaleza en estado bruto es por sí misma incapaz de superarse. Proporciona a la invención humana su comienzo, pero no puede sustituirla, no puede elevarse a sus libertades creadoras. Por consiguiente, el arte político no es arbitrario ni vano. Recibe su orientación fundamental de las voluntades de la naturaleza, pero es indispensable para su plena realización.

La misma idea aparece en el primer artículo dedicado a la ley humana. "El hombre posee naturalmente una cierta aptitud para la virtud, pero para la formación de ésta es necesario que recurra al adiestramiento y a la disci-

²² In *Polit* proem., n1-2.

plina. Así, vemos que para satisfacer sus necesidades materiales, su alimentación y su vestido, por ejemplo, para lo cual, no obstante, recibe ya de la naturaleza ciertos instrumentos (*initia*), como la razón y la mano, pero no el equipamiento completo, [...] está obligado a apelar a ciertas industrias. Y para procurarse esta disciplina y este entrenamiento necesarios para la adquisición de la virtud, el hombre difícilmente se basta [...]. Por tanto, es necesario que recurra al socorro del prójimo"²³. El hombre recibe, implicadas en la mano y la razón, las virtualidades de donde surgirán las perfecciones esenciales para su evolución material y espiritual. Mas para la actualización perfecta de estas virtualidades, necesita el apoyo de sus semejantes.

Por poseer razón, los individuos pueden elevarse a la idea de Dios, pero imperfectamente, es decir, sin las garantías de certeza y de evidencia que procuran la especulación y la sabiduría. También pueden buscar la virtud, pero sin la universalidad de perspectiva que comporta la vida civilizada. Pueden concebir las ventajas de la vida común y la necesidad de la justicia, pero sólo pueden realizarlas imperfectamente, en forma de usos y costumbres, en tanto que no hayan organizado su existencia en Ciudad. Así pues, naturaleza y política se nos presentan como dos causas universales que se llaman y se completan. En efecto, si los individuos no estuvieran ordenados por la naturaleza al bien común, si no experimentaran la necesidad de unirse y de colaborar, y si, por otra parte, no constataran que su unión resulta parcialmente estéril mientras no se someta a la reglamentación suprema del Estado, no vemos de dónde podría provenir la necesidad de éste último.

Por esto, cuando Santo Tomás escribe que el individuo humano es para sí mismo, que puede disponer de sí mismo, que tiene relaciones directas con la Bondad suprema, que es responsable respecto de la Providencia divina, que sus actos tienen una repercusión eterna, estamos lejos de ver en estas consideraciones argumentos que debiliten la necesidad de las instituciones políticas²⁴. Muy al contrario, no vemos por qué habría de existir la vida política si no fuera por todo ello... El error consiste en suponer que puede satisfacer *perfectamente* todas las exigencias y todos los deberes fundados en sus inclinaciones sin la ayuda de la vida común.

²³ *STh* I-II q95 al.

²⁴ Cf. *CG* III c111-113.

4. Relatividad de la misión del Estado

La idea general que ha dominado sin cesar el avance de nuestro pensamiento a lo largo de toda la obra es que el Estado sólo es necesario para que la vida sea *mejor*. No nace de la necesidad de vivir, sino de la de vivir mejor. Es convocado a la existencia para la perfección de la vida, para el refinamiento de la civilización y de la cultura. Toda la sistemática aristotélico-tomista se mueve entre estos dos términos: el vivir y el bien vivir. Para asegurar un vivir relativamente perfecto, la familia y las formas elementales de asociación se muestran aptas, pero solamente el Estado se manifiesta capaz de promover las formas múltiples de actividad requeridas para el vivir pleno.

Lo cual no significa que el desarrollo imperfecto, adquirido por el individuo en la fase prepolítica y fuera de la Ciudad, no sea un bien de partida. ¡No! Lo imperfecto, como toda tentativa y todo esbozo, siempre tiende *intrínsecamente* al acabamiento, a la integridad, y, por tanto, se encuentra ligado forzosamente a la causa natural y necesaria de esta integridad. Pero esto significa que la naturaleza ha anunciado las previsiones del Estado y ha hecho que los individuos gocen de las premisas de la vida política por anticipado. Cada uno lleva en su conciencia personal los principios de la justicia y las normas generales de la vida común; de manera que puede, particularmente, gozar de su regulación liberadora y encaminarse gradualmente hacia el estado político.

En segundo lugar, el Estado es necesario para el bienestar de la multitud. Lo cual no significa que sea necesario en el mismo grado para la perfección *particular* de todos los miembros de una nación. Las leyes morales no comportan este absolutismo, pues en general sólo representan directrices de frecuencia, válidas solamente en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*)²⁵. No conocen el determinismo del que gozan los axiomas metafísicos y matemáticos. Y, en consecuencia, puede no haber proporción exacta entre el valor de un sistema jurídico y la perfección de todos los individuos que entran bajo su dirección. No hay que olvidar que la causalidad del Estado sólo es una parte, y que hay otros factores que intervienen en la adquisición de la perfección y en el valor de las naciones.

Primeramente, está el nacimiento, cuyos dones son primordiales. No es posible suplir su aportación. Condiciona la acción de las causas que se ejercen después de él. Si es parsimonioso, el rendimiento de las instituciones estará limitado en la misma medida. Si, por el contrario, dispensa el genio a algunos particulares, estos pronto superarán el medio e incluso llegarán a

²⁵ Cf. *STh* I-II q94 a4.

transformarlo. La teoría del medio de Taine se verifica en la mayoría de los casos, pero se equivoca al no tener suficientemente en cuenta la personalidad, sus victorias sobre el ambiente.

Están también la educación y la vida privada, que en algunos pueblos son tan minuciosas que consiguen preparar a los individuos contra los peligros de la vida pública e incluso a colmar ventajosamente las lagunas de la organización política. Péguy escribía: "La vida privada fluye bajo la vida pública, mantiene, sostiene, lleva, soporta, alimenta la vida pública [...] lo privado es el tejido. *Pública*: las misiones públicas sólo son emergencias, eminencias. Las vocaciones públicas, las misiones públicas nunca son otra cosa que islotes; y lo privado es el mar profundo"²⁶. Cuando esto pensaba se puede decir que no se apartaba completamente del pensamiento tradicional. Ya hemos visto en lo que precede toda la importancia que Santo Tomás concede a la calidad de la vida de los hombres que el Estado encierra en sus leyes. Y no duda en afirmar que "la disciplina de la familia y las admoniciones paternas bastan para persuadir a los jóvenes de que sus disposiciones innatas, sus buenos hábitos y, sobre todo, el efecto de una munificencia divina tienden a la virtud"²⁷.

Pero se comete un error cuando, confundiendo el desarrollo de la libertad personal y la perfección individual con el bien común, se imagina que el cometido propio e inmediato del Estado es promover y proteger el bien propio de los ciudadanos. Ésta no es en absoluto —¿hace falta repetirlo?— su razón de ser propia e inmediata. Su función específica consiste precisamente en realizar esa causa universal, ese conjunto de valores colectivos que se designa con el nombre de bien común, y del cual la masa de los ciudadanos no podría prescindir para adquirir en una medida conveniente su bien propio. Sin la influencia del Estado, sin el clima de ideas, de virtudes, de artes y de facilidades materiales que crea, la mayoría de los ciudadanos permanecería en la ignorancia y el vicio.

Otro error, bastante universalmente extendido éste, es pensar que la influencia de los individuos puede ser tan decisiva y tan benéfica como la del Estado y que la suma de los bienes privados puede constituir un bien común.

No pretendemos borrar de la historia el hecho de la acción de los grandes hombres sobre su medio; pero pensamos que para que esta acción se haya producido, antes ha hecho falta que el medio exista. Los grandes hombres no son fenómenos espontáneos. Nacen bajo una civilización y necesitan,

²⁶ Citado por André Laurendeau, en *L'Action Nationale*, abril de 1938.

²⁷ *STh* I-II q96 a1.

para llevar a cabo sus actos, una atmósfera de paz. Y precisamente este factor explica que algunos de ellos hayan tenido más influencia en el extranjero que en su propio país, al ser allí mejor la receptividad.

En segundo lugar, aunque la suma de los bienes personales constituye como el volumen del bien común, no obstante, hace falta mantener una distinción de esencia, una oposición específica entre éste y aquélla. “No hay identidad entre el interés propio y el interés común”²⁸. “El bien común de la Ciudad y el bien singular de una persona difieren no solamente como el más y el menos, sino en razón de una distinción formal. En efecto, una es la esencia (*ratio*) del bien común y otra es la del bien singular, como también una es la esencia del todo y otra la de la parte”²⁹. La diversidad no es solamente cuantitativa, sino cualitativa. Tal como lo hemos señalado en numerosas ocasiones, el bien humano en su traducción adecuada, es decir, aquél cuyos principios generales el individuo lleva en germen y cuyas múltiples posibilidades entrevé, reviste necesariamente una forma *orgánica* y comporta tal complejidad que su realización exige rigurosamente una empresa colectiva. Del mismo modo que repugna a la naturaleza que un órgano definido ejerza todas las funciones del individuo, también repugna a la práctica que un individuo realice el fin natural del hombre. Algunos particulares pueden, por sus propias iniciativas, realizar su bien propio, pero no el bien común. Para realizar el bien necesario para la emancipación y para el progreso de la multitud, hace falta la nación organizada en Estado. Hace falta un organismo que desborde al individuo en el espacio, a fin de recubrir la nación entera, y en el tiempo, a fin de preparar la venida del individuo a la existencia y de consagrar su recuerdo.

Otra utopía es creer que el bien común va a realizarse por sí mismo, por encantamiento, por el simple impulso de la libertad privada y, en consecuencia, degradar el Estado al rango de guardián de la libertad de la persona humana.

Tras esta manera engañosa de ver se esconden dos contradicciones flagrantes. La primera consiste en la pretensión de extraer un efecto general y común de varias causas particulares y aisladas. Sería como creer que dos obreros, trabajando por separado y sin concertarse, forzosamente van a construir la misma casa. Sería como creer que un universo de fuerzas particulares puede organizarse solo.

La segunda contradicción consiste en suponer la existencia de voluntades libres que no fueran contingentes, que no fueran capaces de las opciones

²⁸ *De Reg Princ* I c1 n745.

²⁹ *STh* II-II q58 a8 ad2.

más diversas y más opuestas, es decir, suponerlas a la vez libres y no libres. Sin duda, los virtuosos tienden todos al mismo fin, pero hay tantas maneras de alcanzarlo que la diversidad de opiniones existe incluso entre las gentes de bien. En el orden de la necesidad metafísica y del determinismo físico todo está fijado de antemano. Cada realidad tiene su lugar, su función. De manera que las fuerzas más dispares se articulan, se subordinan por sí mismas. Cada una se apoya en cierto modo sobre sí misma, se sostiene por su propio peso. No ocurre lo mismo en el orden de la libertad, en el que todo, salvo los principios, está afectado por una cierta contingencia. En él la subordinación necesita estar sostenida por un orden definido, constante, cargado con el prestigio de la autoridad. *Multi per se intendunt ad multa, unus verum ad unum*³⁰. Voluntades diversas, a menos que estén unificadas bajo un mandato supremo, tienden a lo diverso. “*Donde no hay gobierno el pueblo se disuelve* (*Prov.*, XI, 14). No sorprende que esto sea así, ya que no hay identidad entre el interés propio y el interés común. Los intereses propios dividen, mientras que el interés común une. A efectos diferentes responden causas diferentes. Así pues, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, hace falta algo que mueva al bien común del conjunto. Por esto existe un principio director en todas las cosas llamadas a formar un todo [...]. Hace falta, por tanto, que en cualquier multitud haya una dirección encargada de gobernar [...]”³¹.

Por lo demás, no es sino aceptar un dato de sentido común el reconocer que es la autoridad la que gobierna e instituye el orden público, aunque su regulación, tal como se ha precisado, no sea necesariamente interior, sino que se reduce a menudo a una coordinación del uso de las especialidades. Para que se produzca el equilibrio requerido para la instauración del bien común, hace falta que ciertas funciones sean moderadas y otras sean estimuladas. Sólo con esta condición se salvaguardará la libertad de todos.

Nunca pensó Santo Tomás que el Estado debiera gozar de una causalidad puramente negativa, él, que escribía que la ley humana posee, en principio al menos, la facultad de intimar mediata o inmediatamente los actos de todas las virtudes³². Sin duda, reconoce también que, en numerosos casos, su labor se limita a proteger las buenas voluntades y a animar las iniciativas privadas, pero casi siempre le asigna una misión positiva. Le atribuye el cuidado de

³⁰ *STh* I q96 a4.

³¹ *De Reg Princ* I c1 n744-745.

³² Cf. *STh* I-II q96 a3.

“instaurar” el bien común, de “promoverlo”, de “procurarlo”, de “conservarlo”, de “mejorarlo”³³.

Mediante estas precisiones podemos ver que la causalidad del Estado comporta un cierto relativismo. Sólo es necesaria para que la vida esté mejor y para el conjunto de los ciudadanos. En el orden del tiempo, está precedida por las impulsiones de la naturaleza, por los cuidados de la familia y por una infinidad de rudimentos de organización que conservan siempre sobre ella una prioridad material, pero que necesitan ser sostenidos por su influencia para alcanzar completamente su perfección propia.

5. Determinismo natural y necesidad del Estado

Hemos visto que la voluntad humana es necesariamente una naturaleza definida y que, por consiguiente, se presenta como un conjunto de tendencias determinadas. Más aún, hemos subrayado que el deseo del Estado estaba implicado en este querer fundamental. Por tanto, parecería como si la necesidad de la vida política fuera más imperiosa que la que hemos descrito.

Para empezar, no hay que dudar de que el deseo del estado esté en forma de implicación en el determinismo fundamental de la naturaleza humana. “La necesidad, dice Santo Tomás, se concibe de varias maneras. En efecto, lo necesario es lo que no puede no ser. Ahora bien, una cosa conviene a un sujeto primeramente en virtud de un principio intrínseco, sea material, como cuando decíamos que es necesario que todo compuesto de contrarios se corrompa, sea formal, como cuando decíamos que es necesario que un triángulo tenga tres ángulos iguales a dos rectos. Y esta necesidad (procedente de los elementos intrínsecos) es *natural y absoluta*. También conviene a una cosa, pero de otra manera, no poder no ser, y esto en virtud de una causa extrínseca, es decir, en virtud de un fin o de un principio motor: en efecto, en virtud de un fin, como cuando alguien no puede sin esa cosa alcanzar o *alcanzar bien* un fin, así el alimento es necesario para la vida y el caballo para el viaje; y esta necesidad se llama *necesidad del fin* (moral) y a veces también utilidad. Una cosa conviene también a un sujeto en virtud de su causa motriz, como cuando alguien está bajo la imposición de otro de tal manera que no pueda hacer lo contrario, y esta necesidad se llama *necesidad de coacción*.”

³³ Cf. *Ibid.*, q90 a2; q94 a3; *STh* II-II q64 a6 corp. y ad3; q65 a1 ad2; *De Reg Princ* I c14.

La necesidad de coacción repugna totalmente a la voluntad [...]. La necesidad del fin, por el contrario, no le repugna, siempre que sólo haya un medio de alcanzarlo: por ejemplo, de la voluntad de atravesar el mar deriva la necesidad de querer servirse de un navío. Del mismo modo, la necesidad natural tampoco repugna a la voluntad. Muy al contrario, del mismo modo que es necesario que la inteligencia se adhiera a los primeros principios, también es una necesidad que la voluntad se adhiera al fin último que consiste en la felicidad o la perfección”³⁴.

Ni la necesidad consecutiva a su naturaleza ni la proveniente del querer previo de un fin repugnan a la voluntad. Y la necesidad del Estado se vincula a estos dos tipos. En primer lugar, está implicada en el querer natural de la voluntad, dado que quien quiere la perfección o el bien humano completo quiere por lo mismo el bien común; y quien quiere el bien común quiere a la vez el único sujeto apto para realizarlo, a saber: el Estado.

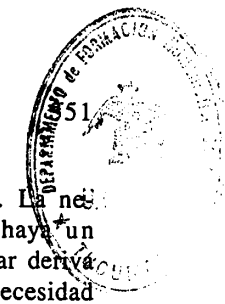
Sin embargo, aunque el bien común es el único que no es deseado con miras a otro bien, el único que es absolutamente amable en sí, el único que comporta esta “suficiencia” esencial a la felicidad humana³⁵, no obstante, no es el primero que despierta el deseo en la conciencia, pues hay un orden en la generación de los queres naturales, un orden siempre proporcionalmente inverso al de su dignidad. Sin duda, el primero de todos es el querer totalmente incondicionado de la perfección, pero tan pronto como empieza a concretarse esta voluntad general, se expresa primero en la forma del querer vivir, después en la del instinto genésico, después en la del instinto religioso y finalmente en la del instinto social. Lo cual explica el retraso de la aparición de la vida política en el seno de las aglomeraciones.

Más aún, el querer de naturaleza sólo está determinado en la línea de su especificación. Desde el punto de vista del ejercicio, sigue siendo libre y puede ser paralizado por una infinidad de impedimentos. Una multitud de causas pueden, influyendo en la deliberación, hacerlo ineficaz. Así es como poblaciones enteras no han logrado nunca superar el estadio de la veleidad.

Naturalmente, todo esto tiene su contrapartida en las manifestaciones del deseo de la vida política. Para querer el Estado, previamente hay que experimentar el ansia del bien vivir. Y habría que añadir que si bien el Estado es el medio único y necesario para llegar a la perfección colectiva, no resulta de ello que tal o cual forma que revista en concreto esté afectada por la misma necesidad. En pocas palabras, el determinismo que rige la voluntad general

³⁴ *STh* I q82 a1.

³⁵ Cf. *In Ethic* I lect9 n114, n117; lect10 n118; VIII lect6 n1615; IX lect10 n1886; lect11 n1912; X lect4 n2003; lect10 n2093; lect11 n2103; lect13 n2128.



del Estado es temperado por la libertad de ejercicio, mientras que las formas, a su vez, según las cuales se materializa esta voluntad, pueden ser sugeridas por las circunstancias históricas y los factores étnicos, pero siguen siendo libres incluso respecto de su especificación. De manera que, en suma, se puede decir que el Estado es objeto de elección.

Conviene tanto salvar las instituciones políticas, proclamar sus imperecederas razones de ser contra el liberalismo, como importa no caer en el exceso opuesto, no deslizarse hacia el estatismo y el totalitarismo. El individuo puede existir y adquirir parcialmente su perfección segunda sin el concurso del Estado. Sin embargo, éste sigue siendo causa indispensable de la perfección de todos. Por ello, es objeto de una inclinación de naturaleza, aunque ésta sea general y esté condicionada, en su ejercicio y su determinación, a la intervención de la libertad.

CAPÍTULO XIX

EL "TODO" Y LA "PARTE"

¡El todo y la parte! Se trata de una de esas expresiones estereotipadas, uno de esos clichés seculares, tan frecuentes en los autores de la Edad Media y, en particular, en Santo Tomás. Entre los hábitos literarios de la época estaba el manifestar los pensamientos más nuevos y más originales en los moldes consagrados por la tradición. Esta fórmula bímembre del todo y de la parte es una ilustración típica de ello. Si pensamos en que la parte aquí evocada es una persona y el todo es un conjunto de personas, nos damos cuenta de que se está muy lejos de las ideas sugeridas primeramente por estos vocablos. Entramos de lleno en el campo de la *analogía*. No obstante, nos equivocáramos si creyéramos que simplemente nos movemos en el mundo del simbolismo. El todo en cuestión es un todo en sentido propio, y la parte es una parte en sentido literal.

El todo, ya lo hemos visto, no es un elemento, es decir, el miembro más noble de la nación, el conjunto de los gobernantes, el aparato administrativo, sino que es la *nación misma* organizada políticamente, la nación que se expresa y se rige mediante sus jefes y sus elites. Tampoco es la nación considerada en su estado estático y como objeto de observación, sino la nación contemplada en su estado dinámico, como realidad práctica, como principio de acción, como causa universal de progreso y de realización. Cuando los miembros de un grupo se unen con miras a un fin común, constituyen una *causa nueva*, trascendente a cualquiera de ellos. Y de esta unión, al engendrar vínculos, lazos, resulta un todo, un todo moral¹.

La parte, a su vez, es una persona cualquiera, un individuo². Se distingue del todo en que está enclavada sólo inadecuadamente, dado que éste último, considerado en su contenido material, resulta del conjunto de sus partes. Así pues, la comparación entre Estado e individuo se asimila a la que se puede

¹ "[...] secundum quod in civibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas unus homo". *STh* I-II q81 a1.

² "[...] habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam [...] partes ponuntur in genere causae materialis, totum autem in genere causae formalis. Ubi cumque igitur ex parte materiae invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem". *STh* III q90 a1.

establecer entre un todo y cualquiera de sus partes. En consecuencia, puede extenderse a las relaciones que mantienen las asociaciones particulares con el Estado.

Después de haber analizado bastante claramente, a nuestro entender, las relaciones del todo a la parte en el capítulo precedente, quisiéramos ahora intentar definir la de la parte al todo.

No hace falta decir que se trata en cualquier caso de un todo que busca el bien del hombre, el bien común conforme a lo estipulado por la justicia divina³.

1. La letra de Santo Tomás

El lector puede pensar que ya la hemos reproducido con frecuencia y en abundancia. Sin embargo, pensamos que no es inútil, dadas las interpretaciones gratuitas y fantasiosas que sobre ella se han acumulado, proporcionar en exceso la justificación textual de nuestras afirmaciones. No obstante, estimamos que sería fútil querer recorrer todos los folios del santo Doctor y recoger todo cuanto pudiera tener una relación cualquiera con la cuestión en litigio. Nos limitaremos a algunos de sus escritos principales y de ellos tomaremos solamente los pasajes más destacados.

En la *Suma contra los gentiles*, obra de orientación y de carácter teológicos, sólo se trata incidentalmente la cuestión de las relaciones del individuo y del Estado. La idea general de la obra no se prestaba apenas a tales desarrollos, y los principios políticos de Aristóteles quizá tampoco habían penetrado lo suficiente en el espíritu de Santo Tomás como para actuar eficazmente en la dirección de su pensamiento: en ese momento, aún no había emprendido su comentario sobre la *Ética* y la *Política*. Además, todavía no había adquirido la personalidad y la entera independencia de espíritu que manifestará en la *Suma teológica*.

Sin embargo, desde el prefacio del libro, escribe que "en todas las cosas que se han de gobernar en función de un fin, es de rigor que la regla del orden y del gobierno sea tomada de este fin". Y formula este principio que ya hemos utilizado y del cual nos serviremos otra vez en el párrafo siguiente, a saber: que el arte que tiene por objeto propio el fin es dominador respecto de las artes cuyo objeto es dirigido por este fin⁴.

³ "[...] bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum". *STh* I-II q92 a1.

⁴ *CG* I c1.

Si pasamos a la parte concerniente a la providencia y el gobierno divinos, encontramos varios argumentos contruidos como los siguientes: "Del mismo modo que, en el plano humano, el bien de la nación es más divino que el de uno solo, también en la creación lo mejor que hay es el orden en el que se encarna el bien del universo"⁵. Y también: "el bien que resulta del ordenamiento de una diversidad de individuos es mejor que cada uno de ellos considerado en sí mismo. En efecto, respecto de ellos desempeña el papel de elemento formal, como la perfección del todo respecto de las partes"⁶. Los conjuntos siempre obtienen una primacía sobre sus partes.

En el siguiente libro encontramos afirmaciones más explícitas: "el bien particular está ordenado al bien común como a su fin (*sicut in finem*). En efecto, el ser de la parte existe con miras al ser del todo (*propter esse totius*): por esto el fin de la nación es más divino que el ser de uno solo"⁷. Esta finalidad del bien particular (*sicut in finem*), análoga a la de "lo perfecto ante lo perfecto", vuelve a aparecer más adelante, y se concluye otra vez que "toda parte existe por su todo"⁸. "El todo siempre es mejor que sus partes y es el fin de éstas"⁹. Por último, encontramos el tratado de la ley que ya hemos citado abundantemente en nuestro capítulo sobre la sociabilidad. Volvemos a encontrar aquí el mismo principio: "No se debe sacrificar el bien de muchos al de uno solo, ya que el bien de la multitud es siempre más divino que el de uno solo"¹⁰.

Estos textos se nos aparecen como axiomas, como fórmulas cristalizadas. Nos dan la impresión de que han sido recogidos de la enseñanza y de que su virtualidad prodigiosa todavía no ha sido descubierta por completo. No obstante, no podríamos decir que son letra muerta, pues teorías absolutamente fundamentales en el sistema tomista ya se pueden deducir de ellos. Sin embargo, todavía no han alcanzado el desarrollo y las proporciones que adquirirán más tarde, cuando Santo Tomás haya comentado la *Ética* y la *Política*¹¹.

⁵ *Ibid.*, II c42.

⁶ *Ibid.*, c43.

⁷ *Ibid.*, III c17.

⁸ "[...] quaelibet pars invenitur esse propter suum totum". *CG* III c64.

⁹ "[...] semper enim totum melius est partibus et finis ipsarum". *Ibid.*, c69.

¹⁰ *Ibid.*, c125.

¹¹ Para la cronología de *Contra Gentiles*, véase la introducción de R. A. Gauthier a la edición francesa de esta obra, Libro primero, París, 1961, 20-59. Los comentarios sobre la *Ética* y la *Política* parecen ser contemporáneos de las partes correspondientes tratadas en *STh* I-II y *STh* II-II. Véase I. T. Eschmann, "A Catalogue of Saint Thomas's Works", en E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, New York, 1956, 404-405, nn. 38-39.

Al abordar la *Ética*, nos damos cuenta enseguida de que incluso van a condicionar la concepción misma de los saberes prácticos y su ordenamiento. Según su costumbre, Santo Tomás encabeza el texto con una introducción personal. Vierte en ella su propio pensamiento acerca de los principios fundamentales de la ciencia en cuestión, de su espíritu, de su organización interna, de sus relaciones con las demás ramas del saber filosófico. Siguiendo la tendencia natural de su espíritu, se entrega a profundos razonamientos, arroja luz sobre los principios, formula sólidos criterios de diferenciación y hace que resalten vivamente los caracteres específicos del libro que tiene entre las manos. Nos parece bien fundado el hecho de que los historiadores consideren estos pequeños condensados de doctrina como la “médula sustantiva” de su reflexión. En efecto, a juzgar por el tono, por el género literario y por el contenido, parece evidente que el comentador habla nombre propio, que asume la responsabilidad de sus afirmaciones y que aún no ha concedido la palabra a Aristóteles. Por consiguiente, resulta importante analizar cuidadosamente esta entrada en materia.

Tras distinguir el orden moral de los órdenes lógico, ontológico y humano, nuestro autor delimita el objeto general del primero y determina en qué relaciones mutuas se encuentran sus partes. Consigue de este modo establecer diferenciaciones y una jerarquía en el interior mismo del orden moral. El criterio que utiliza para esta delicada operación es el objeto. Éste siempre goza de una prioridad natural sobre el sujeto. Es siempre causa motriz y medida de sus pasos. De manera que especifica y distingue sus actos y sus hábitos. Los órdenes que se construyen en la inmanencia de su pensamiento se oponen como se oponen también los objetos que son su clave. A tantos objetos intrínsecamente autónomos, pero subordinados unos a otros, tantas disciplinas autónomas, pero subordinadas unas a otras. De modo que, en definitiva, los lazos que mantienen individuo, familia y Estado son los que deciden acerca del orden de las partes de la filosofía moral.

“Hay que saber que el hecho de que el hombre sea naturalmente social [...] comporta como consecuencia que sea naturalmente parte (*naturaliter sit pars*) de una multitud cualquiera, de la cual recibe la asistencia necesaria para el bien vivir. La familia (*cujus est pars*) le da la vida y se la conserva. En segundo lugar, el hombre es ayudado por la multitud de la que forma parte (*cujus est pars*) a la perfecta suficiencia de la vida, es decir, no sólo a vivir, sino a vivir bien, disponiendo de cuanto requieren la complejidad y la plenitud del vivir humano. Y a este respecto, es ayudado por la sociedad civil, de la cual es una parte (*cujus est pars*), no solamente en sus necesidades corporales [...] sino también en sus necesidades morales [...].”

Sin embargo, hay que señalar que este todo (*hoc totum*) que representa la sociedad civil [...] posee solamente la unidad de orden [...]. Por consiguiente, la *parte de este todo* puede llevar a cabo acciones que no son las del todo [...]. Igualmente, el todo posee una actividad que no corresponde propiamente a ninguna de sus partes, sino a sí mismo [...]. Por tanto, no pertenece a la misma ciencia considerar el *todo* cuyo principio de unidad es el orden de sus *partes*.

Por ello, la filosofía moral se fracciona en tres saberes. El primero, llamado monástico, considera las actividades del hombre desde el ángulo de su fin. El segundo, llamado económico, considera las actividades de la sociedad doméstica. El tercero, la política, estudia la vida de la sociedad civil¹².

Y del mismo modo que la Ciudad cubre a todos los individuos que forman parte de ella, también la política contiene todas las disciplinas prácticas¹³: el bien que busca comprende en su universalidad el fin de los demás saberes¹⁴. Contiene bajo sí la ética¹⁵, la economía, el arte militar, el genio civil y demás. Se refiere al “bien humano”, a “lo mejor que hay entre las cosas humanas”, a “lo más divino, lo más parecido a la bondad de Dios”¹⁶.

No se puede afirmar más categóricamente la prioridad del todo sobre la parte ni la de la ciencia que trata del bien del todo sobre las que tienen por objeto bienes particulares. Y la misma idea prosigue a lo largo del comentario siempre que la ocasión se presenta. “Hay que considerar, dice, que el todo supera en valor y en dignidad (*est principalius*) a la parte y que, por consiguiente, la Ciudad prevalece sobre la *domus o familia* como ésta sobre el individuo”¹⁷. Y, un poco más adelante, asigna la razón en estos términos: “El bien propio de cada persona singular no puede ser sin la economía, es decir, sin la juiciosa administración de la *domus*, ni sin la política, es decir, sin la juiciosa administración de la Ciudad, como, por lo demás, el bien de la parte no puede ser sin el del todo (*sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius*)”¹⁸. En otro lugar, al discutir sobre las relaciones de las asociaciones particulares con la Ciudad, concluye del siguiente modo: “Todas las formas particulares de unión están contenidas bajo la política como partes

¹² *In Ethic I lect1 n4-6.*

¹³ “[...] sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem”. *In Ethic I lect2 n25.*

¹⁴ “[...] consequens est quod finis huius tanquam architectonicae complectitur, idest sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum”. *Ibid.*, n29.

¹⁵ Ética y política están en relación de género a especie, tal como lo veremos más adelante.

¹⁶ *Ibid.*, n30-31.

¹⁷ *Ibid.*, VI lect7 n1201.

¹⁸ *Ibid.*, n1206.

suyas (*sicut quaedam partes ejus*). En efecto, están ordenadas a comodidades particulares, mientras que la política, por su parte, se dedica a la utilidad común¹⁹. Por último, cierra su comentario señalando que la ética desemboca en la política y la llama como su complemento natural.

La introducción a la *Política* no se queda detrás de la introducción a la *Ética* en cuanto a la claridad y la decisión del pensamiento. El santo Doctor muestra aquí un entusiasmo que sólo será igualado por el que aparece en algunos pasajes de la *Suma teológica*.

“*Quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium*: en nuestro mundo, lo que es complejo en grado máximo realiza la perfección, constituye un todo y se comporta como el fin respecto de todo lo demás. Esto se verifica en cualquiera de los todos respecto de sus partes. Y, dado que corresponde a la razón humana disponer tanto de las cosas que están al servicio del hombre como de los hombres mismos [...] en ambos casos debe ir de los elementos atómicos al compuesto. Así es como procede, bien cuando ordena las cosas al uso del hombre, como, por ejemplo, cuando a partir de piezas dispares construye un navío o una casa, bien cuando ordena a los hombres mismos, como cuando organiza una multitud de individuos en comunidad. Ahora bien, los tipos de comunidades se disponen según diversos grados y diversos órdenes. Así pues, en la cima se sitúa la Ciudad, es decir, aquélla que es la última realización, la que produce la plenitud del vivir. Por ello, de todos los tipos de comunidad humana, ésta es el más perfecto (*ipsa est perfectissima*). En efecto, dado que cuanto está al servicio del hombre está ordenado a él como a su fin y, por tanto, le es inferior y subordinado, resulta que el todo encarnado por la Ciudad predomina sobre todos aquéllos que la razón humana puede conocer y constituir²⁰.”

La conclusión es rigurosa: los todos inferiores al hombre están ordenados a él; y él, a su vez, está ordenado a la Ciudad. Y así, ésta es lo que finaliza todo: el hombre y sus obras. Pero prosigamos.

“De la enseñanza transmitida por Aristóteles en este libro a propósito de la política, podemos deducir cuatro datos. En primer lugar, la necesidad de este saber [...]. En segundo lugar, el género de disciplina con el que se vincula [...]. En tercer lugar, la dignidad de la política y sus relaciones con las demás ciencias prácticas. La Ciudad posee el rango supremo de las cosas que la razón humana puede realizar. En efecto, por una parte, todas las demás formas de comunidad humana se ordenan a ella y, por otra parte, todas las

¹⁹ *In Ethic VIII lect9 n1672.*

²⁰ *In Polit prooem., n3-4.*

invenciones de las artes mecánicas están destinadas al hombre como a su fin. Por tanto, si la ciencia más digna es la que se refiere al objeto más noble y más perfecto, es necesario que, entre todas las ciencias prácticas, la política ocupe el primer lugar y tenga un papel arquitectónico respecto de todas las demás. En efecto, ésta considera el bien más alto y más acabado de la vida humana. Por esto, tal como lo declara el Filósofo al final del libro segundo de la *Ética*, la ciencia de las cosas humanas tiene su coronamiento en la política²¹.

Tras esta disertación de su propia cosecha, Santo Tomás comienza la exégesis del texto de Aristóteles. No volverá a profesar con tanta solemnidad que la sociedad civil encarna la realización más eminente que la razón humana pueda realizar, pero mantendrá con firmeza, sin ningún arrepentimiento, su supremacía, así como la del bien que persigue.

“El bien al que la Ciudad está ordenada es el más noble de los bienes humanos. En efecto, si toda comunidad se dedica a la búsqueda de un bien, se impone que la más perfecta goce en el grado más alto de la aptitud de discernir el mejor bien de todos (*maxime sit conjectatrix boni quod est inter omnia bona humana principalissimum*). En efecto, las colectividades que persiguen fines deben estar entre ellas en la misma relación que los fines que persiguen. Ahora bien, las colectividades son todos, y en los todos se descubre que el que incluye los demás es el principal. Así, el muro es un cierto todo, pero debido al hecho de que está incluido en el conjunto del edificio no es el principal. Al contrario, manifiestamente el edificio es el principal. Igualmente, la forma de comunidad que incluye las demás es la principal. Así ocurre que la Ciudad incluye todas las demás comunidades, ya que la *domus o familia* y el burgo están integrados en ella. Por consiguiente, la comunidad política es la principal y a ella le corresponde promover el bien humano más elevado. En efecto, se dedica al reinado del bien común, bien mejor y más divino que el de uno solo, tal como ha quedado dicho al principio de la *Ética*²².”

Más adelante, queriendo hacer visibles los lazos subyacentes a los desarrollos del pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás se permite transiciones de este tipo: “en primer lugar, trata de las comunidades ordenadas a la Ciu-

²¹ *Ibid., n5-7.*

²² *In Polit I lect1 n11.*

dad”²³; o también: “después de haber disertado sobre las comunidades ordenadas a la Ciudad, aquí el Filósofo trata de la comunidad civil misma”²⁴.

Seguidamente, tras haber establecido, partiendo de la trascendencia del bien vivir, que la Ciudad es una forma perfecta de comunidad (*civitas est communitas perfecta*), demuestra de nuevo, apoyándose en el mismo principio, que se requiere que esta sea *fin* de todas las asociaciones particulares²⁵.

Por último, concluye esta interminable presentación del asunto con una precisión. Determina en qué orden el Estado tiene prioridad sobre el individuo y sobre la *domus*. Es evidente que esto no puede ser en el plano de la generación, sino en el de la *finalidad*, es decir, el de la naturaleza y de la perfección: “la Ciudad goza de una anterioridad de naturaleza sobre la *domus* y sobre cada hombre en particular. En efecto, es necesario que el todo goce de una prioridad de naturaleza y de perfección sobre su parte”²⁶. Este orden se perfila sobre el fondo de la reflexión. Y esto es completamente natural, dado que el pensamiento tiene por misión traducir lo real. Las partes sólo pueden ser definidas en referencia al todo. Así, no se podría definir una mano sin apelar a la noción de hombre. Igualmente, es imposible proporcionar una definición práctica del hombre sin referirse a la noción de sociedad. Esto es lo que se implica en las fórmulas usuales: *el hombre es animal social, animal civil, animal político*. Se refiere a la Ciudad como al poseedor de su perfección, como a su modo connatural de vida y de acción. Ésta está incluida en su finalidad personal. El instinto que lo empuja al bien vivir lo orienta implícitamente hacia aquello que es su causa natural²⁷.

El mismo tema prosigue. El hombre gravita hacia la Ciudad. Ésta se encuentra en el primer plano de los propósitos de la naturaleza. Sin embargo, a fin de cuentas, es institución humana, es decir, obra de invención y de libertad. Es un producto de imaginación, de inteligencia y de voluntad, de sagacidad y de sabiduría práctica. Testimonia la dignidad y la potencia de nuestro intelecto. El bien que proporciona es lo mejor que podemos soñar en tanto que estemos sujetos a las servidumbres del tiempo. El primero que tuvo

²³ “Primo agit de aliis communitatibus quae ordinantur ad civitatem”. *Ibid.*, n17.

²⁴ “Postquam Philosophus determinavit de communitatibus ordinatis ad civitatem, hic determinat de ipsa communitate civitatis”. *Ibid.*, n31.

²⁵ “[...] cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum”. *Ibid.*, n33.

²⁶ “Ostendit ex praemissis quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necessse est totum esse prius parte, ordine naturae et perfectionis”. *Ibid.*, n38.

²⁷ Cf. *In Polit I lect1*.

la idea dotó a la humanidad del instrumento más perfecto de conquista. La hizo capaz de una nueva participación de la soberanía divina²⁸.

Ésta es la teoría que podemos extraer de la introducción a la *Política*. La claridad del texto, el relieve de la afirmación, la nitidez del pensamiento nos dispensan de proseguir nuestra búsqueda a través de los meandros del meticoloso análisis en que Santo Tomás encuadra el escrito de Aristóteles. Además, desde el momento en que, gracias a la firmeza de sus declaraciones, sabemos cuál es el valor que concede a la doctrina aristotélica, se nos hace más interesante verificar si cree en su fecundidad y si intenta, a lo largo de las obras de inspiración exclusivamente personal, utilizarla tal cual para la solución de problemas similares.

Aunque tenemos la voluntad de no sobrepasar la perspectiva del filósofo, con este propósito tomamos como testimonio la *Suma teológica*. Dos razones nos incitan a ello. En primer lugar, al formar parte de los últimos escritos del santo Doctor, testimonia una elección largamente madurada. Además, al estar destinada a servir de manual a los estudiantes, hay que creer que sólo incorpora a ella principios totalmente establecidos. En efecto, pensamos que la aplicación de ciertos principios filosóficos a las verdades de la fe, lejos de perjudicar su valor intrínseco, es más bien el signo de que no hay que dudar de su justeza. Sólo razonamientos verdaderos pueden revelarse aptos para incrementar la inteligibilidad del dato de la Revelación.

La primera parte de la *Suma teológica* contiene una cierta cantidad de temas reveladores de la mentalidad y de la concepción de Santo Tomás. Primero están las cuestiones dedicadas a su teoría de lo uno y de lo múltiple, en las que lo último se describe como esencialmente irreductible a lo primero. Uno y otro dan lugar a modos opuestos de ser²⁹.

Si pasamos después al tratado de los ángeles, constatamos que Santo Tomás intenta aquí por primera vez la aplicación de su teoría del todo y de la parte a las relaciones de la criatura y del Creador. Se trata evidentemente de una transposición. “La inclinación natural en los seres privados de razón manifiesta la que está inserta en la voluntad de la criatura intelectual. Ahora bien, toda realidad de la naturaleza que es, por su esencia misma, parte de otra, se encuentra más radicalmente inclinada hacia esta otra que hacia sí misma. Y esta inclinación natural se revela en los seres que actúan por espontaneidad, pues, tal como se dice en el libro segundo de la *Física*, toda cosa sigue naturalmente la tendencia de sus propensiones innatas. En efecto, vemos que la parte se expone naturalmente al peligro por la conservación

²⁸ Cf. *Ibid.*

²⁹ Cf. *STh I q11 a1 y ss.; q30 a3*.

del todo: así, la mano se expone sin deliberación a los golpes para la protección del cuerpo. Y, dado que la razón imita la naturaleza, encontramos una imitación de esta tendencia en las virtudes políticas: en efecto, corresponde al ciudadano virtuoso exponerse al peligro de muerte por la salvación de toda la república, y si el hombre fuera naturalmente parte de tal Ciudad en particular, esta inclinación le sería natural". El principio es aplicado a continuación a los ángeles, y se concluye que, sin su orientación fundamental hacia Dios, la caridad sería contraria a su naturaleza³⁰. Y podríamos añadir que la justicia social, sin la tendencia radical de nuestro querer al bien común, quedaría desnaturalizada³¹.

En otra parte, con motivo del dominio del hombre, Santo Tomás se pregunta si, en el estado de inocencia, algún individuo habría estado sometido a su semejante. Entonces, después de descartar la esclavitud como incompatible con el estado de justicia original, añade: "Alguien cae bajo la dominación de otro en calidad de ser libre cuando es conducido a su bien propio o al bien común; y semejante dominio del hombre sobre su semejante habría existido en el estado de inocencia por dos razones. En primer lugar, porque el hombre es naturalmente animal social. De manera que los hombres en el estado de inocencia habrían vivido socialmente. Y la vida de varios no puede darse, a menos que alguien presida y vele por el bien común. Varios individuos como tales tienden a bienes diversos, mientras que lo que es uno tiende a un fin único. Por esto, el Filósofo dice al principio de la *Política* que cuando varios se ordenan a un fin único, siempre ocurre que hay uno que preside y dirige. En segundo lugar, porque, si un individuo sobresaliera eminentemente sobre los demás en ciencia y en justicia, sería deplorable que no utilizara sus dones en beneficio de todos"³².

También podríamos recoger numerosos pasajes como los siguientes: "Un *orden* está contenido en otro como una *causa* en otra, de manera que la relación de subordinación de las causas decide sobre la de los órdenes. A medida que se multiplican las causas, se multiplican también los órdenes; y uno se encuentra contenido en otro al igual que las causas mismas. En consecuencia, la causa superior no está contenida en el orden de la causa inferior, sino viceversa. Hay un ejemplo de esto en las cosas humanas, pues del padre de familia depende el orden de la *domus o familia*, el cual está contenido en el orden de la ciudad, emanado del gobernador, y éste, a su vez, está conte-

³⁰ *STh* I q60 a5.

³¹ Tal como lo señala Cayetano al comentar este artículo, en los todos de orden se trata de partes que tienen su ser propio. Cf. *In STh* I q60 a5, n5.

³² *STh* I q96 a4.

nido en el orden más universal del reino, promulgado por el rey"³³. Se reconocen aquí elementos de la idea de jerarquía; una síntesis de órdenes que se degradan a medida que se alejan del principio que los mantiene bajo su influencia³⁴. E igual que siempre, este principio, que es el "bien de la nación", es proclamado más divino que el del individuo³⁵.

En definitiva, lo significativo, por encima de todo, es la estructura general de este pequeño conjunto realizado por la primera parte de la *Suma teológica*. Después de tratar del Creador, el autor pasa al estudio de cada una de las criaturas. Primero establece el principio de la necesidad de su diferenciación esencial. Sin ella, la obra divina no formaría ese inmenso oratorio en el que cada especie proporciona su nota. Continúa con el examen de la economía interna de cada una de ellas. Busca los principios constitutivos y distintivos de su esencia y de su actividad respectivas. Cada una tiene su ser determinado y su fin propio, y dispone de una teoría de medios acorde. El tratado de los ángeles y el del hombre son, a este respecto, singularmente representativos. Por último, como cada una de las criaturas hace parte de un todo, se inserta en su dinamismo trascendente, participa en su fin común, y como, además, cada una no puede alcanzar la plenitud de su bien propio y su fin último sin esta participación en la economía del todo, había que coronar estos estudios particulares con un largo tratado sobre el gobierno divino.

Este plan es conforme a los principios formulados por Santo Tomás en varios lugares, pero en particular en el siguiente pasaje: "hay que considerar que todo el universo está constituido por el conjunto de las criaturas como el todo por sus partes. Y si queremos asignar un fin a un todo y a sus partes, encontramos en primer lugar que cada una de sus partes es para sus propias operaciones, como el ojo es para ver; en segundo lugar, que la parte menos noble es para la parte más noble, como el sentido es para la inteligencia y el pulmón para el corazón; en tercer lugar, que todas las partes son para la perfección del todo, como la materia es para la forma, pues las partes son, por así decir, la materia del todo; por último, todo el hombre es para un fin extrínseco, por ejemplo, el goce de Dios. También es así con las partes del universo. Cada criatura es *para su actividad y su perfección propias*; en segundo lugar, las criaturas menos nobles son para las más nobles, las que están por debajo del hombre están ordenadas a él; en tercer lugar, *cada criatura es para la perfección de todo el universo*; por último, éste junto con cada una de sus partes está ordenado a Dios como a su fin, dado que todas

³³ *STh* I q105 a6. Cf. q106 a3.

³⁴ Cf. *STh* I q108 a2.

³⁵ Cf. *Ibid.*, a6.

éstas son como imágenes destinadas a representar la bondad de Dios y a cantar su gloria; si bien las criaturas racionales tienen, además de esta finalidad común, el privilegio de tener a Dios como objeto, de poder conocerlo y amarlo y, por consiguiente, de poder alcanzarlo mediante sus actos personales”³⁶.

Por consiguiente, no exageramos cuando sostenemos que el tratado del gobierno divino es como la conclusión natural de todos los demás. Hay tal convergencia, tal impulso hacia él, que no podría suprimirse sin que todos los demás sufrieran algo parecido a una decapitación. Esto es la consecuencia lógica del hecho de que el bien particular es incapaz de constituir un acabamiento definitivo, un fin último.

Y lo que es más, es claro que Santo Tomás en gran medida concluyó en él su síntesis. En efecto, la criatura material no es capaz de fin superior al que alcanza mediante su inserción en el todo universo y mediante la participación en su significación universal. Los ángeles, por su parte, aunque son capaces de vínculo personal con Dios, completan su movimiento de retorno hacia el Principio por medio de la organización jerárquica de sus servicios. Pero, ¿y el hombre? ¿Cómo podrá remontar perfectamente a su causa? Las criaturas materiales tienen a su disposición el todo del universo; los ángeles tienen el apoyo de los coros y de las jerarquías. ¿Estará el hombre abandonado a sus recursos individuales? Es evidente que no. Tendrá el auxilio de esas dos síntesis de órdenes que son la sociedad civil y la Iglesia. Nos proponemos establecer en el capítulo siguiente que el hombre no es una excepción en el gobierno del universo, sino que la economía de su existencia se calca sobre la del conjunto. La sociedad civil de la que es parte natural prolonga el gobierno divino y lo adapta a la variabilidad de su naturaleza. Y la Iglesia, habida cuenta de la virtud de su jefe y de sus sacramentos, la atrae hacia sí misma y lo coloca en la vía de su propia finalidad. De manera que la segunda y la tercera partes de la *Suma teológica* no instituyen el estudio de la actividad individual del hombre, sino el de su actividad social. Precizando más, considera forzosamente las actividades de la parte, dado que ésta tiene un fin propio y personal, pero sobre todo considera la del todo, cuyo bien tiene razón de objetivo supremo. Esto es lo que algunas citas sobre las relaciones del todo y de la parte comenzarán a insinuar ya.

Ciertamente, en teología, el problema siempre se complica, en razón de la subordinación inevitable de las perspectivas, pero parece claro que, en uno y otro plano, la relación preconizada al principio de la *Ética* y de la *Política* es mantenida rigurosamente.

³⁶ *STh* I q65 a2.

Esto aparece primero en bastantes pasajes aislados. Así, por ejemplo, cuando trata del mérito, Santo Tomás escribe: “El mérito y el demérito se dicen respecto de la retribución en justicia. Ahora bien, la retribución en justicia se hace cuando alguien ha actuado en provecho o en detrimento de otro. Además, hay que considerar que cuando alguien vive en una sociedad, es en cierto modo parte y miembro de toda ésta. Cualquiera que actúa en beneficio o en perjuicio de alguien y vive en sociedad, afecta indirectamente a la sociedad entera: en efecto, quien daña la mano daña, en consecuencia, al hombre entero. Así pues, cuando alguien actúa en beneficio o en perjuicio de una persona en particular, hay, por el hecho mismo, doble razón de mérito y de demérito: en primer lugar, según le es debida una retribución especial de parte de la persona a la que ha ayudado u ofendido; en segundo lugar, según le es debida también otra retribución de parte de toda la colectividad.

No obstante, cuando alguien ordena directamente su acción al bien o al mal de toda la colectividad, la retribución le es debida primera y principalmente de parte de ésta última y, después, de parte de cada una de sus partes.

Además, cuando alguien busca su bien propio o su ruina personal, también en este caso está sujeto a una retribución, ya que él mismo es parte de la colectividad y su acción repercute en el bien común”³⁷.

No es posible afirmar más categóricamente la solidaridad del individuo con los conjuntos de los que forma parte. Tampoco es posible señalar mejor hasta qué punto debe contribuir al medio al que pertenece y del que se beneficia con una personalidad enriquecida mediante los dones del espíritu y del corazón. La perfección de las partes tiene su resonancia en la del todo. Sin embargo, Santo Tomás insiste: “Aunque —dice— las acciones del virtuoso o del vicioso no comporten ningún detrimento para otro individuo en particular, no obstante, están ordenadas al bienestar o al desorden de esa otra que es la comunidad”³⁸. “Quien tiene el dominio de sus actos puede merecer o desmerecer en tanto que pertenece a otro, es decir, a la comunidad de la que forma parte”³⁹. “El bien y el mal que alguien se hace a sí mismo tiene una redundancia en la comunidad”⁴⁰. El santo cubre de gloria su país, la humanidad, el universo entero; el pecador conspira contra su patria, contra la sociedad, contra el orden imprescriptible del cosmos, contra Dios mismo.

³⁷ *STh* I-II q21 a3.

³⁸ *Ibid.*, ad1.

³⁹ *Ibid.*, ad2.

⁴⁰ *Ibid.*, ad3.

Al ser esto evidente, los textos más explícitos sobre las relaciones entre el todo y la parte se encuentran a lo largo de las cuestiones dedicadas al estudio de la regla o del plano ideal de la conducta humana. Aquí, en efecto, ya no se trocea, ya no se analiza, sino que se hace la síntesis de los principios que contribuyen al actuar perfecto. Ya no se especula sobre la naturaleza de la buena acción, sino que se investiga sobre las condiciones concretas indispensables para su realización. Y la primera de estas condiciones es el apoyo social.

La regla de la vida, la ley, no está ajustada al bien particular, sino al bien común. Esto es requerido incluso por su esencia. Al ser medida de la actividad humana, debe ser homogénea a su naturaleza. Ahora bien, "toda parte está ordenada al todo como lo imperfecto a lo perfecto; en efecto, un hombre particular es parte de la comunidad perfecta. Es, pues, necesario que la ley se preocupe ante todo del orden que es con miras a la felicidad común. Por ello el Filósofo, después de definir las entidades políticas, hace mención de la felicidad y de la comunidad política. En el capítulo primero del quinto libro de la *Ética*, declara que se llaman derechos legales aquéllos que tienen por fin el promover y conservar la felicidad, así como los bienes que la producen por medio del comercio político. Pues, tal como lo enseña en el capítulo primero de la *Política*, la comunidad perfecta es la Ciudad (*perfecta enim communitas civitas est*)"⁴¹.

La continuación del texto exalta el bien común, lo coloca en el primer lugar de todos los principios que ejercen una regulación sobre la vida, proclama incluso que les confiere a todos vigor de principio (*id quod maxime dicitur est principium aliorum*). Y las respuestas a las objeciones no son menos categóricas. Los "fines particulares" están envueltos por el orden universal que produce el bien común⁴². Lo cual implica que están contenidos en él a título de partes. Los bienes particulares son susceptibles de ser ordenados al "bien común" como a un "fin común"⁴³. Finalmente, el criterio último del orden práctico reside en el bien común⁴⁴.

En el artículo siguiente, una objeción es resuelta en los siguientes términos: "del mismo modo que el hombre es parte de la *domus o familia*, también esta es parte de la Ciudad. Ésta última, en efecto, tal como se afirma en el capítulo primero de la *Política*, es comunidad perfecta. Por consiguiente, del mismo modo que el bien de un solo hombre no es el fin último (*bonum*

⁴¹ *STh* I-II q90 a2.

⁴² *STh* I-II q90 a2 ad1.

⁴³ *Ibid.*, ad2.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, ad3.

unius hominis non est ultimus finis), sino que está ordenado al bien común, también el bien de la *domus* está ordenado al bien de la Ciudad, la cual es comunidad perfecta"⁴⁵.

Más adelante, enseña que "la bondad de toda parte se estima por su proporción al todo al que pertenece. De donde San Agustín dice, en el capítulo octavo del tercer libro de las *Confesiones*, que toda parte que no concuerda con su todo es fea. Así, puesto que todo hombre es parte de la Ciudad, es imposible que un individuo sea bueno sin estar adaptado al bien común, como, inversamente, es imposible que un todo sea perfecto si sus partes no se ajustan a sus exigencias"⁴⁶.

Incluso la ley eterna, que, en su amplitud, abarca la infinitud de los seres, se encuentra suspendida de ese bien común (analógico) que es Dios. Esto es lo que salvaguarda su unidad, lo que le permite contener, a título de partes potenciales, las realidades más diversas⁴⁷.

Sería de gran interés histórico enumerar y clasificar los materiales de toda procedencia que Santo Tomás ha fundido en su tratado de la ley humana. Veríamos que en él hace una criba y que sólo acoge aquéllos que son compatibles con el estilo aristotélico de su síntesis. Sin embargo, debido a su abundancia, debemos limitarnos a dos pasajes en conexión inmediata con nuestro propósito presente.

El primero señala la subordinación del bien propio al bien común. "Todos los objetos a los que se refieren las virtudes pueden relacionarse al bien privado de una persona o al bien común de la multitud [...]. Ahora bien, la ley está ordenada al bien común y, por consiguiente, no hay ninguna virtud cuyos actos no pueda prescribir"⁴⁸. Incluso las acciones individuales, de las que depende la adquisición del bien privado, son capaces de concurrir a la realización del bien común; sin embargo, la ley humana, que ve sin detallar, que no está dotada de los medios de influir en los móviles interiores de la conciencia, no las prescribe todas, sino solamente aquéllas que están en conexión más íntima con su fin propio. Deja a la ley natural el cuidado de reglamentar las demás.

El segundo demarca las relaciones entre el individuo y la comunidad civil: "Puesto que el hombre es parte de la multitud, todo hombre, es decir, cuanto es y cuanto posee, es algo de la multitud (*quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis*); como siempre, el ser de la parte

⁴⁵ *Ibid.*, a3 ad3.

⁴⁶ *Ibid.*, q92 a1 ad3.

⁴⁷ Cf. *STh* I-II q93 a1 ad1.

⁴⁸ *Ibid.*, q96 a3, corp.

pertenece al del todo. Por ello la naturaleza admite algún detrimento para la parte por la salvación del todo"⁴⁹.

Este texto es reproducido más o menos literalmente cada vez que es cuestión del amor natural de Dios. Lo hemos podido constatar ya; he aquí otras ilustraciones: "es manifiesto que el bien de la parte es para el del todo. Se deriva de esto que toda cosa particular ama, con amor natural, su bien propio con miras al bien común del universo, que es Dios mismo"⁵⁰. Y también: "hay dos bienes que podemos recibir de Dios, a saber: el de la naturaleza y el de la gracia. Ahora bien, sobre la "comunicación" de los bienes naturales que nos es hecha por Dios se funda el amor natural, en virtud del cual no solamente el hombre en el estado de naturaleza íntegra, sino toda criatura, ama a Dios por encima de todo, si bien según su manera, intelectual, razonable, animal o por lo menos natural, como la piedra y los demás seres privados de razón, dado que toda parte prefiere naturalmente el bien común del todo a su bien propio. Esto se traduce en la acción. La inclinación predominante de toda parte, en efecto, se refiere a las acciones que van a la utilidad común del todo. Esto se manifiesta igualmente en las virtudes políticas. Bajo su moción los ciudadanos sacrifican a veces sus bienes y su persona al bien común. Esto se verifica más en la caridad [...]". Seguidamente, la solución de la segunda objeción dice que "si la parte sólo ama el bien del todo en tanto que le es conveniente, esto no significa que deba referirlo a sí misma, sino más bien que ella debe referirse a él"⁵¹. De un orden a otro no hay inversión de relaciones, sino coherencia perfecta. Invariablemente, la parte es finalizada por el todo.

La solución de una dificultad surgida con ocasión del artículo siguiente confirma estas aserciones: "Siempre y para todos el bien común es preferible al bien propio, siendo preferible para la parte el bien del todo a su bien propio de parte"⁵². Muchos otros pasajes del tratado de la caridad podrían ser tomados a modo de confirmación. Todos sostienen que el bien de la multitud es más divino y, por tanto, más digno de búsqueda, de respeto, de culto que el bien privado⁵³.

Entre los numerosos pasajes del tratado de la prudencia que podríamos destacar, dos retienen más especialmente nuestra atención. El primero señala que sería injurioso para la caridad y la razón recta (*repugnat etiam rectae*

⁴⁹ *STh* I-II q96 a4.

⁵⁰ *Ibid.*, q109 a3.

⁵¹ *STh* II-II q26 a3 corp. Cf. ad 2.

⁵² *Ibid.*, q26 a4 ad3.

⁵³ Cf. *Ibid.*, q31 a3 ad2; q32 a6; q39 a2 ad2 y ad 3; q42 a2.

rationi) estimar que la prudencia sólo debe preocuparse del bien propio, siendo el bien común mejor que el de uno solo. Además, estos dos bienes se condicionan y se sostienen mutuamente. "Quien busca el bien común de la multitud alcanza, como por resultado necesario, su bien propio. Y esto por un doble motivo: primeramente, porque el bien propio no puede ser realizado independientemente del bien común o de la familia o de la ciudad o del reino. En consideración de lo cual Valerio Máximo decía de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico que ser ricos en un imperio pobre. En segundo lugar, porque incumbe al hombre, debido al hecho de que es parte de la *domus* y de la Ciudad, ser prudente con el bien de la multitud cuando juzga de su bien propio. En efecto, las buenas disposiciones de las partes se aprecian por su armonía con el todo"⁵⁴.

El segundo texto, a su vez, determina las relaciones del bien común con el bien propio. Las asimila a las de lo universal con lo particular (*secundum universale et particulare*). Señala, además, que la persona está ordenada a la Ciudad: "Es manifiesto que la *domus* ocupa el medio entre la persona y la ciudad o el reino, pues del mismo modo que una persona en particular (*una singularis persona*) es parte de la *domus*, también una *domus* es parte de la ciudad o del reino"⁵⁵.

Tal como es de esperar, el tratado de la justicia abunda en alusiones y en determinaciones precisas. Por ejemplo, "es claro que todos los sujetos que pertenecen a una comunidad se comparan a ella como la parte al todo. Ahora bien, la parte, por su ser mismo, es algo del todo (*pars autem id quod est, totius est*). De donde resulta que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Y, conformemente a este principio, el bien de toda virtud que afecte al individuo en él mismo o respecto de otro es ordenable al bien común"⁵⁶. El bienestar particular de la parte concurre al del todo⁵⁷. Más adelante, el autor hace observar "que el bien común de la Ciudad y el bien particular de la persona no difieren solamente según el más y el menos, sino en razón de una distinción formal, específica. En efecto, una es la estructura del bien común y otra la del bien particular, como uno es el ser del todo y otro el de la parte"⁵⁸. Por último, un pasaje de la misma cuestión precisa que "el

⁵⁴ *STh* II-II q47 a10 corp. Cf. ad 2.

⁵⁵ *Ibid.*, q50 a3.

⁵⁶ *Ibid.*, q58 a5.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, ad3.

⁵⁸ *STh* II-II q58 a7 ad2.

bien común es *fin* de toda *persona* que vive en comunidad, así como el bien del todo es *fin* (último) de todas las partes"⁵⁹.

La cuestión siguiente mantiene que la persona es un todo particular y que, por tanto, tiene un *fin proprio* del que puede apartarse, pero que también es, por esencia, parte de la Ciudad y de la naturaleza y que, por tanto, es responsable de sus actos ante la sociedad y el Autor del universo⁶⁰.

La división de la justicia en general y particular y la subdivisión de ésta no tienen otro fundamento⁶¹. Es muy extraño que excelentes filósofos no hayan visto esto. Sin embargo, está bastante claramente expresado. "Tal como se ha dicho, la justicia particular concierne a las personas privadas, que se comparan a la comunidad como la parte al todo. Ahora bien, respecto de una parte, puede haber dos órdenes. En primer lugar, el de la parte a la parte, al cual se asimila el de una persona privada a otra. Es dirigido por la justicia conmutativa, la cual se refiere a los intercambios que se hacen de persona a persona. El segundo orden es el del todo a las partes. Se asimila al de la comunidad a las personas particulares, y lo dirige la justicia distributiva [...]"⁶². El artículo siguiente desarrolla la misma tesis. Más adelante, será retomada en el transcurso de la cuestión dedicada a la justicia distributiva⁶³.

La discusión sobre la ilegitimidad del homicidio también gira en torno a ella. "Toda parte está ordenada al todo como *lo imperfecto a lo perfecto* y, por consiguiente, toda parte es naturalmente para el todo. Por esto vemos que si la amputación de un miembro es necesaria para la salvación de todo el cuerpo [...] es loable y sano practicarla. Ahora bien, toda persona particular se compara a la comunidad como la parte al todo. Por consiguiente, si un hombre se vuelve un peligro para la comunidad [...] es loable y saludable darle muerte a fin de que el bien común sea salvaguardado"⁶⁴. Y la cuestión entera prosigue en los mismos términos: "Toda parte es por su ser mismo algo del todo. Y el hombre es (parte) de la comunidad: así, su ser pertenece a la comunidad: por consiguiente, por el hecho mismo de quitarse la vida causa perjuicio a la comunidad [...]"⁶⁵. Y también: "pues todo el hombre está

⁵⁹ *Ibid.*, a9 ad3.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, q59 a3 ad2.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, q58 a7; q61 a1. -La significación de estos textos aumenta cuando se considera con Santo Tomás que el sujeto del derecho no es la voluntad, sino la persona. Véase nuestro libro: *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, 2ª ed., Montreal, 1948.

⁶² *STh* II-II q61 a1 corp. Cf. ad2 y 4.

⁶³ Cf. *STh* II-II q63.

⁶⁴ *Ibid.*, q64 a2.

⁶⁵ *Ibid.*, a5.

ordenado a la comunidad de la que forma parte como a su *fin*"⁶⁶. Y hay más textos al respecto⁶⁷.

El lector que nos haya seguido hasta aquí se preguntará el porqué de tanta insistencia, tanto empeño en recoger los textos de Santo Tomás. A modo de respuesta, debemos hacerle notar que aún no hemos atravesado sino una pequeña parte de la obra de este prolífico autor. No obstante, ya es momento de poner el punto final a la búsqueda textual para pasar a la significación contenida en su letra.

2. La "parte"

Lo primero que destaca, cuando recorremos los textos que acabamos de citar, es que el individuo es *parte* y que se subordina a los organismos a los que se incorpora. No cabe confusión. La afirmación es tan tajante, tan absoluta, que hay que preguntarse cómo autores cuya competencia no suele errar han podido llegar a leer lo contrario. Nos parece que sólo puede haber una explicación de esto. Se trata de que, al no comprender los términos "todo" y "parte", no han encontrado el modo de conciliar a Santo Tomás consigo mismo. Y como pretexto para el abandono de su doctrina han sostenido que el concepto de Estado, de creación reciente, no recubre perfectamente el de Ciudad.

Hay en esta manera de ver una parte de verdad incuestionable. El Estado es una realidad más amplia, más compleja y más comprensiva que la ciudad, pero esto no le impide realizar un todo, e incluso un todo más perfecto que el constituido por ésta última. La dificultad proviene de concebir mal el todo y la parte.

El todo, ya lo hemos subrayado más de una vez, es del tipo práctico, es decir, se realiza con miras a un fin, con miras a la efectuación de un bien. Es un conjunto de potencias aisladas, de fuerzas particulares, articuladas y unificadas bajo un orden común, de manera que se produzca una causa trascendente, superior en eficacia a todos los coeficientes particulares de energía de los que resulta materialmente. Sólo abarca sus partes para movilizarlas, para lanzarlas a la acción.

En virtud de una correlación necesaria, la parte no es ni lógica, ni esencial, ni integrante, sino, por así decir, potencial.

⁶⁶ *Ibid.*, q65 a1.

⁶⁷ "[...] in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato". *Ibid.*, q117 a6.

El primer miembro de la enumeración se encuentra excluido por el hecho de que una nación organizada políticamente no es una ficción mental, sino un “poder”, una potencia real.

El segundo miembro, a saber: la parte esencial, se refiere propiamente a las sustancias sensibles de las que la esencia comporta partes metafísicas y físicas. Así, el hombre se compone, metafísicamente, de la animalidad y de la racionalidad; físicamente, del cuerpo y del alma. No obstante, entendiendo las cosas analógicamente, se puede sostener que el Estado tiene partes esenciales. Los individuos de la nación representan su materia, su cuerpo, mientras que el orden que los contiene hace de alma.

Se puede decir lo mismo de la parte integrante. Se refiere propiamente a las sustancias físicas. Así, el brazo, el pie, son partes integrantes del hombre. Así, por analogía, está permitido ver en los individuos partes integrantes de la naturaleza del Estado⁶⁸.

Pero la fórmula que parece caracterizar mejor el papel desempeñado por la persona en el Estado es la de parte potencial.

Esta noción, de origen aristotélico, parece haber sido creada para la clasificación de las virtualidades del alma. En su acepción propia, designa una realidad simple, el alma, pero afectada de diversos principios de acción: las inclinaciones vegetativas, sensibles y racionales. Por ejemplo, cuando se dice que el alma sensitiva es parte potencial del alma humana, se pretende significar ésta, pero como inicio de las funciones de la sensación. De manera que la parte potencial es el sujeto, a saber: el alma, pensado respecto de uno de sus poderes, una de sus funciones. Además, las partes potenciales, como también los demás tipos de partes, implican un orden entre ellas, pero un orden que sólo se discierne en el momento de la acción. Se confunde incluso con el de las funciones del sujeto. De manera que por una parte está la parte principal, que manda y que dirige, efectivamente la razón, y por otra las partes subordinadas, que, aun conservando sus actividades y sus fines propios, son gobernadas, en cuanto a su ejercicio, por la facultad dominadora que se sirve de ellas para su fin propio. En este momento, las actividades de todas, al estar vinculadas, forman un todo, un todo de potencia, de eficacia. Esto se realiza literalmente en el hombre. Esto se realiza también, pero según un modo analógico, en el Estado. Los individuos son partes potenciales, en el sentido de que las actividades de todos, aunque conservan su especificidad, se unen bajo una dirección común para formar un todo de acción, una potencia colectiva de realización. Cada uno, sin renunciar a la búsqueda de su bien pro-

⁶⁸ “[...] partes enim sunt quasi materia totius”. *STh* I q65 a2.

pio, contribuye con su fuerza. Proporciona su aporte de energía, y esto por el simple hecho de someterse al movimiento y a la finalidad del conjunto.

De esta manera, la persona es parte potencial, parte moral, parte concedida en función de un plano superior de acción y respecto de una finalidad que le es trascendente. También de esta manera, es parte humana, parte libre, parte sometida a un poder que mueve por la autoridad de la razón y cuyo prestigio lo recibe de la dignidad del bien humano.

Como consecuencia, la persona es lo “imperfecto”. Y para comprender precisamente en qué consiste esta imperfección, hay que proceder por oposición, por contraste. Santo Tomás estima que lo perfecto en el plano natural es la sociedad civil. Los textos son explícitos. Además, esto es lógico, pues el Estado es un todo y la idea de todo evoca la de perfección. Por tanto, la persona es imperfecta por oposición a la sociedad civil. Y puesto que sabemos que ésta es un todo práctico, un todo que sólo tiene ser y unidad en la medida en que la colaboración es necesaria para la realización conveniente del bien humano, podemos conjeturar que esta oposición se establecerá en el plano práctico y que la imperfección de que se trate no será metafísica o física, sino moral.

Desde el punto de vista ontológico, la persona humana es a la vez lo más perfecto y lo más imperfecto que hay. Ya lo vimos, trasciende el mundo de la materia, pero ocupa el último grado en el de los espíritus. El alma que le imparte su bondad y su perfección esenciales es racional, espiritual, inmortal y, por tanto, la hace emerger del universo de los cuerpos y lindar con el de las inteligencias espirituales. Por el contrario, su unión al cuerpo, su contacto con la materia, provocan una carencia tal que se encuentra en privación total de su perfección segunda⁶⁹. Y ésta es la causa lejana, radical, de su imperfección moral.

Desde el punto de vista físico, es decir, desde el punto de vista de su crecimiento material y espiritual, no está más favorecida (*indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest*)⁷⁰. En primer lugar, es clarísimo que el niño que nace depende de otro para la conservación de su vida. Apenas está mejor dotado para su avance espiritual. La perfectibilidad de su razón comporta que sea, al igual que su mano, un potencial infinitamente modificable y, por tanto, carente de aptitud formada alguna. Sin duda, para moverse y dirigirse tiene la ayuda de los datos primarios de la ciencia y del derecho, mas para formarse una representación precisa, distinta, de ellos está

⁶⁹ “Intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget [...] Similiter etiam in voluntate [...]”. *In III Sent* d23 q1 a1.

⁷⁰ *In Ethic* I lect1 n4.

obligada a aplicarse a la labor del discurso. Ocurre del mismo modo en el orden práctico, en el que sus intenciones más espontáneas deben ser alimentadas y fortalecidas por la deliberación. Y éste es el fundamento inmediato de la imperfección moral.

No obstante, se trata propiamente de ésta cuando decimos que la persona se compara al Estado como lo imperfecto a lo perfecto.

El orden moral se desarrolla bajo el mandato del ideal humano. Éste es dominador en él. Las exigencias de éste regulan su economía. Desempeña el papel del fin. Por su realización, hay de nuestra parte obligación de actuar, y de actuar con rectitud. Es criterio de ésta. "Para que ciertas cosas estén ordenadas, se requieren dos condiciones. En primer lugar, hace falta que estén ordenadas al fin debido, que es principio del orden entero de la acción [...]. En segundo lugar, hace falta que lo que está ordenado al fin le esté proporcionado. Y de esto resulta que la rectitud de lo que está ordenado a un fin se aprecia según éste"⁷¹. Es también criterio de la perfección práctica de las cosas⁷². Esto es moneda corriente en la filosofía aristotélico-tomista. Cuanto más provisto está un ser respecto de la realización de su bien propio, más perfecto es⁷³.

Este es el género de perfección y de imperfección al que se hace alusión cuando se dice que la persona humana es imperfecta. Esto significa que, salvo algunas raras excepciones, los individuos humanos son impotentes para realizar con integridad su bien propio en tanto que estén privados de la ayuda de las instituciones civiles. De este modo, en el plano del bien propio, el hombre no es imperfecto porque es parte, sino que, al contrario, es parte porque es imperfecto. Sin embargo, no es éste el sentido habitual del axioma tomista. El individuo es imperfecto porque su fin propio es un bien particular y éste repugna encarnar el bien humano en toda la universalidad de su fórmula. Por consiguiente, en el plano del bien humano, el individuo es imperfecto porque es parte. Más propiamente, porque su bien, aun acabado, es siempre parte del bien común. Esto es lo que aparecerá mejor en el párrafo siguiente.

⁷¹ *STh* I-II q102 a1.

⁷² "Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis". *STh* I q103 a1. Cf. *STh* I-II q55 a1; *STh* II-II q184 a1.

⁷³ "Perfecta quidem bonitas est in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem". *STh* I-II q98 a1.

3. Bien propio y bien común

Cuando se trata de comparar dos realidades de orden práctico y de determinar en qué relación se encuentran, hay que referirse a su fin respectivo. Hay ecuación perfecta entre las relaciones que unen los fines y las que vinculan las causas que se dedican a su búsqueda⁷⁴. La proporción es rigurosamente la misma (*ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus*)⁷⁵. El orden de los fines es primero y determinante respecto del de las demás causas.

Partiendo de aquí, podríamos concluir de entrada que el Estado es mucho más perfecto que el individuo, que incluso está en la cima de la escala de los valores humanos. En efecto, aspira al bien más alto y dispone, para su persecución, de los instrumentos más perfectos. "El fin de la política [...] es lo mejor que existe entre las cosas humanas". Se identifica con "el fin último de la vida"⁷⁶. Es la mejor ilustración que se pueda realizar aquí abajo del orden eterno. Además, el Estado está en posesión de medios proporcionados a esta singular finalidad. Gracias a la multiplicidad y a la variedad de las competencias que reúne, gracias a la potencia de las fuerzas que moviliza, gracias a la universalidad del orden que impone a la cooperación, gracias a las aptitudes que crea en los sujetos, gracias a las instituciones que pone al servicio de estos, se muestra naturalmente apto para producir el bien humano. Incluso es lo único que dispone en permanencia de los recursos necesarios para el bien vivir colectivo. Por ello goza de una primacía práctica indiscutible.

No obstante, esta argumentación sólo es válida si ya se ha comprendido en qué difieren el bien propio y el bien común y se ha percibido su solidaridad y su orden. Hasta ahora, hemos descrito extensamente el bien común, pero hemos supuesto el otro término, el bien propio. Asimismo, esta solidaridad y este orden sólo se han manifestado oscuramente. Por ello, en este párrafo, tras definir el bien propio, quisiéramos señalar sus relaciones con el bien común. Y, dado que estos deciden sobre el vínculo del individuo al Estado, de este modo haremos transparente la letra de Santo Tomás.

Si el hombre encontrara, como el animal, en el determinismo de un instinto inmutable la regla de su conducta individual, quizá sería más fácil definir los contornos de su bien propio: sólo tendríamos que observar sus mo-

⁷⁴ "Oportet enim quod proportio eorum quae sunt ad finem sit secundum proportionem finium". *In Polit* I lect1 n11.

⁷⁵ *CG* III c17. -"Cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium". *STh* I-II q109 a3.

⁷⁶ *In Ethic* I lect2 n29 y 30.

dos habituales de comportamiento. Pero es libre; libre incluso de resistir sus propias inclinaciones. Así pues, la causa de su conducta, el instrumento de su propio gobierno, hay que buscarlo en la indeterminación de sus facultades espirituales.

La criatura racional, ya lo hemos visto, se dirige por la inteligencia y la voluntad (*creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem*)⁷⁷; es su propio maestro, su propia providencia⁷⁸. Incumbe a la razón personal, no solamente tomar conocimiento de las reglas abstractas que se derivan del ideal teórico de la vida, sino sobre todo trazar las directrices de un gobierno adaptado a las disposiciones individuales del sujeto, a sus gustos, a su temperamento, a sus aptitudes intelectuales, morales y artísticas, brevemente, a su idiosincrasia singular. También a ella le corresponde juzgar el ambiente en el que se sumerge, las contingencias que pesan en el querer, las circunstancias de tiempo, de lugar y de persona que crean el medio concreto, inédito, en el que la acción se lleva a cabo. En pocas palabras, en ella revierte la responsabilidad de equilibrar el contexto de fuerzas, cómplices, opuestas o diversas, que influyen en las preferencias de la voluntad y pueden impedirle conformarse según las reglas del derecho. En la tarea del buen gobierno de sí, siempre se tiene, sin duda, la facultad de guiarse por los principios generales de la moral y de inspirarse en los consejos de los sabios –el hombre es sociable por naturaleza–, mas para la materialización de estos principios, en definitiva, hay que confiarse a la razón personal. Nada puede sustituirla, pues es lo único que posee el don de convertir los imperativos generales y abstractos en actos de vida íntima.

No obstante, la razón individual no está naturalmente dotada con los útiles para el buen cumplimiento de este oficio; necesita adquirir un hábito virtuoso, que tiene el nombre de prudencia individual y que la dispone perfectamente al mandato de las inclinaciones interiores. Esta virtud confiere, respecto de sí, lo que la prudencia política otorga respecto de la Ciudad, a saber: el genio de la buena conducta⁷⁹. Hace que la razón sea apta para el discernimiento juicioso y para el mandato pronto y efectivo. Contribuyendo con la experiencia y la memoria del pasado, la sagacidad, el sentido del encadenamiento oscuro de los hechos, la previsión y la circunspección, dispone a aquél a quien afecta a superar los obstáculos que emergen de la vida corriente, a vencer las situaciones complicadas, a deshacer las intrigas y a desenmascarar los ardides. “La prudencia, dice Santo Tomás, no evoluciona en

⁷⁷ *STh* I q103 a5 ad3.

⁷⁸ Cf. *STh* I-II q1 a1; q91 a2.

⁷⁹ Cf. *In Ethic* VI lect7 n1196; *STh* II-II q47 a11.

el mundo de los universales, donde no podría haber acción, sino que, al ser activa, principio mismo de acción, debe volverse hacia lo singular. La acción, en efecto, se refiere a éste [...]. A consecuencia de este hecho, el prudente debe tener tanto el conocimiento de los universales como el de los particulares. Sin embargo, si le es posible tener únicamente uno solo, debe ser el de los particulares, dado que estos constituyen su mundo real de acción”⁸⁰.

El arte del virtuoso consiste en andar recto, cumplir su acción según las exigencias del justo *medio*. Debe observar en todo la *mesura*, la que dicta la razón. Toda su vida debe reflejar el equilibrio, la simetría, el orden racional. Y ésta es la función precisa de la prudencia: marcar la acción con el cuño de la razón. “El fin propio de la virtud moral –declara Santo Tomás– consiste en la realización del bien conforme a la razón. Así, la labor de la templanza es evitar que el hombre se desvíe por la concupiscencia del bien racional; la de la fortaleza es impedir que sea frustrado por el temor o la temeridad. Esta finalidad virtuosa está naturalmente inscrita en la razón humana, ya que ésta dicta a todo hombre actuar racionalmente. Pero lo que la razón no dicta natural y espontáneamente es de qué manera práctica y mediante qué actividad circunstanciada el hombre llegará a ese equilibrio racional. Este discernimiento es la obra misma de la virtud de prudencia. La virtud moral puede orientarse bien de forma general al justo medio racional, pero es responsabilidad de la iniciativa de la prudencia designar lo que conviene al fin virtuoso, dictar la acción que realice concretamente el justo medio racional”⁸¹.

Toma de la facultad en que está inserta el poder de someter las inclinaciones afectivas, de imponerles su regulación, de verter las energías de éstas en sus formas espirituales. Así, por un extraño fenómeno de influencia, éstas últimas se ven modificadas en su propia subjetividad. Bajo el influjo creciente de la razón, se afirman, se templan, conservan el relieve de las huellas causadas en ellas por la frecuencia y la continuidad de los contactos. Y así son efectivamente las virtudes morales: formas inscritas en la vitalidad misma de las inclinaciones afectivas por los toques repetidos de la razón prudencial y dotadas del efecto de aumentar su reserva de obediencia, así como su proporción al medio interior y exterior. Son *medida* en disponibilidad, *medio* virtuoso en el estado de disposición habitual. Instauran el equilibrio y el orden permanente en el sujeto⁸².

No es preciso añadir que la prudencia particular no puede determinar este justo medio práctico y engendrar las virtudes morales en la afectividad

⁸⁰ *In VI Ethic* lect6 n1194. Cf. *STh* II-II q47 a11.

⁸¹ *STh* II-II q47 a7.

⁸² Cf. *STh* I-II q59 a4; q60 a4 y 5.

del individuo sin poseer el conocimiento de las circunstancias objetivas y, sobre todo, sin tener la conciencia exacta de sus disposiciones innatas y adquiridas, de su complejo pasional y de su coeficiente de reacción voluntaria. "Las virtudes morales, a excepción de la justicia, se refieren principalmente a las pasiones. Su rectitud o la justeza con que revisten la acción sólo se puede apreciar por comparación a las disposiciones del individuo, dado que éste es el teatro de las pasiones. Ellas hacen que se irrite y que desee con medida y arreglo, según lo exijan las circunstancias. Por esto el *medio* de tales virtudes no se establece según la proporción de una cosa a otra, sino únicamente por comparación al sujeto virtuoso mismo. Por consiguiente, el medio que buscan es exclusivamente obra de la razón y tiene relación con el individuo (*et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos*)"⁸³.

La perfección moral del individuo, pues, está circunscrita en dimensiones particulares. El equilibrio que representa está hecho a petición, está inmediatamente condicionado por el medio y el temperamento del sujeto. Casi siempre lo natural es determinante respecto de lo adquirido: cuanto es recibido lo es según el modo individual de quien recibe. La dominante generalmente es la misma en ambos. Así, puede decirse que *el bien propio consiste en el orden de la virtud individual, o en el orden engendrado por la prudencia particular*. Este orden es el *verdadero*, pero el verdadero para tal individuo solamente, el verdadero en las condiciones en que se encuentra para alcanzar sus fines de hombre.

Como consecuencia inmediata, el bien propio es, de un individuo a otro, muy desigual. Depende primero de las ventajas o de las lagunas que comporta el medio en el que un hombre dado se encuentra situado por el nacimiento, pero es tributario sobre todo de sus cualidades intelectuales y voluntarias. El lado material del bien propio es, también él, la mayoría de las veces, según la medida de la personalidad del sujeto. A veces, sin duda, depende de circunstancias extrínsecas, como los bienes de familia, el afortunado desarrollo de una empresa arriesgada; pero sobre todo depende del valor del individuo, de su espíritu de iniciativa y de sus dones de éxito. Además, si se lo considera en cuanto a su rendimiento humano, se constata que es rigurosamente proporcional a la virtud del individuo, ya que su utilización con concierto y mesura, su valor perfectivo, depende del grado de ésta.

Y en la hipótesis, inverosímil por lo demás, de que todos los individuos de un grupo alcanzaran con igualdad la plenitud de la perfección, el bien propio seguiría sin poder confundirse de ninguna forma con el bien común. Su

⁸³ *STh* II-II q58 a10. Cf. q57 a1.

oposición es esencial, pues éste tiene como forma el *orden universal* que la prudencia política concibe y dicta, mientras que aquél tiene como alma el *orden particular* que elabora y prescribe la prudencia individual. Se oponen como lo universal y lo particular, como el fin último y el *fin inmediato*.

Esta oposición tiene raíces metafísicas. Se vincula a la exigüidad inherente a lo singular; es una consecuencia de su limitación obligada. El individuo humano, al ser una realidad del mundo material, padece las lagunas de la materia.

El individuo no es la especie, no es la naturaleza universal y pura, sino solamente una materialización de ésta, un participante. Sus principios esenciales, por el hecho de implicar la materia, ocupan un lugar y un espacio, entran en una síntesis dinámica que actúa sobre ellos, revisten un conjunto de caracteres inalienables que hacen de ellos un todo inédito. Somos el producto de un concurso de influencias singulares: raza, nacionalidad, familia, suelo, luz, clima y una multitud de factores psíquicos individuados se han concertado para hacer de cada uno de nosotros un tipo original, para configurar una fisonomía sin réplica. La cualidad de nuestros tejidos, de nuestra sustancia, está determinada hasta el punto de carecer de duplicado.

En segundo lugar, la materia forzosamente tiene dimensiones, y el elemento espiritual que toma cuerpo en ella es introducido en sus confines. Por esto mismo se ve limitado. El agua se adapta a las paredes de la vasija; los cuerpos que me visitan se pliegan a la medida de mis órganos sensoriales; las ideas que concibo tienen una eficacia proporcional a la penetración de mi espíritu. Es ley universal que todo cuanto es recibido asume el modo de aquello que lo recibe, todo cuanto es participado lo es según las posibilidades del participante.

La determinación cuantitativa y cualitativa del bien particular y, por tanto, su variedad, son, pues, consecutivas al carácter necesariamente particular de la estructura del individuo. Y como la perfección segunda se adapta forzosamente a la primera, el bien propio de la persona humana, tanto en el cielo como en la tierra, será siempre, al menos respecto de su inserción en el sujeto, fatalmente individuado, es decir, reducido a las posibilidades del sujeto que toma su posesión. "A diversos perfectibles convienen perfecciones diversas"⁸⁴.

Por ejemplo, Santo Tomás tuvo el cuidado de distinguir el objeto de la felicidad (*ipsa res quam cupimus adipisci*) de la aprehensión del sujeto y del goce que obtiene de ella (*ipsa adeptio vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus*

⁸⁴ *De Virt in comm* a9.

rei quae desideratur)⁸⁵. Lo cual le permite establecer grados en la felicidad de los dichosos: “Vista desde el lado del bien que es su objeto y su causa, la felicidad de uno no puede ser superior a la de otro, pues sólo hay un bien supremo, a saber: Dios, por cuyo goce los hombres son dichosos. Pero respecto de la aprehensión de este bien y de la felicidad que se recibe de él, uno puede ser más feliz que otro, pues su felicidad es proporcional al goce que recibe de este bien. Así, ocurre que uno puede gozar más perfectamente de Dios que otro, al estar mejor dispuesto o adaptado a su disfrute. Y conformemente a estos datos, uno puede ser más feliz que otro”⁸⁶. En otros términos, la felicidad eterna tendrá razón de bien propio, personal, *individuado*. “Los actos personales de la naturaleza racional son propiamente los que proceden del alma. Ahora bien, el alma racional no sólo es capaz de perpetuidad según sus principios específicos, como es el caso de las demás criaturas, sino también individualmente (*sed etiam secundum individuum*)”⁸⁷. Por esto la gloria puede enraizarse en su subjetividad y recibir sus limitaciones.

El principio es el mismo en el orden natural: la apropiación de la sabiduría y del bien humano por los individuos está condicionada a sus disposiciones innatas⁸⁸. Cada uno los lleva a su receptividad. Y así restringido por las posibilidades del individuo, el bien propio es necesariamente particularizado y limitado. Por tanto, se muestra inferior al bien común, el cual, al resultar del ejercicio orgánico de las energías voluntarias y de las riquezas intelectuales, artísticas y sentimentales de una nación, ofrece en suficiencia todos los elementos de la perfección. El fruto del esfuerzo individual palidece ante la potencia de las masas.

Ahora que hemos percibido en qué se oponen el bien particular y el bien común, será fácil apreciar su solidaridad y su orden y, por consiguiente, la solidaridad y el orden que existen entre el individuo y la sociedad civil.

En Santo Tomás, bien común y bien propio, si bien son distintos y separables, van siempre a la par. Entre ellos hay interacción continua, es decir, dualidad y comunión de todos los instantes. Esto se manifiesta en una multi-

⁸⁵ *STh* I-II q3 a1. Cf. *STh* I q26 a3; *STh* II-II q26 a7.

⁸⁶ Cf. *STh* I-II q5 a2. – “[...] diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis”. *Ibid.*, ad1. – “[...] dicitur aliquis alio beatorum ex diversa eiusdem participatione”. *Ibid.*, ad3. – “[...] omne quod comprehenditur a finito est finitum”. *Ibid.*, q4 a3 ad1; cf. *In IV Sent* d49 q1 a4.

⁸⁷ *CG* III c113.

⁸⁸ “[...] quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui”. *STh* I-II q51 a1. Cf. q63 a1.

tud de lugares de sus obras⁸⁹, pero un pasaje de *De regimine principum* es, a este respecto, verdaderamente interesante. “Puesto que el arte en su ámbito imita la naturaleza en el suyo y puesto que nosotros nos fundamos en la naturaleza para poder actuar conformemente a la razón, parece excelente que el deber de un rey se calque de la forma de gobierno de la naturaleza. Ahora bien, se encuentra en el orden de la naturaleza un gobierno universal y un gobierno particular.

El gobierno universal, por una parte, es aquél por el cual Dios abraza toda cosa y dirige el mundo por su Providencia. El gobierno particular, por otra, aun teniendo el mayor parecido con el gobierno divino, se manifiesta en el hombre, que es llamado pequeño mundo (microcosmos), por la razón de que en él se encuentra la forma del gobierno universal [...].

Pero ya hemos mostrado que el hombre es por naturaleza un animal social que vive en compañía de sus semejantes; en consecuencia, se verifica en el hombre la similitud con el gobierno divino, no solamente en que todo hombre, *individualmente*, está regido por la razón, sino también en que *por la razón de uno solo* está regida la multitud⁹⁰.

La razón general de esta solidaridad reside en que una subordinación implica necesariamente un bien común, por el cual se establece la unidad, y bienes particulares, múltiples y variados, cuyo ordenamiento basta para dar lugar a un resultado común. Lo cual se comprendería colocándose sea del lado del bien particular, sea del lado del bien común.

Dado que es un principio general el que ninguna parte puede alcanzar la plenitud de su perfección fuera del todo al que pertenece⁹¹, hay que sostener que la realización entera del ideal particular está condicionada a la del ideal común. Para lograr su acabamiento completo, el individuo está forzado a solidarizarse con el Estado. Evidentemente, no se trata de la perfección primera, ya que la naturaleza se encarga de conferirle sus principios esenciales, su existencia, su personalidad, el universo de sus inclinaciones cognitivas, volitivas y carnales. Tampoco se trata de la conservación material de la vida. La solicitud de los padres la provee. Ni se trata de rudimentos de educación. La naturaleza, al ser “idea directriz”, proporciona sus premisas. Traza, a modo de directivas generales, a modo de jalones, las líneas fundamentales de la vida civilizada (*initia quaedam habet a natura*)⁹². Contiene en sus ínfimas

⁸⁹ Cf. *STh* I q47 a1 y ss.; q103 a1 y ss.; *STh* I-II q21 a3; q56 a6; q90 a2 corp. ad1-2; *STh* II-II q58 a9 ad3; q68 a1 ad3; *CG* III c115-116; *De caritate* a4 ad2; *In II Sent* d38 q1 a1 y ss.

⁹⁰ *De Reg Princ* I c13 n806. Léase también el c9.

⁹¹ “[...] nulla pars habet perfectionem separata a toto”. *De Spirit Creat* a2 ad5.

⁹² *STh* I-II q95 a1.

virtualidades, en las riquezas de su misteriosa inmanencia, el germen de todas las formas posibles de civilización. Su obra es corroborada por la familia y por el grupo, de donde el niño recibe forzosamente un núcleo de datos especulativos y de máximas morales, así como una tabla bastante elaborada de recetas y de procedimientos empíricos. El estudio de las costumbres de los primitivos —o presuntos primitivos— ha revelado que comúnmente están en posesión de los primeros esbozos de una doctrina sobre Dios, sobre el universo, sobre el alma y sobre la vida. Ha puesto también en evidencia los esquemas de organización práctica de que disponen. Es claro que todo cuanto ha surgido de la actividad humana estaba ya implicado de algún modo; de lo contrario, sólo sería construcción ficticia y enojosa.

Sin embargo, no es menos claro que la barbarie se muestra incapaz de responder a las expectativas variadas y sublimes del niño que nace. Solamente la sociedad política puede en una cierta medida responder a ellas. Es su fin propio, su razón de ser. Solamente ella puede fecundar, sostener y llevar a su plena eficacia la obra educadora de la familia. Solamente ella puede lanzar al mercado esa profusión de ideas de todo género que exige la formación de una multitud variada de espíritus; solamente ella puede reprimir las tentativas constantes de retroceso a la barbarie; solamente ella está para promover el bienestar y la comodidad colectivos. Sin su vigor coordinador y realizador, no podría haber verdadera civilización; sin su clarividencia y su poder de coacción, es imposible suscitar y proteger los órganos indispensables para el bien vivir de todo un pueblo.

La conclusión se impone. El bien individual, para ser completo, debe ser recogido de un bien común. El individuo está en la obligación de recibir de las instituciones nacionales su acabamiento personal⁹³. Se comporta ante ellas como lo perfectible respecto de su causa perfecta. De manera que, incluso cuando ha llegado al término de su desarrollo y ya no necesita más su apoyo, no puede hacer que su bien propio no conserve respecto de ellas lazos de dependencia ni que no retenga para siempre la fisonomía de un efecto.

Si, por el contrario, nos colocamos en la perspectiva del bien común, somos testigos de una solidaridad mucho más estrecha, dado que su realización material y eficiente depende totalmente del bien de los particulares. Y esto no implica ninguna paradoja. En efecto, ¿cómo sería posible producir una perfección común sino mediante el ordenamiento de las actividades particulares, mediante su sumisión a un plan de conjunto? Las aptitudes naturales o

⁹³ "Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem". *CG III c117*.

adquiridas de los individuos son *partes* de la potencia del Estado. Igualmente, el producto de estas aptitudes es, gracias al juego de la subordinación, *parte* integrante del bien del todo. Sería absurdo imaginar un todo sin sus partes. No se establece una universidad sin el servicio organizado de profesores competentes; no se constituye un equipo brillante sin el concurso de miembros hábiles; no se forma un ejército poderoso sin la participación de valores militares. Y gracias al ejercicio ordenado de cada uno de estos cuerpos se llega a obtener un resultado común. Cada miembro, al perseguir su objetivo propio bajo la dirección de aquél que se ocupa del bien del conjunto, concurre también, si bien a su manera, a la finalidad trascendente del todo (*res referuntur ad finem ultimum communem, mediante fine proprio, ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum*)⁹⁴.

Hay, pues, entre el bien común y el particular condicionamiento recíproco. Éste constituye el soporte material de aquél, pero encuentra en él, a la vez que un coronamiento, la condición obligada de su propio acabamiento: "Quien busca el bien común trabaja, en consecuencia, en la adquisición de su bien propio (*ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum*)"⁹⁵. El mejor medio de acrecentar su perfección personal es cumplir bien su función. Inversamente, "es imposible que el bien común de la Ciudad sea floreciente si los ciudadanos son sin valor (*impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosos*)"⁹⁶. Bien particular y bien común se sostienen, se refuerzan, se completan. Uno contribuye a la integridad material y eficiente del todo; otro contribuye a la integridad formal y final de las partes. Y aunque el concurso de ambos es indispensable, el del bien común goza de una eficacia incomparable. Una disciplina ilustrada, flexible y fuerte conseguirá, con el tiempo, implantar en un pueblo mediocre una civilización que una nación mejor dotada, pero mal gobernada, no podrá igualar nunca.

Declaráramos al principio de este párrafo que el criterio del orden del actuar era el fin y que, entre los fines, el que tiene primacía sobre los demás era el último, es decir, el que es buscado por sí mismo, el que no hace rebotar al querer, el que procura el sosiego y el reposo⁹⁷. Así que, si queremos conocer las relaciones entre el bien común y el bien propio, por una parte, entre el individuo y el Estado, por otra, tenemos que utilizar este criterio.

⁹⁴ *In II Sent d38 q1 a1*.

⁹⁵ *STh II-II q47 a10 ad2*.

⁹⁶ *STh I-II q92 a1 ad3*.

⁹⁷ Cf. *In Ethic I lect9 n110 y ss*.

El fin en general es aquello que entra en las intenciones de un autor. Es lo que tiene en mente cuando actúa: lo que fascina su voluntad y motiva sus pasos. Encarna el bien hacia el que se lanza naturalmente, aquél en el cual reside su perfección, en todo o en parte. Es lo amado, lo deseado, lo buscado⁹⁸.

Lo cual nos permite concluir, desde ahora, que sólo Dios es su propio fin, pues sólo Él es en sí, por esencia, bondad y perfección. La criatura, a su vez, incluida la persona humana, al estar en privación total respecto de su perfección segunda, no puede encontrar en sí su propio fin. La ignorancia, la impotencia y la penuria no tienen nada de deseable, no son aptas para constituir fines, ya que son aquello de lo que queremos librarnos.

a) La idea de fin, susceptible de determinaciones variadas, no es siempre completamente idéntica a sí misma. No es unívoca, sino analógica, polivalente. Y entre todas las modalidades que reviste en concreto, la que, al encarnar el sentido primitivo y propio de la idea, prima sobre todas las demás es la que se designa con el nombre de fin *qui*. Al identificarse con el bien concretamente buscado, es fin de los fines, fin en el sentido fuerte de la palabra. Y si este bien, con el cual se confunde, realiza la totalidad de la perfección humana, entonces constituye el móvil, el motivo de los motivos, la causa que mediante la prestigiosa irradiación de su magnetismo fecunda todas las demás, se vuelve el alma de nuestros proyectos, de nuestras voluntades y de nuestras acciones.

Tal como se habrá percibido ya, el fin *qui* implica dos formalidades, a saber: la bondad y la realidad que la traduce. Dicho de otro modo, una cosa y la causa de las inclinaciones de ésta⁹⁹.

Entre el fin *qui* del animal y el del hombre existe la diferencia de que el primero es movido sobre todo por la realidad buena, mientras que el segundo lo es sobre todo por el bien que ésta condensa. Esto se explica por la naturaleza misma de la voluntad. Al ser inclinación espiritual e indeterminada, deseo sin contorno, amor universal, está en avidez innata del bien absoluto¹⁰⁰. Los bienes particulares en los que se detiene y se sujeta, sólo los apeetece en la proporción en que revisten las apariencias de aquéllos con los que

⁹⁸ Cf. *CG* III c18 y ss.

⁹⁹ “[...] aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut obiectum, sicut etiam color videtur ut obiectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut obiectum et ut ratio obiecti”. *In I Sent* d17 q1 a5 corp. Cf. ad 4.

¹⁰⁰ “Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis”. *STh* I-II q2 a7. —“Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis”. *STh* I-II q9 a1.

sueña¹⁰¹. Por consiguiente, la bondad es el secreto de la influencia ejercida por las cosas sobre las fuerzas vivas de nuestra alma. Es el principio de su atracción, la causa de su fuerza de subyugación. “El bien, dice Santo Tomás, es, en virtud de su propia naturaleza, causa por modo de finalidad. Lo cual se manifiesta en el hecho de que todos los seres lo desean. Ahora bien, aquello hacia lo cual tienden nuestras inclinaciones es fin. Así pues, el bien es, en virtud de su naturaleza misma, causa por modo de fin”¹⁰².

La bondad en la que las criaturas participan —y con más razón la de Dios— es la causa propia de su influencia sobre nuestras tendencias afectivas. Es, pues, fin *cujus gratia* o *cujus causa*. Pero la cosa misma que encarna esta bondad, que la materializa y la expresa más o menos adecuadamente, es fin *qui*, es decir, *lo que* efectivamente nos atrae y nos mueve, lo que, en concreto, queremos y buscamos. Santo Tomás a menudo lo llama fin *cujus*, considerando que es fin *de aquél* que es conmovido y se involucra en la acción¹⁰³.

¿Cuál de estos dos bienes mencionados aquí arriba es fin *qui* de la voluntad humana? ¿Es el bien particular o el bien común? Y si es uno y otro, ¿cuál de los dos es fin definitivo, fin perfecto, fin que encarna en el mayor grado el bien humano?

Los dos son fines *qui*, pero es evidente que el bien común lo es en grado supremo, ya que el bien propio es siempre particularizado, está siempre en ecuación con la receptividad del individuo (*quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum*)¹⁰⁴. No hace falta repetir que es lo “mejor” que hay en esta vida; es esa “*causa prior et potior*” de la que se habla al principio de la *Ética*¹⁰⁵. La razón humana no puede proponerse un objetivo más elevado que éste. “Del mismo modo que a los ojos de la razón especulativa nada parece necesario, si no es en virtud de la evidencia invencible de los primeros principios, también a los ojos de la razón práctica nada parece imperioso, si no es para el fin último que es el bien común”¹⁰⁶. Esto es claro, el bien común es fin último, es decir, la voluntad individual se vincula a él mediatamente, a través del eslabón intermediario de su bien propio. Según un principio frecuentemente invocado

¹⁰¹ Cf. *STh* I-II q1 a1. —“[...] quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni”. *Ibid.*, a6.

¹⁰² *In Met* I lect11 n179. Cf. *Ibid.*, II lect4 n316; V lect2 n771-776; *In Phys* II lect4 n173; lect5 n180-186; lect10 n240.

¹⁰³ Cf. *STh* I q26 a3 ad2; *STh* I-II q1 a8; q2 a7; q3 a1 y 8 ad2; q5 a2; q11 a3 ad3; q16 a3; q34 a3.

¹⁰⁴ *STh* I-II q2 a7. Cf. *STh* I q103 a2.

¹⁰⁵ Cf. *In Ethic* I lect2 n29-30.

¹⁰⁶ *STh* I-II q90 a2 ad3.

en tomismo, el fin propio del todo es fin último de las partes. Tiene que haber un fin común a la sociedad humana y al individuo¹⁰⁷. “El bien común es fin de toda persona que vive en comunidad, así como el bien del todo es fin (último) de todas las partes”¹⁰⁸. En consecuencia, el fin *qui* inmediato del individuo es su bien propio, pero su fin *qui* último es el bien común.

Así, la oposición que a primera vista parece existir entre los dos términos que polarizan la actividad individual resulta eliminada. Hay subordinación de uno a otro, pues el fin particular del individuo es finalizado por el bien común. Todos los bienes particulares solicitados por el hombre –fortuna, beneficios, salud, elocuencia o ciencia–, todos están ordenados al bien de la multitud¹⁰⁹. “En todos los fines subordinados, el último debe ser él mismo fin de todos cuantos lo preceden [...]. El bien particular está ordenado al bien común como a su fin. En efecto, el ser de la parte es para el ser del todo. Igualmente, el bien de la nación es más divino que el bien del individuo”¹¹⁰. Y como consecuencia de este orden de sus fines *qui*, “el hombre entero está ordenado a toda la comunidad de la que es parte como a su fin”¹¹¹. Y esto es todo en cuanto al fin *qui*.

b) El segundo tipo de fin es el fin *quo*, el fin-*causa* y no el fin-medio, como se traduce a veces. Un fin-medio repugna, dado que una realidad no puede ser a la vez superior e inferior al mismo término.

El fin *quo* es un fin intermediario, un fin connotado por el fin *qui*, un fin que pone éste último en posesión inmediata de quien lo persigue. El ejemplo clásico está extraído de la felicidad. Dios es fin *qui*, pero el acto de alcanzarlo que nos permite poseerlo y gozar de Él es fin *quo*. En efecto, este acto no es medio, sino fin. En nuestra sed de felicidad no podemos separar el objeto de su aprehensión. Nuestra necesidad de Infinito implica concretamente el paso que nos hace poseerlo¹¹².

Del mismo modo, el Estado, respecto del individuo, no es un medio, pues está por encima de él, lo regula, lo gobierna y lo transforma, pero es para él fin *quo*, fin-*causa*. Al excederlo por su masa, su forma, su poder, su prestigio, es infinitamente más capaz que él de producir el bien humano. Incluso es su órgano indispensable. Por esto, tal como lo hemos señalado ya, el deseo de bien vivir y de felicidad envuelve el deseo del Estado. La felicidad y

¹⁰⁷ Cf. *De Reg Princ* I c15 n816.

¹⁰⁸ *STh* II-II q58 a9 ad3.

¹⁰⁹ Cf. *De Reg Princ* I c16.

¹¹⁰ *CG* III c17. Cf. c64.

¹¹¹ *STh* II-II q65 a1.

¹¹² Cf. *STh* I q26 a3 ad2; *STh* I-II q1 a8.

su causa ineluctable son inseparables. Quien quiere eficazmente lo uno comienza por buscar lo otro.

El fin *quo*, se puede constatar, realiza las condiciones esenciales al fin, dado que es deseado y perseguido como un bien, como una fuente de perfeccionamiento humano. No obstante, es menos fin que *causa* del bien que es fin. En el orden del conocimiento, es causa definitiva de su aprehensión; en el de la acción, es causa eficaz de su realización. Así pues, se lo denomina fin en virtud de una analogía, de una extensión de sentido.

c) El fin *cui*, a su vez, participa aún menos en la idea de fin. Se identifica con la causa material de éste, es decir, con aquél que carece de la perfección que le llega. En otros términos, designa al *sujeto* privado de la bondad del fin y que, cuando la ha alcanzado, se hace beneficiario de sus enriquecimientos¹¹³. Es evidente que no puede tratarse de finalidad sin que haya un sujeto al que proporcione un bien cualquiera. El bien es fin y el sujeto que experimenta su atracción se ordena a él. De manera que no es fin el sujeto, sino el objeto que lo atrae. Quiere para sí el objeto que le conviene, pero la *causa*, el *motivo* por el cual lo quiere para sí reside en la bondad encarnada en ese objeto. Si un objeto condensa más bien que otro, es más deseable, tiene más razón de fin. Si, por el contrario, no tiene ningún valor, resulta despreciable y sería irracional ordenarse a él.

El ejemplo clásico de este tipo de fin de encuentra en la teoría de la creación. El papel de fin *cui* lo desempeñan las criaturas. Dios tiene aquí como fin su propia bondad, que se propone difundir y manifestar. Y le es imposible alcanzar este fin sin crear sujetos y sin perfeccionarlos hasta el acabamiento, pues precisamente mediante el concierto de sus bondades particulares podrán estos representar convenientemente el Bien soberano y manifestar su gloria. En consecuencia, la Bondad suprema, al ser lo que quieren manifestar, resulta ser el fin *qui* último de las criaturas. El acabamiento de su perfección individual es su fin *qui* próximo. Y ellas mismas, a quienes el bien les es querido y dispensado, son fines *cui*; lo cual señala de nuevo que no son causas de la dispensación del bien, sino causas de su límite. La perfección que les ha sido entregada, para serles conveniente, ha tenido que ser adaptada a su capacidad específica e individual.

Si aplicamos estos datos al orden político, vemos que los individuos son el material, lo perfectible, los candidatos al bien humano. Son fines *cui*. Por ellos mismos, por su ventaja común, la naturaleza los empuja a instituir la

¹¹³ Cf. *In de An* II lect7 n316-317; *In II Sent* d1 q2 a3. – “[...] potest dici aliquid esse propter aliud *cui* ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo posset rex dici propter rusticum, ex cuius regimine provenit ei pax”. *In II Sent* d15 q1 a1 ad6. Cf. d38 q1 a2 ad6.

sociedad política. Su interés colectivo es lo que los incita a ello. Deseosos de perfeccionamiento individual, desean el Estado, causa titular del bien público. Ahora bien, éste, tal como lo indica bastante claramente su nombre, no es extraño a los ciudadanos, no los deja indiferentes; es su haber, su propiedad de todos, que ofrece a cada uno posibilidades inauditas de perfeccionamiento y de paz. Sin embargo, nadie puede ufanarse de ser su dueño exclusivo, su beneficiario egoísta. Todos reciben su parte de ventajas, todos crecen en la atmósfera creada por su irradiación perpetua. Todo esto se resume en un texto lacónico de Santo Tomás: “La parte –dice– ama, ciertamente, el bien del todo en la medida en que le es conveniente; no de tal manera que ordena a sí el bien del todo, sino más bien de tal manera que ella misma se ordena al bien del todo”¹¹⁴.

Este capítulo nos ha permitido constatar una vez más la objetividad y la amplitud del pensamiento de Santo Tomás. El altruismo que preconiza no se inspira en un vago sentimentalismo, sino que es impuesto por las exigencias de la razón, del orden y del bien humano. Sin la sumisión a estas tres dignidades, es ilusorio soñar con la adquisición de la perfección personal o colectiva; es ilusorio también soñar con una concordancia del individuo y del Estado.

CAPÍTULO XX

CONCEPCIÓN SOCIAL DE LA ACTIVIDAD MORAL

El individuo se encuentra, por el hecho mismo de recibir su existencia y demandar su perfección, sujeto por todo un haz de ligaduras. Es parte de un tejido tupido, cruzado en todos los sentidos; y tiene que consentir en la ley de la solidaridad.

Al procurar plegarse a las exigencias de tal hecho, Santo Tomás se eleva a una concepción social de la actividad humana. Establece como principio el que la parte debe regularse sobre aquello que se requiere para la perfección del todo (*oportet quod homo consideret quod est sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis*)¹. Y este principio se convierte en algo así como la piedra angular de todo el edificio de su doctrina moral (*tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile*)². El breve examen de algunos puntos fundamentales lo ilustrará.

1. La regla de la moralidad

El destino del hombre se decide en el interior de él mismo, en los lugares ocultos de su conciencia, en el misterio de su arbitrio. No se trata de que su libertad sea la suprema mediación entre él y el Acto puro, salvo en el sentido de que recibe y transmite a las demás facultades el influjo de la moción divina, sino que es el lugar de la moralidad, el punto en el que se anudan los lazos de la responsabilidad. Por esto mismo, el individuo es el sujeto, la causa material, el teatro del drama de la vida moral. Y a este respecto, ésta puede ser considerada como su tarea, como un fenómeno resultante de su propia conciencia.

¹¹⁴ “[...] bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius”. *STh* II-II q26 a3 ad2.

¹ *STh* II-II q47 a10 ad2.

² *In Ethic* VIII lect1 n1542. — “[...] circa scientiam politicam [...] ad quam tota moralis doctrina reducitur sicut ad principalem”. *In Ethic* VII lect11 n1469.

De ordinario, los autores insisten en este carácter interior, autónomo, de la actividad moral y sostienen que sus posibilidades de éxito son proporcionales al temple del querer que la emite. Y no se equivocan completamente, pues para que haya actuar moral es de rigor que haya acción libre, personal. No obstante, se requiere sobre todo que esta acción sea buena. La moralidad no la constituye el actuar, sino la *calidad* de éste. Para llevar una vida honesta, no se trata sólo de querer; sobre todo hay que querer cuando hace falta, como hace falta y lo que hace falta; es decir, a tiempo y en la medida que conviene al hombre. Nuestra voluntad no es una inclinación separada, inscrita al margen de nuestro ser, que funcione independientemente de él. Recibe su vitalidad propia de nuestro ser, en su racionalidad. Es su instrumento, el principio de su dinamismo, su fuerza motriz. Y precisamente a causa de esto, es poder libre, indeterminado. Participa en la universalidad de la razón, pero a causa de esto también, encuentra fuera de ella misma, en los principios sobre los que debe regularse, la causa de su bondad.

La cuestión de la regla de nuestro querer se plantea tan pronto como nos damos cuenta de que su bondad se manifiesta por una rectitud. En efecto, esta sólo se concibe por relación a un orden obligado, a un punto de referencia. Es recto todo cuanto es conforme a la regla, todo cuanto va al fin designado por la naturaleza³. Se dice, por ejemplo, de una obra artística que es verdadera, exacta, lograda, cuando se ajusta a las reglas del arte y responde a las intenciones del autor. Igualmente, el razonamiento verdadero es el que es fiel a las leyes del pensamiento, toma de ellas su estilo y además concuerda con lo real. Por consiguiente, desde el momento en que se admite que la rectitud es lo *propio* de un querer moralmente bueno, se admite por lo mismo que hay regulación de nuestra libertad.

Señalábamos más arriba que la voluntad es la inclinación del hombre entero y, por tanto, de una realidad esencialmente racional. De esto se sigue inmediatamente que es buena en la medida en que desea el bien racional. "La bondad de la voluntad —dice Santo Tomás— depende propiamente del objeto que desea. Y este objeto le es propuesto por la razón, pues el bien del intelecto es el mismo que conviene a la voluntad. El bien sensible o imaginario, en cambio, no está proporcionado a la voluntad, sino a la inclinación sensible. Y esto se deriva del hecho de que la voluntad puede tender al bien universal percibido por la razón, mientras que la inclinación sensible sólo puede tender al bien particular percibido por los sentidos. Así pues, la bondad de la voluntad depende de la razón tanto como del objeto"⁴. Con esto

³ Cf. *STh* I-II q21 a1.

⁴ *STh* I-II q19 a3.

se ve que la acción humana libre es forzosamente de carácter moral. Es el *sujeto propio* del bien o del mal. Desde el momento en que es emitida por la voluntad, comporta una relación a la razón, a la cual puede someterse o sustraerse.

Damos, pues, por sentado que si la actividad humana tiene una regla, hay que buscarla en la razón. "La regla y la medida de los actos humanos es la razón, la cual es principio primero del actuar humano"⁵. Sin embargo, cuando Santo Tomás habla de la razón como criterio de la rectitud, sea especulativa, sea práctica, no pretende designar la razón al desnudo, la razón despojada de sus aptitudes naturales: "la razón humana considerada en sí no es regla de las cosas"⁶; pretende significar la razón tal como es en su estado propio, es decir, la "razón recta", la razón rectificadora por la *sindéresis* o conciencia moral primaria y fecundada por un contacto vital y consciente con lo real. La naturaleza no provee menos al hombre que a los animales de los factores necesarios para el buen uso de su actividad propia⁷.

Así que el problema de la regla de la actividad humana consiste en descubrir cuáles son los datos objetivos que sirven a la razón de punto de referencia y de medida en su regulación de la voluntad. Si estos datos son de orden individual, nuestra vida moral estará caracterizada por el individualismo. Si, por el contrario, son de orden social, nuestra vida moral, aun vivida en el recinto de la conciencia personal, tendrá alcance social. La estructura esencial de la vida no se la da el lugar en el que se desarrolla, sino el ideal y las leyes que la dirigen y la gobiernan.

La rectitud primera, aquélla en función de la cual se aprecian todas las demás, es otorgada a la razón por la *sindéresis* o conciencia moral primaria. Y de esto se deriva que si queremos conocer el criterio último de la rectitud moral, tenemos que determinar y describir el objeto de esta virtud. El bien que la finaliza se confunde con la realidad que domina todos nuestros juicios prácticos y que somete de lejos todas nuestras acciones. Ahora bien, es evidente que el bien natural por excelencia, el bien cuyo principio está inserto por la naturaleza a modo de inclinación en nuestras facultades espirituales, es la felicidad⁸. Tal como lo hemos señalado en numerosas ocasiones, el deseo de la felicidad es el alma de todos nuestros deseos. En segundo lugar, es indiscutible que el bien en el que se materializa nuestra felicidad es

⁵ *Ibid.*, q66 a1.

⁶ *Ibid.*, q91 a3 ad2.

⁷ "Sicut autem homo imprimendo denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimendo toti naturae principia priorum actuum". *STh* I-II q93 a5.

⁸ Cf. *STh* I-II q10 a1.

un complejo. Resulta de un conjunto ordenado de realidades materiales y espirituales. Comprende la contemplación sapiencial, el apaciguamiento de las pasiones y la satisfacción material que procuran las artes agrícolas, industriales y mecánicas. Y es cierto que la sindéresis o conciencia moral primaria, al azuzarnos hacia la felicidad, nos ordena implícitamente a todos estos bienes, sin los cuales la "suficiencia" soñada se desvanecería en utopía.

El punto en cuestión es saber si este conjunto ordenado de bienes al que la sindéresis o conciencia moral primaria nos fija como por instinto es el bien común o el bien particular. Cuestión a la que hemos respondido ya de otras formas, pero que no es inútil plantear de nuevo a propósito de la vida moral esbozada en nosotros por la sindéresis.

Primeramente, y *a priori*, pensamos que este bien es el bien común. Esta postura es la única que nos parece compatible con la de que el hombre es social y político por naturaleza. En efecto, si la tendencia más natural y más imperiosa del hombre no lo inclinara hacia el bien común, no vemos en qué habría que apoyarse para afirmar en verdad que es animal social y político por naturaleza. Y si no son sus inclinaciones naturales, y en particular la sindéresis o conciencia moral primaria, las que lo hacen social, entonces ya no es la naturaleza, sino la industria de la razón la que lo incita a la vida en sociedad.

De hecho, Santo Tomás siempre identifica felicidad y bien común. De modo que la sindéresis, al hacernos tender hacia la primera, nos inclina por lo mismo hacia el segundo. Esto se ve claramente en la *Ética* y la *Política*. "Toda la filosofía moral está ordenada al bien civil"⁹. "La felicidad es fin de la política"¹⁰. El derecho legal o social es aquél que es promotor "de la felicidad y de sus partes"¹¹. ¡Cuántos pasajes más hemos citado ya!¹². Per-

⁹ *In Ethic VIII lect1 n1542.*

¹⁰ *In Ethic I lect14 n174.* "Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae". *Ibid.*, lect2 n31.

¹¹ Cf. *In Ethic V lect2 n903.*

¹² El ángulo de visión sigue siendo el mismo en las obras teológicas. La única diferencia es que el bien común de la caridad se superpone al de la Ciudad. Dios es concebido a la vez como bien personal y bien común, es decir, como algo que puede ser poseído personalmente por todos y cada uno, pero como algo que sólo puede ser alcanzado por medio de la integración del individuo en el cuerpo místico. "Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune". *CG III c17.* "[...] cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus [...]". *STh I q60 a5 ad5.* Cf. *STh I-II q2 a8 ad2; q3 a2 ad2; q19 a10; q21 a2 ad2; a3-4; q100 a8; STh II-II q26 a2-3; STh III q46 a2 ad3.* De manera que Santo Tomás puede establecer como principio, hecha abstracción de los órdenes,

mítasenos señalar esto otro también. Tras haber enumerado las propiedades del bien apto para dispensar la felicidad al hombre, Santo Tomás escribe: "a lo largo de este libro el Filósofo habla de la felicidad realizable en esta vida, pues la de la otra excede toda investigación racional. En qué medida el individuo dichoso debe bastarse, esto es lo que buscará en otra parte, a saber: en la economía de la política"¹³.

Permítasenos también recordar una vez más los pasajes tan apodícticos referidos en el capítulo precedente. "Del mismo modo que la razón es el principio de los actos humanos, también hay en la razón algo que es principio respecto de todo el resto [...]. (Se trata del dato fundamental al que se refiere la sindéresis o conciencia moral primaria). En efecto, el primer principio de la acción, la cual corresponde a la razón práctica, es el fin último. Ahora bien, el fin último de la vida humana es la felicidad o la dicha, tal como se ha dicho más arriba [...]. Sin embargo, dado que toda parte está ordenada al todo como lo imperfecto a lo perfecto, es de rigor que la ley (de la vida moral) se refiera propiamente al orden que produce el bien común"¹⁴. El bien común es lo que, en definitiva, sostiene la regulación de la razón práctica. Es fin de los fines. El orden que lo promueve abarca todos los fines particulares de la vida¹⁵. Por consiguiente, "del mismo modo que no hay nada que parezca infalible a la razón especulativa, salvo aquello que se resuelve a la luz de los principios primeros e indemostrables, tampoco hay nada que parezca necesario a la razón práctica, salvo aquello que se refiere al fin último, el cual efectivamente es el bien común"¹⁶.

Si después de esto nos damos cuenta de que la disposición innata que asegura en nuestra conducta "la permanencia, la inmutabilidad, la rectitud"

que la felicidad es un bien común. "La noción común de felicidad implica que sea un bien común perfecto": "Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum". *STh I-II q3 a2 ad2.* "Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus". *CG III c39.* Véase también *STh I q103.*

¹³ *In Ethic I lect9 n113.*

¹⁴ *STh I-II q90 a2.*

¹⁵ "Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines". *Ibid.*, ad1. "[...] illa particularia referri possunt ad bonum commune [...] communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis". *Ibid.*, ad2. "[...] sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad bonum commune ordinatur; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta". *Ibid.*, a3 ad3. "[...] impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit proportionatus bono communi". *Ibid.*, q92 a1 ad3.

¹⁶ "[...] sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemostrabilia, ita nihil firmiter constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune". *STh I-II q90 a2 ad3.*

es la *sindéresis* o conciencia moral primaria¹⁷, no podemos evitar reconocer que ésta debe tener como objeto primero el bien común. Del encuentro de una y otra resulta el equilibrio profundo de nuestro ser moral. Además, Santo Tomás no nos ha dejado el trabajo de establecer el vínculo. Lo hace él mismo a su manera cuando proclama que la *sindéresis* se refiere a “los principios universales del derecho”, a “los principios primeros de la acción, que son los principios naturales del derecho natural”¹⁸. ¿Y qué puede ser, pues, el principio primero del derecho, sino el bien común? Esto quedará totalmente claro mediante el examen de la causa del derecho, a saber: la ley.

Si el principio radical de la moralidad es el bien común, su medida y su regla propias residen en la ley. El acto moral es el que tiene, inherente a su sustancia, un vínculo con la ley. Esto es admitido por todos. Pero, ¿de dónde proviene esta regla que es la ley? ¿Quién la concibe? ¿Quién es su autor? ¿Con qué fin es creada?

Hemos visto anteriormente que el hombre extrae sus obras de su pensamiento (*est agens per intellectum*). No es menos artífice de su vida moral que de sus producciones intelectuales y artísticas. Se recoge, medita, calcula, imagina planes y se dirige según ellos. Crea su vida, pero no en su totalidad, pues su razón, al no ser una razón primera, necesita diversas ayudas para llevar a buen fin su empresa.

Necesita, en primer lugar, referirse a la Razón eterna en la que residen el ideal y la regla suprema del bien del hombre. Además de participar ontológicamente en su luz, tiene que inspirarse en sus directrices. “En todas las causas subordinadas, dice Santo Tomás, el efecto depende más de la causa primera que de la segunda, dado que ésta sólo actúa por una virtud derivada de aquélla. Ahora bien, que la razón humana pueda ser regla de la voluntad, que pueda medir su bondad, lo recibe de la ley eterna, la cual se confunde con la razón divina. De donde resulta que la bondad del querer humano depende más de la ley eterna que de la razón del hombre”¹⁹. Depende de la ley eterna como de su regla lejana y de la razón como de su regla homogénea.

¿Cómo puede hacerse esta conjunción de nuestra razón con la ley eterna? ¿Cómo se manifiesta ésta? ¿Por medio de qué llega a imponer su regulación a nuestros juicios y a nuestros quererres?

¹⁷ Cf. *De Ver* q16 a2.

¹⁸ *De Ver* q16 al corp. Cf. ad 13; *Sth* I-II q51 a1; q94 a1 corp. y ad2; *In II Sent* d24 q2 a3 ad3-4.

¹⁹ *Sth* I-II q19 a4. Cf. q93 a3; q95 a2.

En los seres privados de razón, las directrices de la ley eterna se expresan en forma de inclinaciones, de fuerzas dirigidas. En nosotros también —¿nuestras facultades no son instintos, propensiones innatas?—, pero con la diferencia de que nosotros además tenemos la aptitud de elevarnos a la conciencia clara de su orientación original. Somos capaces de reflexión, capaces de leer en nuestra alma el relieve del sello divino, y esto con una certitud que llega hasta la fulguración. Y esto es precisamente la *sindéresis*, a saber: la aptitud que nos permite trasponer el contenido ontológico de nuestras tendencias al estado de juicios de valor, al estado de *reglas morales*. Ella es la que nos hace poseedores de los primeros principios del derecho, la que nos permite percibir la tensión hacia el bien común que el Autor de la naturaleza ha insertado en nuestro querer. De manera que el eco en nosotros de las directrices de la ley eterna consiste en el hecho de que el bien común se nos manifiesta, tras compararlo con otros bienes, como el móvil supremo de la vida. Y esto es absolutamente necesario, dado que la ley eterna es finalizada por el bien común divino y el reflejo debe revestir la estructura misma de la realidad reflejada.

Sin embargo, esta ayuda aún no es bastante para la razón individual, dado que no le son transmitidos la regla y el orden del actuar, sino solamente los *principios de esta regla y de este orden*, y además en forma de datos generales, comunes, intemporales, inadaptados. La tarea de extraer de ellos una regla apropiada a las circunstancias de persona, de tiempo y de lugar es confiada a la razón humana. Y como se trata de un orden cuya clave es el bien común, es evidente que esta razón no es la razón individual, sino colectiva.

El hombre se dirige, sin duda, por su razón personal, pero necesita el apoyo de la de los demás. Su razón y su bien le son concedidos propiamente, pero representan una razón y un bien de parte. Tal como ya lo hemos expresado, estamos hechos de tal modo que necesitamos recibir nuestra perfección personal de un capital ya constituido de civilización y de cultura. Abro un manual de filosofía, y al mismo tiempo entro en contacto con la reflexión universal y recojo un tesoro acumulado durante siglos de trabajo oscuro. La humanidad pensante se asocia a mí, hace pesar su esfuerzo en mi espíritu, coopera en mi acto de ciencia. El pensamiento de los genios —de Platón, de Aristóteles, de Alberto Magno, de Tomás de Aquino— se vuelve compañero del mío y lo introduce en los arcanos del misterio. Abro una gramática o un manual cualquiera de arte, y la primera regla que descubro allí ha exigido un esfuerzo de abstracción y de generalización que quizá sólo se ha podido producir después de largos años de ensayos y aproximaciones. Los principios que iluminan el movimiento de la técnica más humilde quizá han exigido bastante tiempo para ser desintegrados de la rutina y traducidos en forma de pensamiento. ¿Puedo representarme cuánto ha costado el des-

cubrimiento de lo que aprendo en una hora? ¡Qué privilegio, qué ventura poder comunicar libremente con la razón de la humanidad!

Ocurre exactamente lo mismo en el orden moral. Para regular mi querer y llevarlo a la perfección, necesito la complicitad de la Razón eterna y de la razón colectiva, que se expresan en un orden público cuyo esquema en ocasiones se remonta a un pasado muy lejano. Para tener éxito en la tarea del desarrollo y de la formación de mi personalidad moral, soy tributario de la humanidad; debo entrar en comunión con ella y trabajar bajo su dirección. Al ser una parte, no puedo adquirir mi bien propio sin perseguir, al menos de una manera instintiva y tácita, comunicar en un bien común. Y por esto tengo que conformarme a la regla colectiva, a la ley. La bondad y la eficacia de mi movimiento voluntario se confunden con su concordancia con la ley humana. Al encontrar en ella la síntesis de todas sus reglas²⁰, extrae de ella su *forma*, su elemento constituyente. El arte humano es encarnación de un plan elaborado por la razón colectiva en la sustancia amorfa, inconsistente, de la vida vivida.

Se ven las consecuencias de estos datos. El hecho de que el actuar humano derive su bondad de la ley implica que la moralidad es esencialmente adaptación al bien común. La ley, en efecto, considerada en su contenido específico, se manifiesta como una proporción a este bien²¹. Es por esencia, por finalidad inmanente, su órgano. Y de esto resulta que la moralidad de nuestros actos, al ser ajuste a ella, consiste en una orientación hacia el bien común. En pocas palabras, la moralidad de nuestro actuar es cualidad subjetiva y personal, pero medida por una regla que es objetiva de forma y social de destino. Sus causas material y eficiente son individuales, mientras que sus causas formal y final son, en definitiva, sociales.

Con esto se comprenderá fácilmente la doctrina del artículo en el que Santo Tomás se pregunta si es necesario, para tener una voluntad que sea buena, conformarla a la de Dios. Comienza por señalar que la voluntad sigue al conocimiento y que, subjetivamente hablando, basta, para estar en el buen camino, hacer el bien según el conocimiento que se tiene de él. Al pasar a lo que debe ser objetivamente y por derecho, escribe: “La voluntad de quien quiere algún bien particular no es recta, a menos que lo ordene al bien común como a su fin (*nisi referat illud in bonum commune sicut in finem*), dado que la inclinación natural de toda parte está ordenada al bien común del todo. En efecto, la razón formal de la volición de los medios se prende

²⁰ Cf. *STh* I-II q51 a1; q63 a1; q91 a3 corp. y ad2; q94 a2 y 4; q95 a2.

²¹ “[...] cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune”. *STh* I-II q90 a2. — “[...] lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune”. *Ibid.*, a3.

del fin. Por consiguiente, para que alguien quiera con voluntad recta algún bien particular, tiene que quererlo materialmente y querer el bien común divinamente²², pues todo cuanto Dios quiere, lo quiere desde el ángulo del bien común. El bien común, ¡he aquí el móvil supremo, la *formalis ratio volendi*, el *volitum formaliter*! Así pues, la bondad de nuestro querer depende en primer lugar de su actitud hacia él.

El examen de las propiedades del acto moral, y en particular el de su valor meritorio, nos conduce a la misma conclusión. Éste es el sentido del artículo ya citado cuando hemos reproducido la letra de Santo Tomás. “El mérito y el demérito se dicen respecto de la retribución en justicia. Ahora bien, la retribución en justicia se hace cuando alguien ha actuado en provecho o en detrimento de otro. Además, hay que considerar que cuando alguien vive en una sociedad, es en cierto modo parte y miembro de toda ésta. Cualquiera que actúa en beneficio o en perjuicio de alguien y vive en sociedad, afecta indirectamente a la sociedad entera: en efecto, quien daña la mano daña, en consecuencia, al hombre entero. Así pues, cuando alguien actúa en beneficio o en perjuicio de una persona en particular, hay, por el hecho mismo, doble razón de mérito y de demérito: en primer lugar, según le es debida una retribución especial de parte de la persona a la que ha ayudado u ofendido; en segundo lugar, según le es debida también otra retribución de parte de toda la colectividad.

No obstante, cuando alguien ordena directamente su acción al bien o al mal de toda la colectividad, la retribución le es debida primera y principalmente de parte de ésta última y, después, de parte de cada una de sus partes.

Además, cuando alguien busca su bien propio o su ruina personal, también en este caso está sujeto a una retribución, ya que él mismo es parte de la colectividad y su acción repercute en el bien común [...]”²³. La acción humana tiene una repercusión necesaria en el bien común, incluso cuando va al perfeccionamiento personal del individuo: “el bien y el mal que alguien se hace a sí mismo por su propio actuar recae en la comunidad”²⁴.

Por consiguiente, nos creemos autorizados a afirmar que la moralidad de nuestro actuar, en el plano de la naturaleza y en el de la caridad, se estima en definitiva mediante la relación de nuestros actos con el bien común. El estudio de algunos puntos particulares lo hará aún más manifiesto.

²² *STh* I-II q19 a10.

²³ *STh* I-II q21 a3.

²⁴ *Ibid.*, ad3.

2. Fisonomía de la virtud personal

Tan pronto como se consiente en colocarse en semejante perspectiva, no se experimenta ninguna repugnancia en admitir que las virtudes del individuo son las de una parte. En efecto, una vez que se ha percibido que la razón de ser de la ley es dirigir la acción, es decir, dictar y medir su ejecución, hay que conceder que la virtud individual es *su efecto propio*. Esto se deriva de la noción misma de virtud, que no es sino el actuar consolidado, el conjunto de las disposiciones duraderas engendradas en un sujeto por la repetición de los mismos actos. La ley, al estabilizar el comportamiento del individuo, al forzarlo a mantener una línea de conducta fija, acaba a la larga por modificar sus poderes de acción y por dotarlo de un organismo de hábitos buenos. El principio que imprime la acción y la regula es responsable de los hábitos que ésta crea en el alma.

Esta teoría es muy antigua. Ya Platón y Aristóteles profesaban que la función de la ley es civilizar a los hombres y hacerlos virtuosos. No obstante, Santo Tomás, más atento a la precisión técnica, establece que esto es su *efecto propio*. La virtud personal es engendrada por su causalidad universal. “La ley —dice— no es sino un mandato emanado del gobernante a efecto de regir a sus súbditos. Ahora bien, la virtud de todo súbdito consiste en la docilidad ante quien lo gobierna, así como la virtud del apetito irascible o del concupiscible consiste en la obediencia a las órdenes de la razón. (Las virtudes de fortaleza y templanza son conformidades adquiridas por las inclinaciones sensibles debidas a su sumisión a las órdenes de lo espiritual, y así las virtudes del sujeto son docilidades habituales a las órdenes de la razón del gobernante). De este modo, la virtud del súbdito consiste en el hecho de comportarse bien respecto de quien manda, tal como se dice en el libro primero de la *Política*. Ahora bien, toda ley se propone imponer la obediencia en los ciudadanos. De donde resulta manifiestamente que toda ley está especialmente destinada a engendrar en los súbditos su virtud propia (*inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem*). Y, dado que toda virtud hace bueno a aquél que la posee, se deriva de esto que el *efecto propio* de la ley es hacer buenos a aquéllos a quienes se dirige, sea absolutamente, sea relativamente (*sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid*). En efecto, si la intención de quien instituye la ley se refiere al bien verdadero, a saber: el bien común regulado en conformidad con las exigencias de la justicia divina, de esto resulta que la ley hace a los hombres buenos absolutamente. [Hacer bueno aquello que es “naturalmente parte” se reduce a hacer de ello una buena parte]. Pero si la

intención del legislador se refiere a un bien relativo [...] es evidente que la ley sólo hace a los hombres buenos relativamente [...]”²⁵.

Las respuestas a las objeciones ofrecen un interés no menos vital. La primera señala que “la virtud es doble, a saber: la adquirida o natural y la infusa o sobrenatural. Ahora bien, sobre ambas el hábito tiene, si bien según modos diversos, una influencia efectiva. *Causa* realmente la virtud adquirida, mientras que *dispone* a la virtud infusa; y cuando el sujeto posee ya ésta, la conserva y la promueve. Y dado que la ley es instituida a fin de dirigir los actos humanos, de esto resulta que, en la medida en que estos contribuyen a engendrar la virtud, los hace hombres buenos”. La segunda apunta que no hay círculo vicioso latente bajo esta teoría. La virtud no es necesariamente, como lo quiere el objetante, requerida para la acción buena. Al principio, el prestigio de la ley natural o humana basta para dar a la voluntad el impulso del que nacerá el hábito. La tercera encierra una justificación de la doctrina propuesta en el cuerpo del artículo. “La bondad de toda parte se evalúa según su proporción al todo del que surge. Por ello San Agustín declara (*Confes.*, III, 8) que toda parte que no se adapta al conjunto al que pertenece es deforme. Así pues, como todo hombre es parte de la Ciudad, es imposible que un individuo sea bueno si no está bien proporcionado al bien común; es imposible también que el todo sea convenientemente realizado, si no es con partes acomodadas a sus exigencias”²⁶.

No es posible afirmar más explícitamente que la ley, instrumento de la vida política y del bien común, entra en la estructura de la virtud personal a título de ideal sobre el que se calca su ejercicio. El bien propio de la persona humana es un bien de parte, un bien coherente con su naturaleza de ser social. “Las virtudes adquiridas o naturales perfeccionan al hombre respecto de la vida civil”²⁷. “Dirigen esta y tienen por fin el bien civil”²⁸. Éste es incluso su fin último²⁹. Por ello, a menudo se las denomina virtudes cívicas y se las opone a las virtudes infusas³⁰. Santo Tomás, en la *Suma teológica*, llega incluso a diferenciar la virtud natural según los regímenes políticos. “La salud del hombre y la del caballo difieren como difiere la naturaleza a la que están respectivamente ordenadas. E igualmente, en el libro tercero de la *Política* (c3) el Filósofo dice que las virtudes de los ciudadanos son diversas

²⁵ *STh* I-II q92 a1.

²⁶ *Ibid.*, ad1-3.

²⁷ *In III Sent* d33 q1 a2 sol. 4 n75.

²⁸ *Ibid.*, a4 n119. Cf. ad 5 n126; *De Virt card* a4 corp. y ad3.

²⁹ Cf. *De Virt card* a4 ad3.

³⁰ Cf. *De Ver* q24 a1 ad 2; *De Virt in comm* a10; *De Virt card* a4 corp. y ad3.

según varían los regímenes mismos a los que se adaptan”. Y estas virtudes son identificadas con “las virtudes adquiridas en virtud de las cuales el hombre actúa bien en el orden de las cosas humanas”³¹.

Esta doctrina puede parecer extraña, pero está perfectamente de acuerdo con lo que hemos escrito más arriba a propósito del orden político: la diversidad que afecta la forma del *poder* produce la del *régimen*, que a su vez produce la de las *leyes*, la cual produce la de la *vida*, y finalmente esta produce la variedad de las costumbres y de los *hábitos* en los que se concreta.

Sin embargo, esto no perjudica en nada la integridad del bien propio; pues si bien la ley regula el uso de la virtud, no determina su objeto, salvo de una manera totalmente general³². Corresponde siempre a la prudencia individual indicar lo que conviene en particular a tal individuo, lo que está proporcionado a sus aptitudes y disposiciones personales. Por ejemplo, incumbe a la razón prudencial declarar lo que es exigido concretamente por la templanza, pero una vez determinada la medida del virtuoso, la ley imprime su práctica³³. Todo cuanto tiene relación con el uso, al tener razón de debido, entra en la jurisdicción de la ley y de la justicia³⁴. Y así, “todos los actos de virtud” son atraídos a la órbita de la ley, de la justicia y del bien común³⁵. Además, si bien la ley recubre todos los actos de virtud, no los alcanza todos inmediatamente. Ordena inmediatamente aquéllos que tiene una relación directa con el bien común, pero mediatamente aquéllos que tienen una relación directa con el bien privado y una relación indirecta con el bien común³⁶.

Por consiguiente, cuando decimos que la virtud natural del hombre es política, pretendemos significar que incluso las virtudes cuya única razón de ser es el perfeccionamiento personal son susceptibles de ser ordenadas al bien común. Y esta susceptibilidad, al ser inherente a su estructura, hace de ellas virtudes de parte.

³¹ *STh* I-II q61 a5. Cf. q63 a4.

³² Cf. *STh* I-II q96 a1.

³³ Cf. *STh* I-II q94 a3.

³⁴ Cf. *Ibid.*, q56 a3.

³⁵ Cf. *Ibid.*, q60 a3 ad2; q61 a5 ad4; *STh* II-II q58 a5 y 6; q102 a1 ad3.

³⁶ Cf. *STh* I-II q21 a3; q96 a3; *STh* II-II q58 a7 ad1; a8.

3. Economía de la prudencia

La prudencia es el alma de las virtudes morales. Situada en la razón práctica, es como un añadido de poder que la ayuda a ejercer su dominio sobre las inclinaciones afectivas o realizadoras. De modo que se podría decir que hace de puente entre especulación y acción, que permite a una impregnar otra.

Su acto principal se identifica con el que se considera que es el mejor que puede emitir la razón práctica, a saber: el mandato. Dicta o suspende la aplicación de las fuerzas voluntarias y sensibles según lo exige la persecución del bien racional y, de este modo, dirige su uso. Lo cual las adapta a la necesidad del hombre y, por tanto, las hace eficaces.

No cumple este menester a ciegas, sino que lo prepara mediante las investigaciones de la deliberación. Lo cual permite que sus órdenes sean luz reguladora, dirección inmanente al proceso de la voluntad y a los movimientos ciegos de los instintos sensibles. Además, dado que nuestros pasos modifican y profundizan nuestras inclinaciones, resulta que, por el hecho mismo de dar forma a nuestros actos, deja su marca en lo afectivo. Le proporciona todo un surtido de cualidades espirituales que son virtudes. De aquí proviene el hecho de que está implicada en la definición de todas³⁷.

Quien quiera conocer el alcance de la virtud propia del individuo humano tiene que estudiar la estructura de esta virtud. Esto es lo que nos proponemos hacer brevemente mediante el examen de su regla, de su economía íntima, de sus funciones supremas.

Su regla ya la conocemos. A lo largo de los capítulos precedentes hemos señalado que, al consistir su labor en introducir en la contingencia y la movilidad de la vida la inmutabilidad de los principios de la acción, presupone forzosamente los datos de la ley natural y los de la ciencia moral³⁸. Quiere rectificar nuestro uso de los medios, y sólo puede hacerlo si hay fines que nos convienen naturalmente y que nos son espontáneamente conocidos. Pero lo que queremos señalar especialmente es que, sin este recurso a la ley y sin su apoyo, su funcionamiento se vuelve imposible. Se encuentra ence-

³⁷ Cf. *In Ethic* VI lect11 n1283-1286; *In III Sent* d33 q1 a1 sol. 2 ad1; *STh* I-II q58 a2 ad4; *STh* II-II q47 a5 ad1; q50 a1 ad1.

³⁸ “[...] in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scilicet quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium; et in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem”. *STh* I-II q63 a1. Cf. *STh* II-II q47 a6, a7, a15.

rrada en un círculo vicioso³⁹. En efecto, según la teoría aristotélico-tomista de la conexión de las virtudes prácticas, no puede haber prudencia sin las virtudes morales, ni virtudes morales sin la prudencia. Por consiguiente, el niño que nace en la privación de una y otras se encuentra en la imposibilidad de proveerse de los instrumentos necesarios para la buena conducta de su vida moral. Y la contradicción no es eliminada hasta que se considera que la razón y la voluntad individuales son movidas en primer lugar por el impulso de la ley natural y reguladas por ella. Cada uno, al gozar de esta predisposición que es la *sindéresis* o conciencia moral primaria, cede por instinto a su autoridad y adquiere progresivamente las virtudes. Lo cual autoriza a Santo Tomás a declarar que la *sindéresis* es causa de nuestra personalidad moral.

Y así vamos acercándonos al término de nuestro desarrollo. La virtud es un remanente de luz, una racionalización ontológica, duradera, de nuestras facultades motrices. Resulta en éstas de contactos frecuentes con la razón dotada de la prudencia. Ésta última recibe a su vez su regulación de la ley natural cuyos edictos, gracias a la *sindéresis*, son intrínsecamente finalizados por el bien común. Y entonces, ¿cómo no va a estar intrínsecamente orientada a él la virtud privada, que depende de él definitivamente respecto de la adquisición y da la formación?

Algunas anotaciones acerca de la economía interna de la prudencia proyectarán, así lo esperamos, una nueva luz sobre este punto.

La palabra prudencia no indica una virtud única, sino un conjunto de formaciones del mismo tipo. Dicho de otro modo, no designa una especie, sino un grupo ordenado de disposiciones adquiridas, que permiten al individuo enfrentar y superar las dificultades diversas de la vida. En el artículo en el que intenta introducir una clasificación en este todo, Santo Tomás distingue, primeramente, un cierto número de disposiciones y de virtudes que no realizan propiamente la noción de prudencia, pero que forman su cortejo y concurren a su integridad, a su pleno despliegue. Las llama partes integrantes. Vienen después las que aseguran el éxito de la deliberación. Son a la prudencia lo que los sentidos externos e internos son a la inteligencia. Le preparan los materiales que necesita para emitir su acto propio. Son designadas con el nombre de partes potenciales. Por último, al ordenar las partes en las que la idea de prudencia se realiza propiamente, opone prudencia individual a prudencia colectiva y subdivide ésta última en tantos tipos como especies de grupos por gobernar⁴⁰. Anteriormente, partiendo del principio según el cual las virtudes se diversifican en función de su objeto formal y

³⁹ Cf. *In Ethic* VI lect2 n1131.

⁴⁰ Cf. *STh* II-II q48 a1.

según el cual también la razón formal de los medios depende del fin al que se ordenan, escribe que es necesario que haya varias formas de prudencia, dado que el bien propio, el de la familia y el de la Ciudad constituyen fines diversos⁴¹.

Ahora bien, esta división de la prudencia en el sentido propio sería ininteligible si no se tratara de partes subordinadas. En efecto, si se tratara de virtudes dispares, esto perjudicaría la unidad de la personalidad moral del sujeto que las poseyera todas; por el contrario, si se tratara de virtudes simplemente completivas, no vemos cómo podrían ser formalmente distintas. Los fines que son partes integrantes unos de otros pueden diferir materialmente, pero no formalmente. Así pues, tiene que tratarse de virtudes subordinadas. La letra, por otra parte, lo dice con suficiente claridad. "Diversos fines, de los que uno está ordenado a otro, diversifican específicamente los hábitos: así el arte [...] militar y la política difieren específicamente, si bien el fin de uno está ordenado al de otra. Igualmente, aunque el bien de uno solo está ordenado al de la multitud, esto no impide que las virtudes que los tienen por objeto difieran específicamente. Esto provoca que la virtud que está ordenada al fin último goce de una primacía sobre las demás y su mando"⁴².

Y así es como la virtud privada puede tener una finalidad social y política. La prudencia individual, aun inmediatamente ocupada en satisfacer las necesidades particulares del individuo, forma parte de un organismo y contiene, implicada en su estructura propia, la aptitud de ser movida por la prudencia política en todas sus formas. El hombre es a la vez todo particular y parte de un conjunto más complejo y más universal.

Esto se ve también en los vínculos que Santo Tomás establece entre la prudencia directiva y la prudencia política.

La prudencia directiva es la del jefe. Lo hace apto para introducir en la vida colectiva la rectitud que el bien común exige. Pues, contrariamente a lo que opinaban varios doctores de su tiempo, Santo Tomás estima que "repugna a la razón recta" pensar que a la prudencia sólo concierne el bien propio. "La razón recta, en efecto, juzga que el bien común es mejor que el de uno solo. Así pues, dado que corresponde a la prudencia regular rectamente el consejo, el juicio y el mandato respecto de los medios que conducen al fin debido (*ad debitum finem*), es claro que a la prudencia no solamente concierne el bien privado de un solo hombre, sino también el bien común"⁴³.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, q47 a11.

⁴² *STh* II-II q47 a11 ad3.

⁴³ *STh* II-II q47 a10. Cf. q50 a1.

Por su parte, la prudencia política es, en los subordinados, el correlato necesario de la prudencia directiva: al hacerlos participar en las directrices del que gobierna, los integra en el todo del Estado. Una concede el don de mandar bien, otra el de ejecutar bien el mandato⁴⁴. Gracias a ella, el individuo se liga según el modo que le conviene, es decir, según su condición de ser consciente, racional y libre, a las órdenes que imprimen el movimiento a la colectividad. “El Filósofo –dice Santo Tomás– afirma que hay dos especies de prudencia política: una instituye las leyes y, a este título, sólo pertenece a los jefes; otra, la que conserva el nombre de política, contempla la observancia práctica de las leyes. Es, pues, manifiesto que conviene a los subordinados”. Y también: “la prudencia es una disposición habitual de la razón. Y corresponde propiamente a esta facultad dirigir y gobernar. Por ello, en la medida en que alguien participa en el gobierno y en la dirección, le conviene tener el discernimiento de la prudencia. Por otra parte, es manifiesto que los súbditos y los servidores, como tales, no tienen que dirigir o que gobernar, sino más bien que ser dirigidos y gobernados. En consecuencia, la prudencia no es la virtud de los súbditos y de los servidores en tanto que tales. Sin embargo, todo hombre, al ser racional, debe participar en las directrices del gobierno según el juicio de su propia razón y, por tanto, le conviene poseer la prudencia. De donde resulta claramente que la prudencia se encuentra en primer lugar en el jefe, como el arte en el que hace los planos, y por derivación en los súbditos, como en el obrero que los ejecuta”⁴⁵. Por último, “el servidor es movido a la acción por el mandato del señor y el súbdito por el del jefe, pero no como los seres inanimados y privados de razón lo son por las fuerzas que los agitan. Éstos son accionados por las influencias que los atraviesan y no puede decirse, propiamente hablando, que se muevan ellos mismos, dado que no gozan del libre arbitrio y del dominio de sus actos. Por consiguiente, la rectitud de su gobierno deriva de quien los mueve. Pero los hombres, por su parte, cuando son servidores o súbditos, son dirigidos de tal manera por el gobierno de otros que pueden, gracias a su libre arbitrio, moverse ellos mismos. Así pues, para que puedan dirigirse en conformidad con la voluntad de quienes gobiernan, se requiere que participen personalmente en la rectitud del mandato. Y éste es el cometido de esa especie de prudencia que se llama política”⁴⁶.

Así pues, esta virtud resulta ser el complemento necesario, en los gobernados, de la prudencia directiva en el que gobierna. Permite que quienes disponen de ella participen a su manera en el gobierno. No obstante, no se con-

⁴⁴ Difieren específicamente. Cf. *STh* II-II q47 a11 ad2.

⁴⁵ *STh* II-II q47 a12.

⁴⁶ *Ibid.*, q50 a2.

funde con la prudencia personal, pues una se dirige a conformar la conducta individual a los requisitos del bien común, mientras que otra tiene por oficio adaptarla a la variabilidad de las disposiciones subjetivas y de las situaciones concretas y, por tanto, de salvaguardar el bien propio⁴⁷.

La conclusión que se deriva de esta doctrina es que la conducta del individuo se encuentra, gracias a estas diversas formas de prudencia, equilibrada en todo y, por consiguiente, es íntegramente virtuosa. La prudencia individual tiende a la realización del bien propio; la prudencia política lo eleva y lo suspende del dinamismo de la prudencia directiva, que tiende totalmente hacia la producción del bien común. El mundo moral reproduce a su manera la economía de las fuerzas que mantienen el orden del universo.

Pero lo que pone en evidencia el predominio de lo social en la formación del individuo es el lugar asignado a cada una de estas virtudes.

Aristóteles ve en la prudencia la mejor manifestación habida de la sabiduría práctica. La ubica, claro es, muy por debajo de la sabiduría especulativa, pero le concede sin vacilación una supremacía absoluta en el campo de la acción⁴⁸. Al tener por objeto hacer reinar el orden de la razón en nuestras inclinaciones espirituales y sensibles, abarca a todo el hombre, cuerpo y alma, y es, justamente, considerada como propiamente humana.

Pero, ¿cuál es la prudencia que es sabiduría de la vida y que ocupa el primer puesto en la dirección de las cosas humanas? ¿La individual o la política?

Santo Tomás, al comentar a Aristóteles, afirma explícitamente que es la prudencia política⁴⁹. Ésta es “arquitectónica”, es decir, motriz de las demás formas de prudencia, y constructiva del todo de la acción⁵⁰. Ordena el comportamiento del civilizado⁵¹. Es responsable de la eficacia de la ley⁵². “Dado que el todo es superior a la parte y, por tanto, la Ciudad a la *domus o familia*, y esta al individuo, es de rigor que la prudencia política tenga prioridad sobre la económica, y esta sobre la prudencia mediante la cual uno se dirige a sí mismo. Así pues, la prudencia que instituye las leyes es, de todas las partes de la política, la que es la principal y, respecto del actuar humano, lo que es absolutamente primero”⁵³. Y más adelante emprende el elogio de las virtu-

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, ad3.

⁴⁸ Cf. *Eth Nic* X 7, 1177 b 25-1178 a 10.

⁴⁹ Entendida en sentido amplio, en tanto que comprende la directiva y la política.

⁵⁰ Cf. *In Ethic* VI lect7 n1197.

⁵¹ “[...] conversari civiliter”. *Ibid.*, n1198.

⁵² Cf. *Ibid.*, n1197.

⁵³ *Ibid.*, lect7 n1201.

des públicas. Sus acciones destacan en belleza y en grandeza (*tam pulchritudine [...] quam magnitudine*) sobre las actividades de todas las demás virtudes; y esto se deriva del hecho de que están ordenadas al bien común⁵⁴.

Cuando Santo Tomás habla en su nombre y como teólogo, ¿modifica su perspectiva? No, en absoluto. Valgan de prueba los pasajes siguientes, algunos de los cuales ya han sido citados. Repugna a la razón recta preferir el bien propio al bien común y, por tanto, mantener que el hombre pueda contentarse con la prudencia individual⁵⁵. “Quien busca el bien común de la multitud busca en consecuencia el suyo propio, y por dos razones. Primero, porque su bien propio no puede existir sin el bien común de la familia o de la Ciudad. Valerio Máximo dice de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico que ser ricos en un imperio pobre. Después, porque es necesario que el hombre, por ser parte de la familia o de la Ciudad, determine su bien propio tomando por regla lo que se juzga prudente respecto del bien de la multitud, pues la buena disposición de la parte se estima según las exigencias del todo [...]”⁵⁶. “El hábito que está ordenado al fin último (la prudencia política) es el principal y dirige todos los demás”⁵⁷. De modo que se puede decir que es la más alta expresión de la prudencia (*secundum specialem et perfectissimam sui rationem*)⁵⁸, que representa su especie más noble (*est perfectissima species prudentiae*)⁵⁹. Por consiguiente, finaliza todas las virtudes de las que resulta el organismo moral⁶⁰.

Así pues, cuando se considera la regla de la prudencia, sus partes o su economía interna, es forzoso reconocer que la perfección propia de la persona humana está ordenada al bien común como a su culminación última.

⁵⁴ Cf. *In Ethic X lect11 n2102*.

⁵⁵ Cf. *STh II-II q47 a10*.

⁵⁶ *STh II-II q47 a10 ad2*.

⁵⁷ *Ibid.*, a11 ad3.

⁵⁸ *Ibid.*, q50 a1.

⁵⁹ *Ibid.*, a2 ad1.

⁶⁰ La prudencia política, aunque es más perfecta que la prudencia individual, no obstante, ha sido denominada prudencia por analogía a ésta. Por tanto, la prudencia individual sigue siendo la prudencia *simpliciter dicta*.

4. Orden de la justicia y orden moral⁶¹

La prudencia construye el orden moral y lo impone a las fuerzas motrices del individuo o de la colectividad; la justicia se hace cargo de la ejecución. “Toda virtud moral, en tanto que ordena sus actos al bien común, dice Santo Tomás, se llama *justicia legal*, del mismo modo que la prudencia que se consagra al servicio del bien común se llama prudencia política. Así pues, la prudencia política es a la justicia legal lo que la prudencia simplemente dicha a la virtud moral”⁶². Con esto vemos que el estudio de la justicia, tanto como el de la prudencia, nos ilustrará sobre el carácter de la moralidad. Por ello, nos proponemos considerar brevemente su sujeto, su objeto y sus actos.

La justicia es de esencia espiritual. Se puede pensar incluso que es la virtud propia, la virtud por excelencia de la voluntad. Y esto debe tomarse literalmente si se trata de la justicia legal, es decir, de la que más participa en la luz de la razón, en la luz de la razón en su forma más universal y más desinteresada, en la luz de la razón que, perfeccionada por la experiencia y la sabiduría de los siglos, tiene más posibilidades de reflejar la ley eterna y la justicia divina. Se trata de una justicia que tiene exactamente la misma estructura que la voluntad. En primer lugar, como ella, está orgánicamente ligada al bien racional, al bien humano. Este conjunto de valores espirituales y materiales que la prudencia política unifica y jerarquiza, este equilibrio juicioso de actividades que traduce tan elocuentemente la grandeza y el poder de la razón, despliega todos sus esfuerzos para realizarlos. Seguidamente, se extiende a todos los lazos que el querer sostiene con las facultades particulares del individuo. Del mismo modo que la inclinación voluntaria goza de la capacidad de mover todas las demás inclinaciones y de utilizar sus fines, también ella tiene el poder de recubrir la actividad de todas las virtudes particulares.

Esto se verá mejor con la consideración de su objeto y de sus actos; y habremos seguido insistiendo para hacer entender mejor cómo ella es, por así decir, el crecimiento mismo de la voluntad.

Un principio muy estimado por Santo Tomás dice que toda virtud es el desarrollo, la transformación de una inclinación natural. Es el endurecimiento —en hábito preciso y actuante— de un instinto apenas formado y activo. Dicho de otro modo, las costumbres morales son concebidas por él

⁶¹ Véase H. M. Hering, “De genuina notione iustitiae generalis seu legalis juxta S. Thomam”, en *Angelicum*, XIV (1937), 464-515; P. Lumberas, *De iustitia (STh II-II qq57-122)*. *Praelectiones scholasticae in Iam partem S. Thomae*, Roma, 1938.

⁶² *STh II-II q47 a1 ad1*.

como inclinaciones⁶³, y cada una de éstas es considerada como algo que puede ser elevado al estado de virtud⁶⁴. Ahora bien, la inclinación cuyo desarrollo representa la justicia legal es precisamente esa sociabilidad, esa tendencia al altruismo que hemos reconocido como el instinto más profundo del querer humano y que proporciona a la vida su sustancia. De una a otra sólo hay la distancia que separa lo imperfecto de lo perfecto. Y esta relación de la justicia legal a la voluntad aparecerá aún mejor cuando hayamos visto que ambas se refieren exactamente al mismo objeto.

En Aristóteles y Santo Tomás, la justicia legal no es una virtud particular, a saber: una virtud restringida a una manera delimitada, una virtud que confiere a la persona una perfección particular; por el contrario, es una virtud general, que abarca la materia de todas las virtudes y que dota a la voluntad de una perfección que es como el ser de todas sus perfecciones adquiridas. Se compara a las virtudes particulares como el todo a sus partes, como el orden a la materia que organiza⁶⁵.

La extensión de una virtud se aprecia según su objeto. Y el objeto de la justicia legal, considerado en su contenido material, se identifica con el de todas las virtudes. Incluso podríamos decir que es toda virtud (*est omnis virtus*)⁶⁶, y que, por consiguiente, cubre todo el campo de la moralidad (*est universaliter circa totam materiam moralem*)⁶⁷. Y esto es lógico. Esta forma de justicia, al tener función de regular la conducta de la parte respecto de las exigencias del todo, no podría lograrlo si no tuviera jurisdicción sobre las virtudes por las que el individuo se mueve.

Un artículo expresa esto sin la menor ambigüedad. “La justicia –se lee en él– tiene por objeto regular nuestras relaciones con el otro, y de dos maneras: sea con otro considerado individualmente, sea con otro considerado socialmente, es decir, considerado representándose que quien se entrega a la comunidad se entrega por lo mismo a todos cuantos forman parte de ella. Ahora bien, en ambas relaciones puede haber justicia en el sentido propio. En efecto, es manifiesto que todos los individuos contenidos en una comunidad se comparan a ella como la parte al todo. Además, la parte, según todo

⁶³ Cf. *In Ethic* II lect1 n247; lect6 n315; VIII lect11 n1695; *STh* I-II q58 a1.

⁶⁴ “[...] aptitudo ad virtutem inest nobis a natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quae pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis”. *STh* II-II q108 a2.

⁶⁵ Cf. *In Ethic* V lect3 n913, n917, n922.

⁶⁶ *Ibid.*, n922. “[...] praeter iustitiam legalem quae est tota virtus”. *Ibid.*, n920. “[...] ad eam pertinet tota virtus”. *Ibid.*, n911.

⁶⁷ *Ibid.*, n919.

su ser, es algo del todo. De este modo, el bien de cada virtud, tanto si concierne personalmente al individuo como si contempla sus relaciones con otras personas, es susceptible de ser referido al bien común que la justicia persigue. Así, los actos de todas las virtudes pueden derivar de la justicia, dado que esta ordena el hombre al bien común. Según estos datos, por tanto, la justicia es una virtud general. Y puesto que es propio de la ley ordenarnos al bien común, esta justicia es llamada legal. En efecto, gracias a ella el hombre se conforma a la ley cuya función es ordenar los actos de todas las virtudes al bien común⁶⁸.

Más aún, toda virtud individual es justicia legal, pues su acto, al obedecer a la orientación hacia el bien común que quiere imprimirle la justicia social, reviste el modo de la ley. Y con esto llegamos al aspecto formal del objeto de esta virtud.

Para determinar desde qué ángulo la justicia general alcanza las virtudes particulares, hay que tener continuamente presente que sólo se interesa por ellas en la medida en que son necesarias para la realización de su propio objeto, a saber: el bien humano o el bien común. Su influencia es la de una causa universal. Semejante al sol, que atrae a sí todo cuanto vegeta y vive, penetra con su influjo la totalidad del organismo moral y da un alcance trascendente al dinamismo de cada una de las virtudes. Introduce en ellas el orden dictado por la prudencia política y, al mismo tiempo, las vuelve sociales, las marca con una modalidad que, al adaptarlas al bien común, las hace políticamente utilizables. Dicho de otro modo, las eleva a la condición de virtudes de parte. Santo Tomás no la compara solamente al sol, sino también a la caridad. Como ella, aunque en otro orden, infunde el alma de las demás virtudes, las enlaza y hace de ellas algo como un todo dependiente del bien común. Transforma todos los poderes de acción del individuo en justicia legal⁶⁹.

Quizá sorprenda vernos proclamar así, sin ambages, que la justicia legal es el principio animador de las virtudes naturales y que, por tanto, les da a todas su ser absoluto de virtud. Pensemos en ello. Esta afirmación está cargada de consecuencias. Significa que, a falta de inclusión en su zona de influencia, todas deberían ser consideradas como órganos muertos. ¿No será esto llevar demasiado lejos la analogía de la caridad?

⁶⁸ *STh* II-II q58 a5.

⁶⁹ “Potest autem quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute [...] ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis”. *STh* II-II q58 a6. “[...] iustitia legalis non est quaedam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus”. *In Ethic* V lect2 n911.

No lo creemos. Si la justicia legal es la virtud que confiere a la voluntad su bondad propia y si tiene por objeto el bien común, tiene que ser el principio de la perfección absoluta en el orden moral natural. En efecto, la voluntad, al ser la facultad mediante la cual el hombre hace buen uso de sus recursos naturales y de sus aptitudes adquiridas, es la facultad que hace al hombre bueno absolutamente⁷⁰. Igualmente, las virtudes de la voluntad, en cuyo primer rango figura la justicia legal, son las únicas que hacen al hombre bueno en el sentido absoluto (*simpliciter faciunt bonum habentem*)⁷¹. Al tener bajo su control las demás, las fecundan y las llevan a su fin último.

La misma conclusión se impone cuando se considera que la justicia legal tiene por objeto el bien común o el fin último natural de la vida (*felicitem communem*)⁷².

El complejo de las virtudes humanas recibe su valor radical, esencial, del hecho de que dispone a la conquista del fin último. “Dado que los actos humanos, dice Santo Tomás, toman su carácter específico de su fin, es necesario que deriven del fin último, que es común, su carácter genérico”⁷³. Lo cual significa que están integrados en el “género” moral sólo en tanto que gravitan hacia el acabamiento último de la vida. De modo que la justicia legal, ligando la totalidad de la virtud al bien común, la vincula radicalmente al universo moral. Al igual que la ley natural, que está, ella también, especificada por el bien común, es fuente primera de la bondad humana. Lo cual explica que Santo Tomás pueda escribir que “quien desprecia el bien común puede ser conducido a todos los pecados y a todos los vicios”⁷⁴.

Lo cual explica igualmente los elogios que otorga a la virtud que nos rectifica respecto de ese bien. Ni el lucero del alba ni la estrella vespertina poseen su brillo⁷⁵. Su belleza no tiene rival⁷⁶; es la *perfectissima virtus*⁷⁷. Situada en la voluntad, participa más íntimamente en la razón, absorbe más inmediatamente la irradiación de sus luces⁷⁸. Refracta su orden mejor que las demás virtudes morales⁷⁹. Y hay que citar por entero el artículo en el que

⁷⁰ Cf. *STh* I q5 a4 ad3; q48 a6; *STh* I-II q34 a4; q56 a3.

⁷¹ *STh* I-II q56 a3. Cf. q66 a3 ad2; *De Virt in comm* a7 ad2; a9 ad16.

⁷² Cf. *STh* I-II q90 a2.

⁷³ *STh* I-II q1 a5.

⁷⁴ *STh* II-II q59 a1.

⁷⁵ Cf. *In Ethic* V lect2 n906.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, n907.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, n910.

⁷⁸ Cf. *STh* I-II q66 a1.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, a4; q68 a7.

Santo Tomás se pregunta si goza de una primacía sobre las demás virtudes. “Si hablamos de la justicia legal, es manifiesto que excede en esplendor todas las virtudes morales, tanto como el bien común supera el de una persona en particular. Lo cual hace al Filósofo decir que la justicia parece ser la más reputada de las virtudes y que sus fulguraciones eclipsan las de Hesperio y Lucifer. Del mismo modo, si queremos hablar de la justicia particular, ésta también supera las demás virtudes morales por dos razones. La primera se debe al sujeto al que es inherente, pues es la cualidad de la parte más noble del alma, a saber: la inclinación racional o la voluntad, y las demás virtudes se encuentran en las inclinaciones sensibles, las cuales se refieren a las pasiones. La segunda razón está tomada de su objeto. Las otras virtudes sólo son alabadas en razón del bien propio del virtuoso; la justicia, en cambio, es alabada en razón del buen comportamiento del virtuoso para con otro [...]. En consideración de esto, el Filósofo dice en su *Retórica* (I, 1 y 9) que es necesario que las mayores virtudes sean las que son más útiles a los demás, si verdaderamente la virtud es un poder de beneficencia. Por esto se honra particularmente a los fuertes y a los justos, pues la fuerza es útil al otro en tiempo de guerra y la justicia en tiempo de guerra y de paz”⁸⁰.

Sería difícil dar más relieve a la justicia y poner en mejor evidencia el carácter social del bien humano. Sin embargo, algunas consideraciones sobre el funcionamiento de esta virtud, sobre sus actividades, nos ayudarán a percibir mejor su labor reguladora.

La libertad, ya lo hemos señalado, es por esencia indiferencia en el uso o el ejercicio⁸¹. Lo cual es ya un indicio precioso en lo que respecta a las funciones de la justicia legal. En efecto, es evidente que, para ser el perfeccionamiento específico de la libertad, debe cualificarla respecto de sus actos propios y referirse, también ella, al uso. De hecho, es la materia inmediata que le asigna Santo Tomás. Su cometido es hacer útil a otro la perfección personal⁸². Lo consigue regulando el uso de todas las virtudes según los requisitos del bien común. “La justicia legal consiste en el uso de la virtud respecto de otro, a saber: de toda virtud que entra bajo la jurisdicción de la ley. De aquí proviene que todas las virtudes se encuentran comprendidas simultáneamente en ella y que de todas ellas es la más perfecta”⁸³. Abarca todo cuanto es capaz de concurrir mediata o inmediatamente a la efectuación del bien

⁸⁰ *STh* II-II q58 a12. Cf. *In III Sent* d35 q1 a3 qa 1; IV d33 q3 a3; *De Virt in comm* a3.

⁸¹ La libertad de especificación está fundada sobre la relativa al ejercicio.

⁸² “Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium”. *In Ethic* V lect2 n911.

⁸³ *Ibid.*, n907. “[...] virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus”. *STh* I-II q57 a1. Cf. q56 a3, 6. “[...] virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte utatur arte sua”. *In Ethic* VI lect4 n1172.

común⁸⁴, pues desde este ángulo incluso la perfección personal puede tener razón de deuda⁸⁵.

¿Cómo consigue así dar impulso a todas las virtudes y realizar con ellas una unidad fluida, dinámica? Respondemos que mediante el vigor motor y unificador del mandato. Dicta el uso y lo finaliza definitivamente. “La justicia que ordena al bien común es general por la extensión de su mandato, *per imperium*, pues ordena *todos los actos* de las virtudes a su fin propio, el bien común. La virtud, por su parte, que entra bajo el dominio de semejante justicia, recibe también el nombre de justicia”⁸⁶. Entre el motor y el móvil hay unidad; uno está incluido en la esfera de la actividad motriz del otro.

La justicia general, en razón del bien que constituye su objeto, se muestra como el motivo supremo de la práctica de la virtud en todas sus formas. Para que el bien humano se produzca con integridad, primero mueve las virtudes de destino individual, dado que la perfección de la parte repercute en la del todo; pero sobre todo mueve las virtudes de destino social, como las justicias particulares, dado que contribuyen más inmediatamente a la promoción y al mantenimiento del bien común.

En primer lugar, para comprender cómo y por qué la justicia distributiva está bajo su control, hay que recordar que el bien común apela a la multiplicidad de las funciones y, por tanto, de las clases. Además, exige que las funciones más nobles y más útiles para la prosperidad pública estén mejor retribuidas. Si una clase inferior a otra disfrutara de mayores ventajas sociales, se produciría un desequilibrio y una inestabilidad perjudiciales para la prosperidad y para la paz comunes. En cambio, una distribución practicada con igualdad proporcional tiene como efecto mediato producir el orden y la armonía públicos. Por ello incumbe a la justicia legal promover la justicia distributiva. Ésta, aunque tiene por objeto propio el bien particular –dado que su función es atribuir propiamente a un individuo una parte del bien común–, tiene, no obstante, por fin extrínseco la armonía y la paz colectivas, objetos también de la justicia legal. En otros términos, la justicia legal motiva definitivamente la distribución, dado que en su objeto está contenido el fin de la distribución. Es un caso particular de subordinación.

Otro tanto podría decirse de la justicia conmutativa. El respeto de la propiedad ajena es un factor de orden y de seguridad públicos. Por ello también incumbe a la justicia legal velar por la práctica de la justicia conmutativa. La

⁸⁴ Cf. *STh* II-II q58 a7 ad1.

⁸⁵ Cf. *STh* I-II q21 a3.

⁸⁶ *STh* I-II q60 a3 ad2. Cf. *STh* II-II q58 a6 ad4.

realización del bien común está condicionada al buen ejercicio de ésta última.

Después de haber comprendido de este modo que la justicia legal es como el nervio de todas las virtudes, estamos dispuestos a percibir el sentido profundo de ciertas aserciones de Santo Tomás.

Primeramente, comprendemos que, en razón de sus interferencias con las otras virtudes, la justicia puede constituir un conjunto ligado, un equilibrio vivido, un *orden*.

En segundo lugar, dado que la clave de este orden es el bien que aquí abajo es el mejor símbolo de la bondad de Dios⁸⁷ y la expresión más exacta de los edictos de su justicia⁸⁸, no nos sorprende en absoluto leer que “el orden de la justicia se evalúa según la Causa primera, regla de toda justicia”⁸⁹.

En tercer lugar, del hecho de que la justicia es, en el sentido fuerte, virtud de la voluntad, y también de que es la realización del instinto que proporciona a la vida su trama de fondo, se deriva que el orden que engendra se confunde con la sustancia misma del orden moral. Éste es, en su último acabamiento, un orden de justicia. Se identifica con el de la ley y de la justicia legal. Comprende, sin duda, el orden particular de cada una de las virtudes, pero, considerado en su aspecto de síntesis, es simplemente ejercicio de la justicia. Además, precisamente desde este ángulo en el que se confunde con el orden de la justicia, es imprescriptible y no sufre ninguna dispensa⁹⁰. Se dispensa de lo que se puede derogar como un “ornamento”, pero no de lo que es condición del ser primero y “sustancial” a la cosa. Y así es el orden de la justicia respecto del de las demás virtudes morales⁹¹. Ésta es la que “instituye la rectitud de la razón en las cosas humanas”; la productora, *factiva*, del bien racional⁹²; la promotora del bien más divino del universo⁹³.

⁸⁷ Cf. *In Ethic* I lect2 n30.

⁸⁸ Cf. *STh* I-II q92 a1.

⁸⁹ *STh* I q105 a6 ad2.

⁹⁰ Cf. *STh* I-II q100 a8.

⁹¹ “Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente”. *STh* I-II q66 a4. –En este texto, la palabra *substantia* se refiere, por el contexto, a la justicia, que es declarada *propinquier rationi et praeclarissima virtutum*.

⁹² “[...] ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit: uno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam. Tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendae”. *STh* II-II q123 a1. –“Bonum rationis est hominis bonum [...]. Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quae est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni *factiva*, in quantum scilicet ad ipsam pertinet or-

Todas las demás virtudes morales están a su servicio, apartan los obstáculos a su libre ejercicio. Como la caridad en otro orden, no implica en sí ninguna imperfección⁹⁴. Subsistirá incluso en la otra vida, y no solamente según el modo de subsistencia común a las otras virtudes morales, sino según un modo especial⁹⁵.

He aquí, pues, que el estudio de la justicia nos ha conducido a las mismas conclusiones que el de la prudencia y de la ley. En la virtud del individuo, lo que domina es el carácter social.

5. "Bonus vir" y "bonus civis": hombre honesto y buen ciudadano

El paralelo es clásico. Se remonta a la Antigüedad griega. Es la forma que originariamente toma el problema de las relaciones entre el individuo y el Estado. Y ha sido interpretada de diversas maneras. Los primeros filósofos se inclinan hacia la convertibilidad de ambos términos. Poco atentos al individuo y a su valor personal, sólo lo evalúan en función de su rendimiento político, concediendo poco valor a la virtud privada. Ser virtuoso consiste en ser buen ciudadano. El resto no cuenta casi para nada.

Aristóteles, que se interesa por la virtud individual hasta el punto de emprender (su *Ética* lo atestigua) un tratado completo de la virtud, y que además sostiene que la de la Ciudad es sustancialmente la misma que la del individuo, se encuentra en un aprieto cuando se tiene que preguntar si hay identidad entre *bonus vir* y *bonus civis*. La actitud que adopta al respecto en su *Política* es suficientemente conocida, por lo que no habrá que insistir. Primero, afirma que en los Estados que no tienen ninguna preocupación

dinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliae autem virtutes sunt *conservativae* huius boni, in quantum scilicet moderantur passiones, ne abducant hominem a bono rationis". *Ibid.*, a12.

⁹³ "[...] sicut Philosophus dicit in *I Eth.* (2, 1094 b 10), 'bonum multitudinis divinius est quam bonum unius'. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia, quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum [...]". *Ibid.*, q141 a8. Cf. q153 a3; q181 a1 ad1.

⁹⁴ "Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum et quantum ad actum". *STh* I q95 a3.

⁹⁵ Cf. *STh* I-II q67 a1 corp. y ad3. -Hay que señalar que sobre este punto Santo Tomás duda. Véase *De Virt card* a4. No obstante, ¿cómo puede subsistir la justicia infusa si su sustrato, la justicia adquirida, desaparece?

ética no puede haber coincidencia entre las virtudes que hacen el buen ciudadano y las que producen el hombre honesto. El buen ciudadano es el que contribuye con todos sus recursos al régimen, mientras que el hombre honesto es el que vive según los requisitos de la prudencia y de las virtudes morales. Después, sostiene que incluso en los Estados que tienen propósitos éticos, no puede haber equivalencia entre la virtud privada y la virtud cívica, dado que es imposible que todos los ciudadanos sean virtuosos. No obstante, no deja de señalar que el buen gobierno de los Estados fundado en la moral exige en quienes lo ejercen sólidos hábitos de virtud.

No es raro encontrar en Santo Tomás alusiones a la comparación aristotélica; y la interpretación que hace nos informa sobre su concepción de las relaciones del individuo con el Estado. Por ello, quisiéramos detenernos aquí un instante.

En primer lugar, podemos designar mediante la expresión *bonus vir* al individuo que, además de poseer las virtudes naturales, está enriquecido con la perfección de la gracia y de la caridad. En ese caso, es evidente que estamos saltando de un orden a otro y que no puede haber equivalencia entre los términos comparados⁹⁶. El *civis bonus* pertenece al orden natural, mientras que el *vir bonus* pertenece, por todo lo que hay de mejor en él, al orden sobrenatural.

En segundo lugar, la acepción de *civis bonus* depende siempre de la relación con una forma política dada, pues la palabra *ciudadano* señala la relación del individuo con el Estado al que pertenece. Así pues, también este término tiene un significado variable. Esto depende de los valores que recubre la forma política con la cual mantiene una relación. Ahora bien, ocurre, y no pocas veces, que las formas políticas no son finalizadas por el ideal humano integral ni están constituidas según los dictados de la razón recta. En estos casos, sólo tienen la bondad relativa del fin que persiguen. En consecuencia, *bonus civis* sólo expresa una bondad relativa, que no puede confundirse con la perfección plena y armoniosa del individuo virtuoso⁹⁷.

El tercer caso es el del miembro de un Estado que se dedica a la búsqueda del bien humano auténtico. Y nos preguntamos, ¿la perfección del

⁹⁶ Cf. *De Virt in comm* a10.

⁹⁷ "[...] non est idem simpliciter virum bonum, et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam. Sunt enim quaedam politicae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politicam non est aliquis civis bonus, qui non est vir bonus". In *Ethic* V lect3 n926. -"Contingit igitur aliquem esse bonum civem, qui tamen non habet virtutem secundum quam aliquis est bonus vir; et hoc in politiis quae sunt praeter optimam politiam". In *Polit* III lect3 n366.

ciudadano se identifica en él con la del hombre? ¿Converge su virtud pública con su perfección privada?

Antes de aplicarnos a la respuesta de esta pregunta, advirtamos que estas dos bondades son inseparables. Es imposible disociarlas. No se puede ser buen ciudadano sin ser virtuoso ni ser virtuoso sin ser buen ciudadano. En efecto, estamos destinados a ambos por nacimiento. La tendencia que inclina a la vida pública y la que solicita a la virtud están enraizadas en el mismo fondo, a saber: la naturaleza⁹⁸. El hombre es, por disposición innata, súbdito, ciudadano⁹⁹, así como también es, por disposición innata, candidato a la virtud. La sociedad política y la perfección moral representan para él dos fines subordinados uno a otro. Del mismo modo que ningún ser orgánico, ninguna planta, ningún animal puede lograr su desarrollo completo sin el concurso secreto de una multitud de elementos universales, sin la connivencia de las fuerzas libres del medio físico, tampoco puede el hombre alcanzar la madurez espiritual sin la comunión con la razón en su forma universal. “En efecto –dice Santo Tomás–, es necesario que las realidades superiores de la naturaleza, en virtud del poder excelente que les ha sido concedido por Dios, puedan imprimir el movimiento a las realidades inferiores y concurrir a su actividad. Es igualmente necesario que en las cosas humanas los gobernantes, en virtud de la autoridad que les ha sido divinamente entregada, puedan mover a sus inferiores por un acto de voluntad. Y mover por la razón y la voluntad es propiamente mandar. En efecto, del mismo modo que es conforme al orden natural divinamente instituido que las realidades inferiores del universo se mantengan en un estado de sujeción y de sumisión respecto de las superiores, también por derecho natural y divino en las cosas humanas los inferiores están obligados a obedecer a sus superiores”¹⁰⁰.

No se puede profesar más explícitamente que las virtudes del hombre son solidarias de las del ciudadano. No obstante, otro pasaje ya citado nos informa con más precisión aún sobre la conexión que existe entre la perfección del individuo y la del ciudadano. Nos muestra cómo ésta es generadora de aquélla. Se trata del artículo en que Santo Tomás se pregunta si el efecto de la ley es hacer buenos a los ciudadanos. “La ley, afirma, no es sino un mandato emanado del gobernante a efecto de regir a sus súbditos. Y la virtud de todo súbdito consiste en la docilidad ante quien lo gobierna, así como la virtud de las inclinaciones sensibles (irascible y concupiscible) consiste en la obediencia a las órdenes de la razón. De modo que, tal como lo dice el

⁹⁸ “In omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes”. In *Politi* I lect3 n366.

⁹⁹ Cf. Cayetano, in *STh* I-II q92 a1 n2 y 5.

¹⁰⁰ *STh* II-II q104 a1.

Filósofo en el libro primero de la *Política*, la virtud del súbdito consiste en el hecho de someterse al gobernante. Ahora bien, toda ley se propone imponer la obediencia en los ciudadanos. De donde resulta manifiestamente que toda ley está especialmente destinada a engendrar en los súbditos su virtud propia. Y, dado que toda virtud hace bueno a aquél que la posee, se deriva de esto que el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquéllos a quienes se dirige [...]. En efecto, si la intención de quien instituye la ley se refiere al bien verdadero, que es el bien común regulado sobre la justicia divina, de esto resulta que la ley hace a los hombres buenos en el sentido absoluto de la palabra”¹⁰¹. La ley pesa sobre la voluntad de los sujetos y la empuja a producir buenas acciones; la repetición de éstas engendra la costumbre y, finalmente, los hábitos virtuosos. Sin embargo, esto sólo es posible si ya son buenos ciudadanos, a saber: sensibles al impulso de la ley. Por ello, parece que Santo Tomás ubica en la bondad del ciudadano la causa de la del hombre: “Es imposible que alguien sea bueno si no está bien dispuesto respecto del bien común”¹⁰². “Tiene que juzgar sobre su bien propio considerando lo que es prudente respecto del bien de la multitud”¹⁰³. Su bien no es un bien de un todo, sino un bien de una parte.

Aunque no se pueda ser virtuoso sin ser buen ciudadano, ¿no se podrá ser, en cambio, buen ciudadano sin ser virtuoso?

Para ilustrar algo este punto, es importante señalar que hay varias maneras de ser buen ciudadano, así como también hay varias maneras de ser virtuoso. Se puede ser buen ciudadano por el simple hecho de someterse fielmente a quien gobierna¹⁰⁴. Poco importa el móvil; poco importa que se actúe por esfuerzo de voluntad pura o por el impulso de virtudes adquiridas. La política sólo se preocupa de la observancia exterior del orden. Así pues, se es virtuoso en el mismo grado en que se es buen ciudadano, dado que no se puede ser obediente sin que se cumplan los actos buenos mandados por la ley.

Pero se estará de acuerdo en que ser buen ciudadano mecánicamente, materialmente, es serlo pobremente. El buen ciudadano, en el sentido fuerte de la palabra, es el que actúa por espontaneidad, por inclinación interior, por la fuerza de hábitos sólidamente enraizados. Sólo con esta condición hay una sumisión verdaderamente buena. Ahora bien, las virtudes que así hacen

¹⁰¹ *STh* I-II q92 a1.

¹⁰² *STh* I-II q92 a1 ad3.

¹⁰³ *STh* II-II q47 a10 ad2.

¹⁰⁴ “Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alii in tantum sint virtuosii, quod principum mandatis obediant”. *STh* I-II q92 a1 ad3.

al sujeto perfectamente adaptado a las órdenes del superior son la prudencia política y la justicia legal o social. "Todo hombre, al ser racional, participa en el gobierno mediante su razón y, por tanto, le conviene poseer la prudencia"¹⁰⁵. Pero la virtud por excelencia del ciudadano es la justicia legal: "La virtud del buen ciudadano es la justicia general (legal) por la cual está inclinado a servir al bien común"¹⁰⁶. La prudencia política dirige su prestación de servicio, la justicia es su fuerza motriz. "La prudencia política es a la justicia legal lo que la prudencia individual es a la virtud privada"¹⁰⁷. Por consiguiente, el buen ciudadano, en el sentido pleno de la palabra, es el que actúa por motivo de prudencia y de justicia. Lo es sólo el que vive de la ley, el que la cumple por movimiento interior. Después de lo que hemos escrito anteriormente, se percibirá que prudencia política y justicia social no pueden concebirse sin la posesión, aun imperfecta, de las demás virtudes¹⁰⁸. Su crecimiento implica un progreso proporcional de las virtudes con finalidad individual, pues su función consiste precisamente en garantizar su buen uso respecto del bien común (*in ipsa justitia simul comprehenditur omnis virtus*)¹⁰⁹. Sin las virtudes particulares que dirige y finaliza, la justicia legal no tendría utilidad ni materia que ordenar. Más aún, la ley carecería de su efecto, que es formar a los hombres en la virtud.

Una vez establecido que sería una equivocación separar la perfección del ciudadano y la del hombre, nos queda preguntarnos si hay identidad perfecta entre estos dos términos.

Santo Tomás, que siempre distingue tan atentamente el bien propio del bien común, señala también muy a menudo que las virtudes del individuo son de dos tipos. Unas, como la prudencia política y la justicia general, tienen por objeto inmediato y directo asegurar el bien del todo. Influyen también en el de la parte, pero sólo mediata e indirectamente. Otras, como la templanza, tienen por fin directo e inmediato la perfección propia, personal del individuo. Tienen, no obstante, por resultado mediato el enriquecimiento del todo, dado que el bienestar de la parte se suma definitivamente a la cuenta del todo¹¹⁰. Y si se considera que precisamente las virtudes que lo or-

denan al bien del todo son las que hacen al hombre *bonus civis*, mientras que sobre todo las que lo perfeccionan en sí son las que lo vuelven *bonus vir*, se ve que, a pesar de las implicaciones necesarias que comportan, hay una distinción muy clara entre los dos términos mencionados.

Más aún, Santo Tomás advierte que hay un gran número de individuos que fácilmente hacen uso de la virtud en cuanto los apela propiamente, pero a quienes repulsa practicarla en cuanto concierne al otro¹¹¹. Se trata de una cuestión de disposiciones naturales. Los hay que experimentan una poderosa atracción por la sabiduría, las ciencias, las artes, las virtudes privadas, pero que no se reconocen ningún gusto y aptitud por cuanto se refiere a la gestión de la cosa pública. Y como la mayor parte del tiempo la naturaleza segunda no tiene por efecto romper el equilibrio innato, ocurre que adquieren virtudes personales sólidas y virtudes públicas mediocres, evolucionadas lo justo para permitirles cumplir convenientemente con su deber de ciudadanos¹¹². En cambio, hay otros que por temperamento están mucho más inclinados a las cosas de la acción que a las del arte y de la contemplación. En ellos las virtudes cívicas pronto son predominantes. Son, ante todo, *bonus civis*. Así pues, vemos que *bonus vir* y *bonus civis*, aunque se implican mutuamente y comprenden el mismo conjunto de virtudes, evocan formaciones diferentes. El *bonus civis* es aquél cuyo complejo moral está dominado por las virtudes cívicas, el *bonus vir* es aquél que, sin descuidar ordenarse al bien humano, trabaja preferentemente en su profundización personal. Ambos son buenos ciudadanos, aunque uno lo es más inmediatamente que otro. Lo cual no significa necesariamente que lo sea mejor, pues nos parece que, si hubiéramos de elegir, nos repugnaría preferir el que está más estrechamente vinculado a la comunidad al que le aporta la contribución de una personalidad rica y poderosa. Por lo demás, de ordinario, ambos van juntos.

Por último, si tuviéramos que considerar el *bonus vir* y el *bonus civis* en el mismo individuo, es decir, si tuviéramos que determinar las perfecciones que lo hacen *bonus civis* o *bonus vir*, la línea de demarcación entre uno y otro sería más acentuada. El individuo es hecho *bonus civis* por la justicia general y *bonus vir* por las demás virtudes. Ahora bien, la justicia general se distingue claramente del complejo de las virtudes particulares que ella misma activa y eleva¹¹³. Y si hubiera que oponer la primera a las segundas, habría que concederle la preeminencia sobre ellas. Toda virtud particular, sin el influjo fecundador de la justicia general, es como un rudimento parcialmente

¹⁰⁵ *STh* II-II q47 a12.

¹⁰⁶ *STh* II-II q58 a6 sc.

¹⁰⁷ *STh* II-II q47 a10 ad1.

¹⁰⁸ "Actus enim idem subjecto producitur a justitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem". *In Ethic* V lect2 n912.

¹⁰⁹ "[...] quia justitia legalis consistit in usu virtutis, quae est ad alterum, et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est quod in ipsa justitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa etiam est virtus maxime perfecta". *Ibid.*, n907.

¹¹⁰ Cf. *STh* I-II q21 a3; q96 a3; *STh* II-II q58 a7 ad1; a8.

¹¹¹ Cf. *In Ethic* V lect2 n908.

¹¹² Cf. *De Virt in comm* a10; *STh* II-II q58 a6 sc.

¹¹³ Cf. *STh* II-II q58 a6.

estéril. Privada de su orientación hacia el bien humano absoluto, pierde su carácter de virtud en el sentido completo de la palabra. Sólo representa entonces lo material. Esto es lo que a menudo hace a Santo Tomás decir que es más apreciable ser perfecto respecto del otro que serlo solamente en sí¹¹⁴.

Y volvemos a encontrar tras el análisis de este paralelo las mismas conclusiones enunciadas más arriba, a saber: que la bondad moral implica las virtudes cívicas y que les presta su sustancia.

6. Ética y política

Este título nos sugiere dos cuestiones. ¿Hay relaciones entre ética y política? Y si las hay, ¿de qué naturaleza son?

Los sociólogos, naturalmente, no se ocupan apenas de este problema. Juzgan que se inscribe fuera de su plano de investigación. Y tienen perfecta razón. El único reproche que podríamos hacerles sería el de ocuparse de él a pesar de los límites que les imponen sus principios y su método.

Pero si bien es justificable que ellos consideren la política como un campo cerrado, no podemos decir lo mismo de los filósofos, cuya preocupación propia es descubrir los lazos invisibles que unen misteriosamente el ser y el pensamiento. Y, cosa admirable, el acuerdo no es perfecto a propósito de las relaciones que mantiene la política con la ética. En estos últimos años, algunos, por lo demás vigorosamente combatidos por sus colegas, han tenido la idea fantástica de preconizar una filosofía política exenta de toda relación con la ética. Pretenden poder formular las leyes de la vida de las colectividades humanas fuera de toda consideración de las que rigen el actuar humano.

Confesamos no ver por medio de qué desvío se podría llegar a semejante resultado. Nos parece, por el contrario, que es evidente que para perfeccionar al hombre hay que inspirarse en las leyes profundas de la actividad humana. Cuando entran en comunidad, los individuos no se apartan por ello de su naturaleza ni repudian su fin de hombres. ¡Al contrario! Tal como ya lo hemos expresado, precisamente en razón de su carácter de hombres consienten en vivir en Ciudad, ya que la sociabilidad es el atributo propio de su naturaleza y el principio obligado del cumplimiento integral de su destino de hombres. Lo cual significa que las premisas de su organización político-so-

¹¹⁴ "Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed in comparatione ad alterum potius est, propter hoc multoties dicitur quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes". In *Ethic V lect2 n906*.

cial están contenidas en las virtualidades de su esencia. Lo cual significa también que la política, para estar en continuidad con sus orígenes ontológicos y psicológicos, debe tener regulación humana.

Conclusión que parece igualmente indiscutible sólo con detenerse a observar la génesis de los Estados, el modo en que toman cuerpo y vida. La reducción al acto del instinto social es el resultado del trabajo lento de un fermento oscuro de civilización. Gracias al advenimiento del derecho y de la ley se percibe que ha comenzado a producirse. Desde que un orden jurídico empieza a diseñarse, rudimentos de órgano se forman en el interior de la aglomeración y la Ciudad hace su aparición a la luz. Y el orden jurídico, en su fase primitiva, consiste precisamente en el afloramiento de las formas de comportamiento envueltas en las costumbres, los usos, las reacciones espontáneas de una agrupación humana. Es la formulación abstracta de los tipos de conducta nacidos de la necesidad de aplicar las máximas primordiales de la vida (efectivamente, los principios de la moral) a un conjunto duradero de contingencias. La obligación de satisfacer, con los recursos de un temperamento dado y el concurso de un juego singular de circunstancias, unos deberes irrecusables, da nacimiento a un sistema inédito de acomodación. La solidaridad, por consiguiente, a pesar de lo que pretenden los sociólogos, no es tanto la consecuencia de una comunidad de situación como la de la identidad del ideal y de la uniformidad de reacción. Y el modo unánime de ésta es más ciertamente el efecto de una concepción espontánea y ya generalizada de la vida que el de la acción de factores étnicos e históricos. Por tanto, el Estado debe su consistencia más al carácter imperioso del derecho y del ideal que lo inspira que al determinismo de las causas fisiológicas y geográficas. Los principios fundamentales de la moral y de la vida, desde que son adaptados, se hacen constitutivos de su esencia. Representan su alma; son responsables de su cohesión y de su unidad. Entonces, ¿cómo nos sería posible sostener que los saberes que escrutan la realidad de hechos tan conexos pueden ser totalmente independientes uno de otro?

Además de quienes suprimen los puentes entre ética y política, hay quienes —y son legión— mezclan las perspectivas mediante el empleo de una terminología errónea.

Ha llegado a ser de uso casi común confundir verbalmente la ética con la moral. Se designa la primera con el nombre de la segunda. Y así, cuando se trata de distinguir la política de la ética, simplemente se la opone a la moral. Lo cual no siempre implica un error, pero se presta a un equívoco peligroso.

En realidad, el término moral tiene, en Santo Tomás, un significado mucho más extenso que el de ética en Aristóteles. Designa más bien un orden que un saber en particular. Recubre todo el campo de la acción humana. De

modo que las disciplinas llamadas morales son las que consideran el despliegue de las inclinaciones del hombre y, en particular, de esa inclinación espiritual y libre de la cual todas las demás toman su regulación, que se designa con el nombre de voluntad. Y es claro que la inclinación voluntaria se afirma tanto en la vida colectiva como en la existencia privada. Por tanto, no habría que oponer política y filosofía de la sociedad doméstica a moral, sino incluir en esta última ética, filosofía de la sociedad doméstica y política¹¹⁵. En consecuencia, política se opondría a ética como una parte de la moral a otra, pero sólo se opondría a moral mediante una oposición imperfecta, a saber: como *la parte se opone al todo*. Y si se prefiere organizar el conjunto bajo la etiqueta más simple de moral, hay que volver a partirlo en moral general y especial, dispuesto a subdividir esta según se trate del estudio de la sociedad doméstica o de la sociedad civil. Se mantiene la libertad de conservar el vocablo griego y de seccionar la ética en general y especial. Pero hay que evitar oponer absolutamente política a moral, como si al especular sobre la actividad colectiva del hombre no se estuviera en pleno corazón de la moral¹¹⁶. Teniendo presente que ética y política están contenidas en la moral y que se compenetrán para contribuir a la formación de *un solo todo*, vamos a intentar ahora definir sus relaciones recíprocas y determinar cuál de las dos tiene prioridad sobre la otra.

Se ha dicho una y otra vez que Aristóteles subordina la moral a la política, mientras que Santo Tomás, desde una perspectiva cristiana, invierte los puestos y somete la política a la moral. Y parece que esta solución, simple y seductora, sigue teniendo la dicha de gustar. Sin embargo, un examen atento de los textos nos convence rápidamente de su inexactitud. Se encuentran, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, páginas enteras que prueban, según los planos en que se sitúen, ya la primacía de la política, ya la de la ética.

¹¹⁵ "[...] moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica [ética]. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomia. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica". In *Ethic I lect1 n6*.

¹¹⁶ Para completar el cuadro, indicamos cómo se podrían disponer las partes de la filosofía moral (observemos que el mismo esquema podría trazarse desde el punto de vista experimental). Si se trata de las propiedades de la actividad humana como tal, se obtiene la *ética general*. Si se trata de las propiedades que reviste la actividad humana por el hecho de ser social, se obtiene la *ética especial*. Además, la actividad humana colectiva persigue siempre un bien común. Ahora bien, el bien común puede ser bien *simpliciter* y común *simpliciter*. Éste es el fin de la *política*. O puede ser bien *simpliciter* pero común *secundum quid*. Éste es el fin de la filosofía de la sociedad *doméstica*. Y, por último, puede ser bien *secundum quid* (lo útil), pero común *simpliciter*. Éste es el fin de la filosofía *económica*.

Y cuando el término ética es sustituido por el de moral, profesan que la política es una especie de ella.

Para ilustrar suficientemente la actitud de ambos ante este asunto, permítasenos recordar los datos sobre los que se apoyan. Entre estos, el que interviene aquí principalmente es su distinción entre orden formal y orden material del pensamiento humano. El primero está calcado del proceso del devenir de las cosas en nosotros¹¹⁷, mientras que el segundo corresponde al del contenido del pensamiento. El primero sirve para clasificar nuestras nociones según su encadenamiento lógico, es decir, según la función que desempeñan unas respecto de otras en la generación de nuestro saber; el segundo sirve para ordenarlas según la dignidad de los datos que contienen. Y como nuestro espíritu va de lo imperfecto a lo perfecto, y los rasgos comunes se dejan percibir más fácilmente que los caracteres específicos, resulta que, en el campo de nuestro pensamiento, el orden lógico es la inversión del orden de las realidades representadas. Lo primero en el orden de generación es lo último en el de la perfección ontológica; por el contrario, lo primero en el orden de dignidad es lo último en el del descubrimiento. Mientras que los espíritus mediocres se limitan a las generalidades, el pensamiento ejercido y liberado penetra hasta los menores matices de lo concreto.

Esta distinción nos permite una primera afirmación, a saber: que si nos situamos en el plano puramente lógico de nuestros conceptos, es decir, en aquél en el que se iluminan y se explican unos a otros, la ética goza de una prioridad indiscutible sobre la política. Y para hacer esta proposición algo más tangible haremos una nueva digresión sobre la metodología aristotélicotomista.

Sabemos que Santo Tomás, siempre preocupado por aumentar la inteligibilidad del pensamiento de Aristóteles, asigna cuatro lugares, por así decir, a la reflexión filosófica. El primero es el del ser, de sus propiedades ontológicas, matemáticas y físicas. El segundo es el del pensamiento. En éste se consideran los atributos que recibe el ser de su inserción en el dinamismo del espíritu humano. Dicho de otro modo, en éste se escrutan sus propiedades lógicas. El tercero está constituido por las actividades de la voluntad. En éste se determinan las causas de la bondad moral de su actuar libre. Por último, el cuarto lugar está circunscrito al campo del hacer¹¹⁸.

En el interior de cada uno de estos lugares, que solamente están vinculados entre ellos por el hilo elástico de la analogía, el pensamiento organiza, según diversos procedimientos, grupos particulares de saberes. Y así, si que-

¹¹⁷ Cf. *STh I q85 a3; In Post Anal I lect4; In Phys I lect1*.

¹¹⁸ Cf. *In Ethic I lect1 n1-2*.

remos conocer la relación de política a ética, hay que descubrir la teoría que gobierna la clasificación de las disciplinas que tienen por objeto la actividad libre del hombre.

Esta teoría es la de la abstracción, no *formal*, sino *total* o lógica. Pues en Santo Tomás hay dos tipos totalmente diferentes de abstracción (*dicendum quod duplex sit abstractio per intellectum*)¹¹⁹. La primera sirve para discriminar los tres órdenes de saberes que tienen como objeto manifestar las virtualidades del ser; la segunda, así lo veremos, es la abstracción a la que hay que recurrir para distinguir ética y política. La primera permite aislar las capas de inteligibilidad superpuestas en lo real; la segunda permite abstraer los rasgos comunes y constituir *todos* lógicos. Por medio de una se obtienen perspectivas; mediante otra se forman géneros y especies. En efecto, la abstracción formal produce datos diversos, que ni se incluyen ni se excluyen recíprocamente. Así, en un triángulo de latón tengo dos datos dispares, sin ninguna conexión intrínseca: el de latón y el de triángulo. Puedo, sin ningún artificio, considerarlos separadamente, ya que la esencia del latón es independiente de la del triángulo y recíprocamente. Las propiedades de uno no son las de otro, y de unas a otras no hay ninguna relación *necesaria*. En la abstracción total, por el contrario, el espíritu se fija en aspectos cuya independencia no es recíproca. Hay siempre implicación de lo más abstracto en lo menos abstracto y dependencia de lo segundo respecto de lo primero. Así, cuando en la noción de hombre abstraigo la animalidad y la racionalidad, la animalidad puede ser estudiada con total independencia de la racionalidad, pero ésta, al implicar forzosamente aquélla, no puede ser considerada sin ella. Hay que señalar además que la abstracción formal, por el hecho de detallar y precisar los aspectos de lo real, enriquece su inteligibilidad, mientras que la abstracción total, a medida que avanza, accede a lo general y a lo indeterminado.

Sin duda, Aristóteles llega a componer una ética distinta de la política en virtud de esta teoría de la abstracción total. Sabe bien que en lo concreto sólo hay una vida: la que los hombres viven en la familia y la Ciudad donde nacen; pero tiene el mérito de comprender que la actividad del individuo, si bien está definitivamente ordenada al bienestar del todo político, no solamente está sometida a las necesidades de la vida colectiva, sino que también se encuentra sujeta a las leyes consecutivas a la naturaleza del hombre que la emite. Por consiguiente, ve que tiene lugar estudiar las propiedades de la actividad humana como tal antes de pasar a la consideración de las que gobiernan la existencia colectiva. Comprende que las primeras son determinantes respecto de las segundas y tienen una prioridad lógica sobre ellas.

¹¹⁹ *STh* I q50 a3.

Esto está contenido implícita o explícitamente en el tenor de varios pasajes. Por ejemplo, al principio de la *Ética* y de la *Política*, cuando afirma la supremacía de la política, motiva sus aserciones en el hecho de que ésta tiene por objeto la más alta manifestación del *bien humano*. Y es fácil de ver, dado que él mismo lo señala¹²⁰, que esta justificación implica la prioridad lógica de la ética. En efecto, ¿cómo puede saberse qué es la política y cuál es su función, si previamente no se sabe en qué consiste el bien humano y, sobre todo, cómo se produce?

Asimismo, a fin de discriminar los Estados que son buenos en sentido absoluto de los que sólo lo son relativamente, se apoya en datos éticos, efectivamente en las nociones de virtud y de justicia. “La conclusión, dice, es evidente. Los gobernantes que están en función del bien común son los que están en conformidad con los principios estrictos de la justicia y que, por consiguiente, constituyen las verdaderas formas”¹²¹. Es ésta la prioridad que tiene en mente cuando en diversos lugares argumenta a partir de principios como los siguientes: “Cuando se quiere buscar con todo el cuidado conveniente cuál es el mejor gobierno, necesariamente hay que comenzar por determinar el género de vida que se debe preferir a todos los demás. Hasta no aclarar este punto, es imposible conocer la mejor forma de gobierno”. Más adelante prosigue en los siguientes términos: “Concluyamos solamente que la vida más perfecta para el ciudadano aislado y para el Estado en general es la que une a la virtud suficientes bienes exteriores para poder hacer lo que la virtud manda”. Y también: “Nos queda examinar si la felicidad del individuo es o no es la misma que la del Estado. Es evidente que es la misma felicidad, y no hay nadie que no lo reconozca. Todos cuantos dicen que la felicidad del individuo consiste en la riqueza declaran que el Estado es feliz cuando es rico; quienes estiman ante todo el poder tiránico dicen que el Estado más feliz es aquél cuyo dominio se extiende al mayor número de súbditos; si se estima al individuo sobre todo por su virtud, se juzga el Estado más virtuoso como el más feliz”¹²².

Estos fragmentos bastan para ilustrar la concepción de Aristóteles. Aunque subordina la ética a la política, piensa, no obstante, que ésta está dirigida lógicamente por aquélla. De manera que la solución del problema político depende siempre de la concepción que se tiene del valor ético de la vida.

Santo Tomás, por su parte, aun conociendo las deficiencias del procedimiento, se sirve conscientemente, para determinar las relaciones de la política

¹²⁰ “[...] aunque es el mismo para el individuo y la Ciudad”. *Eth Nic*, I 1, 1094 b 7-8.

¹²¹ *Polit* III 5, 1279 a 17-18.

¹²² Cf. *Polit* VII 1-2, 1323 a 14-1325 a 15.

a la ética, del método de la abstracción total o lógica. La ética es el género, mientras que la política es una especie. “Dado que el todo que realiza la Ciudad se inscribe en el juicio de la razón, era necesario completar la filosofía mediante la elaboración de una teoría de la Ciudad, designada con el nombre de política o de saber civil (*civilis scientia*). Además, podemos constatar bajo qué género se sitúa esta ciencia (*possumus accipere genus hujus scientiae*). En efecto, dado que los saberes especulativos se distinguen de las disciplinas prácticas en que los primeros están ordenados solamente al conocimiento de la verdad y las segundas se prolongan hasta la acción, es necesario que esta ciencia esté contenida en la filosofía práctica, pues la Ciudad es un todo cuya razón no es sólo cognitiva, sino incluso constitutiva”. A continuación discrimina las disciplinas morales de las artes, y finalmente concluye en estos términos: “Es claro que la ciencia política, al considerar el buen ordenamiento de los hombres, no se relaciona con los saberes artísticos, sino con los que se refieren a la acción, y estos son las disciplinas morales”¹²³.

Así pues, la política está contenida en la ciencia que trata de las entidades morales del mismo modo que la especie está contenida en el género. Es una *ética especial*, una especie de saber moral. Al suponer ya conocidos los caracteres generales del actuar humano, así como sus principios y sus leyes, se concentra sobre el actuar colectivo y considera sus condiciones de existencia y de eficacia.

De esta concepción surgen varias consecuencias, de las cuales quisiéramos señalar brevemente las principales.

En primer lugar, esta superposición de planos en la contemplación del actuar humano es el efecto de una abstracción que va de las notas distintivas a los rasgos comunes, de las diferencias específicas a los caracteres genéricos. Ahora bien, entre el género y la especie sólo hay distinción virtual, doble conceptualización de una misma formalidad concreta. En la primera instancia, se la considera en sus rasgos propios, en la segunda, en sus rasgos comunes. No se pasa de una formalidad a otra, sino de lo *determinado* a lo *indeterminado*. A modo de ilustración, consideremos el hombre y el caballo. Ambos son animales diferenciados; ambos tienen un cuerpo determinado y un alma que no es cualquiera. Si considero ese cuerpo y esa alma en su estado de determinación, procurando, no obstante, apartar los caracteres individuales, considero especies. En cambio, si selecciono lo que comparten en común, a saber: la animalidad, considero el género. Así, no hago abstracción de su cuerpo y de su alma reales, ya que animal es el que posee un cuerpo y un

¹²³ *In Polit* prooem. n5-6.

alma, sino que me fijo en un cuerpo y un alma en general, en un cuerpo y un alma indeterminados. Sin embargo, no pienso que el hombre tenga dos almas, una general y otra determinada, sino que creo justificado considerar el alma y sus propiedades sin incluir ni excluir la racionalidad, dado que esta no es de la esencia del animal ni de la esencia del alma. Si la racionalidad fuera el atributo necesario de la animalidad, todos los animales serían forzosamente racionales: lo cual es desmentido por la experiencia más obvia. Así pues, cuando considero la especie, estoy en presencia de un alma cuyas determinaciones conozco, mientras que cuando contemplo el género, estoy ante un alma cuyas determinaciones específicas quiero ignorar, a fin de poder aprehender mejor los atributos que le convienen como alma¹²⁴.

Se comprenderá que cuando se lleva este procedimiento al ámbito del actuar humano, hay que efectuar una transposición. La diversidad de las materias lo exige: las entidades morales no se prestan tan fácilmente a la abstracción como las realidades físicas. Hay que representarse siempre que el orden del actuar es un orden que se construye mediante el pensamiento humano. No está establecido anteriormente como el orden físico. Por consiguiente, el hombre, aunque por naturaleza, por finalidad intrínseca, sea animal social y político, no vive necesariamente en Estado. La vida común pasa por numerosos avatares antes de ser elevada a la condición de vida política. Y si no la alcanzara nunca, sería imposible abstraer en ella lo que le conviene en tanto que inserta en una forma política.

En segundo lugar, ya lo hemos mencionado, en el hombre hay unas actividades cuya finalidad interna es individual y otras que van inmediatamente al bienestar del todo político. Sería posible, por tanto, mediante la consideración de los principios que dirigen inmediatamente el ejercicio de las virtudes de destino primeramente individual, construir una ética: una ética truncada, una ética larvada, una ética en la que se haría abstracción del primer impulso del actuar, la ley natural; pero una ética que sería al menos especulación práctica. Y para esto no haría falta recurrir a la abstracción; bastaría ignorar, tal como lo hacen numerosos filósofos, las virtudes –como la prudencia política y la justicia social– que empuñan desde el exterior las virtudes privadas y les confieren su finalidad definitiva.

Sin embargo, si se considera la actividad humana en sus condiciones más frecuentemente realizadas, si se la observa en el momento en que la situación de hecho se confronta a la situación de derecho, se pueden desgranar en ella

¹²⁴ “[...] animal quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formae specierum quae sunt differentiae non sunt aliae formae a forma generis, sed sunt formae generis cum determinatione. Sicut patet quod animal est quod habet animam sensitivam. Homo autem est qui habet animam sensitivam *talem*, scilicet cum ratione”. *In Met* VII lect12 n1549.

dos aspectos inteligibles de los cuales uno, más general, interesa a la ética, y otro, más especial, más determinado, es objeto de la política. Y esto no implica practicar la disección de la realidad viva, pues sabemos que se trata de una sola vida vivida, sino saber que la colectividad posee capacidades de realización que trascienden las del individuo y que constituyen un objeto propio de interés. En ética, se estudia la vida humana buena, la vida humana ideal. No se trata de buscar precisamente en qué consiste: esto es un postulado metafísico, sino de buscar propiamente, una vez conocida su esencia, a qué regla someter la acción y qué formación interior adquirir para poder llevar con constancia una conducta buena y, de esta manera, acercarse al ideal. Se descubre así que el modo propio de actuar del hombre es dirigirse mediante unos principios llamados leyes morales, y que el medio de satisfacer esta exigencia con continuidad y gusto es adquirir unos hábitos denominados virtudes morales. Naturalmente, no se excluyen las virtudes que ajustan inmediatamente la acción a las leyes morales, a saber: la prudencia política y la justicia social.

En política, como es el caso cuando se considera la especie, se está más cerca de la realidad concreta. Tras haber establecido, por una parte, gracias al quehacer de la metafísica, que el bien humano es tan complejo que sólo puede ser alcanzado con plenitud mediante una acción colectiva, y constatando, por otra parte, por medio de la experiencia y de la filosofía natural, que el individuo es en sí un ser pobre, frágil, efímero, y que necesita, para la puesta en práctica de los medios preconizados por la ética, el soporte de organismos más poderosos y duraderos que él mismo, es normal que se haga sentir la necesidad de estudiar la vida propia de estos organismos y las *condiciones de su eficacia* respecto del bien vivir. Y por lo mismo, lo señalábamos hace un momento, se produce una aproximación a la vida concreta. Se considera el ejercicio de la vida moral en su medio de existencia.

Se produce también la creación de un saber nuevo. En efecto, lo múltiple representa un modo de ser específicamente distinto del de las unidades de las que resulta. Por consiguiente, tiene una actividad suya y medios que le pertenecen en propiedad. Comporta también exigencias, como las de la unidad, de la paz, del orden y de la cooperación, que el ser solitario ignora. Y en tanto que no tomamos conocimiento de estos factores, no nos damos cuenta de las determinaciones que reviste concretamente la vida recta; no registramos las propiedades que recibe la actividad de los individuos por el hecho de fundarse en un todo colectivo. La ética entrega los principios del actuar en toda su generalidad; la política decide sobre la oportunidad y los reviste de una modalidad que es a la vez determinación y causa de eficacia. Por ejemplo, en política, si se trata de un querer, debe entenderse que es un querer colectivo; si se trata de un consentimiento, debe entenderse que es una

adhesión de la masa; si se trata de un mandato, debe entenderse que es un imperativo de la razón pública, etc. Vemos, pues, que no se trata de querer, consentimiento y mandato en general, sino de querer, consentimiento y mandato determinados. Por consiguiente si no se les da a las palabras un significado demasiado rígido, se puede decir que al pasar de la ética a la política se pasa del género a la especie, de lo indeterminado a lo determinado. Se puede decir también que no se accede necesariamente a la consideración de una realidad nueva, pues hay preceptos que sólo son viables cuando están determinados por la autoridad competente, y deseos que, sin el beneficio de la cooperación, no pasarían de encantadoras veleidades. Solamente se entra en un carácter nuevo de la misma realidad. No obstante, siempre el género desborda la especie y la ética desborda la política, dado que la virtud privada no es, respecto de su medida formal, susceptible de determinación legal. Esto se deja al cuidado de la prudencia individual.

La segunda consecuencia que resulta del hecho de la abstracción total es que la ética tiene prioridad lógica sobre la política. En la generación de nuestro conocimiento, la primera es primitiva respecto de la segunda. Por ejemplo, para conocer las condiciones de la recta vida de la multitud, previamente hay que saber cuáles son en general las virtudes que son realizadas de la autenticidad de la vida; o también, para deducir que la razón pública obliga, hay que haber admitido que la razón es regla de la conducta y fuente de su rectitud¹²⁵.

La última consecuencia que queremos señalar es que hay infusión de la ética en la política (*quod est in priori est in posteriori*). El género está inmerso en las determinaciones de la especie. En efecto, es imposible designar las condiciones de éxito de la actividad colectiva sin mencionar, a título de causas inmediatas, la prudencia política y la justicia social, y, a título de causas mediatas, todas las virtudes implicadas por éstas en el servicio del bien común. Y esto supone ya conocidos el cometido y la eficacia de cada una de estas virtudes, pues de otro modo las afirmaciones de la política resultarían ininteligibles. Así pues, la ética es como el alma, como el espíritu vivificador de la política. En una se consideran las leyes de la actividad virtuosa, en otra se tratan *sus condiciones más inmediatas de realización*. Sin embargo, nunca hay que olvidar que el individuo, por el hecho de la promulgación de la ley natural, lleva siempre en su corazón las premisas de los beneficios de la sociedad política y que, por tanto, su actividad es, aun antes de la aparición del Estado, imperfectamente realizadora. Y como los saberes son calcos de la

¹²⁵ Cf. *In Met VII lect9 n1460-1465; STh I q85 a3 ad3.*

realidad, la ética sólo depende de la política como lo que le proporciona su complemento de perfección.

Además de las citas reproducidas más arriba como indicios del pensamiento de Santo Tomás, permítasenos señalar los pasajes siguientes, en los que la ética aparece claramente como el fundamento y el soporte de la política. Son comentarios a Aristóteles. El político debe ocuparse en grado máximo de preguntarse sobre la virtud¹²⁶. Con este fin, debe estudiar la naturaleza del alma, al menos en cuanto a sus relaciones con la vida virtuosa¹²⁷. Le incumbe, por tanto, conocer las condiciones de lo voluntario¹²⁸; evaluar las influencias de la delectación, de la tristeza, de los estados pasionales en general sobre la conducta humana¹²⁹. Y la razón de esto es que la ética proporciona a la política sus principios (*quia in hac scientia traduntur principia politicae*)¹³⁰. La primera busca las causas posibles de la virtud, la segunda determina los medios concretos de enraizarla en las almas¹³¹.

Al principio de estos párrafos sobre las relaciones de política a ética, confesábamos que era posible encontrar en Aristóteles y Santo Tomás afirmaciones contradictorias. Hemos pretendido eliminar esta contradicción distinguiendo, en nuestras representaciones mentales, el encadenamiento lógico del encadenamiento real. En efecto, uno es el orden según el cual el conocimiento se engendra en nuestro espíritu y otro es el de los datos percibidos. Si nos detenemos en éste último, el género ya no tiene prioridad sobre la especie, sino que, por el contrario, ésta prima sobre aquélla como lo perfecto sobre lo imperfecto (*differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi*)¹³². Retomando nuestro ejemplo, la animalidad no es fin del hombre, sino que, por el contrario, éste es fin de aquélla.

Lo mismo ocurre con la ética respecto de la política, en la cual encuentra su acabamiento. Se subordina a ella como lo imperfecto a lo perfecto. La especulación moral, considerada en sí, quiere engendrar una actividad íntegra. Y esto sólo puede producirse en la Ciudad. Por lo cual la ciencia que trata de esta es como el complemento de la ética. Al descubrir los medios de realizar el bien común, se refiere al fin y, en consecuencia, arrastra a su paso

¹²⁶ Cf. *In Ethic I lect19 n225*.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, n227-228.

¹²⁸ Cf. *In Ethic III lect1 n385*.

¹²⁹ Cf. *In Ethic II lect4 n287*; VII lect11 n1469.

¹³⁰ *In Ethic I lect19 n225*.

¹³¹ Cf. *In Ethic X lect14 n2137-2138*.

¹³² *STh I q50 a4 ad1*.

toda la filosofía moral (*quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile*)¹³³.

A pesar de todas las dudas que se hayan podido suscitar, es absolutamente cierto que éste es el sentido del pensamiento de Santo Tomás: "El mejor fin, escribe en su comentario de la *Ética*, pertenece a la ciencia que ocupa el primer rango y que está en el punto arquitectónico más alto. Y esto resulta de las premisas que han sido enunciadas más arriba. En efecto, se ha dicho que bajo la ciencia o el arte que trata del fin están contenidas las disciplinas que se dedican al estudio de los medios. Y, en consecuencia, es necesario que el fin último pertenezca a la ciencia que está en el primer rango, pues ésta trata del fin más elevado y principal, y que está en el punto arquitectónico más alto, pues ésta dicta a las demás lo que hay que hacer. Y la política parece ser esta ciencia, es decir, la que ocupa el primer rango y está en el punto arquitectónico más alto. Así pues, a ella le corresponde considerar el mejor fin"¹³⁴.

Pero Santo Tomás no sólo escribe comentarios extraídos de la letra de Aristóteles. Muy a menudo se permite largas introducciones en las que nos descubre lo mejor de su pensamiento. La de la *Política* es destacable por esto. En ella se declara, con un vigor de afirmación que no se encuentra en Aristóteles, a favor de la primacía práctica de la política. He aquí, a modo de ilustración, cómo concluye un razonamiento: de cuanto se acaba de decir "podemos formarnos una idea de la política y de su rango entre los saberes prácticos. Ciertamente, la Ciudad es la más gigantesca de todas las obras que la razón humana puede realizar. Todas las comunidades particulares están ordenadas a ella [...]. Por consiguiente, si la ciencia más elevada es la que considera el objeto más noble y más perfecto, es de necesidad que la política sea la principal de todas las ciencias prácticas, la que es arquitectónica de todas las demás, la que considera el bien supremo en la esfera humana"¹³⁵.

Llegamos así a nuestra segunda conclusión, a saber: que si se trata de establecer el orden de los objetos representados, el orden de los objetos que fi-

¹³³ *In Ethic VIII lect1 n1542*. - "[...] quae sumitur ex consideratione politicae ad quam praesens consideratio ordinatur". *In Ethic III lect1 n385*.

¹³⁴ "Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam. Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam tanquam de fine primo et principalissimo existentem, et maxime architectonicam, tanquam praecipientem aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem". *In Ethic I lect2 n25*. - Léase también los nn. siguientes.

¹³⁵ *In Polit prooem. n7*.

nalizan respectivamente nuestros dos saberes, la política obtiene la supremacía sobre la ética. Sus relaciones inmediatas con el fin último la sitúan en la cima de la especulación práctica.

La actividad de los individuos puede ser considerada respecto de sus propiedades humanas y respecto de las que adquiere insertándose en el orden político. Si queremos considerarla adecuadamente, si queremos extraer su inteligibilidad, hay que estudiarla desde ambos aspectos, pues estas dos categorías de propiedades las recibe de su naturaleza misma. La ética llama a la política como su complemento necesario. Y esto nos autoriza una vez más a proclamar que la moral tomista es de carácter social.

CAPÍTULO XXI

HUMANISMO POLÍTICO Y HUMANISMO SOCIAL

La vida política, tal como la describe Santo Tomás, se nos muestra hecha de equilibrio y de armonía. Consiste en la coordinación y el equilibrio de las riquezas espirituales y materiales capitalizadas por la nación. Su alma es, por esencia, plasticidad y flexibilidad. Lo cual quizá no haya quedado tan manifiesto como hubiéramos deseado en la exposición sistemática que hemos proporcionado. También quisiéramos, a modo de conclusión, señalar de nuevo la cualidad, el carácter profundamente humano, de los lazos que aseguran su cohesión. Desearíamos, en la medida de lo posible, aclarar este punto recordando algunas consideraciones anteriores y, sobre todo, mediante la aportación de datos nuevos. Pues opinamos que para comprender adecuadamente al gran Doctor hay que entender cómo concibe la naturaleza íntima del vínculo político, dado que sobresale sobre todo por su aptitud para discernir el interior de las cosas.

1. Carácter racional de la unidad política

Si consideramos las ideas predominantes de su tiempo, sorprende que Santo Tomás se haya mantenido a tanta distancia del voluntarismo. En lugar de buscar en la autoridad la fuente *total* de la unidad política, en lugar de hacer residir en ella, en su poder, la justificación de sus voluntades, en lugar de recurrir únicamente, para asegurar su aceptación, a la obligación exterior o a la fuerza de coacción, sitúa en un bien exterior, en un foco *objetivo* de atracción, el centro de la vida común. Y de este modo se convierte, si no en enemigo jurado de la autoridad fuerte, sí al menos en defensor intransigente del carácter racional de la vida política. Si los hombre se unen, es con miras a un bien conforme a la razón; si los individuos consienten en incorporarse al Estado, es con la intención de intensificar la racionalidad de su propio actuar.

No es el único en percibir que el hombre está constituido por la racionalidad, pero esta verdad no resulta en él, como en otros muchos filósofos, un dato errático. Constituye verdaderamente un principio. Con un cierto vigor intuitivo y una cierta lógica implacable, deduce de ella todos los atributos del hombre, incluido el instinto social. La universalidad del bien adecuado a la razón requiere la colaboración, de manera que la sociedad está fundada en ella, enclavada en ella. Más aún, la forma de ésta y la de las instituciones que implica están contenidas en germen en sus posibilidades.

Ya sabemos cómo ocurre esto. El día que el hombre percibe oscuramente que el ideal que lo mantiene en el estado de tensión sólo se realizará mediante el concurso de sus semejantes, formula, sin esfuerzo, por un automatismo inconsciente, por la simple liberación de sus energías espirituales, el deseo del estado social. Los destellos de la razón despiertan en él el deseo. Seguidamente, éste acaba convirtiéndose en imperativo, en obligación racional: en tanto que debe realizar el bien de la razón, le incumbe aceptar la vida social. De modo que la sociabilidad es un orden inscrito en la razón, promulgado por ella. En consecuencia, no es exigida a modo de obligación mecánica, sino en forma de sollicitación moral. La razón encadena, pero sin perjuicio para la libertad. El hombre es empujado a la vida colectiva, pero sólo en tanto en cuanto debe buscar la perfección.

Cuando se trata de establecer el plano de la actividad política, de proporcionarle una forma organizadora, de constituirla convenientemente, hay que recurrir una vez más a las luces de la razón. Sin duda, en la elección de los regímenes hay una cuestión de sentimiento y de libertad. De ordinario, un pueblo opta por aquél que es más conforme a sus costumbres y a su tendencia preponderante. Pero la razón es la que tiene que descubrir el contenido y las exigencias del ideal humano y, una vez hecha la elección, construir el régimen en conformidad con los principios universales que se derivan de él. Tras descubrir el significado inscrito en el querer de naturaleza y consultar tanto la experiencia como la prudencia, le corresponde elaborar la constitución, constituir el orden interior de la Ciudad, fijarlo en un sistema de leyes apropiadas a las exigencias supremas del bien vivir y a la mentalidad particular del pueblo.

Se pensará que no basta que las leyes, para ser efectivas, para ejercer una presión decisiva sobre los quereres, estén dotadas del prestigio de la razón; necesitan además apoyarse en el poder de la autoridad y despertar el sentimiento del miedo mediante la amenaza de la sanción.

A primera vista, parece que este poder afectaría la autonomía de las libertades individuales. Sin embargo, pensándolo bien, se observa que está ordenado al mantenimiento de la supremacía de la razón. La trascendencia de la

autoridad y la fuerza obligatoria de las leyes están legitimadas por el deseo de salvaguardar la integridad del bien vivir y de proteger el *orden de la razón*. El ejercicio de la libertad es *recto*, su uso es *verdadero*, cuando sus pasos están medidos por la razón, imantados por el magnetismo del ideal humano. Santo Tomás no ha considerado nunca la libertad como un absoluto, ni ha creído que hubiera que sacrificar por ella el orden de la justicia y de la verdad. Tampoco se le ha pasado por la cabeza que el hecho de someter la razón y la libertad individuales a la ley pudiera tener por efecto el humillarlas. Muy al contrario, ve en esta el instrumento mejor acondicionado que se pueda encontrar para perfeccionarlas, para multiplicar su vitalidad, ampliar su ángulo de visión y exaltar su autonomía. Gracias a ella, la razón individual, cuya perspectiva es mezquina, cuya mirada carece de horizonte, es llamada a comunicar en la sabiduría de la razón secular, a participar en las percepciones más elevadas y más universales de los gobernantes. Por consiguiente, la libertad está provista de una luz mejor y resulta capaz de elecciones más juiciosas, y así ve su hegemonía sobre las inclinaciones inferiores reafirmada y aumentada.

Además, la coacción de la ley y el temor que inspira son provisorios y tienen un fin educador. Tarde o temprano y en la mayoría de los sujetos, son reemplazados por disposiciones virtuosas, cuando la buena conducta que imprimen se cristaliza imperceptiblemente en hábitos. Y con esto tocamos un aspecto muy interesante del humanismo tomista, a saber: que el ordenamiento de la vida política tiene por efecto transformar las inclinaciones de naturaleza en virtud; de manera que ésta se convierte en agente de vinculación social, instrumento propio de la integración del individuo en el Estado. La regla que rige los comportamientos del buen ciudadano se convierte en principio vital, inmanente.

2. La virtud, fuente de solidaridad humana

El hombre tiende naturalmente a la verdad, a la belleza y al bien. Sin embargo, sus inclinaciones, al ser propiedades de una naturaleza racional, reciben de ella el modo y experimentan sus condiciones originales. Así pues, no se expresan primero en forma de instintos especializados y determinantes, sino en forma de tendencias vagas, indecisas, sujetas al control del libre arbitrio. Tienen que ser reforzadas y consolidadas por el uso metódico y racionalizado, por la costumbre. Y del cuidado que ponemos en remediar estas deficiencias nacen todas las virtudes intelectuales, artísticas y morales: pe-

queño universo de inclinaciones adquiridas que constituyé la naturaleza segunda y eleva la primera y la transfigura.

El deseo natural de lo verdadero, elemento constitutivo de toda inteligencia, necesita, para resultar efectivo, ser formado, ser mejorado por un organismo de disposiciones intelectuales adquiridas que recubran todo el campo de los saberes racionales y empíricos. El amor innato de lo bello sólo puede liberarse de su impotencia nativa asumiendo la forma de virtudes artísticas y de técnicas. La inclinación al bien permanece inoperante en tanto que no se transforma en virtudes morales. Y cuando nos damos cuenta de que esta metamorfosis consciente y duradera es en nosotros el efecto directo o indirecto de la ley natural y humana, cuando nos damos cuenta de que ésta ha sido querida para el bien vivir colectivo, no podemos dejar de constatar que definitivamente ha sido realizada para producir una integración mejor a la vida común. Y de este modo la virtud se nos muestra como el agente por excelencia de los vínculos sociales.

Y si reflexionamos en lo que ésta tiene de profundo y de humano, comprenderemos la perfección de la unidad que engendra. Extraída de lo más íntimo de nuestras afinidades originales, hasta el punto de identificarse con su desarrollo natural, constituye una fuerza interior, activa y reguladora, que nos alza al nivel de las reclamaciones del orden social. Permitiendo que se liberen, se actualicen y se expandan las aspiraciones oscuras y sin forma que se agitan en el fondo de nuestro ser, nos hace capaces, a la vez, de acabarnos y de aportar al medio al que pertenecemos la contribución de una rica personalidad. Más aún, da a nuestro comercio un rostro humano. Fuerza conquistada tras una larga serie de iniciativas deliberadas y de consentimientos libres, energía consciente y dueña de sí misma, reviste, en todas sus manifestaciones, un carácter de humanidad que tiene por efecto hacer la vida de sociedad agradable. Llena las relaciones sociales de lealtad, de rectitud, de pureza, de desinterés y de honor.

Santo Tomás no expresa mejor su pensamiento sobre el valor social y político de la virtud que cuando exalta la libertad del justo. El virtuoso es la regla viva (*voluntas bonorum consonat legi*)¹. Su conducta escapa a la presión de la ley, ya que la espontaneidad virtuosa previene en él sus efectos de medida y requerimiento. Tiene tal rectitud de juicio y tal dominio sobre sus actos que su conducta dibuja como por impulso de naturaleza los rasgos del bien vivir. A fuerza de forjar sus voluntades de acuerdo con las prescripciones de la regla colectiva, a fuerza de hacerlas conformes a la razón universal,

¹ *STh* I-II q96 a5.

da a sus aspiraciones y a sus gustos la forma que requiere la vida virtuosa en sociedad².

3. La justicia, salvadora de lo humano

Todas las virtudes concurren de lejos o de cerca a la adaptación del individuo a la vida social³; no obstante, la que efectúa inmediatamente su inserción en el todo político es la justicia. Ésta se implanta en el instinto de solidaridad y lo perfecciona. Imprime a los comportamientos del ciudadano la medida que requieren los títulos del otro. Además, por ella se realiza la adaptación del deseo natural a tal o cual forma determinada de organización política; pues si bien el hombre tiende por naturaleza a la vida colectiva, su inclinación permanece general, indeterminada, indiferente a las exigencias de un régimen particular, en tanto que no es precisada, definida por la costumbre⁴. La justicia la lleva del estado espontáneo al estado reflexionado y formado. “La virtud del buen ciudadano, la que lo ordena como conviene al bien común, es la justicia social”⁵. “Es indiscutible que esta virtud supera en dignidad y en esplendor todas las demás, en la misma proporción en que el bien común es superior al bien particular de una persona [...]. Esto se verifica en una cierta medida también en la justicia particular que ajusta la actividad del individuo para hacerla proporcionada a los títulos del otro”⁶. Y al principio del libro quinto de la *Ética* —ya lo hemos señalado— Aristóteles proclama que “ni el lucero del alba ni la estrella vespertina resplandecen con un brillo comparable al de la justicia”.

Si se examinan los servicios prestados a la humanidad por esta virtud, se constata que el elogio apenas excede la medida. Su función ha sido exclusivamente civilizadora. Ha liberado al hombre de las tinieblas de la barbarie y ha instaurado un orden favorable a la eclosión y a la conservación de las buenas costumbres.

Destacábamos más arriba que el hombre, a medida que se libera de su estado inculto, amplía el círculo de sus relaciones sociales. Esto ofrece inne-

² Cf. *STh* II-II q64 a6.

³ “[...] quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur”. *STh* I-II q61 a5.

⁴ Cf. *STh* I q60 a5; *STh* II-II q26 a3.

⁵ *STh* II-II q58 a6, sc.

⁶ *STh* II-II q58 a12.

gables ventajas, pero comporta el inconveniente de complicar la vida. Se plantea todo un problema de coordinación y de pacificación. En un medio más vasto, el egoísmo, las agresiones, las rivalidades, los odios y las pasiones se dan con más frecuencia. Y de todo esto nacen las disensiones, las guerras intestinas. Y entonces se verifica la observación de Aristóteles de que "el hombre, cuando es perfecto, es el más excelente de los animales, pero cuando vive a su aire, *sin leyes y sin código*, es el peor"⁷.

Evidentemente, en ese momento el progreso realizado estaría comprometido si no se pensara en reglamentar la vida, en encerrarla en un sistema de leyes honestas. Si no se recurriera a la justicia y si no se impusiera a todos su respeto, se retrocedería, se caería en una situación peor que la precedente (*dum non servatur bonum commune quod est justitia, destruitur inter eos communitas concordiae*)⁸. Es una utopía creer que la vida colectiva puede ser vivida con una cierta complejidad sin que sus condiciones estén netamente definidas por estatutos legales. "Toda ley, dice Santo Tomás, es un cierto arte que tiene por objeto dar a la vida humana su constitución y su orden"⁹. Y también: "el fin de la ley humana es la tranquilidad de la Ciudad temporal. Lo consigue reprimiendo los actos exteriores, por lo menos aquéllos que son de tal naturaleza que pueden turbar el estado pacífico de la Ciudad"¹⁰. Del mismo modo que en las asociaciones particulares se evita el peligro de conflicto mediante la definición clara de los derechos y de las obligaciones de cada uno, también en la sociedad civil se limita toda causa de disensión y de desorden mediante la imposición de una forma al complejo de las comunicaciones y de los intercambios.

Dado que esta forma es la de la justicia, dado que cuando mide las relaciones con el otro y con el bien común también regula el uso de todas las virtudes particulares, resulta de esto que es organizadora, promotora y salvadora de la perfección humana.

4. Más allá de la justicia

Santo Tomás presenta una desconfianza instintiva ante lo construido. Tiene demasiado vivo el sentimiento de las reservas de libertad contenidas en

⁷ *Polit* I 1, 1253 a 31-33.

⁸ *In Ethic* IX lect6 n1839.

⁹ *STh* I-II q98 a1.

¹⁰ *Ibid.*, a4.

el hombre, como para pensar que pueda ser encerrado por entero en un sistema de leyes; conoce demasiado bien la espontaneidad y la amplitud de sus facultades espirituales como para creer que puedan ser contenidas por entero en un orden tan estrecho como el de la justicia. Aunque la concibe como un perfeccionamiento de la libertad, aunque la mantiene bajo el control atento de la prudencia, le niega el derecho de encerrar toda la vida. Juzga su influencia tan fuerte y tan profunda como para poder mantener el orden en el interior de las aglomeraciones humanas, pero considera también que se limita a la organización de lo *esencial* de la actividad colectiva.

Para empezar, no se ocupa de gobernar el interior de las virtudes morales particulares; no le hace falta inmiscuirse en su economía interna. Esto es una cuestión de bien privado, de perfección personal, los cuales dependen de las disposiciones subjetivas de cada uno. Por tanto, su organización se confía a la prudencia individual. Sin embargo, dado que el haber de la parte contribuye al enriquecimiento del todo, la justicia toca, por así decir, desde el exterior todas las virtudes privadas. Dirige su uso incitando a cada uno a la búsqueda de su propia perfección.

Lo mismo puede decirse de su regulación del arte. Todo el control que ejerce sobre él se establece por medio del uso. Prohíbe la práctica de los géneros obscenos y temple los apasionamientos excesivos. No permite que se convierta en un impedimento para el cumplimiento de los deberes del hombre, puesto que su fin es menos universal y menos imperioso que el de éste último.

Parece difícil concebir una manera más amplia, más flexible y más humana de integrar al individuo en el Estado. Sin embargo, Santo Tomás lleva aún más lejos el afán de flexibilidad.

Decíamos en la primera y en la segunda parte de esta obra que el individuo humano, gracias a sus facultades de inteligencia y de voluntad, es capaz de mantener vínculos personales con el Absoluto. Goza de aberturas al Más Allá. Se muestra capacitado para la sabiduría y para la religión. Sin duda, estas relaciones son primitivas, imperfectas, en tanto que no se sostengan en la vida social y política, pero la política no tiene nada que hacer en su ordenamiento interno. Son regidas por datos objetivos de un carácter imperioso. La tarea del derecho respecto de ellas se reduce a preparar el terreno propio para su desarrollo y a asegurar su buen uso. De modo que se puede decir que son a la vez eminentemente libres y garantizadas por el establecimiento de la justicia. En el plano de la especificidad tienen leyes propias, pero en el del ejercicio están sujetas al control de la prudencia y de la justicia social. En poca palabras, en cuanto que son bienes que adquirir y que hacer fructificar, están contenidas en la amplitud del bien común.

Con esto se ve el maravilloso despliegue de disciplinas que provoca la instauración de la justicia. Ésta es la base natural de la cultura y de la civilización. En el orden que establece y mantiene, florecen espontáneamente las letras, las artes, las ciencias y las virtudes. Primero salva lo humano, después sostiene su desarrollo integral.

5. Desarrollo de la amistad

Lo que distingue al hombre, desde el punto de vista de la acción, es que es capaz de costumbres en el sentido propio de la palabra. El fondo de su ser se compone de un conjunto de inclinaciones subordinadas a la voluntad y susceptibles de ser gobernadas y modificadas por ella. Ahora bien, si el fondo de las inclinaciones particulares es el amor o el deseo del bien, el de la voluntad es ciertamente la amistad. Iluminada por la razón, es capaz no solamente de buscar su bien, sino de buscar el del otro, e incluso de buscarlo en consideración del otro.

Esto se halla implícitamente contenido en la doctrina de Santo Tomás, en virtud de la cual la parte prefiere naturalmente el todo a sí misma. Tan pronto como la búsqueda del bien se vuelve consciente, es necesario que el todo sea amado por él mismo. Y esto implica que el fondo natural de la voluntad sea la inclinación a la benevolencia.

Si esto sorprende, recuérdese que el querer humano es un reflejo fiel de la Bondad infinita y que todos los hombres beben de esa fuente común. A consecuencia de esta identidad originaria, es natural que se sientan solidarios, ligados por lazos de parentesco. El parecido inscrito en el ser engendra la afinidad, la simpatía. De manera que la benevolencia es congénita al hombre, constituye el fondo del humanismo. Por tanto, admitiremos que se nos diga que la amistad está mucho más implantada en el corazón de la humanidad, mucho más confundida con lo humano, que la justicia. Cuando ésta nos hace ver en nuestro semejante a *otro*, cuyos títulos hemos de reconocer y cuyos derechos hemos de respetar, aquélla nos incita a verlo como una *parte* de nosotros mismos, como alguien que comunica en los mismos principios que nosotros, en la misma mezcla de miseria y de grandeza. La benevolencia es la fuerza que aproxima y unifica; constituye el sentimiento generador de la confianza y de la generosidad.

Nuestra intención no es en absoluto menospreciar la necesidad de la justicia. El complejo de relaciones que crea la amistad necesita ser medido, organizado, construido. Y esta es la función de la justicia. Al ser por naturaleza

“la rectitud del orden”¹¹, opera lo esencial de la vida moral¹². Dándole a la existencia colectiva su rectitud, “constituye su esqueleto”. La hace conforme, *adecuada* a su medio y a sus fines. Goza, en consecuencia, de un predominio absoluto sobre todas las demás virtudes (*simpliciter dicitur major*)¹³. Es el alma de todas y le da a cada una su suprema significación.

No obstante, la amistad no se disuelve en la justicia. Se sirve de ella, le confía el cuidado de su propio ordenamiento, pero se reserva la prerrogativa de reaparecer una vez realizado este ordenamiento. Si ha encontrado el medio de despuntar y de vivir cuando los hombres eran aún imperfectos, ¿por qué no iba a poder renacer más pura, más fuerte, más bella, después de que han sido mejorados por la cultura y la civilización? Si la amistad es el principio de la vida común, ¿por qué no iba a ser su *fin*?

No hay ninguna duda de que ésta es la manera de ver de Santo Tomás. Ya en la *Suma contra los gentiles* proclama que la amistad es “lo más necesario” para la sociedad humana¹⁴. En su tratado del gobierno real escribe que “entre todos los bienes del mundo no hay nada que parezca digno de ser preferido a la amistad. En efecto, ella es la que reúne a los hombres virtuosos en sociedad y la que conserva y hace prosperar su virtud. Ella es lo que todos los hombres necesitan para cumplir todos sus asuntos [...]”. Más adelante prosigue en los siguientes términos: “Toda amistad está fundada en la existencia de un lazo común. En efecto, los que junta el origen natural o la semejanza de las costumbres o algún lazo social son los mismos que vemos unidos por la amistad”¹⁵.

En su comentario a la *Ética* de Aristóteles declara primero que la filosofía moral trata de las cosas necesarias para la vida humana y, por consiguiente, de la más necesaria de todas, a saber: la amistad¹⁶. Después, para justificar esta afirmación, propone, entre otras razones, las dos siguientes. “Las ciudades parecen conservarse por la amistad. De ahí proviene que los legisladores se preocupen más de mantener la amistad entre los ciudadanos que de conservar la justicia misma, suspendiendo a veces esta a fin de evitar disensiones. Y esto nos enseña que la concordia es asimilada a la amistad [...]”. Así pues,

¹¹ *STh* I-II q113 a1.

¹² Cf. *Ibid.*, q66 a4 corp.; ad2-3.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ “In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos”. *CG* III c125. Véase también c117.

¹⁵ *De Reg Princ* I c10 n794-795.

¹⁶ Cf. *In Ethic* VIII lect1 n1539.

dado que toda la filosofía moral parece ordenada al bien civil, tal como se ha dicho al principio¹⁷, ocuparse de la amistad corresponde a la moral”.

“Si unos individuos son amigos, no tienen ninguna necesidad de justicia. Tienen todo en común, pues el amigo es un otro como *uno mismo* y no hay justicia respecto de uno mismo. En cambio, cuando son justos necesitan la amistad. Lo que es justo en grado máximo parece ser propio para conservar y reparar la amistad. Así pues, corresponde a la moral considerar más la amistad que la justicia”¹⁸.

Por último, en la *Suma teológica* proclama que si bien las leyes humanas tienen por objeto crear el orden del derecho, tienen por *fin* promover la amistad de los hombres entre ellos. “La intención principal de la ley humana es producir la amistad de los hombres entre sí”¹⁹. La unidad, la concordia y al paz que hemos mencionado en un capítulo anterior como frutos de la justicia, resultantes del establecimiento de su orden, están cimentadas por el sentimiento de la benevolencia. Sin duda, la justicia basta por sí sola para producir la concordia, pero el fin último al que aspira no es una concordia fría, mantenida a fuerza de preceptos. Semejante concordia sería inhumana y precaria. La que quiere producir, para que tenga fondo y sea duradera, debe inspirarse en la benevolencia. De modo que ésta está implicada en el fin del Estado.

Permítasenos señalar brevemente las causas de esta forma particular de amistad a fin de percibir mejor su naturaleza.

Es sabido que Aristóteles y Santo Tomás trataron por extenso el tema de si la amistad es una virtud especial. El segundo llegó a la conclusión de que, si bien no lo es, por lo menos tiene la particularidad de suponerlas todas (*saltem est cum virtute, in quantum scilicet virtus est causa verae amicitiae*)²⁰. Es la flor de la honestidad. Y ya hemos visto que la justicia legal es precisamente toda virtud (*est omnis virtus*). Mediante el despliegue de su vigor motor, les da el impulso a todas las virtudes particulares y las lleva a su último término: el bien común. Prepara, pues, el terreno para una forma particular de amistad, designada en una multitud de lugares por Santo Tomás con el nombre de amistad política (*amicitia politica fundamentum habet communicationem in operibus honestis in quibus simul aliqui conversantur*)²¹.

¹⁷ Cf. *In Ethic I lect2 n25*.

¹⁸ *In Ethic VIII lect1 n1542-1543*.

¹⁹ *STh I-II q99 a2*. Cf. a1 ad2; q105 a2 ad1 y ad4.

²⁰ *In Ethic VIII lect1 n1538*.

²¹ *In III Sent d29 a6 ad1 n79*.

Los conciudadanos se agradan, se complacen, gozan recíprocamente de su comercio social.

No obstante, no hay que creer que, en el plano de la naturaleza, la virtud sea tan fácil y tan común. “La mayor parte de los hombres —dice Santo Tomás— no son virtuosos”²². Por lo que, por cantidad de ciudadanos, esta amistad adopta una forma negativa y se reduce a la concordia, es decir, a la armonía producida por la observancia estricta de la justicia y de la ley²³. Lo cual no impide que la benevolencia, fundada en la conformidad de las costumbres públicas, sea de derecho el fin de la vida común.

De acuerdo con otro principio aristotélico-tomista, la amistad reposa en la igualdad (*ad amicitiam pertinet aequalitate jam constituta aequaliter uti*)²⁴. En el origen de la vida común, la amistad se apoya en la igualdad realizada por la naturaleza; pero, una vez establecido el orden de la justicia, otra igualdad hace su aparición. Se sabe, en efecto, que la justicia es realizadora del derecho, el cual consiste, en su conjunto, en una igualdad proporcional. A cada uno se le atribuye cuanto reclaman sus títulos y su dignidad (*aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia*)²⁵. La igualdad es la culminación de la justicia, pero también es el principio de la amistad. Por consiguiente, es natural que, tan pronto como un tipo nuevo de igualdad se realiza, una nueva forma de amistad comience a eclosionar. Las amistades se especifican y se diferencian por las igualdades que las fundan. Y en cada clase, dado que su fundamento es de esencia política, nos encontramos con una benevolencia del mismo orden.

Santo Tomás, que sostiene que la diversidad de los regímenes conlleva una diferenciación específica de la ley, de la justicia y del derecho, se siente autorizado para comentar el capítulo en el que Aristóteles enuncia que la variedad de los regímenes, al engendrar igualdades diferentes, es fuente de amistades igualmente diferenciadas. “Según cada tipo de “urbanidad” y de orden político, parece que hay una especie de amistad, dado que en cada ciudad hay un régimen de derecho. En efecto, hemos visto que la amistad y la justicia convienen de una cierta manera”²⁶.

Si esta amistad fuera perfecta, podríamos añadir que hace al hombre poseedor de una riqueza inconmensurable. Un amigo es un bien excelente, comparable a ningún otro; y la virtud que metamorfoseara a todos los ciu-

²² *STh I-II q96 a2*.

²³ Cf. *In Ethic IX lect6 n1836; IX lect12 n1924*.

²⁴ *In Ethic VIII lect7 n1632*.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, lect11 n1688.

dadanos en amigos haría de cada individuo el beneficiario de todos los miembros del Estado. Sueño de carácter humanitario, pero que, hasta un cierto punto, no deja de realizarse.

En definitiva, la amistad política contiene todas las demás y las fecunda (*omnes communicationes continentur sub politica*)²⁷. Aserción que, a primera vista, puede parecer extravagante, pero que está seriamente fundada. Los amigos se desean recíprocamente todo el bien posible: prosperidad, salud, virtud, ciencia [...]. Pero este deseo permanece ineficaz en tanto que no están aseguradas las condiciones que permiten el desarrollo integral del bien humano. En tanto que no está encuadrada por un medio bien organizado, en tanto que no está bañada por una atmósfera de prosperidad material y espiritual, la amistad, se exprese en la forma en que se exprese, está reducida a la impotencia. Carece de medios. Hay inadecuación entre sus voluntades y los recursos de que dispone.

Así es como la justicia está al servicio de la amistad.

6. Virtudes de humanidad

La amistad es la fina flor de lo humano y como el aroma de toda virtud. Es fin del esfuerzo del hombre que vive en sociedad. Además, simboliza la caridad y le sirve de inicio. Lo cual nos revela la simetría maravillosa que existe entre el orden de la naturaleza y el de la gracia.

Esto daría pie a largas meditaciones, pero quisiéramos fijarnos, para terminar, en otras consecuencias. Desearíamos atraer la atención del lector sobre las virtudes que brotan, por así decir, a modo de resultado del impulso de la amistad e impregnan la vida como de un incremento de refinamiento²⁸.

Más de un estudioso, ignorando que, incluso en el plano natural, la amistad es el fin de la ley y de la justicia, no ha podido entender la función de las pequeñas virtudes de las que habla Santo Tomás y que tienen por objeto una “deuda moral” (*debitum morale*). Una “deuda moral” distinta y, en ciertos aspectos, opuesta a la “deuda legal”: ¿qué puede significar esto? ¿Acaso quiere decir que hay una deuda en derecho positivo y otra en derecho natural, como algunos lo han sostenido? No lo creemos. En Santo Tomás, la justicia legal es la más natural de todas las virtudes, y la ley positiva recibe todo su valor coercitivo (intrínseco) de la ley natural. Ninguna ley humana obliga

²⁷ *In Ethic VIII lect9 n1671.*

²⁸ “[...] ornamentum”. *STh I-II q66 a4.* – “[...] ornatu”. *Ibid.*, ad1.

ni engendra un deber, salvo en la medida en que está sostenida por una impulsión de naturaleza. Por tanto, nos parece indudable que lo debido en virtud de la ley se refiere o a la ley natural o a la ley positiva. Ambas son leyes en el sentido estricto de la palabra y ambas engendran una “deuda moral”.

Pensamos que hay que rechazar esta interpretación y buscar otra que sea a la vez más objetiva y más satisfactoria. Nos parece que es preciso considerar dos cosas en la estructura de la ley natural, así como en la de toda ley: su objeto y su fin. El objeto de la ley natural es lo que manda, aquello a lo que se refieren sus preceptos, lo que constituye el *debitum legale*. En cambio, su fin y cuanto resulta de él por añadidura no es lo que manda, sino aquello con miras a lo cual manda. *Los preceptos tienen por objeto los medios, pero no el fin.* Por consiguiente, el *debitum legale* consiste en aquello que constituye lo esencial de la vida, el orden de la justicia y de la virtud; mientras que el *debitum morale*, vinculado al fin, es deber de amistad, ornamento de la virtud y adorno de la vida común. Es el acabamiento de su armonía, lo que la transforma en acuerdo.

Nos parece fácil encontrar en Santo Tomás un apoyo para nuestra manera de ver. En efecto, ¿cómo define el *debitum morale*? Lo describe primero como una deuda, pero una deuda que consiste tanto en sentimientos como en acciones²⁹; y no es susceptible de medida. Nos podemos convencer de ello pensando en el agradecimiento, en la amistad, en la generosidad. Sigue diciendo que esta deuda no deriva directamente de la ley, sino que es como una cima añadida a la justicia y a la virtud (*ex honestitate virtutis*)³⁰. Es, en cierto modo, el desarrollo espontáneo de la honestidad y de las buenas costumbres³¹. Incluso se afirma explícitamente que resulta de la afección y que obliga en amistad³². Esto se ve en el artículo en el que Santo Tomás ordena las partes potenciales de la justicia³³, pero ya ha sido expresado literalmente en un artículo anterior: “El Filósofo, en el libro octavo de la *Ética*, no niega que la amistad sea una virtud o un complemento de la virtud. En efecto, se podría decir que es una virtud moral relativa a las acciones que se refieren al otro, si bien en otro aspecto que la justicia. La justicia contempla las acciones que expresan relación al otro, en cuanto que son deudas legales; la amistad, en cambio, las considera como *deudas amistosas* o *morales*, o

²⁹ “[...] magis in affectu consistit quam in effectu”. *STh II-II q106 a3 ad5.*

³⁰ *Ibid.*, q80 a1. Cf. q106 a1 ad2-3; a4 ad1; q107 a1.

³¹ Cf. *Ibid.*, q106 a1 ad2-3; a4 ad1; q107 a1.

³² “[...] debitum gratitudinis ex caritate derivatur”. *Ibid.*, q106 a6 ad2. – “[...] debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur”. *Ibid.*, q107 a1 ad3.

³³ Cf. *Ibid.*, q80 a1.

bien como beneficios gratuitos"³⁴. Y así, la deuda moral es una deuda en solidaridad, en amistad. Y por lo mismo, no escapa ni de la ley natural ni de la justicia, sino que representa como un incremento exigido por el fin que ambas persiguen. Cuando las dos han satisfecho sus obligaciones esenciales, no todo cuanto buscan se ha obtenido.

Las virtudes que tienen por objeto esta "deuda moral" hunden, sin duda, sus raíces en el fondo de bondad que la naturaleza concede al hombre, se vinculan, en definitiva, al instinto de solidaridad; pero su práctica supone que ya se ha alcanzado un cierto grado de perfección, un cierto refinamiento de la vida. Su desarrollo exige un medio ordenado. Encuentran material de expresión en la buena sociedad. En pocas palabras, suponen que se ha alcanzado el fin. Impregnan el comercio social de corrección, de cortesía y de afabilidad. Además, como el acto exterior de la amistad es la beneficencia, inclinan al sabio y al virtuoso a tender hacia sus semejantes y a hacerles compartir su porción personal de perfección. Gracias a ellas, el humanismo y la cultura se vuelven simpatía, generosidad, misericordia. Impiden que el intelectual emigre a las regiones de lo universal y que el virtuoso se encierre en su propia perfección. Quieren que uno y otro actúen como hombres y sean benefactores de sus conciudadanos. Dotan a las demás virtudes de un atractivo que provoca la imitación. Brevemente, hacen de la Ciudad el medio humano por excelencia.

Era preciso ser un gran humanista para elevarse a semejante concepción de la vida social. Era preciso haber percibido claramente el carácter fundamentalmente natural y humano de la virtud y de la amistad para confiarles el cuidado de crear la unidad y la armonía del cuerpo social. La justicia, que es como el nervio de toda virtud, integra al individuo en el todo; la amistad corrige cuanto tiene de demasiado rígido, de demasiado mecánico. Ambas desean hacer la existencia buena, humana, dichosa, deleitosa. Las dos quieren fundir nuestras vidas en unidad fecunda, hecha de firmeza y de flexibilidad; las dos sueñan con hacernos comunicar personalmente y hasta la saciedad en los valores materiales y espirituales contenidos en el ideal humano. ¿Es posible, en el plano de la naturaleza, imaginar un ordenamiento de los hombres y de las cosas más genial, en concordancia más profunda con el ritmo de nuestra razón y de nuestro corazón?



³⁴ *Ibid.*, q23 a3 ad1.

**PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
EN ESTA EDITORIAL**

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.*
2. JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO: *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez.*
3. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el alma.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz.
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE: *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición.*
5. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario al libro de Aristóteles sobre La interpretación.* Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz.
6. VALLE LABRADA: *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla.*
7. M.^a JESÚS SOTO BRUNA y C. ALONSO DEL REAL: *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo.*
8. OLGA L. LARRE: *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo.*
9. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza.
10. TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas».* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz.
11. JUAN DE SANTO TOMÁS: *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del Ars Logica.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.
12. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada.
13. JUAN DE CARAMUEL: *Gramática audaz.* Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez.
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural.*
15. TOMÁS DE AQUINO: *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.

16. DIEGO DE AVENDAÑO: *Thesaurus Indicus*. Introducción y traducción anotada de Ángel Muñoz García.
17. PEDRO DE LEDESMA: *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción, traducción y notas de Santiago Orrego Sánchez.
18. LOUIS LACHANCE: *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*.

