

## LOS PRINCIPIOS DE LA POLITICA SEGUN SANTO TOMAS DE AQUINO

POR

RAFAEL GAMBRA

Podría juzgarse en cierto modo providencial la incidencia en nuestros días de este centenario del Angel de las Escuelas, por los recuerdos y celebraciones que sobre su obra y figura está dando lugar en este oscuro y turbulento término de 1974 en que nos hallamos. Cuando todo parece desmoronarse, no sólo en la estructura humana de la Cristiandad y de la Iglesia sino aun en la fe y en el criterio y rectitud intelectual de las mentes, ninguna imagen puede resultarnos de mayor provecho salvífico que la de aquel santo Doctor en cuyo espíritu se realizó la más perfecta síntesis del saber humano y divino, y de aquel siglo XIII en que rayó a mayor altura la unidad vivificante de la civilización cristiana.

No pretendo yo realizar en este Congreso un estudio ni aun una exposición general del pensamiento político de Santo Tomás, tema larga y profundamente tratado por múltiples autores y al que, con esta ocasión, han dedicado brillantes ensayos, entre otros, HUGO KERALY en la revista *ITINERAIRES* y el ya mártir de nuestra fe CARLOS SACHERI en *MIKAEL*. Prefiero limitarme a algún aspecto del difícil momento religioso y político de nuestro presente histórico —en este país de vieja Cristiandad que es España— que pueda verse iluminado de alguna forma por el luminoso pensamiento del Aquinatese.

Me otorga ocasión para ello la pregunta con que ha cerrado su disertación —y dejado sin expresa respuesta— uno de los ponentes que me han precedido en este Congreso y conmemoración. Me refiero a las palabras finales del Prof. Elías de Tejada: "Quien os habla forma parte de España —de las Españas—, comunidad cuyo bien común debe defender por encima de todo bien particular.

España está identificada en su historia con la unidad católica, como ha demostrado Menéndez Pelayo, de forma tal que quien deshiciera esta unidad haría desaparecer el vínculo y la razón de ser histórica de esto que llamamos España. ¿Tengo yo, español, entonces, el deber de defender la unidad católica, que es esencia de mi patria, contra quienes intenten destruirla, sean quienes fueren, puesto que quienes aprueban o fomentan esa ruptura son destructores de mi patria? ¿Trátase de un imperativo de derecho natural, que ha de informar al derecho positivo para que las leyes sean leyes?"

Esta doble pregunta —y su implícita respuesta— aluden a dos fundamentos muy claros: uno lógico, otro —en cierto modo— de autoridad. Uno es el *dialelo* o círculo lógico que solía expresarse en el supuesto dicho de Epiménides. (Epiménides dice que todos los cretenses son mentirosos. Pero Epiménides es cretense. Luego mintió. Luego los cretenses son veraces. Luego dijo verdad; luego son mentirosos, etc.). Si una ley positiva niega el fundamento natural que la apoyaría deja de ser ley, se destruye a sí misma, y recobra su imperio el derecho natural básico, etc.

Por otro lado, la pregunta se atiene a la afirmación de Menéndez Pelayo sobre el carácter fundador de la religiosidad católica en la génesis e historia de la nacionalidad española. No se trata, en realidad, de un argumento de autoridad, puesto que Menéndez Pelayo apoya su aserto en ocho gruesos y eruditísimos libros de historia crítica de nuestra cultura patria.

El Prof. Elías de Tejada nos habló, antes de formular esas preguntas, de la *pietas* (o piedad), esa virtud —del hombre *piadoso*— que inspira respeto y devoción a las cosas santas, y muy especialmente a los propios padres y a la patria —como tierra de los padres—, y mueve a actos de abnegación hacia tales realidades. La *pietas* —filial o patria— es un sentimiento natural en el hombre religioso, eminentemente en el cristiano, pero común también al hombre antiguo. Lo que diferencia radicalmente a la educación que tradicionalmente se ha impartido en toda civilización —y ha llegado hasta nosotros— de la que actualmente se impone tanto en escuelas públicas como religiosas estriba quizá en esto: aquella partía de los derechos de Dios a quien debemos la existencia, y en una esencial

actitud de gratitud hacia El, y hacia nuestros padres que son trasmisores de esa existencia; hacia lo santo que entraña la paternidad en el instinto recíproco de protección y de veneración. La educación actual parte, en cambio, de los derechos del hombre y de una actitud de exigencia ante la vida.

Referida a la patria, la *pietas* se añade a la justicia general o legal al modo como en las relaciones humanas la caridad se añade a la justicia particular (conmutativa o distributiva). La justicia general es una virtud natural que nos inclina a dar a la colectividad lo que le pertenece (servicios, tributos), y es la virtud propia del gobernante que se debe a la cosa pública. Se puede apoyar en la consideración abstracta de lo que debemos a la sociedad política y de lo que ésta requiere de nosotros. La *pietas*, en cambio, considera a la sociedad como patria, tierra amable de los padres, realidad individualizada y como propia, incambiable y en cierto modo carnal.

Así, escribía Santo Tomás en la *Summa Theologiae* (2a 2ae q. 101) que “la piedad se refiere a la patria en cuanto que es en cierto modo el principio de lo que somos, al paso que la justicia legal o general se refiere al bien de la patria en su razón de bien común”.

Ya Sócrates, en su discurso de las Leyes, antes de aceptar voluntariamente la muerte a que la Ciudad le sentenciaba, rendía emocionante tributo de *pietas* a la Ciudad y Leyes de Atenas “en cuanto ellas le habían dado vida y defendido, y a ellas todo debía”. No a la Sociedad o la Ley en abstracto, cuya aplicación era injusta en su caso, sino a la existencia misma de Atenas, como patria y país de sus mayores, “a la que no podía destruir con su ejemplo sedicioso puesto que a su sombra vivió él y vivieron sus padres”.

La sociedad no es algo que se impone al individuo ni una *proto-realidad* de la que brota el hombre, sino algo exigido por la naturaleza humana —de cada hombre— que es “animal político o social”. Por lo mismo, la sociedad es en su estructura común y permanente como una proyección en grande del propio hombre, en sus facultades y en los estratos ónticos en que cala su ser. Santo Tomás desarrolla esta profunda idea —de origen aristotélico— sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad en la 1.ª parte de la *Summa*, cuestión 50, y en su tratado *De Regno* o *De Regimine Principum*.

La sociedad humana no es un producto de la razón o de la convención o acuerdo racional, como ha pretendido el racionalismo moderno a partir de Locke, ni tampoco un impulso ciego o "desiderium naturae", propio de la vida inferior o no racional del hombre; ni menos un designio o "empresa" voluntarista de la colectividad como pretendieron los totalitarismos. La sociedad es, antes bien, como una proyección de la naturaleza toda del hombre, en la que participan de algún modo todos sus estratos ónticos, al modo como Platón veía en ella (en sus "clases") una representación de las facultades del hombre (apetito, ánimo y razón) que dan lugar al "pueblo", a los "guerreros o nobles" y a los "sabios" o gobernantes. En la génesis de la sociedad humana interviene decisivamente su razón (el lenguaje, cuyo misterioso origen se vio siempre tan relacionado con el hecho social), pero también los estratos inferiores, animales y aun meramente vitales: el instinto, la vida emocional, etc. E interviene, en fin, la individualidad, esa realidad última de nuestro ser que nos diferencia irreductiblemente de cualquier otro ser de nuestra especie.

Así, lo mismo que no existe "el hombre" sino hombres concretos, irrepetibles y perecederos, tampoco existe "la sociedad", sino sociedades concretas, históricas y evolutivas, todas diferentes entre sí (Francia, España, Polonia, etc.). Y se forma parte de una de esas sociedades históricas concretas no por vía racional o voluntaria, sino con todos los estratos de nuestro ser: el instinto profundo, la emotividad y nuestra misma individualidad nos atan a nuestra patria concreta o carnal en la que podemos reconocer como una proyección en grande de todos esos estratos que constituyen nuestro ser. Por esto, no sólo la "justicia legal o general" nos inclina a dar a la colectividad que nos alberga lo que le corresponde, sino que la "pietas" nos impulsa más allá del bien común, a amarla "en cuanto es en cierto modo el principio de lo que somos".

De aquí el absurdo que constituye en esta época "social" o aun "socialista" la tendencia a privar a la sociedad real (las patrias o países históricos) de todo carácter diferenciado y concreto que pueda mover hacia ella los estratos más profundos y vinculares del hombre. La masificación del hombre en núcleos innominados, la tecnificación estatal en la regulación de sus lazos, la secularización de sus vidas y

de la vida pública que destruye lo santo y reverencial de los pueblos y de sus costumbres... ¿Quién podrá amar a su distrito municipal o a su partido judicial, esas demarcaciones artificiales del racionalismo político?

Así, la *pietas* y el verdadero patriotismo (que nace del amor casi visceral a la casa paterna y se amplía en círculos cada vez más amplios y racionales pero siempre emocionales) se pretende sustituir por una vacua "formación cívico-social" o por una "filantrópica cooperación", o, cuando más, por un "nacionalismo" de tipo voluntarista. Tal fue años atrás la "formación del espíritu nacional" basada en la idea orteguiana de la Nación como un "proyecto" o "empresa de futuro" —una "España que no nos gusta", que "nos duele"—, en la que ha de verse sólo "un destino en lo universal". Nacionalismo *antipatriótico* —exento de *pietas*— que se volatilizó fácilmente o se sustituyó por la imagen tecnocrática de la nación como un desarrollo económico hacia niveles de productividad o de confort. Días atrás una figura relevante de nuestra política proclamaba la necesidad de "ser fieles al futuro". Dado que sólo el presente existe y el pasado ha existido (y pervive como "principio de lo que somos") y el futuro no existe, tal consigna significa estrictamente "no ser fieles a nada", máxima educativa muy en boga dentro del estatismo masificador.

Todo esto nos hace recaer en la pregunta de que inicialmente nos hicimos eco: ¿podemos nosotros —nos permitiría la justicia general y la *pietas*— la aceptación de la llamada "libertad religiosa" (libertad de cultos y propaganda de toda religión), e incluso la supresión de la confesionalidad del Estado y del fundamento religioso a sus leyes y principios?

Santo Tomás nos brinda una respuesta indirecta en su mencionado tratado *De Regno*: "Para que la multitud lleve una vida recta se necesitan tres cosas: la primera, que viva unida con el vínculo de la paz; la segunda, que, unida por ese vínculo de la paz, se oriente —o sea orientada— a proceder rectamente (...); la tercera es el acopio de cosas necesarias para la vida mediante la industria del gobernante: la acción del príncipe debe así ordenarse a la preservación de estos tres elementos".

La primera de esas condiciones es que reine entre los miembros de la comunidad el vínculo de la paz "porque todo reino que luche consigo mismo perecerá". Esto nos pone ante el concepto de *paz*, uno de los más equívocos y más equívocamente tratados en nuestros días. (No hay acción ni organización "autodemoledora" en la Iglesia actual que no se titule de alguna manera PAX, *Justitia et Pax*, etc.). Cuando se habla hoy de "la promoción de la paz" como misión del cristiano o de la Iglesia se toma el término como meramente opuesto a guerra o violencia, como simple concordia externa. En este mismo sentido (opuesto a las causas de conflictos bélicos) emplea el término Pablo VI al afirmar que "desarrollo es el nuevo nombre de la paz". Sentido muy distinto al que presuponía la frase de nuestro Divino Salvador: "no he venido a traer la paz, sino la guerra".

Realmente, si en algún aspecto de la Iglesia oficial anterior al Concilio podía reconocerse un antecedente de lo que sería el progresismo, habría que buscarlo en esta confusión de la paz con la *no-guerra* o mera concordia. El origen diplomático de los últimos pontífices parecía inclinarlos a un pacifismo mediador o un pacifismo "a toda costa" ante el que toda guerra, defensa o violencia parecían intrínsecamente rechazables. En las últimas guerras el Pontificado parecía asumir una función semejante a la Cruz Roja o a las Organizaciones Mundiales pro-Paz.

Es cierto que el cristiano, y especialmente el sacerdote, debe ser un "hombre de paz". La función sacerdotal se ha considerado siempre incompatible con las armas, y el cura era en los pueblos el mediador caritativo en las desavenencias y conflictos. Pero ningún cura habría admitido como esencial en su ministerio esa función de pacificador o árbitro de relaciones humanas: si lo era de hecho —y debía serlo— es como consecuencia de su sagrado ministerio, de su función primordial, de santificar las almas y llevarlas a Dios.

La identificación de la paz de que nos habla Santo Tomás con esta otra paz del pacifismo universal aflora claramente en el Progresismo actual, con el antecedente —teórico— del *modernismo* que los papas precedentes habían condenado. Para esta doctrina la revelación y la "verdad trascendente" que supone poseer el cristianismo no difiere esencialmente de la iluminación o revelación primitiva de la Hu-

manidad; a lo sumo es su visión profética. De aquí que las diversas religiones y el desarrollo racional de la humanidad sean confluyentes hacia unas mismas metas de plenitud y realización humanas. La Iglesia, en consecuencia, debe deponer su hostilidad hacia el racionalismo y la democracia "modernos", y reconocer en el progreso el cumplimiento de las promesas mesiánicas, y saludar las grandes fábricas como a las catedrales del futuro. Consecuencia de esta especie de sincretismo humano-religioso fue el imperativo de "aggiornamento" y la consideración de la democracia y aun el socialismo como creaciones *cripto-cristianas* que sólo por una ininteligencia del cristianismo (y de las religiones en general) se habían considerado como hostiles o execrables. El ideal de una "nueva Cristiandad" con mayor autoconsciencia será, para Maritain, un "Estado laico cristiano"; y Teilhard de Chardin postulará la evolución del cristianismo hacia una *meta-religión* humanista. El Progresismo, como tantas teorías modernas de las que es reflejo, padece una particular *cronolatría* (adoración del tiempo, de los tiempos) o, mas bien, *kinelatría* (de *kinésis*, movimiento, adoración del movimiento o devenir). Lo cual es esencialmente opuesto a la noción misma de religión, que es religación del hombre en su finitud y del mundo temporal con la eterna inmutabilidad de Dios y del mundo trascendente. Cuando se habla de Dios en el Credo se dice que *sedet* (que posa, está sedente), no que deviene o evoluciona, y al gobierno de la Iglesia se le llama Sede Apostólica, no Vanguardia Apostólica.

Santo Tomás en una de sus *cuestiones* —y a través del método escolástico, tan profundamente *dialogante*— nos aclara esa noción de paz y el equívoco surgido —de tanta actualidad— con la mera concordia o ausencia de guerra. En la *Summa*, 2a, 2ae, q. 29, art. 1, se plantea la pregunta de *si la paz es lo mismo que la concordia*. En favor de su aparente identificación aduce la sentencia de San Agustín según la cual "la paz de los hombres es la ordenada concordia"; así como el hecho de que ambas (paz y concordia) tienen a la guerra como contrario. Arguye a continuación con el hecho de que puede darse concordia entre los impíos (entre grupos de bandidos, por ejemplo), y el testimonio de la Escritura "no hay paz entre los impíos". De todo lo cual concluye —por vía de armonización en

profundidad— que la paz incluye la concordia, pero es también algo más. La concordia se da con otro, para un fin determinado; la paz se da con uno mismo (armonía de los afectos, de la fe con las obras, etc.). En la frase de San Agustín ha de repararse que no identifica la paz con la concordia sino con la “ordenada concordia”, es decir, con aquella que nace de un orden, de una paz verdadera, íntima y profunda.

Llamamos *bien común* al objeto último de la sociedad y del poder, esto es, aquella parte del bien humano (de lo que necesita el hombre o lo perfecciona) que no puede obtener por sí solo, sino a través de la comunidad, y de la autoridad que es principio necesario de toda comunidad. El bien común puede ser trascendente o inmanente. El primero es Dios, término y bien supremo de nuestras almas, para cuyo logro precisamos directamente de la sociedad que es la Iglesia, e indirectamente de la sociedad civil. El bien inmanente podemos decir que es la paz, entendida como ordenada concordia (Santo Tomás, *Comentarios a la Ética*, L. 1, c). Es decir, que no hay sociedad verdadera que no se apoye en una paz íntima u ordenada concordia y no tienda a preservarla o restaurarla si ha de supervivir.

Esa paz o unidad primigenia (que es siempre de carácter religioso) se encuentra en el origen de todas las civilizaciones y pueblos. Es un *algo dado*, misterioso, que el poder no crea, pero sobre el que —más o menos conscientemente— gobierna, y que tiene obligación de preservar, por su propio interés y por servicio al bien supremo trascendente de los hombres. La unidad religiosa se encuentra en la formación y en la irrupción histórica de todos los pueblos, lo mismo que en el hombre se halla la tendencia natural a cooperar y obedecer, sin la que sería imposible la sociedad.

En la civilización cristiana, sus miembros no pertenecen sólo a la sociedad civil o Estado, sino —en una armoniosa dualidad de fines y funciones— a una sociedad religiosa que es la Iglesia. Su necesidad resulta de la incapacidad de la naturaleza humana caída para salvarse por las solas fuerzas naturales, y su realidad, del hecho de la Redención y de su institución divina. Bien o fin inmanente de una y otra sociedad es la paz (como ordenada concordia), necesaria directamente para alcanzar la vida eterna —sosteniendo la unidad de



verdades y creencias fundamentales, misión específica de la Iglesia— y la paz en este mundo, entre los hombres —misión de la autoridad civil—, pero en orden siempre al fin trascendente y supremo del hombre.

La necesidad histórica obliga a veces al gobernante humano a gobernar en la pluralidad religiosa (y de ideas morales, políticas, subsiguientes), y la prudencia política aconsejará realizarlo así, pero en lo mínimo indispensable, es decir, apoyándose siempre en el elemento religioso común que exista entre las partes disidentes, y procurando —en lo que de él dependa— restablecer la perdida unidad.

Este pluralismo (o aun neutralismo) religioso puede admitirse —y siempre se admitió— en *hipótesis* (hipótesis de tales circunstancias plurales *dadas* o insuperables para el gobernante). Pero la tendencia a reconocer en ese pluralismo (o neutralismo) un bien —o, incluso, una más perfecta realización política del cristianismo— es una consecuencia del antropocentrismo moderno, y, dentro del catolicismo, de la actual germinación “progresista” del modernismo.

En la medida en que un pueblo pierde su profunda unidad religiosa, cuando falla esa “paz en la raíz” se inicia su disociación como pueblo y su ruina como civilización histórica. Una y otra se consuman cuando se gobierna ya sólo para la economía y el desarrollo, el tercero y último de los elementos que, para Santo Tomás, engrendaban “el que la multitud pueda llevar una vida recta”. Creo que aquí se encuentra la respuesta a ese misterioso objetivo a que nos pretende llevar la hoy famosa “apertura”, “evolución” o “pluralismo”, y también a nuestra cuestión inicial de si la *pietas* es para un español compatible con la aceptación de una “libertad religiosa” que es la pérdida artificial, impuesta, premeditada, del bien radical, insustituible, de la unidad religiosa católica de nuestra patria.