

LA DOCTRINA POLÍTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. ACERCA DE LA «POLÍTICA NATURAL» *Juan Fernando Segovia*

1. ¿Hay en Santo Tomás de Aquino una «política natural»?

Unas conversaciones sobre la filosofía política católica que mantuvimos un grupo de amigos, durante los primeros meses de obligada clausura, derivaron en mensajes privados y discusiones telefónicas en las que se plantearon gran número de cuestiones que, en general, se enderezaban a esclarecer aspectos de la doctrina política de Santo Tomás, criticando que hubiera hablado de una «política natural» de acuerdo al Aquinate.

Las observaciones que se me hicieron, y que resumen el argumento central de los amigos, se concentran en una gran cuestión: «Cómo es posible que habiendo criticado la ideología liberal haya interpretado la doctrina política tomista en un sentido naturalista». El intercambio de opiniones sólo enredó más las cosas y llegó el punto en el que se me pidió que expusiera por escrito mis ideas sobre la «política natural», las abonara con autoridades católicas relevantes y las sometiera otra vez al juicio de los contertulios para examinar mi posición nuevamente.

Acepté el desafío y solamente pedí un tiempo prudencial para fundar las ideas, secundarlas en fuentes seguras y escribirlas. Creo no traicionar a los amigos si reduzco sus observaciones a dos grandes temas. El primero me fue planteado a manera de pregunta, casi textualmente, del siguiente modo: «Si la naturaleza humana, degradada por el pecado original, no exige la sumisión de lo civil a lo religioso, considerando que esa naturaleza está incapacitada hasta para hacer lo propio, es decir, lo natural para lo que fue creada».

Es un gran tema, por la trascendencia del planteo y también por su extensión. Soy fiel si, volviendo sobre los apuntes de aquellas conversaciones, digo se me reclamaba especial atención a tres objetos: inicialmente, sobre la naturaleza caída del ser humano; luego, sobre la naturaleza de la gracia santificante; y, finalmente, sobre la relación de la Iglesia (el alma) con la comunidad política (el cuerpo).

La segunda cuestión articula en terreno más concreto lo que resulta de la respuesta a la anterior. Se expuso así: «Si el gobierno eclesiástico incluye al gobierno político, puesto que éste tiene el mismo fin que aquél, es decir, la salvación del alma». Para mis amigos la observación se dirige a un punto específico: cómo se entiende la analogía del Aquinate del barco y el puerto que expuso en el *Régimen de los príncipes*, que ha sido el aspecto más disputado de nuestras charlas y que levantara todas las otras objeciones apuntadas.

Entiendo que se trata de esclarecer estos temas de una manera sumaria. No se me pide escribir un tratado sobre la política en Santo Tomás ni pretendo hacerlo. Me limitaré a las cuestiones planteadas y las responderé sin exceder su estricto marco.

2. Primera cuestión

Dice así: «Si la naturaleza humana, degradada por el pecado original, no exige la sumisión de lo civil a lo religioso, considerando que esa naturaleza está incapacitada hasta para hacer lo propio, es decir, lo natural para lo que fue creada». Abarca tres grandes artículos: la naturaleza humana, la naturaleza de la gracia santificante y la relación Iglesia y comunidad política. Es el orden que pretendo seguir.

La naturaleza humana caída ante el juicio de la Iglesia

¿Cuál es la enseñanza de la Iglesia acerca de la naturaleza humana? Por lo pronto, creo que se puede recurrir al Magisterio pontificio para emplazar la respuesta:

«Desde la antigüedad cristiana, desde la era patristica, pero especialmente a partir del conflicto espiritual con el protestan-

tismo y el jansenismo, [la Iglesia] ha tomado una clara posición a favor de la naturaleza: de ella, afirma que el pecado no la ha corrompido, que ha permanecido interiormente intacta, incluso en el hombre caído, que el hombre antes del cristianismo, y el que no es cristiano, podría y puede realizar acciones buenas y honestas, incluso ignorando el hecho de que toda la humanidad, incluyendo la de antes del cristianismo, está bajo la influencia de la gracia de Cristo».

El texto pertenece a un discurso de Pío XII (1). En la ocasión, agregó el Pontífice que la constante opinión de la Iglesia había sido afirmada por San Agustín en su carta a Flavio Marcelino, del año 412, en estos términos:

«En el muy opulento y célebre Imperio romano mostró Dios cuánto valen las virtudes civiles aun sin la religión verdadera, para que se entendiese que si la religión verdadera se une a ellas, constituye a los hombres en ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey es la verdad, cuya ley es la caridad, cuya norma es la eternidad» (2).

Propongo dos testimonios más que confirman la doctrina expuesta por Pío XII, sostenida en San Agustín. El primero lo tomo de la oración con la que comienza el oficio del Viernes Santo: «*Sicut imaginem terrenae naturae necessitate portavimus, ita imaginem coelestis, gratiae sanctificatione portemus*». Parece evidente que la imagen terrena no es otra cosa que la naturaleza que tenemos y necesariamente cargamos; y es para ella que pedimos se nos conceda la imagen celestial que nos viene de la gracia. Lo que significa que, no obstante el pecado, la naturaleza no se ha degradado al punto de anular las potencias humanas.

Esas palabras de la tradición de la Iglesia son la enseñanza misma de Santo Tomás. Uno de sus expositores contem-

(1) Pío XII, *Discours du Pape Pie XII aux participants au X^e Congrès International des Sciences Historiques* (1955), en http://www.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1955/documents/hf_p-xii_spe_19550907_vous-avez-voulu.html.

(2) SAN AGUSTÍN, *Ep.* 138, cap. III, núm. 17. Sigo la traducción del Vaticano que difiere muy poco de la edición castiza de las obras del Santo, *Obras de San Agustín*, t. XI: *Cartas* (2^o), Madrid, BAC, 1953, p. 145.

poráneos escribe al respecto: «Ahora bien, distinguiendo y uniendo con precisión el orden natural y el sobrenatural, Santo Tomás va a señalar que ya en el orden natural se da en el hombre la imagen de Dios, por cuanto es espiritual; y que justamente esta condición explica que pueda haber sido elevado al orden sobrenatural, en el que su condición de imagen es llevada a la perfección por la gracia» (3).

El texto es clarísimo. Dice que si naturalmente el hombre es imagen de Dios (sobreelevada a imagen perfecta por la gracia); si el hombre por naturaleza es imagen de Dios, luego la naturaleza no es solamente un conjunto de tendencias perversas y malsanas, incluso en quien está en pecado. No es el error pelagiano, porque la Iglesia enseña desde antiguo que «nadie puede amar a Dios, como se debe, o creer en Dios u obrar por Dios lo que es bueno, sino aquel a quien previniere la gracia de la divina misericordia» (4). O como dice Santo Tomás: en el estado de naturaleza corrupta o caída, no puede el hombre cumplir con todos los mandamientos de Dios sin la gracia sanante, pues su naturaleza es deficiente y no puede obrar el bien de modo permanente (5).

Si se duda que la interpretación sea correcta, propongo entonces ir al Aquinate y no dar más vueltas. Que el hombre sea, por naturaleza, imagen de Dios importa decir que, al ser creado, Dios ha impreso en sus tendencias naturales esa imagen, de modo que la semejanza divina se conserva grabada en ella a pesar del pecado. Porque el pecado produce la enemistad con Dios, no la anulación del ser natural. Incluso en la deficiente condición de la naturaleza caída, que no significa la privación de todo bien de la naturaleza, puede el hombre hacer algún bien particular, aunque no todo el bien que le es connatural (6).

He aquí un primer texto del Aquinate. En el *Comentario a la epístola a los Gálatas* afirma categóricamente que en el pecador hay dos cosas: la naturaleza y el pecado. Aunque

(3) Álvaro CALDERÓN, *Prometeo. La religión del hombre. Ensayo de una hermenéutica del Concilio Vaticano II*, Moreno, ed. del autor, 2010, p. 106. Que cita a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, q. 93, a. 4.

(4) Concilio II de Orange (529), DENZ., n. 199.

(5) *S. th.*, I-II, q. 109, a. 2 resp y 4 resp.

(6) *S. th.*, I-II, q. 109, a. 2 resp.

el pecado sea nuestro enemigo, la naturaleza tiene derecho a nuestro amor, a nuestro socorro, pues el Señor nos dijo: «Ama a tus enemigos». En cambio, el pecado en él debe ser repudiado, expulsado (7). La conclusión es tajante: debe perseguirse en el pecador el pecado que le es personal, pero hay que tener compasión de una naturaleza que nos es común (8).

Está claro que según Santo Tomás, como expone un tomista argentino, «el pecado no es nuestra natura misma» (9). Por naturaleza no somos pecado. El pecado es una decisión errónea y mala; es tomar el camino equivocado o la dirección desafortunada. Pero no somos constitutivamente pecado. Decir que el hombre es pecado constituye un error que puede ser también una blasfemia, porque importa tanto como decir que el ser dado por Dios es malo, cuando sabemos que «*omnes ens, inquantum est ens, est bonum*», que todo ser en cuanto es, es bueno (10).

Vamos a tener la oportunidad de recorrer otros textos del Aquinate en los puntos que siguen, pero antes de dar por concluido el caso, conviene mostrar que esta es sana doctrina tomista reiterada permanentemente. Así, en otro lugar, afirma el Doctor Angélico:

«Considérese que los hombres, por más malos que sean, no están totalmente privados de los dones de Dios, y que los dones de Dios no son repudiados en ellos; pero lo que hay en ellos reprobado y perdido es lo que viene de su malicia» (11).

(7) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas*, ed. bilingüe latín y francés, París, Luis Vivès, 1874, t. III, cap. VI, lect. 2: «*Respondeo: dicendum est quod in peccatore duo sunt, natura sc. et culpa. Natura quidem est in eo amanda, et sustentanda, etiam inimici* (Matth., V, 44): «*Diligite inimicos vestros, etc.*». *Culpa vero in eo est expelienda*».

(8) «*Persequamur ergo in malis propriam iniquitatem; misereamur in eisdem communem conditionem*» (*Ibid.*).

(9) LEONARDO CASTELLANI, *Domingueras prédicas*, Mendoza, Jauja, 1997, t. I, p. 185.

(10) *S. th.*, I, q. 5, a. 3 resp.

(11) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super primam epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios*, ed. bilingüe latín y francés, París, Louis Vivès, 1870, t. II, cap. I, lect. 3: «*Est autem considerandum quod homines, quantumcumque mali, non totaliter donis Dei privantur, nec in eis dona Dei reprobantur; sed in eis reprobatur et perditur quod ex eorum malitia procedit*».

En el hombre, lo que es por naturaleza, no se le sustrae ni se le añade por el pecado (12). El pecado, entonces, deja subsistente la naturaleza humana.

¿Por qué es así? ¿Acaso el pecado no es la muerte del alma? Por dos razones, al menos, es como Santo Tomás lo dice. La primera es que por el pecado el hombre muere a la vida eterna, que es su fin, aunque inalcanzable por sus propias fuerzas y que se consigue con el auxilio de la divina gracia. No es muerte «natural», el hombre no deja de ser y de existir por el pecado; subsiste en tanto conserve la unión de cuerpo y espíritu, que es lo que conviene a su naturaleza.

La segunda razón, que aquí solamente debo bosquejar, es que siendo el hombre creado a imagen de Dios, tiene grabada, como se ha dicho, esa semejanza. Esa imagen, Santo Tomás lo dice reiteradamente, consiste en la razón que es la potencia intelectual que le permite conocer a Dios y por la voluntad amarlo. De modo tal que cuando el Aquinate dice que el hombre es «tabula rasa» porque no tiene impreso en su naturaleza conocimiento alguno (13), está criticando anticipadamente el innatismo de Descartes, pero no adhiere a la idea de la tabula rasa de, por ejemplo, Locke.

Si el hombre no tuviera nada en su naturaleza, no habría seña alguna de su origen divino, no habría marca de Dios en su ser, por lo tanto, no existiría semejanza y no sería imagen, imperfecta, del Creador. Santo Tomás reitera largamente que por la naturaleza el hombre, además de la materia corporal, tiene la forma intelectual que está en potencia a todo conocimiento y a todo querer. No tiene conocimientos activos, en acto, pero está potencialmente dispuesto, por su naturaleza, a conocer la verdad y amar el bien (14). Permanentemente el Aquinate habla de algunas

(12) *S. th.*, I, q. 98, a. 2 resp.: «*Quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*».

(13) Por ejemplo, *S. th.*, I, q. 84, a. 3.

(14) *S. th.*, II-II, q. 163, a. 2 resp. Sería exagerado referir todos y cada uno de los pasajes en los que el Aquinate confirma esta doctrina. Basta releer el recién citado a. 3, de la q. 84 de la Primera Parte de la *S. th.*; también el *Tratado de las leyes*, especialmente sobre la ley natural I-II, q. 94 y ss., en el que expresa en varias ocasiones que los principios de la ley natural son impresos y esa la ley misma es infusa; o los *Tratados de las virtudes morales*, en los

o de ciertas semillas (*quaedam semina*) infundidas por Dios en la naturaleza de la creatura humana.

Dicho esto, sirva de introito a la cuestión siguiente.

Acerca de la gracia santificante

Una segunda cuestión en este gran tema es el de la gracia santificante y la naturaleza humana. Mis amigos no compartían mi tesis de que hay una «política natural» porque la gracia no anula la naturaleza (la supone, como hemos visto) y que, por tanto, el derecho humano deriva de la razón. Sin embargo, las dos afirmaciones son de Santo Tomás: «*Gratia non tollat naturam, sed perficiat*», dice al comienzo de la *Suma* (15); y en el *Tratado de la fe* agrega: «*Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*», esto es: el derecho divino que viene de la gracia no anula o abroga el derecho humano que proviene de la razón (16).

Santo Tomás, que conocía perfectamente la Revelación escriturística, sabía que éstas eran verdades teológicas que la razón confirmaba. En efecto, San Pablo en *I Cor.* 15, 46, lo dice así: primero es lo natural y después lo espiritual (17). Y el Aquinate, sin trastocar la jerarquía, respeta el orden y afirma que lo natural requiere atención porque el hombre no puede vivir sin atender por medios naturales a lo que demanda su naturaleza (18).

La gracia es el principio de la vida de la gloria, a la que accedemos a partir de nuestra naturaleza que vive en el mundo y está atada al tiempo. El Salvador, se dice en el Cántico de Zacarías, nos ha sido dado «para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte yacen» (*Lc.* 1, 79),

cuales insiste en afirmar que en el hombre existen tendencias naturales (a la subsistencia individual, a la conservación de la especie y al conocimiento de Dios) que están inscritas en su naturaleza. De los primeros principios, dice también Santo Tomás en numerosos lugares, que son conocidos naturalmente o son impresos de antemano en la naturaleza (por caso *S. th.*, I, q. 18, a. 3).

(15) *S. th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

(16) *S. th.*, II-II, q.10, a.10 resp.

(17) San Pablo enseña que hay un doble principio de la vida humana: el natural, que es Adán; y el sobrenatural que es Jesucristo (*I Cor.* 15, 44).

(18) Así, en *S. th.*, II, II, q. 87, a. 2, resp.

es decir, para esperanza de los hombres que vivimos en el tiempo. Porque la carne y la sangre por sí mismas, la naturaleza sola, no poseerán el reino de los cielos, sentencia San Pablo (*I Cor.* 15, 44). Por la gracia nacemos de nuevo a la vida en Dios, de modo que Santo Tomás puede afirmar un doble nacimiento a dos vidas distintas pero complementarias: la vida natural y la vida de la gracia, que es la misma vida divina (19).

En consecuencia, la gracia viene a auxiliar la naturaleza para elevarla a la vida en Dios, pues Dios respeta la naturaleza que Él ha creado. Más todavía: Dios opera conforme a las causas segundas creadas por Él y las asiste sin privarlas de su naturaleza, pues la gracia, repetimos, no deroga la naturaleza (20).

Entonces, la idea según la cual la naturaleza sola es cosa muerta, choca contra toda buena teología. Viene al caso recordar acá, siquiera ligeramente, los pasajes que Santo Tomás dedica en la *Suma* a afirmar que la gracia sobrenatural es un accidente que acaece (se infunde) en una substancia, es una forma sobreañadida (*formam superadditam*) (21), lo que significa que, para que pueda existir la gracia, debe existir la substancia en la cual inherir.

Esa substancia es la naturaleza humana, que no puede estar muerta o medio viva (simple metáfora), porque si así fuera, sería incapaz de infundirse y de adherirse eficazmente. En palabras del Aquinate, el alma por naturaleza es capaz de la gracia (22). Lo que no significa que la naturaleza sea superior a la gracia; al contrario, como enseña Santo Tomás la gracia es superior a la naturaleza: ésta es la forma substancial y la gracia es una forma accidental del alma misma. La gracia está substancialmente en Dios; y en el alma que la recibe está accidentalmente (23).

(19) *Super I Cor.*, cap. XV, lect. 7.

(20) La Iglesia es causa segunda en la administración de la gracia por medio de los sacramentos que ella imparte.

(21) *S. th.*, I-II, q. 109, a. 1 resp.

(22) *S. th.*, I-II, q. 113, a. 10 resp.: «*Quia naturaliter anima est gratiae capax*»

(23) *S. th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 2: la gracia «*est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem*».

El sacerdote oratoriano Frederick W. Faber, apologeta respetado en su tiempo, escribió en línea con la doctrina tomista, que es la de la Iglesia, lo que sigue:

«Nuestra santidad consiste en dones gratuitos sobreañadidos a las debilidades e incapacidades de nuestra naturaleza finita; la [santidad] de Dios es substancial, es su propia substancia; la nuestra es sólo una cualidad, un accesorio, una iluminación de la mente y un movimiento del corazón que nos llegan de Él...» (24).

Sin volver a los pasajes de la *Suma* ya recordados, se puede aducir otros razonamientos de Santo Tomás que confirman la doctrina expuesta. Cuando el Aquinate comenta a San Pablo en la segunda epístola a los Corintios (*II Cor.*, 1, 2), dice por qué el Apóstol les desea a éstos los bienes de la paz y la gracia; especialmente la gracia, dice el de Aquino, que es el primer bien por ser principio de todos los bienes, pues sin ella no somos más que naturaleza caída (25). Esto es, en esa naturaleza disminuida inhiere la gracia, pues si no existiera un resabio de naturaleza no tendría la gracia de donde prenderse. Luego, el hombre sin gracia no es un cadáver ni un medio muerto, un moribundo, es naturaleza corrompida por el pecado, pero es naturaleza. Y porque hay naturaleza puede haber gracia en ella (26).

La gracia auxilia a la naturaleza. Por lo mismo, valiéndose de un comentario de Aristóteles sobre la capacidad humana (27), concluye Santo Tomás: dado que podemos pensar y hacer el bien mediante el auxilio divino, «esto no

(24) Frederick William FABER, *Le Créateur et la Créature*, apud Abbé J.-M. PÉRONNE, *Châin d'or de les Salmes*, París, Luis Vivès, 1879, t. III, p. 389.

(25) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super secundam epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios*, ed. bilingüe latín y francés, París, Louis Vivès, 1874, t. III, cap. I, lect. 1: «*nam ante gratiam nihil est nisi diminutum in nobis*».

(26) Cuando comenta las palabras del Apóstol a los Efesios, a los que dice que por el pecado estaban muertos y que por la gracia de Dios han sido vivificados (*Ef.* 2, 1-5), Santo TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios*, ed. bilingüe latín y francés, París, Luis Vivès, 1874, t. IV, cap. II, lect. 1 y 2, expresa que se trata de la muerte espiritual porque el pecado separa de Dios que es la vida.

(27) *Et. Nic.*, III, c. 3, n. 13, 1112b27.

es absolutamente superior a nuestras fuerzas» («*non totaliter excedit facultatem nostram*») (28). Es decir, está en la naturaleza el obrar el bien y la gracia contribuye a hacer más firme esta tendencia natural.

Por eso la Iglesia ha condenado las tesis que niegan esta tendencia natural a conocer y obrar el bien, incluso *in via*, en la condición de naturaleza caída, sin el auxilio de la gracia, dicho también para los infieles (29). Y es así, porque, lo dijimos ya en el artículo sobre la naturaleza humana, en el pecador no hay sólo pecado, subsiste la naturaleza que no está totalmente corrompida por el pecado (30). De modo que siendo el pecador un hombre racional, puede obrar con justicia, rectamente, con bondad (31).

Entonces, de acuerdo al Magisterio de la Iglesia y a la doctrina del Aquinate, hay algo a lo que la naturaleza puede tender sin el auxilio de la gracia.

Entrando en el nudo de la amistosa disputa, que es la «política natural», vale recordar que Santo Tomás dice que el bien político es de aquellos que se pueden obrar sin el socorro de la gracia, por ser un bien proporcionado a la naturaleza humana («*bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae*»), de modo que la voluntad puede tender a él sin la ayuda de la gracia («*absque auxilium gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere*») mas no sin el auxilio divino («*licet non absque auxilio Dei*»). En cambio, siendo el bien de la gracia sobrenatural («*sed bonum gratiae est supernaturale*»), el hombre no puede tender a él por sus solas fuerzas naturales («*unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae*») (32).

(28) *S. th.*, II-II, q. 130, a. 1 ad 3.

(29) No voy a repetir el Magisterio eclesiástico, que puede verse en la «Introducción a la cuestión 109. Necesidad y existencia de la gracia», del P. FRANCISCO PÉREZ MUÑIZ, en el tomo VI de la *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, Madrid, BAC, 2013, pp. 601 y ss.

(30) *S. th.*, I-II, q. 85, a. 1 ad 4: el pecado es un accidente que solamente disminuye el bien de la naturaleza en cuanto al desorden del acto, *inquantum pertinent ad inordinationem actus*.

(31) *S. th.*, II-II, q. 10, a. 4 (si todo acto del infiel es pecado); q. 83, a. 16 (sobre la oración de los pecadores).

(32) *S. th.*, II-II, q. 136, a. 3 ad 2.

Hay en el hombre, insistimos, una doble vida o un doble principio de la vida, como sostiene el Aquinate comentando la epístola de San Pablo a los Gálatas: la vida natural que parte del alma y la vida de la justicia que viene de la gracia (33). De modo tal que el hombre sin gracia es «el hombre natural» si bien no justificado, hombre vivo, hombre al fin (aunque muerto a la vida sobrenatural), hasta que el alma se separe del cuerpo; y esa condición de vivo es el requisito para la vida de la gracia. El hombre sin la gracia no es un zombi, es un hombre. El zombi no puede recibir la gracia; el hombre sí.

Sobre la analogía del alma y el cuerpo

La cuestión podría expresarse en estos términos: «Si la política natural lleva consigo que el cuerpo no se someta al alma, esto es, que la comunidad política no se sujete a la Iglesia».

La analogía del cuerpo y del alma ha sido empleada por autores sagrados y pontífices para explicar la relación entre la comunidad política y la Iglesia. Así lo hicieron, entre otros, León XIII (34), e incluso el Aquinate (35). Esta analogía quiere expresar dos cosas: la primera, que, así como el cuerpo no está separado del alma, sino unido a él, las potestades temporales y espirituales tampoco están separadas aunque sean distintas; la segunda, que, así como el cuerpo se somete al alma espiritual que lo gobierna, la autoridad secular debe estar sujeta al gobierno de la autoridad eclesiástica.

Pero, siendo una analogía, la relación alma/cuerpo y poder temporal/poder espiritual no es idéntica, sino según cierta semejanza. Quiero decir: en el hombre, entre el alma

(33) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Galatas*, c. III, lect. 4: «*Circa quod notandum est, quod in homine est duplex vita, scilicet: vita naturae et vita iustitiae. Vita quidem naturae est per animam: unde anima a corpore recedente, corpus remanet mortuum. Vita vero iustitiae est per Deum habitantem in nobis per fidem; et ideo primum quo Deus est in anima hominis, est fides*».

(34) LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei* (1885), n. 6, refiriéndose al poder temporal y al espiritual, afirma: «Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se da en el hombre entre el alma y el cuerpo».

(35) *S. th.*, II-II, q. 60, a. 6 ad 3: «La potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma...»

espiritual y el cuerpo material hay verdadera y real unión, al punto tal que su separación es causa de la muerte, porque el hombre es un compuesto en el cual la distinción de cuerpo y alma es de razón, no real. Sin embargo, entre las autoridades seculares y eclesiásticas hay distinción real por lo que no puede haber unidad (que es lo mismo que indistinción) sino unión, que puede llamarse, como tradicionalmente se ha hecho, «unidad de orden».

Por tanto, cuando hablamos de la Iglesia y la comunidad política hay entre ellas una unidad de orden, porque son dos sociedades distintas con potestades diferentes para servir a fines distintos pero complementarios, por lo que la Iglesia puede existir sin la comunidad política (es el caso de la triunfante y de la purgante) al igual que comunidad política sin la Iglesia (todas las que existieron antes de Nuestro Señor y, más penosamente, las de nuestros días). El problema está en plantear no la distinción (es decir, la unidad) sino la separación, pues se distingue para unir no para separar.

Es manifiesto que el fin de lo temporal es el bien común de la ciudad (que es una sociedad natural), en tanto que el fin de lo espiritual es el bien común de la Iglesia (que es una sociedad sobrenatural) (36). En sentido recto, el fin temporal es intermedio y sirve al fin espiritual, como la naturaleza es presupuesto de la gracia. Y, según la doctrina de Santo Tomás recién adelantada (37), el bien común político se puede alcanzar sin el auxilio de la gracia, porque es proporcionado a la naturaleza humana; por ello la voluntad puede tender a él sin la ayuda de la gracia aunque no sin el auxilio divino. En cambio, como el bien de la gracia es sobrenatural, el hombre no puede tender a él por sus solas fuerzas naturales y necesita de la Iglesia.

Vale aquí la autoridad de Jean-Michel Gleize:

«Porque, a diferencia del cuerpo y del alma, aun cuando no están separados, la sociedad y la Iglesia nunca forman un solo ser. Sin duda que ellas forman la llamada “Cristiandad”, pero ésta no es lo mismo que lo cristiano. Por lo tanto, comparar la

(36) Cfr. Jean-Michel GLEIZE, «De quelques distinctions», *Courrier de Rome* (Versalles), año XLVIII, n. 366 (556) (2013), pp. 1-8.

(37) *S. th.*, II-II, q. 136, a. 3 ad 2.

relación entre la sociedad y la Iglesia con lo que une el cuerpo y el alma podría prestarse a muchas ambigüedades y, de hecho, esta metáfora podría utilizarse para ilustrar, de maneras más o menos felices, las tesis más opuestas» (38) .

Si se dijera que la comunidad política (el cuerpo) es una sociedad dentro de la Iglesia (el alma), estarían cometándose dos errores: faltaría a la verdad evidente de la relación alma-cuerpo y haría de la sociedad temporal un órgano de la espiritual directamente subordinado a la Iglesia de quien recibiría su potestad. Advertidos del error, conviene decir con un teólogo tomista que:

«En consecuencia, aunque el fin del ministerio político, la vida virtuosa de la multitud, está *esencialmente subordinado* al del ministerio apostólico, ordenado inmediatamente al fin último, la gloria de Dios y la salvación de las almas; sin embargo, la *jurisdicción* política *no desciende* de la jurisdicción eclesiástica sino directamente de Nuestro Señor Jesucristo Rey. De allí que pueda decirse que el orden político está subordinado indirectamente al orden eclesiástico» (39).

Decir que son dos sociedades distintas, con fines también distintos, no importa por necesidad poner a la comunidad política fuera del Reino de Dios, imposibilitándola de dirigirse hacia Él. Defender la distinción (que no es de razón sino real) no significa sostener que la comunidad política es autónoma (40). Es distinción en orden a la unión, a la marcha armoniosa. Luego: la comunidad política o su forma actual, el Estado, no está inseparablemente unida a la Iglesia al punto de ser un órgano, un miembro o un cuerpo dentro de Ella. Son dos comunidades distintas, entre las que no debe haber separación sino ordenada relación (*ordinata colligatio*) en atención a que ambas tienen al hombre como

(38) Jean-Michel GLEIZE, «De quelques distinctions», *loc. cit.*, n. 9, p. 2.

(39) Álvaro CALDERÓN, *Prometeo...*, cit., p. 162.

(40) Pues sabemos por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 188, a. 8 resp., que la vida social es necesaria para la perfección, dicho esto de las órdenes religiosas, ya no sólo del simple vulgo: «*vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis*».

sujeto pasivo, ya que las dos han sido dispuestas por Dios, como dijera León XIII (41).

Todo en acuerdo a las enseñanzas del mismísimo Aquinate, quien en la *Suma*, al distinguir las dos potestades, temporal y espiritual, según sus fines, demarcando las competencias de una y otra, la expone en estos términos:

«Así como incumbe a los gobernantes seculares establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también a los prelados eclesiásticos pertenece el establecer los preceptos para utilidad común de los fieles en orden a los bienes espirituales» (42).

Santo Tomás no se extendió más allá en el problema de las relaciones entre ambas sociedades y potestades, aunque lo resolvió de manera general en el orden de los principios, en el sentido expuesto: lo que la naturaleza puede por sí misma, compete a ella hacerlo; y lo que la excede es materia de la Iglesia. Por lo tanto, en aquello que está más allá del bien común político la Iglesia ha de corregir y enderezar a los poderes temporales, que deben obedecerla sin quebrar la «ordenada relación» (43).

Y no puede ser de otra manera porque tratándose de sociedades y potestades distintas, dado el fin del hombre, han de marchar de consuno. Es la doctrina católica, que se dice unión de Iglesia y Estado; pues siendo sociedades distintas no deben estar separadas. Pío XI la explanó cuando indicó que la familia, la comunidad política y la Iglesia han sido establecidas por la providencia divina para el bien de los hombres, sea en el orden de la naturaleza, sea en el orden de la gracia, debiendo existir entre ellas una «coordinación jerárquica de sus respectivos fines». La sociedad perfecta que es la Iglesia, es de orden sobrenatural y universal, teniendo por fin la salvación eterna de los hombres; y la comunidad

(41) LEÓN XIII, *Immortale Dei*, n. 6.

(42) *S. th.*, II-II, q. 147, a. 3 resp.

(43) Sobre este punto no puedo extenderme pero lo he considerado en la comunicación a la *LVII Reunión de amigos de la Ciudad Católica*, titulada «Lo temporal y lo espiritual», en Miguel Ayuso (ed.), *Los dos poderes*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 31-61.

política, es de orden natural, sociedad perfecta y necesaria, cuyo fin es el bien común temporal (44).

Recientemente, al exponer la doctrina tradicional, ha reiterado José Miguel Gamba la misma interpretación:

«La ciudad y sus legítimas autoridades han de perseguir la felicidad de los ciudadanos solamente por los medios que le proporciona la naturaleza. Por tanto, la competencia de esas autoridades se detiene allí donde los fines necesitan de medios sobrenaturales, de manera que no les es lícito inmiscuirse en nada que afecte al orden eclesiástico ni a cuanto emplea la Iglesia para esos fines. A su vez, la Iglesia, en consonancia con su origen sobrenatural, extiende su dominio a todo aquello que esté ordenado a la consecución de la beatitud eterna; por ejemplo, la interpretación de las Escrituras, los medios sobrenaturales para obtener la salud eterna y la organización del poder eclesiástico. Pero no por ello puede entrometerse directamente en lo que atañe a la organización natural de la sociedad civil ni en los medios asequibles naturalmente por el hombre para ese fin» (45).

Unión y no unidad es lo que debe reinar entre la comunidad política y la Iglesia (46), pues siendo diversas según sus naturalezas y sus fines particulares, Dios ha querido y establecido dos potestades, la eclesiástica y la civil, una para las cosas divinas, otra para las cosas humanas. Cada una de ellas es suprema en su género; cada una actúa en su ámbito de *iure proprio* (47), pero de manera concorde según una ordenada relación. De aquí resulta la necesaria unión de la Iglesia y la comunidad política atendiendo al bien de los hombres (48).

(44) Pío XI, Enc. *Divini illius magistri* (1930), n. 8, 9. Se traduce «*commune terrestri huius vitae bonum*» por bien común temporal.

(45) José Miguel GAMBRA, *La sociedad tradicional y sus enemigos*, Madrid, Guillermo Escolar, 2019, p. 57.

(46) Jean Michel GLEIZE, «De quelques distinctions», *loc. cit.*, *passim*.

(47) O, como el Aquinate afirma en *S. th.*, II-II, q. 188, a. 4 ad 2: «*quibus ex officio competil*».

(48) La separación ha sido condenada por Pío IX en el núm. 5 del *Syllabus* y reiterada por San Pío X en *Vehementer nos* (1906) en relación a la ley francesa de separación de Estado e Iglesia sancionada el año anterior, diciendo que es doctrina muy falsa y dañina: «*Civitatatis rationes a rationibus Ecclesiae segregari oportere, profecto falsissima, maximeque perniciosa sententia est*» (n. 2).

No es pecar de liberalismo decir que, por naturaleza, la comunidad política posee un fin propio distinto, el bien común temporal, subordinado esencialmente al bien común espiritual. No es liberal afirmar que, siendo distintos los fines, aunque relacionados por la jerarquía del espiritual, la comunidad política no se identifica con la Iglesia, no es un apéndice de ella ni está dentro de ella como el intestino en el cuerpo o las pasiones en el alma espiritual. Existe, por tanto, una «política natural» que no significa insubordinación frente al fin sobrenatural de la vida humana que compete a la Iglesia.

3. Segunda cuestión

La formulamos en estos términos: «Si el gobierno eclesiástico incluye al gobierno político, puesto que éste tiene el mismo fin que aquél, es decir, la salvación del alma».

Mis amigos insistían en sus objeciones exponiendo una lectura de *El régimen de los príncipes* que contradice lo dicho hasta aquí, pues según ellos la imagen del barco y del piloto, a las que recurre Santo Tomás, se refieren a la Iglesia, y no, como yo sugerí en nuestras conversaciones, que la Iglesia es el puerto y que el capitán del navío es el gobernante civil. Se sobrentiende que si fuera como dicen mis colegas, toda la doctrina sustentada en base a la analogía del alma y el cuerpo ya expuesta, sería errónea y que, en consecuencia, habría de afirmarse que la comunidad política está dentro de la Iglesia, subordinada a Ella de modo directo, porque sería como un órgano físico dirigido por la mente espiritual.

Para resolver la cuestión, voy a seguir dos caminos. Primero, expondré lo que dice Santo Tomás en aquel opúsculo, transcribiendo los pasajes centrales e interpretándolo. Segundo, traeré a colación otro pasaje del Aquinate que es semejante y que corrobora la inteligencia que hasta aquí tenemos de sus doctrinas. Como conclusión de la cuestión, trataré de mostrar que esta lectura está de acuerdo con el concepto de bien común político en relación a la ley natural.

La analogía del barco, el piloto y el puerto

El texto en cuestión está en el Libro I, capítulo XIV de *El régimen de los príncipes* (49), cuyo encabezamiento reza así: «Qué modo de gobernar le compete al rey según el modo del gobierno divino...» (50).

No es un prurito el citar el tema del capítulo, porque nos pone directamente en materia. Santo Tomás se pregunta por el gobierno político, por el modo de gobernar que corresponde al rey tomando el modelo del gobierno que Dios ejerce en la creación. Como era de esperar, según el destinatario del tratadito –el Rey de Chipre–, usa la palabra rey (*regis*) porque se refiere, reitero, al gobierno de la comunidad política. No usa la palabra Papa o Pontífice, tampoco obispo, sacerdote o clérigo, porque no está considerando el gobierno eclesiástico.

Para no dejar duda alguna sobre el sujeto en estudio, añade el Aquinate en el acápite: «... el cual modo de gobierno se compara al de la nave, y se pone una comparación del gobierno real y del sacerdotal» (51). Puntualizaciones que clarifican desde el comienzo la materia que se indaga: es el gobierno político o regio, que se compara a la conducción

(49) Se trata del opúsculo que el «Corpus Thomisticum» titula *De regno ad regem Cypri*. En esta edición el texto que consideramos está en el Libro I, cap. XV. En la edición en español que poseo: *Del gobierno de los príncipes*, trad. Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar (1624), Buenos Aires, Ed. Cultural, 1945, corresponde al cap. XIV, del libro I, pp. 73-78. Alguno de mis contradictores me ha facilitado otra versión que ha sido usada: *El gobierno monárquico, o sea el libro De regimine principum*, trad. León Carbonero y Sol, Sevilla, Imprenta y Librería de D. A. Izquierdo, 1861, que registra el texto en el libro I, cap. 14, pp. 85-93. Una edición más reciente lleva por título *La monarquía*, trad. Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, 1989, que lo ubica en el cap. 3, del libro II, n. 43 al 47, pp. 69-74, lo mismo que la publicación de los *Opúsculos y cuestiones selectas* de Santo TOMÁS DE AQUINO, hecha en Madrid por la BAC, 2003, cuyo título es *La monarquía. Al Rey de Chipre*, trad. Laureano Robles Carcedo, que figura en el t. II, pp. 938-942. A todos he considerado y confieso preferir la versión de 1624 (si bien retocando algunos de los pasajes traducidos), con el texto latino del «Corpus» también a la mano. La ubicación del capítulo en uno u otro libro, variando la numeración, no afecta el contenido de lo que discutimos.

(50) «*Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinae*».

(51) «*Qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotalis dominii et regalis*».

de una nave o barco, gobierno del reino que es parangonado al gobierno sacerdotal de la Iglesia, además. Insisto: salvo que tomemos por equívoco o erróneo el encabezamiento —que no lo es—, se trata del gobierno de la comunidad política, que es asemejado, análogamente, al de un navío (el rey es el piloto de la nave), y contrastado con el gobierno eclesial.

Ya en el cuerpo del texto, Santo Tomás afirma que la fundación de un reino toma como forma conveniente la institución del mundo, por lo cual el modo de gobierno del primero se debe tomar del modo de gobierno del segundo (52). De inmediato nos da el concepto de gobierno: gobernar es encaminar una cosa por el que la gobierna a su fin conveniente (53), Dicho con otras palabras: gobernar es conducir la cosa gobernada al fin de ella, al que corresponde a su naturaleza y que se dice fin debido.

Luego viene la analogía con el pilotaje de un navío: una nave es gobernada cuando la pericia o industria del piloto la lleva por recto camino, sin daño, ilesa, al puerto (54). La analogía, como el concepto, es general y vale para todo gobierno: el de un barco, un caballo, una familia, la comunidad política o la Iglesia. Todo gobierno importa que el gobernante, sin dañarlo, conduzca al fin el sujeto de su gobierno. Pero Santo Tomás está tratando, como dijimos, del gobierno político del rey.

De aquí se sigue una distinción, acota Santo Tomás. Cuando se trata del regimiento de una cosa a un fin exterior a ella, el oficio de quien gobierna consiste no solamente en conservar ilesa la nave, sino sobre todo hacerla navegar y aproximarla al fin, al puerto (55). En cambio, si el fin no es exterior a la cosa gobernada, sino intrínseco a ella, el gobernante sólo debe conservar indemne la cosa en su

(52) *«Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est».*

(53) *«Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere».*

(54) *«Sic etiam navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur».*

(55) *«Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaeram, sed quod ulterius ad finem perducatur».*

perfección (56). Es obvio que únicamente Dios tiene el fin en sí mismo, de manera que Dios es el fin de todas las otras cosas, fin extrínseco de ellas.

Y agrega el Aquinate que el cuidar que estas cosas lleguen a su fin se alcanza de variadas maneras y por varias personas (57). La distinción (no separación) entre el fin intrínseco y el fin extrínseco pasa ahora, siguiendo el razonamiento de Santo Tomás, al hombre y la comunidad política. Así, respecto de la comunidad política, hay personas que cuidan que ella se conserve en su ser; otras, que avance en la perfección, como sucede en la nave que debe llegar a puerto; hay también quienes se encargan de reparar lo deteriorado; y el piloto hace que navegue hacia el puerto. Convengamos que aquí no hay dificultad alguna para entender el texto del Aquinate.

Pero luego, de la nave pasa al hombre, porque con él ocurre del mismo modo: el médico lo conserva en la salud, el padre de familia lo provee de lo necesario a la vida, el maestro lo conduce al conocimiento de la verdad, y el preceptor de las costumbres o maestro hace que viva conforme a la razón. Tampoco ha dificultades en interpretar el pasaje.

Dos cosas hay que decir, empero. La primera, que Santo Tomás ha empleado hasta acá dos analogías típicamente platónicas: la del gobierno de la ciudad similar a la conducción de una nave; y las necesidades del hombre comparables a las de la ciudad, porque ésta es como un hombre grande. La segunda: advertimos que en ningún momento hemos salido del plano de lo natural, pues el Aquinate se ha limitado a los fines naturales del hombre y la ciudad, que le son intrínsecos, y que el hombre y la comunidad política alcanzan por sus propios medios, es decir, los naturales. Y según hemos visto largamente en los apartados anteriores, esta interpretación de la tesis tomista se conforma a lo que afirmara en cuanto a las posibilida-

(56) «*Si vero aliquid esset, cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam*».

(57) «*Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen, quod ad extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impletur a diversis*».

des que la naturaleza pone en el hombre sin requerir de la gracia (58): son bienes que el hombre tiene en sí, para los que bastan estos cuidados (59).

De inmediato Santo Tomás entra a considerar el fin extrínseco del hombre y cómo lo alcanza, porque el hombre tiene un fin fuera de sí que es la bienaventuranza futura (60). Sobre esto tampoco hay disputa. Como tampoco la hay acerca de a quién corresponde conducir al hombre al fin extrínseco que es Dios mismo: llevar a los hombres al «puerto de la eterna salud» compete a la Iglesia de Cristo y sus ministros (61).

Retorna Santo Tomás a la analogía entre el hombre y la comunidad de hombres, para sostener que si el hombre tiene un fin intrínseco también lo ha de tener la comunidad política. Este fin no es únicamente la conservación de la salud del cuerpo ni la abundancia de riquezas y tampoco el conocimiento de las ciencias. Si estos agotaran los bienes asequibles en la vida común, bastaría con que el rey fuera médico, padre o administrador y maestro (62).

Más allá de esos bienes, se advierte que el fin de la vida en común es la virtud, pues los hombres se congregan para vivir bien y la vida buena está fuera del alcance de quien vive por sí solo; luego, la vida virtuosa es el fin de la comunidad política y los hombres son partes de esa comunidad ayudándose unos y otros para lograr la vida buena (63).

(58) *S. th.*, II-II, q. 136, a. 3 ad 2.

(59) «*Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficienter homini curae praedictae.*»

(60) «*Sed est quoddam bonum extrinsecum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem.*»

(61) «*Unde homo Christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assequenda spiritus sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae; haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.*»

(62) «*Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium.*»

(63) «*Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod conse-*

Argumento típicamente aristotélico: el vivir virtuoso solamente es posible viviendo en una comunidad política, para la cual estamos hechos naturalmente sociables; por eso son miembros de una sociedad aquellos que se ordenan a vivir rectamente bajo unas mismas leyes y un mismo gobierno o régimen (64). Recordemos también la doctrina tomista antes asentada, que a todo hombre (laico o religioso) le es necesaria la vida social para alcanzar la perfección y que sólo el perfecto puede vivir en soledad (65).

La vida virtuosa, que es la vida buena, es un fin intrínseco a la comunidad política, es decir, natural. Sucede, empero, que la vida según la virtud en el hombre se ordena a un fin extrínseco ulterior que es la visión beatífica. La vida virtuosa, fin intrínseco y natural de la comunidad política, es medio al fin último que es la participación en la vida de Dios, la divina fruición (66).

Pero este fin no pueden alcanzarlo los hombres por sí mismos, no está en su naturaleza; por tanto, está lejos del oficio del rey, escapa a su competencia como también a su talento o virtud. El rey lo es en las cosas temporales y tanto mejor gobernante será (más sublime) cuanto más ordene a los gobernados a su fin último (67).

qui non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo».

(64) «*Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent, sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum».*

(65) *S. th.*, II-II, q. 188, a. 8 resp.

(66) «*Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam».*

(67) «*Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur».*

Es de alabar el genio del Aquinate y la perfecta concepción de una «política natural» centrada en un bien común temporal que es un escalón, un medio o un fin intermedio, al fin ulterior y último, la eterna bienaventuranza. Es una «política natural abierta al fin sobrenatural». En esto consiste la política católica, que a través de los medios naturales con que Dios dotó a los hombres y de los recursos que puso a su disposición, la comunidad política ayuda a los hombres al logro de su fin (la perfección), de manera que el fin de bien común temporal se ordena al bien común universal y espiritual que es Dios mismo.

No puede el gobernante temporal ofrecer al hombre la vida sobrenatural porque la fruición divina únicamente se alcanza por virtud divina, de lo que se sigue que guiar a los hombres a ese fin no es materia del gobierno humano sino del divino, competencia de Nuestro Señor Jesucristo, Rey que no es solamente hombre sino Dios y hombre (68).

El ministerio de los bienes espirituales, distinguidos de los bienes temporales, ha sido encomendado, no a las autoridades seculares sino a los sacerdotes y, de entre ellos, al Pontífice Romano, Vicario de Cristo (69).

Mas como los fines en el hombre no están separados sino coordinados en vista del más eminente, así también las autoridades temporales están coordinadas con las espirituales y subordinadas a ellas. En consecuencia, los Reyes seculares, como reyes cristianos, han de sujetarse a Cristo Rey, de la misma manera que aquellos que tienen a su cargo los fines medios (*cura antecedentium finium*) se sujetan al que tiene a su cargo el fin último (*finis ultimi*), dejándose guiar por éste en su gobierno (70).

(68) «*Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: gratia Dei, vita aeterna, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit*».

(69) «*Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo*».

(70) «*Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium*

De ninguna manera se sigue que el gobierno de las cosas temporales esté incluido en el gobierno de las espirituales. Si así fuera, en el examen de Santo Tomás sobrarían al menos dos cosas. La primera: sería innecesario el fin intrínseco porque ya estaría dentro del extrínseco. Pero Santo Tomás nos ha enseñado que conservar, mejorar, sanar la comunidad política y disponerla a la vida buena es algo natural (fines intrínsecos) de la comunidad política. Perfeccionarla en la virtud es materia de las autoridades seculares; pero hacerla progresar en la vida virtuosa, que supone la perseverancia en la consecución del fin último, sólo es posible por la gracia y es asunto de la autoridad espiritual de la Iglesia.

Además, en segundo término, subsumir la potestad temporal dentro de la espiritual importaría eliminar los dos poderes. Habría uno solo, el espiritual, siendo el temporal de la comunidad política algo interno a la Iglesia misma y hasta cierto punto innecesario. ¿Para qué se requeriría de un rey sino sólo para policía interna dentro de la Iglesia?

Qué significa gobernar

A esta altura me parece manifiesto que Santo Tomás, al hablar de la nave, lo ha hecho de la comunidad política; que el piloto es el rey, la autoridad secular, a la que se ha referido desde el comienzo del capítulo y a lo largo de todo el libro; y que el puerto, es la Iglesia, a la que el gobernante temporal allega los hombres cuando, en cumplimiento del bien común temporal, hace de la vida virtuosa el escalón natural a la vida sobrenatural (71). Porque, es necesario

gentilium et totus divinatorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordiantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur».

(71) Otra interpretación podría aducirse, pero vuelve más complejas las cosas. En realidad, hay sólo barco, la comunidad de hombres; dos pilotos y dos puertos. El primer piloto es el rey que lleva el barco al puerto que es la vida virtuosa. El segundo piloto es el sacerdote o el Papa que hace navegar al barco hacia el puerto que es la divina fruición. Es posible que así se lea, pero choca con el mismo texto que habla de un solo puerto y de un piloto único, el rey. Lo que no puede entenderse de ninguna manera es que el piloto sea solamente la Iglesia y que el puerto sea únicamente la vida bienaventurada, porque estaría en flagrante contradicción con lo escrito por el Aquinate. Por eso es preferible la interpretación que damos en el cuerpo del artículo.

recordarlo, «*sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina*».

Ya para terminar con el asunto, expongo otro pensamiento del Aquinate, que tomo de la *Suma teológica*, en donde dice:

«Gobernar es conducir a alguien a su debido fin, como el piloto gobierna la nave llevándola hasta el puerto» (72).

Para asombro, o no, es el mismo ejemplo y el mismo concepto que en el anterior texto. Lo relevante en el caso es que en la *Suma* se dice en la cuestión relativa a la virtud de la «observancia», consistente en el respeto y honra debido a un superior en dignidad, que aquí es el que goza de la potestad civil por la que dirige a los súbditos. Imposible mayor coincidencia y más claridad.

De modo que dar otra inteligencia a estos textos es tanto como torcer y deformar la enseñanza del Aquinate.

Último argumento de la política natural: el bien común político es concreción de las exigencias de la ley natural

Ahora bien, ¿cómo es posible que el fin temporal, el bien común político, posea tan extenso alcance? ¿No nos hemos excedido en la interpretación de la doctrina de Santo Tomás y puesto en manos del gobernante civil más competencias de las que en verdad el Doctor les reconoce?

No lo creo. Para mostrar que el Aquinate es consecuente y que la interpretación que hemos hecho de su doctrina es correcta, voy a dar un último paso para mostrar que los cometidos temporales del bien común político se corresponden a las exigencias de la ley moral universal, la ley natural.

Hacer el bien y evitar el mal es el primer principio de la ley natural, y de él derivan todos los demás principios arraigados en la naturaleza del hombre (73). La ley natural nos es asequible, siguiendo el método del Aquinate, por las inclinaciones básicas del ser humano que sirven de presupuestos a la recta ordenación de la sociedad política y son exigencias del

(72) *S. th.*, II-II, q. 102, a. 2 resp: «*Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem: sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum*».

(73) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 resp. y ad. 2.

bien común. Santo Tomás de Aquino afirma que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado la razón lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como evitando. «De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales» (74). Por eso la ley natural tiene preceptos que prohíben conductas contrarias a los bienes propios de las inclinaciones naturales, aquellos que el intelecto reconoce como constitutivos del bien humano. Y también abarca los actos virtuosos, a los que inclina la naturaleza misma.

Por consiguiente, el gobernante de la comunidad política, que está sometido a la ley natural, debe procurar la realización de esas inclinaciones propias de los hombres. Tres son las tendencias primarias de la naturaleza humana: la primera, común a todas las sustancias, consiste en la preservación del propio ser; la segunda, que el hombre comparte con los animales, es la conservación de la especie por la procreación, la educación de los hijos y otras semejantes; la tercera, específicamente humana, es la inclinación de toda naturaleza racional «a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad». Así, una comunidad bien constituida y regida, «ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción», no sólo del individuo singular sino de la especie; y procura, también, «evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto» (75).

El bien común político procura los bienes específicos que perfeccionan la naturaleza humana. Estos bienes son de dos clases, espirituales y corporales. Los espirituales, que son los principales, consisten en la virtud que es base de la buena vida; los corporales, que son secundarios y como instrumentales, consisten en una cantidad suficiente de bienes necesarios para el ejercicio práctico de la virtud (76).

(74) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2 resp.

(75) *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2. Ver *Suma C.G.*, III, 128.

(76) *De Reg. princ.*, libro I, cap. 15: «*Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis*». Se corresponde a lo afirmado por Santo Tomás en el comentario a la

El bien común tiende esencialmente a la buena vida, la vida virtuosa; y también procura la suficiencia de bienes materiales (*gratia vivendi*) que permite satisfacer las necesidades básicas de la comunidad. Este último bien se corresponde a las dos primeras inclinaciones de la naturaleza humana: sirve al sostenimiento de la vida personal y social; el primero, corresponde a la tercera y principal, esto es, permite al hombre una existencia virtuosa. Luego, el bien común atiende a la plena satisfacción de las inclinaciones naturales de los hombres: la subsistencia personal, la conservación de las comunidades humanas, y la vida buena en la virtud, incluso la religión, porque la sociedad no responde sólo a la parte animal en la naturaleza del hombre sino a todas las exigencias de esa naturaleza, en especial la racionalidad, que es la distintiva del ser hombre (77).

Para que todo esto sea posible, el gobernante temporal considera un bien específicamente político de su finalidad, la paz. Porque la buena dirección de la sociedad –enseña el Aquinate– requiere de tres cosas indispensables. La primera, «que la sociedad esté establecida en la unidad de la paz»; la segunda, «que la sociedad, unida con este vínculo, sea dirigida a la práctica del bien»; y la tercera, «que el gobierno sabio de un rey provea a todo lo indispensable para vivir bien; y conseguido esto, velar por su conservación» (78).

De esta manera, la doctrina de Santo Tomás queda configurada al subrayar lo que naturalmente puede el gobernante

Ética de Aristóteles: *In Et.*, libro I, lect. I, núm 4: la perfecta suficiencia de vida (*ad vitae sufficientiam perfectam*) que el hombre consigue en la ciudad, comprende tanto los bienes materiales (*quantum ad corporalia*), que sirven al vivir, como los morales (*quantum ad moralia*), que sirven a la buena vida (*ut bene vivat*). Cf. *In Pol.*, libro I, lect. I, núm. 2. Luego, es el propio Aquinate quien proporciona una comprensión amplia del bien común temporal conforme a lo que requiere la naturaleza de los hombres.

(77) En la *S. th.*, I-II, q. 109, a. 3 resp. y ad 2, insiste el Aquinate que naturalmente puede el hombre conocer y amar a Dios, pero que en el estado de naturaleza caída necesita de la gracia que restablezca la naturaleza.

(78) *De Reg. princ.*, libro I, cap. 15: «*Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constitutatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. [...] Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessarium ad bene vivendum adsit sufficiens copia*».

de la comunidad política, porque sigue hablando del oficio y los deberes del rey. Y lo abona con el argumento de la ley natural que se nos hace manifiesta en ciertas tendencias o inclinaciones elementales de nuestra naturaleza, que el bien común trata de colmar. De manera que la conclusión del artículo anterior no es exagerada, es la misma doctrina tomista.

Se entiende así mejor, además, me parece, que la naturaleza no está absorbida por lo sobrenatural porque la gracia no deroga la naturaleza; y, por consiguiente, que la comunidad política no está absorbida por la Iglesia, porque ésta atiende a un fin extrínseco a la vida humana y aquélla a un fin intrínseco inscrito en la mismísima esencia humana.

4. Resolución

Mis amigos deben haber pensado que de la naturalidad de la comunidad política se debía concluir la plena autonomía de ella y la exclusividad de su fin natural. Es cierto, reconozco, que es una posible interpretación, esto es, que la «comunidad política natural» importe su autonomía e independencia de todo otro poder, como en los naturalismos de toda laya. Sin embargo, no es la recta interpretación que tiene Santo Tomás, porque hablar de «la naturaleza humana» importa anclarla en su fin trascendente, de donde la autonomía de lo político, si puede hablarse de ella, no es absoluta sino subordinada al fin ulterior del hombre. Más claro: un medio no es autónomo, esto, independiente o indiferente del fin al que sirve.

No es un corolario liberal ni anticatólico, porque no es contrario a Santo Tomás, decir que el bien común político es el fin natural de la comunidad política que no contradice el fin sobrenatural de la vida humana que custodia la Iglesia.

La «política natural» expuesta por Santo Tomás se funda en la misma naturaleza de los hombres. Pero no es naturalista, pues siendo católica, se fundamenta también en la naturaleza de la gracia divina que auxilia a los hombres a responder al llamado divino. Relaciona correctamente los fines humanos, los naturales y el sobrenatural, para extraer de allí lo que compete a la comunidad política (cuyo fin es

intrínseco) y a la Iglesia (cuyo fin es extrínseco), sin confundirlas y tampoco anularlas.

¿Habrá sido su aristotelismo, como una vez me comunicó un profesor neotomista, lo que llevó al Aquinate a tales conclusiones, a un exagerado aprecio por la naturaleza? Contesto: antes bien, ese amor a la naturaleza creada es consecuencia, primero, del amor de Dios manifiesto en la Creación y, segundo, del elevadísimo amor de Santo Tomás para con Dios y su obra. Es, por tanto, obra de la caridad.