

# PERSONA Y SOCIEDAD

## I

Un esquema corriente en los manuales de filosofía señala que el interés del pensamiento antiguo estaba centrado en el cosmos; el del medioevo en Dios y el moderno en el hombre. No se trata de una simplificación incorrecta, pero de hecho da pie a que se crea que en cada una de estas épocas los otros temas tenían una importancia muy secundaria. Y no es así: ya los presocráticos trataron del hombre y de lo divino: Platón se ocupó casi exclusivamente de los problemas humanos; Aristóteles confirmó una particular relevancia a lo antropológico y esbozó una telología filosófica; los helenistas estudiaron ante todo cuestiones éticas.

Sin duda la edad media fue profundamente religiosa y vio en Dios no sólo el supremo objeto de adoración sino que también lo consideró como el fundamento del ser de las cosas y la fuente de toda realidad. Basta echar una mirada a la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino para comprender la importancia que confiere al hombre el estudio de lo humano cuadruplica en extensión lo tratado sobre Dios, hecho que, sin embargo, no implica, como es obvio, una disminución de jerarquía temática. Pero al menos este aspecto cuantitativo muestra la preocupación por el hombre que el Santo Doctor manifiesta de este modo, precisamente en una obra teológica.

Será útil hacer una rápida recorrida por los textos del Aquinense para recordar lo que enseñara sobre dimensión social del hombre, tema que no siempre ha sido orgánicamente estudiado por los tomistas. Ante todo señala, retomando una imagen cara a la patristica griega, que "el hombre es un microcosmos porque todas las creaturas del mundo se encuentran en cierto modo en él" (*S. th.*, I, q. 91, a. 1). Por ser una síntesis de todo lo creado, el hombre se ubica en el centro del universo, entre lo corporal y lo espiritual, como se-

ñala en otro texto “El hombre, estando constituido por la naturaleza espiritual y corporal, es como cierto confín que posee ambas naturalezas” (C. gent., IV, 55). Participa, por ello de ambas: “Es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que el alma es naturalmente incorruptible y el cuerpo corruptible” (S. th., I, q. 98, a. 1).

Esta singular pertenencia a los dos ámbitos del mundo físico, el corpóreo (*Quodl.* III, a. 1) y el espiritual (S. th., II-II, q. 180, a. 6, ad 2 m.) tiene su raíz en un plano más hondo, el metafísico. En él está la clave de este modo de ser, precisamente porque la metafísica tomista se centra en el ser. Leamos algunos textos que ubican la cuestión.

“Hay diversos modos de entidad según los cuales se distinguen los diversos modos de ser y según estos modos se dividen los diversos géneros de cosas. Así la substancia no agrega al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente sino un especial modo de ser, un ente de por sí” (*De ver.*, q. 1, a. 2 ad 2 m.). Este modo fundamental del ente, la substancia, “se divide en ‘primera’ y ‘segunda’ . . . La substancia ‘segunda’ significa la naturaleza absoluta del género en sí; la substancia ‘primera’ la significa como individualmente existente” (*De pot.*, q. 9, a. 2, ad 6 m.).

Y agrega: “La substancia individua es algo completo existente de por sí” (*De pot.*, q. 9, a. 3, 13 m.). “Tiene dos propiedades: la primera, que no necesita fundamento extrínseco en el que se sustente, sino que se sustenta en sí misma y por ello se dice que ‘subsiste’ como que existe en sí y no en otro. La segunda es que es el fundamento de los accidentes y por esto se dice que ‘sustenta’” (*De pol.*, q. 9, a. I). De manera que “subsistir” y “sustentar” son los caracteres propios de la substancia concreta.

De entre las substancias, hay uno que constituye la culminación de este tipo superior de realidad; por ello lleva un nombre especial. Así lo expresa el Santo: “El individuo del género substancia tiene un nombre especial porque la substancia se individualiza por principios propios, no por algo externo como el accidente por el sujeto. Entre los individuos de la substancia, el individuo de naturaleza racional tiene un nombre especial porque a él compete propia y verdaderamente actuar por sí. Como el nombre de ‘hypóstasis’ para los griegos o el de ‘substancia prima’ para los latinos es el nombre espe-

cial en el género substancia, el individuo de naturaleza racional tiene el nombre de 'persona' como especial" (*De pot.*, q. 9, a. 2).

La persona no sólo existe en sí sino actúa de por sí y no sólo ejerciendo su acción sino que tiene "dominio de su acción" (*De ver.*, q. 5, a. 9, ad 4 m). Y esto en virtud de su condición de racional: "El hombre, que en virtud de su razón juzga lo agible, puede juzgar su propio arbitrio en cuanto conoce la razón de fin y de lo que lleva a él y también la relación del uno al otro y por esto es 'causa de sí mismo' no sólo actuando sino juzgando: tiene, por lo tanto, libre arbitrio" (*De ver.*, q. 24, a. 1). Este privilegio de la persona es la libertad de decisión de su voluntad motivada por su razón: "La raíz de la libertad es la voluntad como su sujeto pero como causa está en la razón" (*S. th.*, I-II, q. 17, a. 2).

"El objeto de la voluntad es el bien" (*S. th.*, I, q. 48, a. 5): por ello, ante el bien absoluto no puede dejar de quererlo; pero de hecho no hay en este mundo bien alguno que no sea limitado y el límite del bien es un no-bien, de modo que ninguno de los bienes que el intelecto presenta a la voluntad es capaz de determinarla: en consecuencia la voluntad es libre de decidirse por sí misma. Así lo expresa Santo Tomás: "Si se propone a la voluntad un objeto universalmente bueno según toda consideración, la voluntad tiende a él, si quiere algo; y no puede querer lo opuesto. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno por cualquiera de sus aspectos, la voluntad no tiende necesariamente a él. Y porque la razón de no bien surge de cualquier defecto de bien, sólo el bien perfecto y al que nada le falta es el bien que la voluntad no puede no querer: tal es la felicidad absoluta" (*S. th.*, I-II, q. 10, a. 2).

Esta libertad de decisión (libertad "interior" o "de arbitrio") es la que da al hombre dominio sobre sí mismo y sobre sus actos y es la que lo engrandece o empequeñece; sin ella de nada le valdría gozar de libertad exterior. Es notable que muchos defensores de la libertad social, económica o política, se arredran ante la libertad interior de decisión, sin la cual las otras formas de libertad serían vanas, y apelan a determinismos psíquicos o sociales que excusan a la persona de su responsabilidad. Si, como enseña Santo Tomás, "es de gran dignidad el subsistir en naturaleza racional" (*S. th.*, I, q. 29, a. 3, ad 3 m), lo es porque el existir en sí indica independencia en el orden del ser que se traduce en independencia en el obrar, propia de quien es libre en sus decisiones.

## II

La persona humana no vive si no convive: necesita siempre de los demás. Lo expresa así el Santo: "El hombre es naturalmente un animal social porque necesita para su vida de multitud de cosas que él solo no puede procurarse. En consecuencia el hombre por naturaleza debe ser parte de una sociedad que le preste ayuda para vivir bien. Esta ayuda le es necesaria por dos motivos. Primero, para obtener lo que necesita para vivir y sin lo cual la vida misma le sería imposible; y para esto necesita el hombre el auxilio de la sociedad familiar de la que es parte. En efecto, cada hombre recibe de sus progenitores el haber sido engendrado, el alimento y la educación. Además, cada uno de los miembros de una misma familia se ayudan mutuamente en las cosas necesarias para la vida.

Segundo, el hombre es ayudado por la sociedad de la que es parte para llegar a la plena suficiencia de la vida, es decir, no sólo para que el hombre viva, sino para que viva bien, teniendo todo lo suficiente para su propia vida. Y para esto el hombre es ayudado por la sociedad civil de la que es parte: y no solamente en cuanto a los bienes corporales, producto del artificio, que se hallan en cantidad en las ciudades y que una sola familia no podría elaborar, sino también en cuanto a los bienes morales; por ejemplo, cuando el poder público frena a los jóvenes insolentes con el temor a una pena si las admoniciones paternas no logran corregirlas" (*In Eth.*, I, 1, 1, n. 4).

Este texto subraya hechos muy claros: la sociabilidad es una exigencia propia de nuestra naturaleza. La persona humana nace porque ha sido engendrada por una pareja humana que debe alimentarlo, higienizarlo, enseñarle a caminar, a hablar, educarlo, darle afecto, solidaridad y en esto interviene toda la familia. Pero no basta la familia para que uno viva, sino que debe extenderse la ayuda para que viva "bien", satisfaciendo sus necesidades de bienestar físico y espiritual. Una familia no puede por sí sola procurar a sus miembros todo lo necesario para la realización personal de cada uno, tanto en el orden material, como la ropa, el calzado, los utensilios y artefactos de diversa índole, como sobre todo de orden cultural, intelectual y moral: para ello debe auxiliario la sociedad civil, ofreciendo los medios para que cada persona pueda vivir "bien", de acuerdo a sus dotes y capacidades, hasta instituyendo leyes penales que corrija a los extraviados.

Y todas estas exigencias surgen de la “naturaleza humana” que es la fuente de estos derechos. En nuestro tiempo los derechos humanos han sido invocados reiteradamente pero a la vez se ha desconocido su fundamento. El positivismo jurídico y el neopositivismo lógico, repitiendo argumentos de la escolástica decadente de tipo nominalista del siglo xiv, cuestionan la noción misma de “naturaleza”; los mismos ecologistas que defienden y exaltan la naturaleza vegetal y animal olvidan la naturaleza “humana”. Santo Tomás, con toda la tradición filosófica realista (y con el más elemental sentido común) afirma que cada cosa es algo determinado: es un hombre, un caballo, un rosal. Y ese “algo”, manifestado por un conjunto estable de caracteres experimentables es lo que se denomina “esencia” en cuanto expresa lo que la cosa es y “naturaleza” en cuanto principio de actividad (*De ente*, I, n. 3). La naturaleza humana está constituida por la unidad de alma y cuerpo (*S. th.*, I, q. 119, a. 1) que obra por sus capacidades operativas, sus “potencias” (*S. th.*, I, q. 77, a. 1); y lo que tipifica esta naturaleza es su razón (*S. th.*, I-II, q. 31, a. 7).

Nada más lógico que esta afirmación del Santo Doctor: “Cada uno obra conforme a lo que es” (*C. gent.*, II, c. 81): el gato obra como gato y el ratón como ratón. El hombre, por ser racional, debería actuar racionalmente; pero como goza de libertad puede no hacerlo. Y de ahí precisamente surgen los problemas sociales que tienen como raíz común la injusticia (*S. th.*, II-II, q. 59, a. 1). “El objeto del derecho es la justicia” (*S. th.*, II-II, q. 57, a. 2) y la justicia es la virtud social por excelencia: siempre se refiere a otro (*S. th.*, II-II, q. 58, a. 2).

Santo Tomás, tras exaltar la dignidad de la persona, “lo más perfecto de toda la naturaleza” (*S. th.*, I, q. 19, a. 3), “imagen de Dios por su intelecto y su razón” (*S. th.*, I, q. 3, a. 1, ad 2 m), expone sus derechos surgidos de su naturaleza y también de su sobrenaturaleza. Porque la naturaleza humana ha sido elevada al orden sobrenatural por la gracia (*S. th.*, I, q. 95, a. 1) que es una “participación de la bondad divina” (*S. th.*, I-II, q. 110, a. 2). De modo que el hombre es imagen de Dios por su naturaleza intelectual, por la que es capaz de conocer a Dios; además es imagen divina por “la conformidad que da la gracia” capacitándolo a conocer y amar a Dios de un modo sobrenatural; por fin es imagen de Dios por la semejanza divina que tendrá en la vida eterna al contemplar y amar directamente a Dios (*S. th.*, I, q. 93, a. 4).

Santo Tomás expone, aunque no sistemáticamente, los derechos humanos, estrechamente ligados a la ley natural, exigencia de perfección de la naturaleza humana (*S. th.*, q. 94, a. 2).

### III

El primero de los derechos humanos es el derecho a la vida; se funda en la inclinación natural más íntima, la conservación del propio ser y de la propia naturaleza: “Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural. En primer lugar hay en el hombre una inclinación al bien de su naturaleza, inclinación que es común a todas las substancias, pues cada substancia apetece la conservación de su ser conforme a su naturaleza. Y según esta inclinación pertenece a la ley natural todo lo que hace a la conservación de la vida humana y prohíbe lo que lo contraría” (*S. th.*, I-II, q. 94, a. 2). Por ello, “de ningún modo es lícito matar a un inocente” (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 6). No dice simplemente el quitar la vida a otro, sino a un inocente porque en el caso de legítima defensa ante un agresor, cuando ya no hay otro medio posible, es lícito darle muerte (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 2). Y también la sociedad por medio de la ley y de la autoridad legítima, puede en casos extremos aplicar la pena de muerte a un malhechor que atenta gravemente contra el bien común (*S. th.*, II-II, q. 64, a. 7).

Este derecho a la vida no se refiere a la sola supervivencia física, sino a una vida verdaderamente humana, como dice el texto anteriormente citado: “no sólo que viva, sino que viva bien” (*In Eth.*, I, 1.1, n. 4). Y esto exige que posea como propios los bienes que le permitan vivir de este modo. Por ello afirma Santo Tomás que no sólo “es lícito que el hombre posea cosas propias, sino que también es necesario a la vida humana por tres motivos. Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que le convenga a él solo que lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro lo que pertenece al bien común, como sucede cuando hay una multitud de administradores. Segundo, porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno le incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses, mientras que sería una confusión si cada cual cuidase de todo indistintamente. Tercero, porque por esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, contentándose cada uno con poseer lo suyo; por ello vemos que entre aquellos que en común y pro-indiviso poseen alguna cosa, surgen más fácilmente las contiendas” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2).

Esta defensa de la propiedad privada aclara un concepto reiterado por los Santos Padres de la antigüedad: los bienes exteriores al hombre han sido creados para toda la humanidad. De este principio, indudable para el cristiano, se podría deducir, y algunos lo hicieron, la total comunidad de bienes y consiguientemente la anulación de la propiedad privada. De ahí que el texto antes citado comience asentando que “es lícito que el hombre posea cosas propias” y no sólo esto, sino que “es necesario” que las posea. Pero a la objeción: “Todo lo que es contra el derecho natural es ilícito; pero según el derecho natural todas las cosas son comunes y a esta comunidad ciertamente es contraria la propiedad de las posesiones” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2, 1 a. obj.), responde:

“La comunidad de las cosas que se atribuye al derecho natural no indica que esto dicte que todas las cosas deban poseerse en común y nada como propio, sino porque según el derecho natural no existe distinción de posesiones, sino más bien según el pacto humano, que pertenece al derecho positivo. . . Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contra el derecho natural, sino que se le sobreañade por las luces de la razón humana” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 1 m). De modo que la “comunidad” de bienes debe entenderse no en el sentido de una posesión comunitaria sino de “uso”: “de modo que fácilmente se dé parte de ellas a los otros cuando lo necesiten” (*S. th.*, II-II, q. 66, a. 2).

La sociabilidad que surge de la naturaleza humana tiene su forma primaria en la familia, cuya base es el matrimonio. Santo Tomás observa: “En todos los animales en los cuales se requiere el cuidado del macho y de la hembra, para la educación de la prole, siempre el macho se aparea con una hembra o con varias, pero siempre fijas, como sucede con las aves. En cambio en los animales en los que la hembra se basta ella sola para el cuidado de los hijos, existe el apareamiento indiscriminado y ocasional, como se ve en los perros y en otros animales. En el caso del hombre es manifiesto que para su crianza y educación no basta sólo el cuidado de la madre, que lo nutre, sino que requiere mucho más el necesario cuidado del padre, que lo instruye y lo defiende y también lo promueve, tanto en el orden de los bienes exteriores como interiores. Por eso es contrario a la naturaleza del hombre el concubito ocasional e indiscriminado, sino que debe ser marido de una determinada mujer con la cual permanezca unido no por poco tiempo sino por mucho y aún por toda la vida. De ahí que haya en los machos de la especie humana una natural preocupación por la certeza de la prole, a la que debe educar. Y esta seguridad desapare-

cería si la unión sexual fuese indiscriminada. Esta unión con una mujer determinada se llama 'matrimonio': consiguientemente se afirma que el matrimonio es de derecho natural. Pero como la unión sexual está ordenada al bien común de toda la especie humana, debe, como todo lo que se refiere al bien común, estar regida por una legislación" (*S. th.*, II-II, q. 154, a. 2).

Hay razones que avalan la permanencia y la unidad del matrimonio. "Las posesiones se ordenan a la conservación de la vida natural y porque ésta no puede perdurar perpetuamente en el padre, se conserva en el hijo como por cierta sucesión en cuanto a la especie; es por lo tanto conveniente por naturaleza que el hijo suceda al padre en lo que a éste pertenece... por ello el orden natural requiere que en la especie humana el padre y la madre permanezcan unidos hasta el fin de sus vidas" (*C. gent.*, III, c. 123). "La amistad, cuanto mayor es, es más firme y duradera. Y la máxima amistad parece ser la del marido con su esposa... es pues conveniente que el matrimonio sea del todo indisoluble" (*ibidem*). "La amistad consiste en cierta igualdad. Si no es permitido a la mujer tener varios hombres por ser esto contrario a la certeza de la paternidad de la prole, si estuviera permitido al varón tener muchas mujeres ni habría amistad liberal entre la mujer y el varón sino algo servil. Y esta razón está comprobada por la experiencia: los hombres que tienen varias mujeres las tienen como esclavas" (*C. gent.*, III, c. 124).

Estos textos exponen la estructura natural del matrimonio. Desde el punto de vista de la religión, el matrimonio es un sacramento y "en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia... ahora bien, la unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y perpetua... En consecuencia es necesario que el matrimonio en cuanto es sacramento de la Iglesia sea de uno con una e indivisible... Tres son los bienes del matrimonio como sacramento de la Iglesia: la prole, que ha de ser recibida y educada para el culto divino; la fidelidad, en cuanto un solo hombre se une a una sola mujer; y el sacramento que da indivisibilidad a la unión matrimonial" (*C. gent.*, IV, c. 78).

La unión matrimonial no se ordena solamente al bien de la especie, al perpetuarla por la prole ni sólo al bien de ésta, posiciones que parecen insinuar algunos teólogos. Santo Tomás es claro al expresarse en estos términos: "En los otros animales, la unión del macho y de la hembra se ordena únicamente a la procreación de los hijos; pero en la especie humana el varón y la mujer no se unen solamente para la procreación de los hijos sino para todas aquellas



cosas que son necesarias para la vida humana" (*In Eth.*, VIII, l. 12, n. 1721). Y tras enumerar lo propio del esposo y de la esposa que mutuamente se complementan, concluye: "De donde resulta que la unión conyugal en los humanos no sólo es natural como en los otros animales en cuanto a la generación, sino que también es económica en cuanto ordenada a la suficiencia de la vida familiar" (*ibidem*, VIII, n. 1722).

#### IV

Es claro que la familia no puede bastarse a sí misma para la obtención de todo lo necesario para una vida humana digna. Así lo expone el Santo Doctor: "Es natural al hombre ser animal social y político y el vivir en sociedad y esto más que todos los demás animales, como lo declara la misma necesidad natural. Pues a todos los demás animales la naturaleza misma los ha dotado del alimento necesario y de piel recubierta de pelos y de instrumentos de defensa como los dientes, los cuernos o las uñas, o al menos de velocidad para la fuga. Pero el hombre no tiene por naturaleza nada de esto, sino que en su lugar se le ha dado la razón, por medio de la cual y con el auxilio de las manos puede proveerse todas estas cosas. Sin embargo un hombre solo no basta para proveerse de todo lo que le es necesario y así no puede por sí solo llevar una vida digna y suficiente. Y por esto es natural que viva en sociedad con muchos" (*De regno*, I, c. 1, n. 3).

Su razón y sus manos permiten al hombre procurarse lo necesario para su vida, sin necesidad de los medios físicos que otros animales naturalmente poseen; pero para que esa vida sea "digna" es preciso que esté asociado a otros semejantes suyos y no a pocos sino a muchos. Continúa el Santo Doctor: "Los otros animales poseen de una manera innata y natural el conocimiento de lo que les es útil o nocivo, como la oveja conoce naturalmente que el lobo es un enemigo... El hombre, en cambio sólo tiene un conocimiento general de las cosas que le son necesarias para vivir, para que, sirviéndose de su razón, llegue de los principios universales al conocimiento de las cosas singulares que le son necesarias para la vida. Pero no es posible que un hombre solo alcance con su razón a todas las cosas que necesita. Y así es necesario que viva con muchos otros, para que unos y otros se ayuden y se ocupen en diversos oficios, descubriendo por la razón unos una cosa, como por ejemplo en medicina, otros otras y otros aquellas otras" (*De regno*, I, c. 1, n.4).

En esta mutua ayuda y en logro de descubrir e inventar lo que mejora la calidad de vida tiene función esencial el lenguaje, mediante el cual se transmiten los conocimientos adquiridos. "Es propio del hombre el usar del lenguaje, mediante el cual cada uno puede expresar a otros sus conceptos totalmente, mientras que los otros animales sólo pueden expresar sus pasiones en general, como el perro expresa su ira con sus ladridos y otros animales expresan sus pasiones de otros modos. Y así el hombre es más comunicativo con sus semejantes que los mismos animales gregarios que viven juntos, como la grulla, la hormiga o las avejas" (*De regno*, I, c. 1, n. 5).

Más allá de la sociedad familiar, hay otras sociedades anteriores a la civil. El Santo Doctor ha dado el fundamento del derecho de asociación como necesidad natural, pero no ha tratado de la organizaciones que precisamente en su siglo, el XIII, se habían extendido por toda Europa como transformación de las "cofradías" o "hermandades" que reunían bajo la protección de un santo patrono a quienes trabajaban en una misma rama del quehacer humano y que desde el siglo anterior comenzaron a estructurarse en "corporaciones" de maestros, oficiales y aprendices (prohibidas en Francia, donde mejor estaban organizadas, al punto de rivalizar con el poder estatal, por la ley Turgot y más tarde consideradas delito por la ley Le Chapelier). El motivo de esta omisión puede ser el conflicto de su Orden con la corporación universitaria de París.

En cambio trató extensamente y en diversas obras de lo que denominó "sociedad pública" o "civil" en contradistinción de la "sociedad privada". Así define ambas formas sociales: "La sociedad es la unión de hombres para la realización de algo común. . . Se llama sociedad pública a aquélla en la que los hombres aúnan sus esfuerzos para consituir una república, como los hombres de una ciudad o de un reino están asociados en una república. La sociedad privada es la que une a varias personas para realizar algún negocio en común" (*C. impugn.*, I, c. 2, n. 56). Es claro que "república" no tiene el sentido moderno del término sino que más bien corresponde a "Estado" y está de más recordar que "negocio" no tiene en latín (como tampoco en castellano en sus primeras acepciones) sentido comercial sino que indica lo contrario al "otium" ("nec otium") y designa "actividad, ocupación, trabajo".

El Santo señala tres requisitos indispensables para la vida de toda sociedad, pública o privada: "Para que la vida social sea conveniente se requieren tres cosas. En primer lugar, que la sociedad

se constituya en la unidad de la paz. En segundo término, que la sociedad unida por este vínculo esté dirigida al bien obrar... Y en tercer lugar, que quien gobierne se las industrie para que haya en cantidad suficiente lo necesario para vivir bien" (*De regno*, I, c. 16, n. 136).

La sociedad civil tiene por fin el bien común de sus miembros (*S. th.*, II-II, q. 48, a. 9, ad 3 m) que comprende un conjunto de bienes materiales y espirituales que les permitan realizarse humanamente (*S. th.*, I-II, q. 4, a. 7). "Pero habiendo una multitud de hombres en la que cada uno busca lo que resulta conveniente, la multitud se disgregaría si no hubiese alguno que se ocupara del bien de la multitud" (*De regno*, I, c. 1, n. 6). Por ello, "es preciso que además de lo que mueve al bien propio de cada uno haya algo que mueva al bien común de la multitud... Por ello es preciso que en toda multitud haya algo que la dirija" (*De regno*, I, c. 1, n. 7).

Es, pues, preciso que haya un gobierno. El determinar qué tipo de gobierno es adentrarse en el plano contingente de las circunstancias históricas. Santo Tomás no ha evadido el hacerlo, aunque manteniéndose siempre en el plano de los principios, aplicados con prudencia o coyunturas cambiantes y muy alejadas de las que hoy vivimos. De ahí que su misma terminología desoriente a quienes no tengan en cuenta la estructura política del mundo europeo del siglo XIII. Antes se señaló que "república" no indica un régimen de gobierno sino más bien la organización de la sociedad civil, acercándose más bien a la noción moderna de "Estado".

"Monarquía" designa la forma de gobierno en el que la autoridad y el poder residen en una persona, pero Santo Tomás prefiere denominarla "reino" y a quien lo encabeza lo llama indistintamente "rey", "presidente", "príncipe", "regente" o "magistrado"; debe ser elegido por el pueblo y controlado por él. Es obvio que esto en nada se parece a las monarquías absolutas de la modernidad. La corrupción de esta forma de gobierno la llama "tiranía", pero otras veces aclara que también puede haber una tiranía de varios o de muchos.

"Oligarquía" es el gobierno de unos pocos; así lo llama en varias oportunidades pero en otras significa el gobierno de los ricos y en otras la corrupción del gobierno aristocrático, que entiende ser el gobierno de los mejores. "Policía" indica el gobierno del pueblo, al que también llama "democracia"; pero este último término designa otras veces la corrupción de la "policía" (entendida como go-

bierno popular); esta corrupción se ejemplifica a veces como la dominación de la muchedumbre sobre los demás, otras como la de los pobres y también la de los militares.

Estas observaciones explican la diversidad de interpretaciones que se han hecho del pensamiento de Santo Tomás sobre este tema. Cada intérprete elige los párrafos que más parecen avenirse a sus propias opciones políticas, sin tener en cuenta todo el complejo contexto no sólo literario sino histórico. El coordinar todos los pasajes que tratan de las formas de gobierno ubicándolas en su lugar preciso y en el ambiente y destinatario que les son propios guardando fidelidad al texto y objetividad en su exposición resulta una tarea difícil, larga y engorrosa.

Para nuestro propósito bastará que citemos dos textos redactados por el Santo cuatro años antes de su muerte, en plena madurez intelectual, traduciéndolos literalmente. "Pertenece a la razón de la ley humana que sea instituida por el gobernante de la sociedad civil, como se dijo antes. Y según esto se distinguen las leyes humanas según los diversos regímenes de las ciudades. De los cuales uno, según el Filósofo en "Política", III, es el reino, cuando la ciudad está gobernada por uno . . . Otro régimen es la aristocracia, es decir, el principado de los óptimos o próceres . . . Otro es la oligarquía, que es el principado de unos pocos, ricos y potentados . . . Otro régimen es el del pueblo, que se denomina democracia. . . Otro es el tiránico, que es el totalmente corrupto. Hay también un régimen mezclado de éstos, que es el óptimo" (*S. th.*, I-II, q. 95, a. 4).

"Para la buena ordenación de los príncipes (o sea gobernantes) en una ciudad o gente (léase pueblo) es preciso atender a dos (cosas). La primera, que todos tengan alguna parte (o participen) en el principado (gobierno), pues por esto se conserva la paz del pueblo y todos aman tal ordenamiento y lo custodian, como se dice en *Política*, II. Otra es que se atienda según la especie de régimen y ordenamiento de los principados (gobiernos). Del cual, habiendo varias especies, como trata el Filósofo en *Política*, III, el principal es el reino, en el que uno gobierna según la virtud; y la aristocracia, o sea el poder de los óptimos, en el cual unos pocos gobiernan según la virtud. De donde la óptima ordenación de los príncipes (gobernantes) en una ciudad o reino, es aquella en la que uno está al frente según su virtud presidiendo a todos y bajo él hay algunos gobernantes según virtud y sin embargo tal principado (gobierno) pertenece a todos porque todos pueden ser elegidos y son elegidos por todos.

Tal es la óptima policía (política o también gobierno), bien mezclado el reino, en cuanto uno pre:ide; y la aristocracia, en cuanto muchos gobiernan según la virtud; y la democracia, es decir, el poder del pueblo, en cuanto del pueblo pueden elegirse los príncipes (gobernantes) y al pueblo pertenece la elección de los príncipes (gobernantes)" (*S. th.*, q. 105, a. 1).

A la luz de estos textos deben interpretarse los otros (que son muchos) y se prestan a ser leídos en variados contextos. Lo importante es leerlos con objetividad, evitando (la experiencia demuestra que es difícil hacerlo) hacer decir al Santo lo que las personales preferencias políticas desearían que dijese. De hecho los adictos al autoritarismo podrían ver en el Doctor Común un democratista o un anarquista al leer este pa:aje: "Ordenar al bien común pertenece o a toda la multitud o a alguno que hace las veces de la multitud o pertenece a la persona pública que hace las veces de toda la multitud" (*S. th.*, 1-11, q. 90, a. 4). Es claro que lo que Santo Tomás denomina "multitudo" es lo que hoy llamamos "pueblo" en contraposición con "masa"; y el "que hace las veces" es el representante del pueblo.

Hace una veintena de años un tomista español me envió un erudito trabajo sobre el tema que nos ocupa. Le parecía que lo que más se asemeja hoy al "regimen permixtum" considerado "óptimo" por Santo Tomás es lo que llamamos: "democracia"; y opinaba que de hecho la democracia hallaba su realización en el régimen del general Franco. La aplicación es discutible pero su conclusión parece correcta si no sólo se entiende la democracia como el gobierno del pueblo sino como aquel estado de vida civil en el que se goza de libertad. Así lo entiende Santo Tomás: "La principal razón del estado popular es la libertad ... La libertad es aquello por lo cual alguno puede moverse a sí mismo por propia voluntad al fin que se ha propuesto" (*In Poi.*, VI, lect. 2, n. 955). Esto es precisamente lo opuesto a las denominadas "democracias populares" marxistas.

Además habría que recordar, como lo hace el Pana Juan Pablo II en la encíclica "Centessimus annus" que la verdadera democracia debe caracterizarse por su preocupación y reconocimiento explícito de los derechos humanos (n. 47), mencionados ya antes. Y por fin, habría que descender a detallar las fallas e inconvenientes que presenta no sólo la democracia, sino los demás sistemas de gobierno. Santo Tomás lo hace y es precisamente allí donde se llega al plano de las realidades contingentes, campo de las disidencias que

resultan inevitables en este tema y que comprometen al tomismo, como sucedió en el sonado caso de la "Action Française". Por ello es necesario evitar este tipo de compromisos, manteniendo la fidelidad a los principios del Doctor Angélico y respetando las opciones libres de los demás.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA