

## LIBERTAD POLITICA: LIBERALISMO Y TOMISMO \*

### *Indicación previa*

Este trabajo se ocupa de algunos aspectos políticos y jurídicos de la libertad.

Consiste en una breve comparación entre el Liberalismo y el Tomismo. Para evitar la prolijidad y matices que exigiría la alusión global al Liberalismo Político, me ocupo del pensamiento de John Locke, su fundador. A él está destinada la primera parte.

En la segunda se hace un breve bosquejo parcial de la doctrina de *Santo Tomás* sobre el tema.

En la tercera se responde a la cuestión del lugar de la libertad política en el Tomismo.

La cuarta son las reflexiones finales.

### I. LA DOCTRINA LIBERAL SOBRE LA LIBERTAD

#### a. *Algunos puntos de la doctrina de Locke*

1. La *cuestión esencial* que pretende resolver Locke en el "*Segundo ensayo sobre el gobierno civil*" es la del *fundamento* del poder político.<sup>1</sup>

2. La fuente para responder a dicha cuestión está en la consideración de un *estado de naturaleza*, que se caracteriza por la "completa *libertad* (de los hombres) para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona" y por la *igualdad* de todos los hombres, que significa el no sometimiento ni subordinación a nadie, y que el autor tiene por evidente (par. 4); (lo explicita en par. 54). Allí rige sólo la ley natural o de la razón, que da como único límite de la libertad el no "dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (par. 6).

---

\* Texto de la ponencia leída en la *VIII Semana Tomista*, organizada por la Sociedad Tomista Argentina, en Buenos Aires, del 5 al 9 de septiembre de 1983.

<sup>1</sup> Usamos la traducción de Amando Lázaro Ros, ed. Aguilar, Madrid, 2ª reimp., 1976. En adelante se citan los parágrafos solamente.

3. Dicho estado de naturaleza sólo *concluye* con un *pacto*, en que todos se ponen "de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político" (par. 14), y esto para evitar que los hombres abusando de su libertad se causen daño (par. 123). O sea: ese estado de igualdad-libertad sólo termina por obra del consenso; de la voluntad o de la libertad de los contratantes.

4. *El fin* que los hombres persiguen al entrar en sociedad es la defensa de la *propiedad*: el "disfrute de sus propiedades en paz y seguridad..." (par. 134). Los textos en este sentido se repiten innumerables veces.<sup>2</sup>

Locke mismo nos aclara el sentido en que utiliza "*propiedad*": "Aquí, como en otros lugares, debe tenerse presente que yo me refiero a la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes" (Cfr. par. 123). De modo que habría cierta sinonimia entre propiedad y *libertad*, la cual surgiría de la expresión amplia según la cual la primera refiere también a la propia persona, y del uso indistinto que hace de ambos términos.

5. Se advierte una cierta coherencia entre el *ideal del hombre* que el a. parece defender, el *propósito* que los hombres (según él) se forjan al entrar en sociedad, y el *fin del estado*. Este "no está enderezado a otra finalidad que a la de la *salvaguardia*". Y no consiste sino en "el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad", o sea, que es la suma de los poderes individuales (par. 135).<sup>3</sup>

6. No es superfluo señalar la posición de Lockke en torno a algunos otros temas, no estrictamente político-jurídicos pero que tienen que ver con éstos. Así, por ejemplo, señalemos que su criterio sobre *el bien y el mal moral* está ligado a una concepción *hedonista*: "Bien es lo que causa placer, y mal lo que produce dolor". O el bien y el mal consisten en "el placer o el dolor que, por la determinación del legislador, acompañan a la observancia o a la violación de la ley, lo cual llamamos recompensa o castigo".<sup>4</sup>

7. Otro punto a tener muy en cuenta es el puesto decisivo de Locke en la formación de la corriente *immanentista moderna que lleva al ateísmo*, y que

<sup>2</sup> "La finalidad del gobierno no es otra cosa que la de salvaguardar la propiedad" (par. 94); "la defensa de la propiedad" (par. 85); "vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguarda mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad" (par. 95); "seguridad y reglamentación de la propiedad" (par. 91); "salvaguardar sus bienes" (par. 124); "salvaguarda de las propiedades" (par. 201); por lo que las leyes son "guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad" (par. 222); "salvaguardar sus vidas, libertades y bienes" (par. 137); *passim*.

<sup>3</sup> Locke establece la fuerza obligante de la decisión mayoritaria (pars. 95 y 170); el gobernante es sólo *mandante* del pueblo que le otorga o retira su representación (págs. 240, 151, etc.). El gobernante "no tiene otra voluntad y otro poder que el de la ley" (par. 151); "la comunidad es siempre el poder supremo" (no considerada sometida a una forma concreta de gobierno; -par. 149).

<sup>4</sup> *Essay concerning human understanding*, 1690, II, 28, 5, cit. por A. VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del mundo occidental*, CEF, Univ. Autón. de México, 1962, trad. Mario de la Cueva, p. 191 y por FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, t. III, BAC, Madrid, 1966, pp. 767 y 771.

es subrayado en inúmeros pasajes de la obra del P. Fabro, *Introduzione all' ateismo moderno*.<sup>5</sup>

8. Su posición teológica se expresa en su obra *La razonabilidad del Cristianismo*, intento de "recluir el cristianismo dentro de los límites de la razón", admitiendo sólo pocos artículos de fe y propiciando la tolerancia, excepto para los ateos y los católicos.<sup>6</sup>

### b. Locke y la libertad

La doctrina de Locke, como se ve, bien puede ser sintetizada en torno a la palabra "libertad", que en su pensamiento adquiere una importancia decisiva: El fin del estado es la protección de la libertad; lo que da origen al estado es el libre consenso de los hombres.

Ahora bien: ¿en qué sentido es utilizada aquí la palabra "libertad"?

Es evidente que no se trata del libre albedrío, cuya existencia Locke no salvó adecuadamente.<sup>7</sup> Tanto en uno como en otro aspecto nuestro autor coincide con el Liberalismo en general, si tenemos en cuenta por ejemplo la posición del liberal Kelsen, que niega expresamente el libre albedrío, y una enseñanza del Cardenal Billot: "De esta libertad (el libre albedrío), que es libertad de necesidad intrínseca, el liberalismo no se ocupa, y tanto no se ocupa que la mayor parte de sus secuaces son puros materialistas".<sup>8</sup> Desde ya que tampoco se trata de la libertad en el sentido de San Pablo o de San Juan, como libertad de la servidumbre del pecado o del error.<sup>9</sup>

Se trata sobre todo de la libertad *ab extrinseco*, o carencia de todo vínculo exterior; libertad de coacción, aquélla de que está privado el prisionero o el esclavo o la persona encadenada; libertad respecto de toda violencia que proviene del exterior e infligida contra el agrado del sujeto.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Segunda ed., Studium, Roma, 1969, en dos volúmenes. Véase sobre todo en el vol. I, cap. III, el art. I "Origini cartesiane e lockiane del materialismo ateo del settecento". Destaca Fabro estos aspectos en Locke: prioridad del acto sobre el contenido, pág. 1095, reducción del conocimiento a representación, pág. 1093; sin la "migrazione in Inghilterra" del cogito cartesiano no se explica el idealismo continental y Kant, pág. 1031; su concepción sensista, pág. 26; su doctrina del espíritu producto de la sensibilidad física, pág. 420, su dualismo que lleva al escepticismo, pág. 780; su concepción de la materia pensante, pág. 1031; su ética racionalista, pág. 291.

<sup>6</sup> FRAILE, *ob. cit.*, pág. 785. También escribió *Cartas sobre la tolerancia*. E. GILSON y T. LANGAN, en *Historia de la Filosofía - Filosofía Moderna*, Emecé, Buenos Aires, Barcelona, 1967, trad. D. Núñez, señalan que con él "nació el criticismo", pág. 217; señalan además la debilidad de sus pruebas de la existencia de Dios (pág. 244) y la gran repercusión de su ensayo sobre el entendimiento humano (pág. 216). Verdross nos indica en él al "primer defensor del capitalismo desenfrenado", *ob. y loc. cit.*

<sup>7</sup> Cfr. FRAILE, *ob. cit.*, pág. 766.

<sup>8</sup> BILLOT, L., *El Error del Liberalismo*, trad. Corbi, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978, pág. 41/2. Sobre la negación de la libertad por Kelsen, ver su *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, pág. 29 y *Problemas escogidos de la Teoría Pura*, pág. 117. Y sobre Kelsen y la democracia ver nuestro estudio "Sobre la democracia en Kelsen", en *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales*, Univ. Nac. de Cuyo, Fac. Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza, nº 23, 1978, pág. 145.

<sup>9</sup> Rom. 6, 15/20; Juan, 8, 34.

<sup>10</sup> Ver DE FINANCE, J., *Ética generale*, Cassano, Bari, 1975, trad. G. Modica, pág. 155; voz "liberté", por J. BAUCHER, en *DTC*, col. 660; ROYO MARÍN, A., *Teología Moral para seglares*, t. I, BAC, Madrid, 1964, pág. 45 y ss.

Como corroboración de lo expuesto repárese en la noción de libertad que nos da Kelsen: es "la protesta contra la coacción resultante del estado social, la reacción contra la voluntad extraña, ante la cual la propia tiene que doblegarse, y la retorsión contra la heteronomía". "Es la misma naturaleza —sostiene— la que en su ansia de libertad se subleva contra la Sociedad". "El es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme? Así, la idea absolutamente negativa y antiheroica de la igualdad presta base a la aspiración, también negativa, hacia la libertad".<sup>11</sup>

Esa libertad queda convertida en el *valor político jurídico fundamental*, y reviste a nuestro criterio dos aspectos: a) el consenso libre del pueblo que es el único que confiere legitimidad; b) el ejercicio del poder político se orienta exclusivamente a proteger la libertad como ámbito propio de cada uno.

De ahí la desmesurada presencia del tema de los *derechos subjetivos* en el Liberalismo: se tiende a hacer de la mera libertad un verdadero derecho subjetivo, o sea, algo de suyo lícito y valioso que debe ser respetado; como el hombre no abdica de sus derechos naturales con el pacto social, tal cual sucedía en Hobbes, el fin del Estado está en la preservación de los derechos subjetivos, sea por parte del poder público, sea de los demás ciudadanos.<sup>12</sup>

Esta libertad del hombre en especial frente al Estado se presenta ante todo como algo meramente *negativo*: la *ausencia* de coacción. La acción *positiva* del Estado sólo tiene carácter defensivo de la propiedad (= libertad); el Estado aparece entonces como un "mal necesario", que debe ser restringido al máximo. En cuanto se subraya el aspecto negativo apuntado, se otorga primacía a la mera potencia por sobre el acto, o bien al mero acto libre abstracto, desentendiéndose de su contenido.

Puede también esta libertad presentarse con un cierto aspecto *positivo*, que aparentemente no tendría directa relevancia jurídico-política pero que, sin embargo, sostendría toda la construcción: *libertad para* disfrutar de los bienes temporales, para "gozar de la vida"; en lo que se evidencia la concepción hedonista y burguesa del hombre.

Es ya un lugar común señalar las motivaciones concretas que tuvo Locke al escribir su segundo Ensayo y que se relacionan con el interés de la burguesía inglesa; añadimos siguiendo a *Gilson* que toda su filosofía nació de finalidades prácticas demasiado inmediatas.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., trad. Luengo-Tapia-Legaz, Labor, Barcelona, 1977, págs. 15 y 16; y KELSEN-COSSIO, *Problemas escogidos de la Teoría Pura del Derecho: Teoría Ecológica y Teoría Pura*, Kraft, Buenos Aires, 1952, pág. 117.

<sup>12</sup> Ver LECLERCQ, J., *Leçons de droit naturel*, 4ème. ed., Namur, Louvain, 1958, págs. 21/25. HOBBS, T., *Leviathan*, I, XIV.

<sup>13</sup> GILSON-LANGAN, *ob. cit.* en nº 6: toda la obra de Locke nació de las conversaciones con sus amigos políticos. "Juntamente con los bagajes del expulsado rey católico, salió no sólo la teoría de que los reyes lo eran por derecho divino, sino también toda una concepción de la divinidad. La monarquía constitucional quedaba ahora vigilada por una deidad liberal, madre del principio deísta que haría poco más que asegurar a los bur-

### c. Significado histórico y vigencia de Locke

Leclercq señala tres notas a este respecto: 1. Su contenido revolucionario. 2. En él "ya está contenido todo el Liberalismo". 3. Su notable influencia. Agreguemos el tono de apariencia "moderada" que ha favorecido su aceptación.<sup>14</sup>

No se necesita demostrar la vigencia de las ideas de Locke. Basta la lectura de los diarios y en general de las normas jurídico-positivas para verlo. Cabe añadir, también, el poder económico-político que favorece dicha vigencia.

Cabe señalar, además, cómo aun en instituciones y personas adversas al Liberalismo, aparecen sin embargo algunas concesiones incidentales al mismo en materia político-jurídica.<sup>15</sup>

## II. LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS

1. En el Lib. I, cap. I de su *De Regimine Principum* trata conjuntamente dos cuestiones a las que responde con la doctrina de la *natural politicidad del hombre* y la *necesidad natural del mando y la obediencia* en la comunidad política. Lo que implica, claro está, el rechazo de todo estado previo de naturaleza con su libertismo e igualitarismo, del pacto social como fundamento último de la obediencia política y de toda concepción del gobernante como mero "mandatario" o "representante". El gobernante "guía con imperio", "preside", "ordena", es "padre", es "ministro de Dios"; "por la razón de un hombre solo se gobiernan otros muchos"; el gobernante "dirige las cosas hacia su fin" (*De Reg.*, libro I) y la vida política es no un mal menor sino una exigencia auténtica de la felicidad del hombre (*De Reg.*, I, 15). La dignidad ética del Estado queda señalada si se repara en la importancia que asigna a lo justo legal respecto de las demás virtudes y la excelencia que reconoce Santo Tomás, al Bien Común político (*In Eth.*, L. 5, lect. 2 y 3; *In Pol.*, L., 3, Lect. 5). O en el especial premio que según enseña le corresponde en el cielo al gobernante por haberlo sido rectamente en la tierra (*De Reg.*, I, IX).

---

gueses que las consignas cósmicas debían mantenerse de acuerdo con las debidas normas" (pág. 216). "Locke, por sus estudios, era médico, aunque practicó poco su carrera; pero, por vocación, era secretario político (profesión que parecía propicia en la Inglaterra de entonces para producir filósofos" (ib.).

<sup>14</sup> LECLERCQ, ob. y loc. cit. en n° 11.

<sup>15</sup> Así el famoso P. TAPARELLI, propiciador de la restauración tomista consagrada por su discípulo León XIII, en su famoso *Saggio*, admitía un cierto "derecho de natural independencia", admitía conflictos de derechos subjetivos, y daba una justificación de la propiedad privada más parecida a la de Locke que a la de Santo Tomás, como lo apunta Leclercq. Cfr. "Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto", *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1949, parágrafos 461, 528, 588, 604, 638, 689, 693, 698, etc. (derecho de natural independencia); 351/2 (conflictos de dd.); 400 y ss. (der. de propiedad). En nuestros días leemos: "l'uomo è dotato di un attività spirituale e libera ed ha quindi il diritto fondamentale, ed a suo modo assoluto, delle libere scelte intutta la sfera del reale, anche di rifiutare Dio e di scegliere contro Dio: di fronte alla natura, di fronte agli altri uomini e di fronte a Dio stesso. E l'uomo, come si à visto, non ha mancato di valersi subito di tale diritto, ma purtroppo a suo danno..." (FABRO, CORNELIO, *I Diritti dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana*", en *Studi Cattolici*, Milano, 1966, págs. 4/12.

Esta doctrina se ve reafirmada en todos los lugares del *corpus* tomista en los que se alude en general a la gobernación o el imperio (I-II, 17, 4, ad 1; I-II, 103, 5, ad 2; 103, 2, ad 2; CG, 3, 64; CG, 3, 75; y *passim*). Y muy en especial en el breve tratado de la *obediencia* y de la *desobediencia*, que abarca las cuestiones 104 y 105, respectivamente, de la II-II: la q. 104, a. 1 trata de si el hombre "debe obedecer a otro hombre", y allí enseña: que "mandar" es "*mover* por la razón y por la voluntad" lo que se verifica entre los hombres (cuerpo del a.; en ad 1 responde a la objeción de si el libre albedrío no obsta a la obediencia; en ad 2 señala que la voluntad de un hombre se convierte en "la norma segunda" de la voluntad del que obedece: en el 3 señala el mérito de la obediencia, etc. En el art. 6, especialmente, se trata de la obediencia al poder secular.

La vida política en sí *no es consecuencia del pecado original*: para Santo Tomás en el "estado de inocencia" (que no es el estado de naturaleza de los contractualistas) hubo verdadero "gobierno político" (*De Reg.*, I, IX): había "preeminencia y sujeción en el disponer y gobernar los súbditos según los méritos de cada uno". Tanto en ese estado, como en el actual en el caso de los hombres virtuosos, los hombres estaban sometidos a la "*vis directiva*" de la ley *humana*, o sea, a su función de "regla de los actos humanos". Los "malos" están, sí, sometidos a la "*vis coactiva*", que significa "violencia", que es contraria a la voluntad de los que "están en discordancia" con la ley (I-II, 96, 5).

2. La "conservación del orden social" pide la obediencia (q. 104, 6 cit.) sin exigir Santo Tomás como requisito previo el consenso lockiano en la formación o aceptación del gobierno: es sabido que Santo Tomás en seguimiento de Aristóteles acepta *pluralidad de formas legítimas de gobierno*. Aparte los textos del comentario a los Políticos, citemos *De Reg.*, lib. I, caps. II/VI y I-II, 105, 1, en que valora positivamente cierta participación popular en el estado, pero también I-II, 97, 1, donde admite con San Agustín la posibilidad de que justamente se despoje a la multitud de la "potestad de dar honores".

A su vez la ley *humana*, que tiene razón de ley sólo si está de acuerdo con la ley natural (I-II, 95, 2), verdaderamente *obliga* al hombre en el foro de la conciencia (I-II, 96, 4).

3. El *fin recto* de la vida política es "*el bien común*", o "el bien de la multitud", "el bien de todos los que tiene a su cargo", "conservarse conforme y unida, que es lo que llamamos paz". Este fin no se discute, "como no se pregunta si el médico ha de sanar al enfermo que cura". El gobierno injusto es el que se aparta del bien común, o el que va contra la virtud (*De Reg.*, lib. I, caps. I, II, III y *passim*).

4. Ha de *entenderse rectamente* ese "bien común político". No radica en la salud o vida corporal, ni en las riquezas, ni en las ciencias, ni —añadimos

nosotros pensando en Locke— en disfrutar de la vida, ni de la libertad. “El fin que un pueblo junto tiene, es *vivir conforme a la virtud...*” (*De Reg.*, I, XV).<sup>16</sup>

Para interpretar este vivir conforme a la virtud hay que tener presente en lo posible todo el sistema de pensamiento de Santo Tomás y lo que significa “bien” dentro del mismo y bien del hombre: “*lo mismo debemos juzgar del fin de toda una muchedumbre que del de uno solo*”, dice. Los “bienes particulares” que los hombres procuran se ordenan “al bien común del pueblo”, y el “vivir bien en este mundo se endereza como a su fin a la vida bienaventurada, que esperamos en el cielo”. “La buena vida” de este siglo “tiene por fin la bienaventuranza celestial”, de lo que se ha de ocupar el rey, y esto “mandándoles las cosas que a ella encaminan y estorbándoles, en cuanto fuera posible, lo que es contrario a esto”. La *perfección del hombre* no está en el goce de los bienes de esta tierra, sino en que “despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales” (*De Reg.*, I, XV y I-II, 99, 6, c).

El hombre es “parte de la comunidad perfecta” (I-II, 90, 2), y la ley humana en el régimen político recto “se dirige al verdadero bien, que es el bien común regulado conforme a la justicia divina”, y tiene como *efecto* propio el “*hacer buenos simpliciter* a los hombres” (I-II, 92,1); su objeto no es sólo “lo útil y deleitable”, sino “lo que es bueno absolutamente”: el bien honesto (*ib.*), la “*virtud*” (I-II, 92, 1 ad 3). Ni —añadimos— preservar o garantizar una esfera de influencia.

Para *mover a la virtud* se da la ley humana; no hay, entonces, un abismo entre lo político-jurídico y lo ético; la Política es una especie de la Ética, como señala comentando los libros políticos de Aristóteles. La ley humana “retrae” a los hombres, mediante su “disciplina”, de los “deleites ilegítimos”; “mueve con el temor al castigo” (I-II, 95, 1), para obtener que, acostumbrados a obrar bien, los hombres terminen siendo virtuosos (*ib.*). Debe tener en cuenta la naturaleza de los hombres, por lo que no puede reprimir todos los vicios (I-II, 96, 2), y si bien “no hay ninguna virtud cuyos actos no puedan ser preceptuados por la ley”, son sólo preceptuados “aquéllos que son referibles al bien común” (I-II, 96, 3).

El bien común político tiene clara *primacía* sobre el bien particular de los ciudadanos: “es mucho más divino”. (*In I. Eth.*, lect. 2, nº 30; I, 60, 5, ad 1; *passim*). El modo de amar el bien común es respetándolo en su esencial comunicabilidad, no para adquirirlo y poseerlo en actitud egoísta y perversa, pues así también lo aman los malos, sino para que se conserve y se propague (*Q. D. de Carit.*, a. 2, c.). Es “mejor” que el bien particular, debiendo la par-

<sup>16</sup> Para evitar que la escueta alusión a “*la virtud*” pudiera inducir a alguien un cierto “espiritualismo exagerado” en Santo Tomás, digamos con Ramírez que el bien común comprende los *bienes exteriores* (“suficiente copia de las cosas que son necesarias para el bien vivir”, *De Reg.*, I, XV), bienes interiores *del cuerpo* y bienes interiores *del alma*; bienes honestos, deleitables y agradables (Ver *op. cit.*, nº 20, cap. II, par. II: bien común inmanente).

te, que es el hombre individual o la familia, subordinarse al bien del todo, que es su mejor bien (II-II, 47, 10, ad 2).

5. El bien o perfección del hombre no es un estado en que éste esté ya constituido, sin más, sino un estado a alcanzar. Por el hecho de *ser* no es bueno sino *secundum quid*, en cambio, cuando logra su perfección acabada se dice bueno simpliciter (I, q. 5, a. 1, ad 1).

La actividad por la cual el hombre alcanza su perfección, es la actividad libre: "es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos" (I-II, pról). Sólo se consideran acciones humanas "las que proceden de una voluntad deliberada" (I-II, q. 1, a. 1). Esto constituye al hombre en una *cierta dignidad*, que es "bondad por sí misma" (*In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1), y que coloca a las criaturas racionales "por encima de las demás criaturas", superándolas "en perfección de naturaleza": las otras criaturas, "respecto de sus propias obras, son más actuadas que actuantes" y "sólo la criatura intelectual tiene dominio de su acto, y actúa libremente en sus operaciones" (CG, III, cap. 111); es que sólo estas criaturas "llegan al fin último del universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios" (*ibidem*).

Pero de esta cierta dignidad el hombre puede decaer: "de la libertad del sujeto dotado de voluntad depende el apartarse del orden conducente a algún bien superior y el no abandonar el orden" (CG, III, 109), "el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello *decae en su dignidad humana*... y húndese, en cierta forma, en la esclavitud de las bestias (II-II, 64, 3), de donde infiere Santo Tomás la posible licitud de la muerte del pecador.

En cambio, la dignidad simpliciter, "la última perfección de cualquier cosa", "está en la consecución del *fin*" (I, 103, 1; I-II, 55, 1; II-II, 184, 1). "Según la bondad sustancial algo es bueno *secundum quid*, pero según la bondad accidental es llamado bueno simpliciter; de ahí que al hombre injusto no le llamamos bueno simpliciter sino *secundum quid*, en cuanto es hombre; y al hombre justo en cambio le llamamos bueno simpliciter" (*De Ver.*, 21, 5, c).

6. No es la libertad la regla del bien, la regla de moralidad de los actos, sino la *recta razón*. "La voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de la luz" (I, 107, 2, c.). "El bien del hombre en absoluto está en la operación buena o en el buen uso de las cosas poseídas" (I, 48, 6; cfr. I, 5, 4, ad 3; *Comm Eth.*, n. 451). Y la regla del actuar del hombre está en la recta razón, que es "primer principio de los actos humanos" (I-II, 66, 1; 90, 1; I-II, 18, 5, c; 19, 3, c; I-II, 71, 6).

Desde ya que no se hace excepción a estos principios cuando nos colocamos en la esfera política, necesaria y obligatoria en general al hombre para alcanzar la virtud. Al contrario, el hombre en sociedad es conducido por la *prudencia "regnativa" del gobernante*, en quien se da "una razón especial y



perfecta de dirección e imperio" (II-II, 50, 1); los ciudadanos "son regidos por el precepto de otros, pero moviéndose ellos libremente", debiendo para ello regirse por la prudencia "política" (II-II, 50, 2). A su vez la ley, dada por la autoridad mirando "a la felicidad común", que se obtiene en la "comunidad perfecta" (I-II, 90, 2), es "algo propio de la razón" (I-II, 90, 1); es cierta "razón común" por la que los hombres deben conducirse en sociedad.

### III. EL LUGAR DE LA LIBERTAD POLITICA EN EL TOMISMO

Tras haber hecho este cotejo entre la doctrina de John Locke, y de Santo Tomás, deseamos responder brevemente a la cuestión del lugar que debe ocupar la libertad política en una doctrina jurídico-política fundada en este último, sobre todo ante la irrupción del Liberalismo en este tema.

Nos parece, ante todo, que tiene validez la enseñanza del Cardenal Billot: Siendo la libertad cierta potencia o facultad de obrar, ella es para otra cosa, para algún bien o verdadero o aparente. Por ello no puede ser un fin sino ubicarse "entre las cosas que sirven para el Fin".

Ahora bien: entre las cosas que sirven para el fin tenemos bienes *supremos*, "aquéllos de los cuales nadie usa mal", como las virtudes; y bienes "intermedios" y bienes "ínfimos", que pueden ser bien o mal usados.

La libertad (Billot se refiere aquí al libre albedrío pero en referencia al Liberalismo lo expuesto resulta aplicable a la libertad política) *está entre los bienes intermedios*: "porque si bien no existe ningún mérito, ni ninguna honestidad de vida sin el libre albedrío, tampoco hay ningún tipo de crimen, de infamia o de perjuicio, tanto propio como ajeno, al cual uno no sea arrastrado por su mal uso".<sup>17</sup>

La libertad entonces *no es bien supremo*, ni principio de ordenación de la vida política. Ahora bien, ya que el hombre, en virtud de su inteligencia y su libre albedrío, ejerce cierta providencia sobre sí mismo, lo cual naturalmente se extiende no sólo a sus actos interiores sino también a los exteriores, cabe admitir la legitimidad del ejercicio de las libertades políticas en la medida en que éste lo sea, según el recto orden normativo jurídico. En ese caso, aquel ejercicio de la libertad resulta el modo más apropiado a la naturaleza del hombre. Incluso en la medida en que ello se de, se verificará una mejor consecución del bien común político. Recuérdese, al respecto, lo dicho en el cap. II sobre la enseñanza de Santo Tomás, respecto de la posibilidad de influencia de la "vis directiva" de la ley con prescindencia mayor o menor de la "vis coactiva". En ese sentido, en la medida en que aumente el ejercicio de la coacción aun legítima por el poder público, en esa medida se denotará un nivel de perfección más bajo de una comunidad política.

<sup>17</sup> BILLOT, *ob. cit.*, pág. 44.

Esto debe relacionarse con la concepción de la comunidad política como "comunidad de comunidades": el Estado no es integrado solamente ni directamente por individuos aislados, sino por familias, corporaciones, sociedades, asociaciones, etcétera.

En lo expuesto encontraría justificación el llamado "*principio de subsidiariedad*", no como un primer principio de la vida política sino como derivado del principio de la primacía del bien común político. En este aspecto, una filtración de nociones liberales bajo fórmulas o bien tomistas o bien católicas, paralela o coincidente con la reducción del Bien común político a la libertad, la tenemos en la estimación del principio de subsidiariedad como criterio supremo de la vida política.

Pero en la medida en que los hombres ejerciten las libertades políticas sin subordinarse al recto orden y que ese consiguiente desorden encuentre amparo o consolidación por parte de la comunidad, nos alejaremos en mayor o menor medida del Bien común político. Dichas libertades devienen, en consecuencia, *illegítimas*.

Se dirá que el nivel de nuestra consideración, de tan universal, puede resultar obvio. Con todo, no está de más sentar ciertos criterios fundamentales, que, como se puede ver, se mueven en las antípodas de la concepción doctrinal del Liberalismo. En ese sentido, añadimos que no hay por qué *ver como principio en el Estado un mal*, así sea un mal menor, o conceptuar al Estado sólo como aparato de poder y como *el enemigo* de la legítima libertad, sin verlo como la comunidad tan alta en dignidad que tanto estimaba Santo Tomás. Tampoco debemos considerarlo como un mero *medio* o *instrumento* al servicio de la persona individual, sino que, como lo enseñan muy bien Meinvielle y Lachance, cuando el Estado actúa rectamente es una *causa* del Bien común político, o sea, la causa de la felicidad de todos, sin la cual no se alcanza normalmente la vida verdaderamente digna del hombre.

Aunque ya con esta consideración puede aparecer que hay un cierto descenso del nivel principista en que nos colocamos, con todo, las claras motivaciones político-sectoriales concretas de John Locke al formular el Liberalismo Político, nos autorizan, creemos, a esta nueva observación: aunque el ejercicio tiránico del poder *político* puede afectar y la historia muestra lamentablemente que las afecta, las legítimas libertades de los hombres, hay que evitar las anteojeras que ha exhibido el Liberalismo para ver los *otros poderes* que pueden afectar y afectan dichas legítimas libertades. Es más, por sus finalidades no naturales y por su anonimato, suelen ser un peligro mayor para dichas libertades que lo que suelen ser sí los poderes públicos. Es necesario reeditar la actitud realista, tan tomista y sobre todo tan aristotélica, que sabe ver la realidad de los fenómenos políticos sin pagarse excesivamente de juridicismos formales para comprender las realidades totales, sobre todo económicas, de la vida política. (Y ver esos poderes económicos cuando colocan a su servicio al mismo estado).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Sobre la ceguera para advertir estos poderes. Cfr. ntro. *op. cit.*, en nº 8.

Se debe ser muy cuidadoso en aplicar la denominación "*derecho subjetivo*". Dejando de lado otros problemas que sobre el punto se suscitan en los autores, limitémonos a señalar que no toda libertad política, en el sentido preciso en que aludimos a ella en el cap. I, A., es de por sí un derecho subjetivo. Recuérdesse que la libertad es "bien intermedio" (Billot), pero "derecho subjetivo" supone armonía con la ley y con el bien común, o sea, no es un concepto meramente "fáctico", como lo es la libertad con el alcance que le damos aquí, sino "normativo".

En la misma línea de pensamiento, se debe evitar cuidadosamente concebir a los derechos subjetivos como realidades en principio *ilimitadas*, con tendencia natural a la expansión, que sólo se limitan por el choque de otros derechos.<sup>19</sup>

Finalmente, se debe distinguir este nivel del planteo del tema, de las soluciones concretas, propias de la prudencia del político, que debe tener en cuenta, como lo tuvo claramente Santo Tomás, que las decisiones o programas políticos así como las leyes o sentencias deben considerar todas las circunstancias de tiempo y de lugar, las tradiciones y constituciones reales y escritas de cada pueblo y las fuerzas que favorecen o desfavorecen una adecuada organización del Estado. En suma, que la política no doctrinal es, como gustaba señalar J. Irazusta, "opción entre dificultades".

#### IV. REFLEXIONES FINALES

1. Hemos puesto de relieve diferencias verdaderamente radicales entre Locke y Santo Tomás; el fin de la vida política es para éste el Bien común político y no el despliegue ni la garantía de la *libertad*.

2. La libertad indica una altura ontológica del hombre respecto de los entes inferiores, pero la *dignidad* se alcanza insertando la libertad en el recto orden que implica mando y obediencia, y esto no como consecuencia del pecado original sino de la naturaleza humana simplemente tal.

3. Debe evitarse la tentación, favorecida por el poder del Liberalismo, de repetir la *letra* de las fórmulas tomistas pero impregnándolas de *contenido lockiano*, por ejemplo reduciendo el Bien común político a la libertad.

4. En Locke había cierta elemental *coherencia*: entre su concepción burguesa del hombre, su ideal temporalista de disfrutar de los bienes de esta vida,

<sup>19</sup> Resabios de esta concepción del derecho subjetivo advierto en la apuntada concepción de Taparelli, aludido en nº 15. Sobre esto Cfr. nuestro trabajo "Estudio sobre Taparelli (su filosofía jurídica: obligación y derecho subjetivo)", a publicarse en *Ethos*, nº 10. Por lo expuesto en el texto, no podemos tampoco estar de acuerdo con el texto de la 2ª parte de la n. 15: Al faltar toda posibilidad de igualdad, no puede haber derechos subjetivos respecto de Dios, según surge de extender análogamente al derecho subjetivo lo que Santo Tomás dice de la conducta justa en III-II, 80, 1. Además, porque es inconcebible que se considere a la posibilidad física de rechazar a Dios, de actuar *contra* Dios, como un verdadero *derecho* (porque "derecho subjetivo" supone legitimidad y valiosidad).

su concepción hedonista respecto del valor moral y su concepción de Dios. Era lógico que propiciara el Estado, la Política y el Derecho *burgueses*, con su criterio de que la obediencia sólo se funda en definitiva en la voluntad de cada uno, lo cual implica su misma destrucción.

5. No menor coherencia, por lo menos, había en Santo Tomás entre su concepción del hombre, de Dios, de la autoridad, del Estado, del Derecho y de la libertad. Para interpretar a Santo Tomás en sus textos políticos se debe acudir a *todo su sistema*.

6. Las enseñanzas del insigne maestro aquí consideradas parecen haber sido puestas como doctrinas basadas en la *naturaleza del hombre y en la Revelación*. Por lo tanto, la actitud de desechar sus soluciones apelando a que el tiempo las haya superado parece conllevar, en principio, para quien la asume, la carga probatoria de lo que afirma.

7. La tarea del Tomismo en materia político-jurídica debiera ser, ante todo, la de integrar coherentemente los aspectos doctrinales de validez permanente de Santo Tomás para, evitando compromisos híbridos, servir de respuesta lúcida a los interrogantes que el hombre se hace sobre "qué se ha de hacer" y pensar en la vida político-jurídica y cuál es la relación que hay entre ella y su destino eterno.<sup>20</sup>

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

Facultad de Derecho - UBA  
Instituto de Filosofía Práctica

---

<sup>20</sup> Para la recta consideración del tema del bien común político nos han resultado de gran utilidad estas obras, de cuyos autores somos agradecidos deudores: *De la primacía del bien común contra los personalistas*, de CH. DE KONINCK; *L'Humanisme politique de Saint Thomas*, de L. LACHANCE; *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, del P. JULIO MEINVIELLE; *Pueblo y gobernante al servicio del Bien Común*, de S. RAMÍREZ; *Sobre la politicidad del derecho*, de GUIDO SOAJE RAMOS.