Serie *Investigación*

La *auctoritas* política en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Miguel Ceballos Arévalo

Universidad Sergio Arboleda

LA *AUCTORITAS* EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Miguel Ceballos Arévalo

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

Ceballos Arévalo, Miguel

La *Auctoritas* en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino / Miguel Ceballos Arévalo – Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Política y Relaciones Internacionales, 2014.

160 p.

ISBN: 978-958-8745-73-2 (rústica)

1. FILOSOFÍA POLÍTICA 2. PODER (FILOSOFÍA) 3. TOMÁS DE AQUINO, SANTO – PENSAMIENTO FILOSÓFICO
4. TOMÁS DE AQUINO, SANTO – PENSAMIENTO POLÍTICO

189 ed. 21

LA *AUCTORITAS* EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

ISBN: 978-958-8745-73-2 (rústica)
ISBN: 978-958-8745-72-5 (.pdf)

© Miguel Ceballos Arévalo
© **Universidad Sergio Arboleda**

Escuela de Política y Relaciones Internacionales
Edición: febrero de 2014
Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda

Queda prohibida toda reproducción por cualquier medio sin previa autorización escrita del editor.

El contenido del libro no representa la opinión de la Universidad Sergio Arboleda y es responsabilidad del autor.

Edición: Yadira Caballero Quintero
Carlos Andrés Caho Rodríguez

Calle 74 No. 14-14
Teléfono: (571) 325 7500 ext. 2131/2260
www.usergioarboleda.edu.co
Bogotá, D.C.

Directora de Publicaciones Científicas:
Yadira Caballero Quintero
yadira.caballero@usa.edu.co

Director del Fondo de Publicaciones:
Jaime Arturo Barahona Caicedo
jaime.barahona@usa.edu.co

Impresión: Digiprint
Bogotá, D.C.

CONTENIDO

PRÓLOGO 7

INTRODUCCIÓN 13

SECCIÓN PRIMERA 17

CAPÍTULO I
EL CONCEPTO DE *AUCTORITAS* EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO 19

Etimología y evolución del término 19
Etimología 19
Significado 21
Evolución 24
El concepto de *auctoritas* en el derecho romano 24
El derecho privado 26
La *auctoritas* y el *usus* 26
Auctoritas tutoris 26
Obligatio auctoritatis 26
Secundus auctor 27
El derecho público 27
El concepto de *auctoritas* en la Edad Media 28
La *auctoritas* como *authenticus* 29
La *auctoritas* como *potestas*, *imperium*, *iussum* 31

La *auctoritas* en la Sagrada Escritura 32

La *auctoritas* en la tradición patrística 35

CAPÍTULO II
LA *AUCTORITAS* EN EL CRISTIANISMO MEDIEVAL 49

El siglo XI 49
Europa a principios del siglo XI 49
La reforma gregoriana 51
La querella de las investiduras 54

El siglo XII 56
El primer cuarto de siglo 56
El conflicto entre güelfos y gibelinos 58
Iglesia e Imperio en la segunda mitad del siglo XII 59

La *auctoritas* en el pensamiento de san Bernardo 63
La teoría de las dos espadas 63
San Bernardo en la obra de Tomás de Aquino 65

CAPÍTULO III
LA *AUCTORITAS* EN EL *DECRETUM GRATIANI* O
CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM 67

El *Decretum* y la *auctoritas* 67

El *Decretum* en la obra de Tomás de Aquino 72

SECCIÓN SEGUNDA 75

CAPÍTULO I
LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA
POLÍTICA DE TOMÁS DE AQUINO 77

La sociabilidad natural del hombre 78
La familia 80
La ciudad 82
El bien común temporal 83

La naturaleza y el significado de la política 85
La prudencia política 86
La ciencia política 88
Los regímenes políticos 89

CAPÍTULO II
EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA *AUCTORITAS*
EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO 93

La *auctoritas* divina como fundamento de la *auctoritas* humana 93

La participación del hombre en el gobierno divino
y el problema del origen de la *auctoritas* 97
El hombre como partícipe del gobierno divino 97

El origen de la *auctoritas* 99
Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo 99
El origen 101
El modo o la forma 102
El uso 102
La Suma Teológica 104

CAPÍTULO III
LA *AUCTORITAS* Y EL ORDEN SOCIAL 107

Aspecto antropológico 107
La voluntad 108
Si la voluntad del hombre puede ser movida por otro hombre 108
Medios a través de los cuales la voluntad es movida 111
El libre albedrío 113
La libertad natural 113
La libertad social 115

Aspecto ético 117
La virtud en quienes gobiernan 117
La misericordia 118
La beneficencia 120
La corrección fraterna 121
La virtud en quienes son gobernados 122
La observancia 123
La obediencia 124
Las virtudes políticas 126

La *auctoritas* y la ley 128
La esencia de la ley 128
La causa material 128
La causa final 129
La causa eficiente 130
La causa formal 130
Las clases de leyes 131
La ley eterna 131
La ley natural 132

La ley humana 133
Aspectos generales 133
El poder de las leyes humanas 134
El poder judicial 139
El problema de las dos espadas 143
La *auctoritas* y la educación 146
CONCLUSIONES 151

PRÓLOGO

La filosofía del presente[1] parece transitar sobre aspectos característicos del pensamiento moderno. Lo anterior resulta curioso y problemático, puesto que el término posmoderno reclama, en sentido nominal, la superación temporal de la modernidad; permanecer psíquica y afectivamente en el espíritu moderno y al mismo tiempo nombrar[2] un *modus vivendi* posmoderno manifiesta contrasentidos lógicos, ontológicos y semánticos, los cuales no dejan de motivar curiosidad. Por otro lado, escindir lo que se dice de la existencia y lo que la existencia es o, dicho de otro modo, vivir como moderno y suponerse posmoderno deviene en problema. El ser se confunde y se cercena entre una vida fantasiosa que se considera real —la posmoderna— y una vida real que se tiene por quimérica y arcaica —la moderna.

---

1 Se utiliza filosofía del presente y no filosofía contemporánea intencionalmente. La intencionalidad radica en evitar confundir la filosofía del presente, es decir, el clima filosófico actual, con lo que usualmente se entiende por filosofía contemporánea, como posromántica, posmoderna y, en resumen, situada en el siglo XX y parte del XXI. Como la generalización puede resultar problemática, dado que la filosofía del presente no es necesariamente una filosofía posromántica o posmoderna, se optó por utilizar filosofía del presente en lugar de filosofía contemporánea.

2 Se utiliza el verbo 'nombrar', puesto que no se vive de acuerdo al credo posmoderno. Únicamente se nombra, se cita, se invoca la posmodernidad, se es posmoderno de nombre, no de facto.

> […] una cosa es la posmodernidad como toma de conciencia de la crisis de la primera modernidad y propuesta de nuevos modelos intelectuales y políticos, y otra bien diferente es la tardomodernidad como intento de retrasar el final de la ilustración —prolongándola inercialmente— o de acogerse al relativismo ético, a la fragmentación o al pensamiento débil (Llano, 2007, p. 142).

De acuerdo con la reflexión anterior, quizá no sería desacertado calificar los tiempos contemporáneos de tardomodernos y, en cambio, entender la posmodernidad como una reflexión teórica de la modernidad, en tanto que especula acerca de la forma de vivir, pero todavía no llega a encarnarse en la existencia. La posmodernidad es, pues, y según lo expuesto en líneas precedentes, un proyecto, un propósito y una fuerza de pensamiento de la cual la vida aún no se apropia, esto es, no la hace suya. El ser actual es, pues, tardomoderno o modernista, en razón de que exalta y acoge el espíritu moderno.

La expresión vital del ser actual materializa muchos de los cánones de la modernidad: relativismo ético, perspectivismo gnoseológico[3], cientismo, apatía ontológica y, en general, desprecio por la tradición y por la trascendencia. El tardomoderno o modernista revela falacias de existencia y de creencia, puesto que existe falsamente y cree como verdaderas realidades simuladas, amparándose en una falsa modernidad y en una imponente psicología de masas. Dos sofismas, pues, se hacen evidentes. El sofisma de falsa modernidad, el cual consiste "en considerar que lo único valioso es lo moderno. Es decir, lo de hoy […] Hay pues un afán desbordado por lo moderno" (Bulla, 2009, p. 74), y el sofisma de mayorías.

[3] El perspectivismo gnoseológico radica en querer supeditar la verdad —ontológica, lógica y moral— al mundo de la percepción, esto es imposibilitar la objetividad, en tanto el conocimiento dependerá del ente cognoscente. Consecuencia de lo anterior es la relativización de la realidad y, por lo mismo, de específicas categorías ontológicas: verdad, bondad, belleza, bien, naturaleza. Si las cosas no son lo que son sino de acuerdo al perspectivismo del ente cognoscente, el paradigma de la verdad queda sustituido por el arquetipo de la certeza, propio del conocimiento científico, o, más específicamente, de la probatoria cientista. Si se relativiza lo ontológico, existe una alta probabilidad de que se trivialice lo ético.

> [El sofisma de mayorías] consiste en creer que una doctrina o una simple afirmación son verdaderas porque así lo sostienen las mayorías. Pero desgraciadamente ocurre que en cualquier sociedad las mayorías están conformadas por los más ignorantes […] El hecho de que una opinión sea ampliamente extendida no es evidencia alguna de que no es absurda. Por esto, en vista de la inclinación al error de gran parte del género humano, es más probable que una creencia ampliamente extendida sea una tontería. Cuando la sociedad se atiene al criterio de la mayoría, de nada vale tener razón (p. 71).

Surge la pregunta de si una existencia falaz desde lo lógico —sofismas— y lo ontológico —rompimiento entre lo que se cree que se es y lo que se es— no resulta caótica. Quizá si, o a lo menos eso refiere el sentido común. Por lo mismo, irrumpe la pregunta de qué consecuencias acaecen de lo anterior, es decir, de vivir en un mundo que alega ser posmoderno, pero que en realidad es tardomoderno, o, llevando el problema un poco más lejos, cuáles son algunas de las secuelas que emanan del relativismo ético, el perspectivismo gnoseológico, la apatía ontológica, la frivolización de lo trascendente y el desprecio por la tradición. Aun cuando la investigación acerca de la existencia de dichas consecuencias ha dado lugar a grandes debates del pensamiento, inclusive hasta nuestros días[4], para efectos de este prólogo meramente se esbozan situaciones de la actualidad, las cuales permiten que el lector elabore sus propias conclusiones.

Algunas de las realidades del mundo presente son las siguientes: alarmantes aumentos en el número de enfermedades de transmisión sexual, homicidios, genocidios, cáncer, adicciones a las sustancias psicoactivas, alcoholismo, promiscuidad, trastornos mentales anímicos, trastornos somatomorfos, trastornos relacionados con sustancias, trastornos de identidad, trastornos de alimentación, trastornos de personalidad, trastornos de ajuste y trastornos de sueño; suicidios, pobreza, calentamiento global, agotamiento ecológico, maltrato animal, sobrepoblación, armamento nuclear, abortos, eutanasia, malformaciones, corrupción política, injusticia social, entre otros. La existencia tardomoderna, pues, resulta en los hechos anteriormente escritos.

---

[4] Las posibles discusiones al respecto no tienen lugar en el presente prólogo por razones de pertinencia y espacio.

Asimismo, y acaso como urgente contestación respecto de este caos vital contemporáneo han empezado a gestarse círculos intelectuales que procuran recuperar sustanciales aspectos de la tradición y, en general, del pensamiento trascendente de arraigo ontológico, el cual insta en combatir muchos de los cánones tardomodernos actuales. Alasdair MacIntyre, John Finnis, Russell Kirk, Viktor Frankl, Josef Pieper, Józef Wojtyla, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Eudaldo Forment, Russell Hittinger, Dietrich von Hildebrand, Alice von Hildebrand, entre muchos otros, han sido apologetas del retorno a lo esencial y del rescate de las tradiciones, mediante el reconocimiento de la ontología, la trascendencia y la posibilidad del conocimiento de corte no solo científico.

La Universidad Sergio Arboleda, convencida del malestar que revela lo presente y en coherencia con sus principios fundadores humanístico cristianos, ha venido desarrollando como proyecto institucional y tarea académica la reflexión y difusión de asuntos, pensadores y pensamientos que el espíritu moderno pretendió enterrar y la existencia tardomoderna descalifica apriorísticamente. Ejemplos que testifican este esfuerzo universitario de transmitir especiales parcelas del pensamiento pueden constatarse en los distintos estudios publicados por la universidad al respecto, en los que se rescatan corrientes como el iusnaturalismo renovado y la metafísica aristotélico-tomista, y filósofos tales como Stephen L. Brock, Lawrence Dewan, Nicolás Gómez Dávila, Alejandro Llano, Aristóteles y Tomás de Aquino, pensador último cuya obra es objeto de estudio en este libro.

La autoridad política o *auctoritas* en el pensamiento de Tomás de Aquino, libro que la universidad tiene el privilegio de publicar, da continuidad a la identidad sergista, en la convicción profunda de que lo premoderno todavía tiene mucho que decir —quizá siempre lo tenga—, cumpliendo la acostumbrada frase de renovar lo nuevo desde lo antiguo o, y tal vez más precisamente, actualizarlo. Y es que, especialmente, el legado filosófico y teológico de Tomás de Aquino exhibe actualidad, en tanto que responde a muchos de los embarazos que acechan al hombre de hoy tanto como al hombre de siglos atrás; interrogaciones hondas del espíritu relacionadas con la conducta, el origen del ser, la finalidad humana, la participación, la redención, la verdad, la belleza y la bondad. La pluma de Tomás, salvo excepciones naturales de contexto, continúa proporcionando luces y derroteros y soluciones a la vida contemporánea.

Miguel Ceballos Arévalo, autor del presente texto, examina juiciosamente la evolución del concepto *auctoritas* entendida como autoridad política. Para dichos efectos, inicia una reflexión del término y su desarrollo por el cristianismo primitivo, la sagrada escritura, la tradición patrística y el cristianismo medieval, y se detiene en la *auctoritas* en el *decretum gratiani o concordia discordantium canonum* y en el pensamiento de san Bernardo de Claraval y su teoría de las dos espadas, como influencia directa en el pensamiento de Tomás de Aquino y su concepción de autoridad.

En un segundo momento, el libro analiza aspectos puntuales del pensamiento tomista; investiga las líneas esenciales de su filosofía política, el fundamento metafísico de la *auctoritas*, la *auctoritas* divina como fundamento de la *auctoritas* humana, la participación del hombre en el gobierno divino, la *auctoritas* y el orden social en su aspecto antropológico, ético, legal y, por último pero no menos importante, educativo. Así las cosas, es imperioso anotar que este trabajo, el cual me siento feliz de haber prologado por mi afinidad con las ideas contenidas en él y mi sincero afecto para con el autor, no solo por su fiel y riguroso tratamiento de la *auctoritas* en Tomás, sino también, y tal vez más exactamente, por alumbrar dos claves cardinales respecto de la comprensión de la autoridad en su pensamiento: "El de ver en ella una institución en la cual un hombre puede ser principio de la instrucción y el gobierno de otros, constituyéndose de esta manera en causa del bien en aquellos a los cuales debe instruir y gobernar"[5] y, además, reconocer la *auctoritas* como una "sana autonomía de la autoridad espiritual con respecto a la temporal y viceversa, existiendo entre estas dos autoridades una mutua colaboración en la realización del bien común de la sociedad, y teniendo tanto la una como la otra su fundamento último en Dios"[6].

Camilo Noguera Pardo[7]

---

5 Arévalo, 2014, p. 141.

6 Arévalo, 2014, p. 141.

7 Director del Departamento de Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Candidato a doctorado en Bioética de la Universidad El Bosque. Magíster (*Summa Cum Laude*) y especialista (*suma cum laude*) en Docencia e Investigación universitaria, de la Universidad Sergio Arboleda. Abogado, con estudios en Filosofía (*minor*) y Humanidades (*minor*) de la misma universidad.

INTRODUCCIÓN

El ser humano, de acuerdo con el pensamiento de Tomás de Aquino, el cual hacemos nuestro, es un ser social por naturaleza, y en virtud de esta sociabilidad natural establece un sinnúmero de relaciones con otros seres humanos. Estas relaciones revisten una inmensa complejidad y se extienden al campo familiar, laboral, afectivo, educativo, cultural, religioso, político, en fin, a todos aquellos ámbitos en los cuales la persona humana desarrolla todas sus potencialidades. En este inmenso mundo de relaciones, aparece una que genera especiales dificultades y es, precisamente, la relación de autoridad que se establece entre dos o más hombres. El presente trabajo intenta ilustrar aquellos aspectos filosóficos fundamentales, que con respecto al tema de la autoridad política o *auctoritas*, trata Tomás de Aquino en su obra.

Para el efecto desarrollaremos nuestro estudio en dos secciones: la primera estará dedicada al concepto y desarrollo de la *auctoritas* dentro del contexto del cristianismo primitivo y medieval. En este orden de ideas, comenzaremos con un primer capítulo referido al estudio del concepto de *auctoritas*, donde nos detendremos en los aspectos relacionados con su etimología, su significado y su evolución en el tiempo. En este sentido, debemos decir que el término *auctoritas* posee distintos significados y ha sido utilizado a lo largo de la historia de muy diversas maneras. Nosotros, sustentando debidamente nuestra posición y sin desconocer esta diversidad de significados y usos, tomaremos el término *auctoritas* aplicado a la idea de poder originario del cual dependen otros delegados,

es decir, tomado como *potestas, imperium, iussum.* Por otra parte, el hecho de tratar el tema de la autoridad en un autor como Tomás de Aquino implica tomar en cuenta la Sagrada Escritura como fuente principalísima de su pensamiento, y además nos reclama el considerar, aun cuando sea someramente, las ideas que con respecto a la *auctoritas* han sido expuestas en el cristianismo primitivo, específicamente en lo que se conoce como la "tradición patrística". De esta forma indagaremos acerca de las ideas relativas al origen de la *auctoritas* en algunos padres de la Iglesia, pues, según unos, esta surge como consecuencia del pecado y, según otros, hace parte de la naturaleza del hombre ya en su "estado de inocencia". Este problema será retomado en la segunda sección, donde estudiaremos detenidamente el pensamiento del Aquinate con respecto al mismo.

Dedicaremos el segundo capítulo de la primera sección, a la presencia de la *auctoritas* en el cristianismo medieval. Para el efecto, haremos un recuento histórico que nos permita ilustrar los acontecimientos que precedieron el siglo en el cual vivió santo Tomás de Aquino. En este orden de ideas, nos concentraremos en la historia política de los siglos XI y XII, tratando de describir la compleja trama en la cual se desarrollaron las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, pues es en este contexto donde se debate más claramente el tema de la *auctoritas* en los mencionados siglos. Especial mención merece el pensamiento de san Bernardo de Claraval, figura de gran importancia y de gran influencia en toda la Edad Media, pues con su doctrina acerca de la obediencia y con la llamada teoría de las dos espadas dejó una profunda huella en el pensamiento cristiano medieval, huella que se percibe también en las ideas de Tomás en torno al tema de la *auctoritas*, como mostraremos en este trabajo.

Finalmente, en el tercer y último capítulo de la primera sección, siempre en nuestro intento de ilustrar un panorama general de la *auctoritas* en la Edad Media, no podemos dejar de tener en cuenta la figura de Graciano, específicamente en lo que se refiere a su importante obra conocida como el *Decretum* o *Concordia discordantium canonum*. Esta obra constituye una de las principales bases del pensamiento político y jurídico medieval, como lo demuestran las continuas citaciones que de la misma hacen los principales pensadores de este periodo de la historia, entre ellos Tomás de Aquino,

quien, como se verá, recurre constantemente al *Decretum*, bien sea para apoyarse en él o bien para superar las objeciones que se derivan de las sentencias allí contenidas.

Después de haber ilustrado el marco conceptual e histórico que precede al pensamiento de Tomás en punto de la *auctoritas*, dedicaremos la segunda sección de este trabajo propiamente a sus ideas en torno al tema. Comenzaremos con un primer capítulo introductorio en el cual haremos una consideración general acerca de los lineamientos fundamentales de la filosofía política de Tomás, pues sus ideas políticas constituyen el marco general que permite una comprensión adecuada de la doctrina de la *auctoritas*.

En lo relativo a la *auctoritas* en sí misma, conviene tener en cuenta que Tomás no desarrolla una doctrina que se refiera específicamente a ella; en efecto, a lo largo de su inmensa obra va tratando el tema bajo diferentes puntos de vista, lo cual nos lleva a dividir la segunda sección de nuestro estudio de acuerdo con los diversos aspectos según los cuales viene analizada por él la compleja problemática de la autoridad. En este orden de ideas, el segundo y el tercer capítulo consistirán en un estudio filosófico de la *auctoritas* en el pensamiento del Aquinate, siguiendo un orden descendente a partir de una consideración metafísica relativa al fundamento último de la misma, para abordar posteriormente el tema desde el punto de vista antropológico, ético y jurídico-político, para terminar con una mención de la *auctoritas* en el campo de la educación. Pensamos que, según este orden del discurso, seremos más fieles a la sólida cohesión que se manifiesta en el pensamiento de Tomás de Aquino, y se comprenderá de una mejor manera el papel de la *auctoritas* en el contexto general de su obra.

Recurriremos frecuentemente a lo manifestado en la primera sección, tratando de descubrir el desarrollo que, en la obra de Tomás, tuvieron los problemas fundamentales que desde el inicio del cristianismo fueron planteados en torno al origen de la autoridad, así como en torno al ámbito propio y los límites de la misma.

LA *AUCTORITAS*
EN EL PENSAMIENTO DE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

SECCIÓN
PRIMERA

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE *AUCTORITAS* EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Etimología y evolución del término

El tema de la autoridad es de tal manera vasto y complejo que obliga a precisar previamente el punto de vista particular según el cual pretende ser estudiado. No solo la filosofía política y la jurídica se interesan por la autoridad, también lo hacen la pedagogía, la sociología, la teología y hasta la lógica. En este orden de ideas, la etimología del término *auctoritas* resulta ser de gran importancia pues nos aporta los elementos necesarios para delimitar el campo de acción de nuestro estudio. Por otro lado, al observar el concepto de *auctoritas* a lo largo de la historia podemos constatar su gran dinamismo y la diversidad de usos que ha tenido, lo cual nos obliga no solamente a realizar un estudio sincrónico sino también diacrónico del mismo.

Etimología

La palabra *auctoritas* proviene del verbo latino *augeo* (en griego, αυξο), cuya raíz indoeuropea *au* significa la idea de aumentar, acrecer, auxiliar, completar, ampliar, dar una plenitud a algo que no la tiene por sí mismo. Derivados del verbo *augeo* son los términos *augur*, *augustus*, *auctor*. La relación entre *augur*, *augurium*, *augustus* y *augere* está brillantemente expuesta en estos famosos versos de

Ovidio: "*Sancta vocant augusta patres, augusta vocatur templa sacerdotum rite dicata manu. Huiuset augurium dependet origine verbi. Et quodcumque sua Iuppiter auget ope*" (Fasti 1, pp. 609-612)[8].

El concepto *augeo* (crecer) se desarrolla bajo dos formas: según sea tomado el crecimiento en su principio (origen) se obtiene entonces la idea de producir; o bien si se toma en su término se tiene así la idea de terminar, cumplir[9]. El término concreto *auctor* (autor) se refiere al primer caso, es decir, a la palabra 'producir'. En cambio, el término abstracto *auctoritas*, se refiere al segundo, esto es, a la palabra 'terminar', 'cumplir'. En esta forma se advierte la cercanía que existe entre el término *auctor* y el término *auctoritas*; cercanía que por lo demás ha generado toda clase de equívocos a lo largo de la historia.

Con respecto a la ortografía que ha sido utilizada, tanto en el caso del término *auctor*, como del témino *auctoritas*, conviene mencionar que esta no debe ser tomada tan a la ligera, pues responde, en el fondo, a diversas concepciones acerca de la etimología de dichos términos, como se demuestra a continuación: *auctor, auctoris* proviene de *auctum*, supino del verbo *augeo*, por lo que es correcto escribirlo con las letras *ct* (*auctor* y no simplemente con la letra *t* (*autor* - *autoritas*) o *th* (*author* - *authoritas*). Existen, sin embargo, algunos que escriben *autor*, deduciéndolo bien sea de *audeo* (osar, atreverse a), o bien de *aveo* (desear vivamente, desear con ansia), o bien de autourgoσ (*autourgos*: que trabaja por sí mismo; espontáneo) a través de la palabra griega *syncopen* (romper, desmenuzar) o bien de autoσ (*autos*, equivalente al latín: a) *Ipse*: él mismo b) *is*, *ille*, *hic*: el, este, aquel ; c) *idem*: el mismo), puesto que depende de sí mismo y, a la inversa, otros dependen de él. Otros prefieren usar la palabra *author* con aspiración, y derivan la palabra 'autor' del término griego αυτηεντε (*authentes*: a) que opera por sí mismo, dueño absoluto, autócrata, soberano; b) autor, factor principal, operador). En nuestra opinión,

---

[8] Confróntese: Domingo, 1987, pp. 57-215. En este libro el autor sintetiza la vasta y completa teoría que sobre la *auctoritas* ha desarrollado el profesor Álvaro d'Ors.

[9] Confróntese Chenu OP, M. D., 1953, nota n.º 5 al cap. IV, p. 3.

siguiendo a Forcellini, la correcta ortografia de los términos es *auctor* y *auctoritas*, por tanto su raíz es el verbo *augeo*[10].

Significado

Debido a la complejidad que presenta el término *auctoritas* conviene ahora hacer mención de los varios significados que del mismo se dan. En primer lugar, en aquello que se refiere a los posibles significados derivados del griego, comencemos por realizar una glosa de los siguientes términos: αυθεντια (*authentia*), que significa: poder absoluto, autoridad, autenticidad ξιοπιστια (*axiopistía*), que significa: fidelidad, credibilidad, autoridad, motivo de confianza; βεβαιοσισ (*bebaiosis*), que significa: confirmación, aseguración, garantía, y προσταγμα (*próstagma*), que significa: orden, comando, precepto.

En segundo lugar, pasaremos a desarrollar el significado de la palabra *auctoritas* en la lengua latina siguiendo los cuatro criterios propuestos por el *Thesaurus linguae latinae*:

a. *In sermone iudiciali;* b. *Hominum*; c. *Senatus, rei publicae, magistratuum, imperatorum, sacerdotum, deorum;* d. *Rerum.*

a. In sermone iudiciali (en el lenguaje judicial): Según este criterio podemos distinguir, a su vez, cinco significados:

1) Ius possessionis (derecho de posesión), o bien, de dominio, el cual es adquirido por el uso o por alguien que recibe una cosa comprada.

2) Secundi auctoris (a. del segundo autor): Figura del derecho privado romano según 1a cual quien vendió el derecho de propiedad (mancipium), debe tener un fiador en caso de evitionem [privación de la cosa como

[10] "Auctor, auctoris: nomen verbale ab auctum supino verbi augeo; quare rectissime per ct scribitur, non per t simplex, aut th. Sunt enim qui autor scribi volunt, et vel ab audeo deducunt, vel ab aveo, vel ab autoupyos per syncopen vel ab autos, quia a se ipse pendet et ab eo rursus alii pendent. Alii malunt author cum aspiratione, et derivant ab auqetes. Verum ea omnium probabilissima etymologia est, qua, ut diximus, ab augeo deducitur, et auctor per et scribitur: quam scriptionem probant charis [...]". Forcellini, Furlanetto, Corradini, & Perin, 1940. (c.f. *auctor* y *auctoritas*).

efecto de la acción legal (rei vindicatio) ejercida por quien alegaba ser el verdadero dueño de la misma]. Se le llama comúnmente a este fiadorauctorem secundum.

3) *Tutoris (a. de los tutores sobre sus pupilos), Patris (a. del padre o pater familias sobre los miembros de la gens incluidos los esclavos), Curatoris (a. de los curadores, es decir, de los encargados de "la cura" o cuidado de bienes ajenos por mandato judicial).*

4) *Iudicum et iudiciorum (a. de quien juzga y a. de los procesos o juicios).*

5) *Iuris peritorum (a. del derecho de los peritos).*

b. *Hominum (a. de los hombres).*

1) *Fere: Praestantia, dignitas, existimatio, amplitudo, gravitas.*

(a) *Praestantia: excelencia, preeminencia, ventaja.*

(b) *Dignitas: valor personal, dignidad, mérito / virtud / consideración, estima / condición, rango, honor / cargo público, empleo.*

(c) *Existimatio: opinión, juicio / estima, consideración, reputación, honor.*

(d) *Amplitudo: amplitud, grandeza de dimensiones; grandeza, dignidad.*

(e) *Gravitas: pesadez, pesantez, gravedad, peso/ importancia, seriedad, gravitar como adverbio: con autoridad, con dignidad.*

2) *Hominum aliquo modo declarata vel expressa, qua alii commoveantur, sive verbis (a. de los hombres declarada o expresada en alguna manera, por la cual otros son movidos, también a. en las palabras) generalmente se refiere a:*

(a) *Voluntas: voluntad / deseo, consentimiento, intención, última voluntad, testamento.*

(b) *Sententia: pensamiento, opinión / voto, fallo, pronunciarse acerca de algo / expresión de una sentencia, idea, frase.*

(c) *Testimonium: Testimonio (verbal o escrito), deposición (ante los jueces).*

(d) Consilium: deliberación; tribunal, consejo (de un magistrado) / decisión, plan, proyecto / prudencia, buen sentido, razón.

(e) Suasio: consejo, recomendación / persuasión.

(f) Assensus: asentimiento, consentimiento, aprobación.

3) Speciatim: especialmente se refiere a:

(a) Maiorum: a. de los antiguos, los antepasados / de los más viejos / del Senado.

(b) Testium: a. de los testigos, se refiere a la fides (fe, confiabilidad de los mismos).

(c) Poetarum vel scriptorum eorumque operum: a. de los poetas o de los escritores y de sus obras (como caso especial aparece exemplum: modelo, tipo original de una cosa, minuta / ejemplo / imitación, copia / castigo ejemplar / forma, modo).

(d) Pro persona auctoritatem possidente: cuando el término auctoritas se utiliza, en lugar de, o significando a, la persona que posee la autoridad.

c. Senatus, rei publicae, magistratuum, imperatorum, sacerdotum, deorum.

1) Peculiare Romani senatus attributum speciatim senatus auctoritas vocatur id senatus consultum, cui intercessum est, ut exsequi non liceret, quod tamen perscribebatur: peculiar atributo del Senado romano; especialmente es llamado auctoritas aquel decreto del Senado que fue interpuesto ante algún asunto, para que no permitiera ejecutarlo, no obstante estaba consignado por escrito.

2) Optimatium, ordinis equestris.

(a) Optimatium: a. de los optimates: nobles o aristócratas.

(b) Ordinis equestris: a. de las órdenes ecuestres, de caballería.

3) Publica, imperii, populi Romani, municipiorum, civitatum: (a. pública, del pueblo romano, de los municipios o ciudades municipales, de las ciudades).

4) Magistratuum: a. de los magistrados.

5) *Caesarum (regum): a. de los emperadores.*

6) *Christianorum sacerdotum: a. de los sacerdotes cristianos.*

7) *Voluntas imperatoris: la autoridad como "voluntad del emperador".*

8) *Deorum: a. de los dioses.*

d. *Rerum: a. de las cosas.*

1) *Imprimis dictorum, scriptorum, institutionum.*

(a) *Imprimis dictorum: Principalmente de las palabras (sentencias, preceptos, proverbios) / órdenes / promesas / predicciones, respuestas del oráculo.*

(b) *Scriptorum: de los secretarios, copistas / escritores, autores / redactores.*

(c) *Institutionum: de las disposiciones, planes / de la formación, educación, instrucción.*

2) *Corporis humani dignitas: a. como la dignidad del cuerpo humano.*

3) *Bestiarum (de las bestias: en el sentido de fuerza) naturales: gravitas) rerum naturalium en el sentido corporalium (de las cosas de importancia hominum manibus effectarum —imprimis aedificiorum— (de las cosas corporales producidas por las manos del hombre, principalmente de los edificios en el sentido de existimatio o gravitas).*

Evolución

El concepto de auctoritas *en el derecho romano*

Todo parece indicar que el concepto de autoridad tiene un origen típicamente romano: en el derecho romano clásico, se contraponía la *auctoritas* a la *potestas*, a la que complementaba y limitaba. Manifestaciones de su aplicación son, por ejemplo, la *auctoritas prudentium*, *venditoris*, *tutoris*, *Principis*, *Senatus*, *testis*, etcétera; Sin embargo, tras diversos acontecimientos histórico-jurídicos, iniciados con el emperador Augusto y culminados con Adriano, la *auctoritas* quedó absorbida en la *potestas* (Domingo, 1987, p. 215).

La evolución del concepto de autoridad hacia la idea de poder se debe fundamentalmente al hecho de que los griegos no disponían de una palabra para traducir la *auctoritas* romana, pues respondía a una realidad jurídica totalmente desconocida en el mundo helenístico. Por eso, Dion Casio (55, 3, 5) transcribe este término sin traducirlo y declara no hallar palabra griega alguna de idéntico sentido que *auctoritas*. El término griego que más se utiliza para traducir *auctoritas* tanto en sus aplicaciones de derecho público como privado es *authentia*, que significa poder originario. En esta equivalencia se encuentra el primer germen de la confusión del concepto de *auctoritas* con el de poder superior del que dependen otros delegados; mientras que la *auctoritas* romana es un saber reconocido y, por ende, indelegable, la *authentia* es un poder no delegado, si se concibe realmente como primario, pero esencialmente delegable. De la sinonimia establecida entre *auctoritas* y *authentia* se deriva también la introducción en la lengua latina del vocablo *authenticum*, que procede del adjetivo griego *authentikos* y, que al igual que *authentia*, expresa la idea del poder originario no delegado, del que dependen otros poderes. Sin embargo, este adjetivo luego se convirtió en sustantivo en la terminología documental de la época romana, en las provincias orientales del imperio, y lo encontramos propiamente en Egipto, entendiéndose por *authenticum* el documento original que debe contrastarse con la copia como garantía de fidelidad (pp. 216-217)[11].

De esta manera se puede intuir que al utilizar el término *authentia*, como auténtico (ya no en su sentido de poder originario), puede verse, ahora sí, un reflejo del significado romano de *auctoritas*, ya que esta servía para dar plenitud a un acto que no la tiene por sí mismo, al igual que la copia documental requiere la comprobación del original para su validez jurídica.

A continuación daremos algunos ejemplos de la *auctoritas* tanto en el derecho privado como en el derecho público romano, para ilustrar mejor su sentido.

---

[11] Confróntese principalmente la citaciones de Álvaro d'Ors que se refieren al escrito *Auctoritas-Authentia-Authenticum*.

El derecho privado

La auctoritas y el usus

Si el titular del *mancipium* (propiedad) que conociendo plenamente del *usus* (uso) de la cosa por parte de otra persona (que no tenía el *dominium*) no decía nada ni hacía nada por impedir o limitar ese uso, implicaba, según la valoración social corriente, que confortaba al usuario con su *auctoritas* (tomada como *assensus*, o sea, aprobación o aceptación). De esta manera, si la combinación de *usus* y *auctoritas* duraba todo el tiempo necesario para adquirir la propiedad de la cosa por usucapión (prescripción adquisitiva), no existía obstáculo alguno para la producción del efecto adquisitivo[12].

Auctoritas tutoris

La integración de las iniciativas o negocios patrimoniales útiles llevados a cabo por el pupilo se efectuaba con la *auctoritas interpositio*, es decir, mediante la aprobación oficial por parte del tutor (con los términos *auctor fio* u otros equivalentes) de los actos negociales puestos en marcha por el pupilo. En ausencia de *auctoritas tutoris*, el negocio del pupilo era *negotium claudicans* (defectuoso)[13].

Obligatio auctoritatis

De la *mancipatio* (transmisión del derecho de propiedad) derivaba *ipso iure*, a cargo del *mancipio dans*, la *obligatio auctoritatis*: quien transmitía el derecho estaba obligado a garantizarlo al adquirente, en caso de que un tercero se presentase ejercitando una acción reivindicatoria de su derecho de dominio sobre la cosa (*rei vindicatio*), hasta que este adquiriera el *dominium* mediante el trascurso del tiempo prescrito por la ley (por *usucapio*). Si en el caso de que el adquirente fuera convenido por un tercero, el *mancipiens dans* se negara a asistirlo se presentaba la figura de la *auctoritatem defugere* contra la cual el adquirente, a su vez, podía ejercer la *actio auctoritatis in duplum*, exigiendo el doble del precio pagado o el valor de la cosa[14].

[12] Confróntese: Guarino, 1976, p. 464.

[13] Confróntese: Guarino, 1976, p. 556.

[14] Confróntese: Guarino, 1976, p. 592.

Secundus auctor

Nos remitimos aquí a lo ya expresado anteriormente en punto del significado de la palabra *auctoritas* cuando es usada en el lenguaje judicial. Bástenos con insistir en que, según este sentido, la *auctoritas* era una garantía, de la cual podía hacerse responsable un *secundus auctor*, con relación a diversos títulos, por los cuales era *auctorabilis*, como se dirá en la baja latinidad.

El derecho público

En lo que se refiere al campo del derecho público romano tomaremos como ejemplo la figura de la *auctoritas patrum*. Esta expresión era empleada con una doble acepción: significaba, por un lado, la proposición hecha a los comicios por un magistrado según la decisión del Senado, el cual había tomado la iniciativa de ello y, por el otro, una declaración hecha a continuación de los auspicios favorables y por la cual los comicios curias, es decir, la asamblea aristocrática y patricia, reconocían al rey o aprobaban una ley[15]. El *Dictionnaire des antiquités* hace una distinción entre la *auctoritas patrum* y la *auctoritas senatus*: los tribunos tenían siempre el derecho de proponer los plebiscitos con o sin la autorización previa del Senado (*exauctoritas senatus*); solamente los comicios-tribus podían dar a estos plebiscitos una fuerza de ley general con la aprobación de las curias (*auctoritas patrum*). Fue solo hasta la aparición de la ley Publilia Philonis en el año 415 a. C. (341 de Roma) cuando la aprobación del Senado (*auctoritas senatus*) se hace necesaria. Sin embargo, con el transcurso del tiempo se identificó la autorización del Senado con el término *auctoritas patrum* (entendiéndolo en su sentido estricto) (Daremberg, 1973, p. 547).

Según la opinión de otros autores como T. Mommsen, la *auctoritas patrum* consiste únicamente (durante la República, después de la ley de las

[15] "Cette expression était employée en droit public romain dans une double acception. Tantôt ces mots signifiaient la proposition faite aux comices par un magistrat d'après la décision du sénat, qui en avait pris ainsi l'initiative; tantôt une déclaration faite à la suite d'auspices favorables et par laquelle les comices curies, c'est-à-dire l'assemblée aristocratique et patricienne, reconnaissaient le roi ou approuvaient une loi" (Daremberg, 1973, p. 545).

XII Tablas), en la confirmación de leyes y de elecciones por parte del Senado patricio, con exclusión de miembros plebeyos. De otra parte, Mommsen (1943) afirma que:

> La designación técnica de la confirmación del Senado, el refuerzo (*auctoritas*), que en el derecho público con toda evidencia es utilizada de la misma manera que en el derecho privado en orden a la tutela, demuestra que la ciudadanía actúa a la par del pupilo, y el Senado actúa como tutor, quien al rehusar la confirmación protege contra los errores a la comunidad carente de una segura capacidad de actuar. Pero de esto se sigue siempre la originaria tripartición del poder ciudadano: en última instancia, esta tripartición tiene su expresión en la propuesta del magistrado, en la deliberación del pueblo y en la confirmación del Senado (p. 348).

Nosotros compartimos la opinión del *Dictionnaire des antiquités*, pues denota claramente la diferencia entre dos instituciones del derecho público romano cuyo origen y funciones eran diversos, haciendo patente la utilización también diversa del término *auctoritas*, pues mientras en la *auctoritas patrum* es usado el término como ejercicio de un poder (bien sea el aprobar una ley dándole el carácter de obligatoria para todos —*erga omnes*— o bien el reconocer al rey mismo), en el caso de la *auctoritas senatus* el término viene usado en el sentido de *assensus* (aprobación).

El concepto de auctoritas en la Edad Media

La complejidad del término *auctoritas* se hace más notoria en la Edad Media, cuando era utilizado, bien sea aplicándolo a un texto (como equivalente a la palabra *authenticus*)[16]; bien a un documento oficial de un rey, emperador o papa[17]; bien a una orden del rey o a un mandato papal[18]; bien a la cualidad por la cual un hombre se hace merecedor de crédito, de con-

[16] Confróntese: Cehnu, 1953, pp. 107-109.

[17] Confróntese: Du Cange, 1937, p. 467.

[18] Confróntese: Niermeyer, 1984, p. 70.

sideración, de fe[19]; finalmente, aplicado a la idea de poder originario del cual dependen otros delegados[20].

Para efectos de nuestro estudio nos centraremos solo en dos de los significados antes mencionados, por considerar que en términos generales recogen el sentido de los demás; verbigracia, *auctoritas* aplicado a un texto (*authenticus*) y *auctoritas* aplicado a la idea de poder originario del cual dependen otros delegados, es decir, tomado como *potestas*, *imperium*, *iussum*[21].

La auctoritas como authenticus

Como habíamos ya señalado, αυτηεντια (*authentia*) significa originalmente 'poder absoluto', 'autoridad', 'autenticidad'; también quedó ya expresado que de la sinonimia establecida entre *auctoritas* y *authentia* se deriva la introducción en la lengua latina del vocablo *authenticum*, que procede del adjetivo griego *authentikos* y que, al igual que *authentia*, expresa la idea del poder originario no delegado, del que dependen otros poderes. Sin embargo, con el transcurso del tiempo este adjetivo se comenzó a usar como sustantivo y se entendía por *authenticum* el documento original que debe contrastarse con la copia como garantía de fidelidad.

Es en la Edad Media cuando viene mayormente aceptado el término *authenticum*, siendo así que en el desarrollo medieval la relación con *auctoritas* aparece expresamente: *authenticum* equivale a *auctoritas receptum* (autoridad garantizada), a *auctoritas plenum* (autoridad plena)[22], y se llama *authenticae* a las leyes de Justiniano en versión latina de cuya autenticidad se había dudado en un primer momento, pero que luego fue reconocida a través del trabajo de Ireneo de Bolonia. Es precisamente el constante y reiterado recurso a los auctores el elemento característico de la escolástica, por su-

[19] Confróntese: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1990, v. auctoritas II, 3 *Lexicon Totius Latinitatis de Forcellini*, v. auctoritas I, 2.

[20] Confróntese Domingo, 1987, p. 218. También el *Theasurus Linguae Latinae*, v. auctoritas III, 3, 5 y 7.

[21] "Item auctoritas est potestas seu facultas faciendi aliquid, quae legitime tributa. 7) Hinc auctoritas est etiam potentia, jussum, imperium" (*Lexicon Totius Latinitatis de Forcellini*, v. auctoritas I, 6 y 7).

[22] Confróntese: Du Cange, 1937, v.

puesto también Tomás como todo el medioevo encuentra apoyo en textos transmitidos por la tradición de la "escuela" revestidos de autoridad[23].

Siguiendo adelante con nuestro estudio, conviene ahora preguntarse sobre cuál era el sentido concreto en el que se usaba el término *auctoritas* aplicado a un texto. A este respecto diremos con M. D. Chenu que no obstante existir una etimología objetiva de los términos *auctoritas* y *authenticus*, los cuales entraron a formar parte de la lengua medieval cargados de todo un pasado, los gramáticos medievales apoyándose en la ortografía, construyeron una etimología y la semántica de los mismos[24]. *Actor* es el autor de una obra, en el sentido de *aliquid agere* (hacer alguna cosa), mientras que *auctor* es aquel que, gracias a un reconocimiento oficial, civil, escolástico, eclesiástico, ve que su opinión, su pensamiento o su doctrina adquiere un carácter de "autenticidad" , de tal manera que es aceptado con respeto. A la idea de origen se une la idea de *auctoritas* (autoridad, dignidad), así el vocablo adquiere el epíteto de *authenticus* (*auctor* = *authenticus*). Aclarado lo anterior, en el sentido amplio de 'dignidad', *auctoritas* significa la cualidad en virtud de la cual un hombre (magistrado, escritor, testigo, sacerdote) es merecedor de crédito, de consideración, de fe. Por metonimia, la *auctoritas* designará la persona misma que posee tal cualidad, y muy pronto por transposición del sujeto humano a su actividad exterior designará el escrito, el texto en el cual se expresan el pensamiento o la voluntad de este sujeto: este medio o instrumento posee una autoridad, en otros términos, es considerado auténtico[25]. Una muy clara expresión del uso de la *auctoritas* en

---

[23] "Solamente en las primeras doce cuestiones de la *Suma Teológica*, santo Tomás hace 160 citaciones, 55 de Aristóteles, 44 de San Agustín, 25 de Dionisio, 23 de los padres latinos, 4 de los padres griegos, 9 de autores profanos; y en toda su obra se pueden encontrar 1702 citaciones de Dionisio" (Chenu, 1953, p. 107).

[24] En este sentido, Evrard de Béthune (estudioso del siglo XIII, autor del *Graecismus*, que fue el manual de la época) deduce los términos 'auctor' de *augendo* (*ab augendo nomen trahit, ast ab agendo*) y 'actor' de *autentim* (*ab autentim, quod grecum est, nascitur autor*). De otra parte, Simón de Tournai, maestro de teología de finales del siglo XII, escribe: "De Deo vero cum dicitur, non predicat motus Actionem ab agendo dictam, sed au[c]toritatem ab authentico" (Chenu, 1953, p. 110).

[25] Para mayor información sobre las causas de la confusión entre *actor* y *auctor*, confróntese: Chenu, 1927, pp. 81-86).

este sentido se manifiesta en el constante apelo que los autores medievales, incluido por supuesto Tomás, hacen a las llamadas *auctoritates*.

La auctoritas como potestas, imperium, iussum

Después de lo expresado en el punto inmediatamente anterior, hemos podido constatar que uno de los sentidos en que viene usado el término *auctoritas* en el medioevo deriva de la equivalencia que se le dio con el término *authentia* entendido como autenticidad de un texto.

Sin embargo, como se ha afirmado reiteradamente, el significado que inicialmente tuvo αυτηεντια (*authentia*) fue el de poder originario del que dependen otros delegados, así, el término latino *auctoritas*, al ser traducido por el griego *authentia*, conectó con el neologismo latino *authenticum*, neologismo que no solo fue utilizado con el transcurso del tiempo para significar la autenticidad de un texto, sino que heredó "persistentemente" el sentido originario de *authetia*, es decir, *potestas*, *imperium*, *iussu*, como en el caso de los términos *authenticae personae* (magnates), *authentica hebdómada* (Semana Santa o Mayor), *authentici noti* (notas musicales impares, consideradas como las primeras de la octava (Domingo, 1987, p. 218).

De esta forma podemos ver que el término *auctoritas*, aun en el caso en que se le considera como equivalente a *authentia*, tiene una significación vinculada con la idea de poder, mando, orden; significación que está presente desde los albores de la Edad Media; a título ilustrativo citaremos a pie de página algunos pasajes significativos correspondientes a la temprana Edad Media[26]. No se puede entonces caer en una posición que reduzca la

[26] En el siglo VI, san Gregorio de Tours (muerto en el año 594) escribe: "Qui sola faciende pacis intentione regali sola di[e]stinatur autoritate", es decir: quien sea destinado por la sola autoridad real con la única intención de hacer la paz (Gregorius Turonensis episcopus, *Historiae*, *Vulgo Historia Francorum*, libro 9, c. 411). En la obra anónima conocida como *Lex Visigothorurn* se dice: "Corarn principe vel his, quos sua princeps auctoritate pr[a] eceperit", es decir: en presencia del príncipe o de aquellos a los cuales el príncipe haya prescrito con su autoridad (*Lex Visigothorum, sive Liber Judiciolum, Forma Reccessvinthiana et Forma Erugiana*, K. Zeumer, libro 2, tit. 1, parágrafo 15). En la obra *Capitularia Regnum Francorum*, del año 585, está consignada la siguiente frase: "Haec omnia... studuimus definire, quae praesenti auctoritate vulgamus", es decir: hemos deseado definir todas aquellas cosas que divulgamos

auctoritas solo a su significado de autenticidad, el cual, no obstante haber alcanzado gran renombre entre los autores medievales cuando citaban las llamadas *auctoritates*, no es el único ni el que sobrevive hasta nuestros días.

La *auctoritas* en la Sagrada Escritura

La presencia de la *auctoritas* en la Sagrada Escritura resulta del mayor interés para el objeto de nuestro estudio, pues constituye la fuente principal en la que se basan los padres de la Iglesia y los grandes filósofos y teólogos cristianos de la Edad Media, entre ellos santo Tomás de Aquino[27].

El término latino *auctoritas* aparece solo una vez en la traducción que hace san Jerónimo del Antiguo y del Nuevo Testamento[28]. Es en el libro primero de los Reyes donde podemos encontrar el siguiente texto:

> *[...] Qui respondit ei: Quia locutus sum Naboth Iezrahelitae et dixi ei: Da mihi vineam tuam, accepta pecunia; aut, si tibi placet, dabo tibi vineam pro ea. Et ille ait: 'Non dabo tibivineam meam'. Dixit ergo ad eum Iezabel uxor eius: Grandis auctoritatis es et bene regis regnum Israel Surge et comede panem et aequo esto animo: ego dabo tibi vineam NabothIezrahelitae* (1 Reg. 21:6-7).

Por su parte, la Biblia de Jerusalén traduce el mencionado pasaje en los siguientes términos:

> Él respondió: "Porque he hablado con Nabot de Yizreel y le he dicho: Dame tu viña por dinero o, si lo prefieres, te daré una viña a cambio, y me dijo: 'No te daré mi viña'. Su mujer Jezabel le dijo: 'Y eres tú el que ejerce la realeza en Israel, levántate, come y que se alegre tu corazón. Yo te daré la viña de Nabot de Yizreel'" (1 Reyes. 21:6-7).

---

por la presente autoridad (en este caso se habla de *auctoritas* como un mandato u ordenanza de un superior) Capitularia Regnum Francorum. En *Monumenta Germaniae Historica* (p. 12). Ed. Guntchramni, I.

[27] Para efectos de nuestro estudio tomaremos como base las siguientes ediciones: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio (1986); edición española de la Biblia de Jerusalén (De Brouwwer, D., 1976, Bilbao), y la edición del Nuevo Testamento trilingüe (Bover, J. M. y O'Callagban, J., 1977, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, BAC).*

[28] Confróntese: Fischer, 1977, tomus I, v. auctoritas.

El término hebreo que traduce san Jerónimo con la palabra latina *auctoritas* es *melukah* que significa monarquía (*potestas regia*). *Melukah* está relacionado con *máelek*, que significa 'rey'. La raíz *mlk* pertenece al semítico común, pero solo en semítico noroccidental y meridional tiene el sentido de 'ser rey'[29].

Este texto resulta muy significativo pues san Jerónimo no vuelve a utilizar el término *auctoritas* en ninguno de los demás pasajes del antiguo testamento que tienen alguna referencia con el tema de la autoridad, recurriendo siempre al término *potestas* (Fischer, 1977)[30].

En efecto, cuando san Jerónimo traduce los textos del Nuevo Testamento que se relacionan más de cerca con el tema de la autoridad, verbigracia: Jn. XIX. 11; Mt. XXII.

16-21; Rom XIII. 1-8; ITm II. 1-2; Tt III. 1; I P II. 13-15; recurre siempre al término *potestas*, el cual obedece a la traducción latina de la palabra griega εξουσια (*exousia*), hecho que en mi opinión no genera contradicción alguna, pues dentro de los varios significados latinos de εξουσια encontramos la palabra *auctoritas*, la cual es tomada como sinónimo de la palabra *potestas*[31].

De otro lado, las versiones ya citadas de la Sagrada Escritura en lengua castellana algunas veces traducen la palabra griega εξουσια con el término 'autoridad'[32], y en otras ocasiones con el término 'poder' o 'potestad'[33].

---

[29] Confróntese: Ernst, 1978, p. 1237.

[30] Confróntese: v. potestas.

[31] εξουσια (*exousia*): 1. Potestas auctoritatis, scilicet principis velmagistratum: a) auctoritas humana in republica, principis vel magistratusin subditos; b) auctoritas sive potestas divina vel divinitus collata; b1) ipsius Dei summa potestas; b2) auctoritas seu potestas a Deo Christo, angelis, hominibus collata; b3) potestas diaboli qualem Deus permittit. 2. Per metonymiam exousia dicitur aliquis in auctoritate constitutus: magistratus humani, principes, praefecti etiam angelorum quidam ordo, potestates (Zorell, 1979, pp. 458-460).

[32] Confróntese: Romanos 13:1-8; Timoteo 3:1-1.

[33] Confróntese: Juan 19:11; Mateo 28:18.

En lo que se refiere al término griego κατεξουσιαζουσιν (*Katexousiazousin*) el cual aparece en los textos de Mateo 20:24-28 y Marco10:41-45, las versiones en lengua castellana no coinciden en la traducción del mismo, recurriendo bien sea al término poder o bien al término autoridad, ambos en un sentido de dominio[34].

San Lucas (22:24-27), por su parte, usa la palabra εξουσιαζοντεσ (*exousiazontes*), la cual en el latín de la *Nova Vulgata* aparece como *potestatem*, y es traducida por la Biblia de Jerusalén como: "[…] los reyes de la naciones las dominan como señores absolutos, y los que ejercen el PODER sobre ellas se hacen llamar bienhechores […]". De otro lado, la versión de la Biblioteca de Autores Cristianos traduce el mismo texto utilizando la palabra 'mando'.

Finalmente resulta interesante la presencia de la palabra griega ηιπεροχηε (*Hiperoche*) en 1 Tm 2: 1-2, pues es utilizada por san Pablo con el significado de *auctoritas*[35].

Consideramos que después de este breve estudio acerca de la presencia de la *auctoritas* en la Sagrada Escritura, podemos adentrarnos, ahora sí, en las consideraciones que en torno al tema hacen los autores pertenecientes a la tradición patrística.

---

[34] La palabra griega utilizada por san Mateo (20:24-28) y san Marcos (20:41-45) para expresar la idea de poder, mando y autoridad en un sentido de domininacion es la misma: κατεξουσιαζουσιν (*katexousiazousin*), traducida en el latín de la *Nova Vulgata* como *potestatem* en ambos textos. Por su parte, la Biblia de Jerusalén traduce el mismo término en ambos pasajes como: "[...] los grandes oprimen con su poder". Por otro lado, la versión de la Biblioteca de Autores Cristianos traduce en san Mateo: "Los grandes mandan autoritativamente" y en san Marcos: "Los grandes entre ellos abusan contra ellos de su autoridad". Confróntese Biblia de Jerusalén. También la versión trilingüe de la BAC.

[35] La traducción de la Biblia de Jerusalén dice: "Constituidos en autoridad" para referirse al latín "qui in sublimitate sunt", correspondiente al griego ηιπεροχηε (*hiperoche*), usado por san Pablo, el cual dentro de sus varios sentidos significa: "Locus eminens, auctoritas, potestas (c.f. Zorell, 1979, p. 1367, v. *hiperoche*). Por su parte, la versión de la Biblioteca de Autores Cristianos traduce: "Por todos los que ocupan altos puestos".

La *auctoritas* en la tradición patrística

Resulta de la mayor importancia el estudio de las ideas que con respecto a la *auctoritas* desarrollaron en la Iglesia de los primeros siglos los pensadores cristianos. Para efectos de nuestro estudio tomaremos en cuenta el periodo comprendido entre el siglo I y el siglo VI d. C., pues constituye un paradigma de las futuras relaciones entre el Estado y la Iglesia (ámbito en el que se hace presente con mayor claridad el tema de la autoridad), cuyos efectos fueron decisivos no solo durante la Edad Media, sino que llegan hasta nuestros días.

El periodo antes mencionado nos ofrece una visión unitaria de las relaciones entre la Iglesia y el Estado imperial romano, entendiendo por este, en primer lugar, la política fundamentalmente pagana de los sucesores del emperador Augusto; en segundo lugar, el Estado imperial, convertido al cristianismo con Constantino y radicalmente cristiano con Teodosio, imperio cuyo poder disminuye a partir de la primera mitad del siglo V, pero que renace lleno de vigor en Oriente con Justiniano. Con relación a este cuadro político, la Iglesia, en el transcurso de sus primeros siglos de existencia, asume una conciencia siempre más fuerte acerca de sus relaciones con la autoridad estatal. En las varias situaciones y experiencias vividas desde Clemente I, quien había visto a los apóstoles, hasta el papa Nicolás I, quien vivió durante los dramáticos acontecimientos del sisma de Oriente, la Iglesia busca el exacto equilibrio, oscilando continuamente entre dos polos: por un lado, el reconocimiento del principio del Estado como creación divina, conformándose la Iglesia a este y fundándose sobre su protección; y por el otro, la defensa radical de la propia autonomía de principio y de la propia posición superior, por el origen y el fin, a aquella puramente terrena del Estado[36]. La Iglesia, madurando en su búsqueda del justo equilibrio en la posición frente al Estado, llega a una división que perdura hasta hoy y que ofrece un resultado revelador con respecto a la 'lucha' siempre presente entre Estado e Iglesia; de esta forma podemos hablar de dos grandes categorías conformantes de la mencionada división: la primera, referida a la parte oriental del Imperio convertido al cristianismo, es decir, la nueva Roma constantiniana, que recoge la herencia de

[36] Confróntese: Rahner, 1990, p. 20.

la división entre civilización romana y griega y prosigue la separacón del Imperio en dos bloques, que dura desde Diocleciano hasta Teodosio, época en la que la Iglesia sucumbe ante el Estado o viceversa (pues se trata de la identificación de la Iglesia y el Estado). Después de Justiniano, esta línea política dura todavía mil años, indudablemente también por la confusión entre dominio religioso-eclesiástico y político-estatal. La segunda se refiere a la Iglesia del Occidente latino, que guiada por el papa y por eminentes obispos realiza su libertad con respecto al Estado. En este proceso fue ayudada por diversos acontecimientos externos. No solo por el hecho de que en Occidente el Imperio romano deja de existir en el siglo V y el papado permanece como única roca de unidad cultural entre los Estados surgidos de las invasiones. Se sostiene con frecuencia que la libertad de la Iglesia occidental ha sido edificada solamente sobre la ruinas de la potencia estatal desaparecida; pero como nos lo muestra la historia, la Iglesia había ya defendido continuamente esta libertad con respecto al imperio de un Constantino[37], y más aún contra el despotismo de Bizantino, quien hizo sentir el peso de su mano sobre Roma y sobre el Occidente desde el siglo VI hasta el VIII. Por otra parte, aquello que favoreció la lucha victoriosa de la Iglesia occidental por su libertad fue sobre todo el hecho de que en la cultura latina había permanecido vivo más profundamente que en el Oriente el sentido de la libertad del hombre, y particularmente el sentido religioso. Sin embargo, puede afirmarse que la fuente interior de la cual brotaba el vigor con que la Iglesia occidental mantenía su libertad fue la guía del papado.

Pasaremos a continuación al estudio de algunos autores del periodo mencionado, no sin antes aclarar que por tratarse de un tema tan complejo resulta imposible abarcarlos a todos. Por eso nos vemos obligados a elegir los más significativos en referencia al tema que nos ocupa; así pues, hare-

[37] Constantino y más aún sus sucesores, en su tenaz apego a la concepción pagana del césar como pontífice (cesaropapismo), intentan inserir a la Iglesia dentro de su política; pero, por otro lado, la Iglesia no está dispuesta a atribuir al Estado aquello que le corresponde según la voluntad creadora de Dios; se mantiene a la defensiva para proteger la propia libertad de cualquier sobreposición estatal, aun si es necesario morir en aras de esa libertad.

mos mención del autor citando los textos respectivos en los que con más claridad trata el tema de la *auctoritas*.

Para la Iglesia de los Mártires solo existe un rechazo al Estado cuando los dogmas de la fe lo exigen, cuando existe el peligro de comprometer la fidelidad al reino celestial, al reino de un único Señor, a quien los cristianos de la era de los mártires llamaban "emperador ultraterreno"; de esta manera se da un rechazo radical a cualquier intento de deificación del emperador. En los demás aspectos relativos al Estado se presenta un "Sí" incondicionado que se funda sobre la concepción, clara desde el principio, de que la autoridad imperial, la cual se encarna en la persona del emperador, desciende del creador de la humanidad.

Alrededor del año 96 d.C., el papa Clemente I de Roma escribe la *Oración por el emperador y por el Estado*, transcrita por él mismo al final de su carta a la Iglesia de Corinto. Corrían entonces los últimos días del dominio del emperador Domiciano, quien se caracterizó por su voluntad despótica; sin embargo, la pequeña y perseguida Iglesia oraba en Roma con los siguientes términos: "Tú has dado, Señor, el poder a quien gobierna, haz que nosotros seamos obedientes a tu nombre omnipotente y soberano, a nuestros señores y a nuestras autoridades sobre la tierra" (1 Cor 60:4; 61: 1-3)[38]. Constituye esta la más antigua oración de la Iglesia por el Estado y es la mejor prueba de la fundamental fidelidad de la Iglesia primitiva respecto a este, aun tratándose de un Estado persecutor. Los documentos sucesivos retomarán esta enseñanza, proveniente de la fe, según la cual la autoridad viene de Dios.

San Ireneo (135-203), quien sufrió la persecución de Marco Aurelio, escribe entre el año 180 y 189 su obra principal, *Adversus haereses.* El capítulo XXIV del libro quinto tiene por título *De diaboli perpetuo mendacio, potestatibus quibus nos parere oportet, atque imperiis terrenis, quatenus a Deo, non autem a biabólo constituantur*, es decir, acerca de la perpetua mentira del diablo, de los poderes a los cuales es necesario obedecer y de las autoridades terrenas, en

[38] "Tu, domine, dedisti iis potestatem regni per magnificam et inenarrabilem virtutem tuam, ut cognoscentes gloriam et honorem, quem tu iis tribuisti, nos subiciamus ipsis, voluntati tuae non adversantes". Funk (1901), Clementis I, *Carta a los corintios*, caps. 60, 4; 61, 1-3; p. 179 .

cuanto que por Dios, mas no por el diablo, han sido constituidas. En este capítulo san Ireneo cita todo el pasaje de la Carta a los romanos 13: 1-8, llevando a cabo un pormenorizado análisis del mismo, pero lo que resulta importante resaltar es su explicación acerca del origen de la autoridad, pues sin dejar de afirmar con san Pablo su procedencia divina, "*non est enim potestas nisi a Deo*" (Rom. 13:1), la concibe como efecto del pecado, como aquello que Dios instituyó para lograr la justicia entre los hombres, quienes por el pecado se apartaron de Él[39].

Teófilo de Antioquía (muerto probablemente hacia el año 183) escribe en el *Ad Autolico:*

> Adoro en cambio como Dios al Dios real y verdadero, sabiendo que el emperador está debajo de Él. Por tanto tú me dirás: ¿por qué no adoras al emperador? Porque este no está para ser adorado, sino para ser honrado con el respeto conveniente. No es un dios, sino un hombre establecido por Dios no para ser adorado, sino para tomar justas decisiones.

Tertuliano, por su parte, en el *Apologético* (escrito a finales del año 197) nos dice:

> Pero porque hablar más acerca de la religiosidad y de la devoción de los cristianos hacia el emperador. Nosotros debemos respetarlo, en cuanto ha sido elegido por Dios, así que podría decir con razón: 'Es más emperador para nosotros, porque ha sido constituido como tal por nuestro Dios'. Por tanto, siendo mi emperador yo me preocupo más por su salvación, y no solo porque la pido a Aquel que nos puede hacerla obtener y no solo porque la puedo obtener, sino también porque limitando la majestad del césar y sujeto a Dios, lo encomiendo en modo mayor a Dios, haciéndolo sujeto solo a Él; pero lo hago sujeto y no igual (*Ad Autolycwn*, Lib I, 11, series graeca, T. VI, 1042).

[39] "Quoniam enim absistens a Deo homo in tantum efferavit, ut eniamconsanguineum hostem sibi putaret, et in imni inquietudine, et homicidio, et avaritia sine timore versaretur; imposuit illi Deus humanun timorem (non enim cognoscebant timorem Dei), ut potestati hominum subjecti, et lege eorum astricti, ad aliquid assequantur justitiae, et moderentur ad invicem, in manifesto propositum gladium timentes, sicut Apostolus ait: Non enimsine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei quimale operatur". (Migne, 1844/1864).

Orígenes en su *Comentario de la Carta a los romanos* afirma:

> 'Toda autoridad, dice, viene solamente de Dios' (Rom 13: 1-1). Alguno tal vez dice: ¿entonces qué? Y aquel poder que persigue a los siervos de Dios, que combate la fe, perturba la religión, ¿viene acaso de Dios? Responderemos a esto brevemente. Ninguno ignora que también la vista, el oído y los sentidos nos han sido donados por Dios. Pero no obstante teniendo estas cosas por Dios, queda en nuestro poder usar la vista para el bien o para el mal; aplicándose esto igualmente para el oído, el movimiento de las manos, las impresiones de los sentidos: y el juicio de Dios es justo precisamente porque nosotros abusamos de aquello que Él nos ha dado para un uso bueno, empleándolo en obras impías e inicuas. Del mismo modo, todo poder ha sido dado por Dios 'para castigar a los malhechores y alabar a los buenos' (1 Pe 2:14), como lo afirma el mismo apóstol en las páginas sucesivas. Y habrá un justo juicio de Dios para aquellos que ejercitan el poder recibido de Dios según la propia iniquidad y no según las leyes divinas"[40] (Orígenes, IX, 26, T. XIV, 1226-1230 c).

Más adelante en el tiempo encontramos a san Ambrosio (333-397), quien no obstante no haber tratado directamente la cuestión política, tuvo necesidad de abordarla con ocasión de los litigios que enfrentó en ejercicio de su ministerio episcopal en Milán. En la carta (Epístola, XVII, 6), san Ambrosio escribe: "Todos los hombres que viven bajo el Imperio romano están sujetos a los emperadores; pero los emperadores están sujetos a Dios todopoderoso y a la sagrada fe: esta es la condición de su salud" (San Ambrosio de Milán, Epístola, XVII, 6 T. XVI, 961-971) En el *Sermón contra Auxentius* afirma: "El emperador está dentro de la Iglesia y no por encima

[40] "Non est enim, inquit, potestas nisi a Deo Dicit fortasse aliquis: Quiergo? Et ilia potestas quae servos Dei persequitur, fidem impugnant, religionem subvertit, a Deo est? Ad hoc breviter respondebimus. Nemo est qui nesciat quod et visus nobis a Deo donatus est, et auditus, et sensus. Cum ergo a Deo habeamus haec, in potestate tamen nostra est ut visu vel ad bona vel ad mala utamur; similiter et auditu, et motu manuum, et cogitatione sensus: et in hoc est justum judicium Dei quod his quae ille ad unus bonos dedit, nos abutimur ad impia et iniqua ministeria. Ita ergo et potestas omnis a Deo data est ad vindictam quidem malorum, laudem vero bonorum, sicut idem justum judicium Dei erga eos qui acceptam potestatem secundum suas impietatis, et non secundum divinas temperant leges". Orígenes, *Comentario de la Carta de san Pablo a los romanos*, IX, 26. En Migne, T. XIV, pp. 1226-1230 c.

de la Iglesia" (*Sermón contra Auxentius,* 36, XVI, 1007-1018)[41]. San Ambrosio reconoce los derechos del emperador, pero también insiste en sus obligaciones como cristiano sometido a la disciplina de la Iglesia[42].

San Juan Crisóstomo (344-407), consagrado obispo de Constantinopla en el año 397, es quien usa por primera vez una afirmación que tendrá gran éxito durante toda la Edad Media: "*Regi corpora commissa sunt, sacerdoti animae*", o sea, los cuerpos han sido confiados al rey, las almas al sacerdote (Homilia IV, 4, 5, series graeca, T. LVI, 125 y ss)[43]. Para san Juan Crisóstomo es clara la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, sin embargo, es consciente de la independencia y del derecho natural de la autoridad estatal (Arquillière, 1976, p. 116).

Haremos ahora una breve referencia a san Agustín de Hipona (353-430), quien con sus ideas contribuyó a la edificación del pensamiento politico en la Edad Media. Sus grandes afirmaciones acerca de la justicia, de la paz, de la libertad, y sus concepciones de la sociedad y del Estado tuvieron una gran influencia en las varias y también opuestas teorías políticas del medioevo.

San Agustín no presenta un punto de vista diverso al de san Ambrosio o al de san Juan Crisóstomo. Su pensamiento se apega estrechamente a la tradición y, al igual que lo hicieron los padres que lo precedieron, se nutre ampliamente del Nuevo Testamento. En este sentido resulta ilustrativo su comentario a la Carta de san Pablo a los romanos (13: 1-8), donde considera que la sumisión a las autoridades advertida por el apóstol constituye una máxima llena de sabiduría. Los cristianos no están eximidos de las obligaciones que, en su carácter de ciudadanos, les son impuestas por aque-

---

41 "Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est: bonus enimimperator quaerit auxilium ecclesiam, non réfutât. Haec ut humiliter dicimus, constanter exponimua". Ambrosio, *Sermo contra Auxentium,* 36. En Migne, *Patrología Latina*, XVI, pp. 1007-1018.

42 Confróntese: Arquillière, 1972, p. 108.

43 "Regi corpora commissa sunt, sacerdote animae". Homilia IV, 4, 5. En Migne, *Patrología Latina, Series Graeca*, T. LVI, 125. Confróntese *De sacerdotio,* IV, 5: "Habent quidem hi qui in terra imperantpotestatem ligandi, verum corpora solum Hos autem vinculum ipsam attingit animam, coelos transcendit [...]" T. XLVI, p. 643.

llos a quienes ha sido dado el gobierno de las cosas temporales[44]. Nosotros, como hombres, estamos compuestos de cuerpo y alma, hacemos uso de las cosas temporales para satisfacer nuestras necesidades; por consiguiente, es un deber para nosotros el obedecer a quienes gobiernan las cosas humanas[45]. Sin embargo, en la esfera de la fe y de nuestra vocación al reino de Dios, no puede obedecerse a aquellos que buscan destruir en nosotros la gracia que Dios nos ha otorgado para obtener la vida eterna[46]. Mientras peregrinamos en esta vida, debemos respetar, con una actitud exenta de toda disimulación, el orden establecido por Dios para las cosas humanas, obedeciendo de esta forma más a Dios que a los hombres, quien nos ha ordenado la sumisión a la autoridad[47]. Pero esta sumisión debe actuarse no solo para evitar la ira de la autoridad, lo cual podría ser hecho también con odio, sino siendo conscientes del amor que debemos tener por aquel a quien hemos sido sometidos por orden del Señor[48].

---

44 Quod autem ait: "Omnis anima potestatibus sublimioribus sbdita sit:non est enim potestas nisi a Deo," rectissime jam monet ne quis ex eo quod a Domino suo in libertatis vocatus est, factusque christianus, extollatur in superbiam, et non arbitretur in hujus vitae itinere servandum esse ordinem suum, et potestatibus sublimioribus, quibus pro tempore rerum temporalium gubernatio tradita est, putet non se esse subdendum". *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, LXXII, Tomo 11, p. 28.

45 "Cum enim constemus ex anima et corpore. Oportet nos es ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, id est, homnibus res humanas cum aliquo honore administrantibus". *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (p. 29).

46 "Ex illa vero parte, qua credimus Deo, et in regnum ejus vocamur, non nos oportet esse subditos cuiquam homini, idipsum in nobis evertere cupienti quod Deus ad vitam aeternam donare dignatus est". *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (p. 29).

47 "In hoc tamen itinere dum agimus, donec perveniamus ad illud saeculum, ubi sit evacuatio omnis principatus et potestatis, conditionem nostram pro ipso rerum humanrarum ordine toleremus, nihil simulate facientes, et in eo ipso non tamhominibus quam Deo, qui haec jubet, obtemperantes". *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (p. 29).

48 "Non solum ad iram evadendam, quod potest etiam simulate fieri; sed ut in tua conscientia certus sis illius dilectione te facere, cui subditus fueris iussu Domini". *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (p. 30).

En las ideas expresadas por san Agustín en su comentario a Rom. 13: 1-8, vemos con claridad la importancia que da a la autoridad terrena y a la obediencia que a ella debe tenerse en cuanto ha sido instituida por Dios. Sin embargo, el pensamiento agustiniano acerca de la autoridad (según el sentido que se le da al término en este trabajo)[49] se encuentra plasmado de una manera más amplia y compleja en su obra *De civitate Dei*, de la cual tomaremos aquellos aspectos que más interesan a nuestro estudio.

San Agustín da el nombre de "ciudad" al conjunto de los hombres unidos por su amor común a un cierto objeto, existiendo tantas ciudades cuantos sean los amores colectivos. Ya que en el hombre hay dos amores, deben existir también dos ciudades, a las cuales se reducen todas las demás agrupaciones humanas. El conjunto de los hombres que conducen la existencia del hombre viejo, del hombre terreno, y que se encuentran unidos por su amor común a las cosas temporales forma una primera ciudad: la ciudad terrestre; el conjunto de los hombres unidos entre sí por el vínculo del amor divino forma una segunda ciudad, la ciudad de Dios[50]. En este orden de ideas, el conjunto de hombres que vive en una ciudad se llamará "pueblo" entendiendo por este la asociación de una multitud de seres racionales, reunidos por la voluntad y la posesión común de aquello que

---

[49] Recordemos que el sentido en el cual viene tomado el término *auctoritas* en el presente trabajo es el de *imperium*, *potestas*, *iussum*. Con respecto al tema de la *auctoritas* en san Agustín según el sentido de *authenticum*, consultar el estudio de Virgilio Pacioni (1995): "Poi Agostino analizza tre atti intenzionali, L'intelligere, il credere e L'opinari. L'intelligere è sempre sine vitio, il credere è cum vitio aliquando, L;opinari è sempre cum vitio. Inoltre afferma che l'ambito dell'intelligere, cioè l'oggetto compreso è dovuto alla ratio, l'ambito del credere, cioè l'oggetto creduto è dovuto all'autorità (auctoritas), l'ambito dell'opinari, cioè l'oggetto opinato è dovuto all'errore: Quod inteilegimus igitur, debemus ratione; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori". En *De utilitate credendi* (11, 25). Confróntese Pacioni (1995).

[50] "Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui". Hipona De, XIV, 28, T. XLI, 436.

"Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae predestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo". Hipona De, XV, 1,1; T. XLI, 437.

aman. Aquello que una sociedad ama es el fin común, para cuyo logro se han asociado todos sus miembros, así podemos encontrar en "la paz" un fin común a cualquier sociedad. Así toda sociedad quiere la paz; pero la condición fundamental sin la cual toda paz es provisoria y aparente es el orden, y la paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden[51]. La paz de la ciudad cristiana es en fin una sociedad perfectamente ordenada de hombres que gozan de Dios y se aman mutuamente en Él.

San Agustín recurre a la revelación para explicar el origen de las dos ciudades entre las cuales se divide el género humano. En efecto solo la revelación nos enseña la creación de Adán por parte de Dios, y en él, la de las dos ciudades. Caín, miembro de la ciudad terrena, funda una ciudad (Gn 4:17), como para resaltar que su reino es de este mundo, mientras Abel, miembro de la ciudad de Dios, no funda ninguna, como para afirmar que esta vida es solo un peregrinaje hacia una morada más feliz.

> Así el fin último es la constitución de la ciudad de Dios perfecta, en la beatitud eterna de la cual gozará el pueblo de los elegidos. La construcción progresiva de esta ciudad, según los diseños de la providencia, es el significado profundo de la historia, aquello que confiere cada pueblo su razón de ser, que le asigna un rol específico e ilumina su destino (Gilson, 1938, p. 203).

Conviene, por otra parte, ser cuidadosos con la utilización que san Agustín hace de los términos Estado e Iglesia, de un lado, y ciudad terrena y ciudad de Dios, del otro. Desde el punto de vista del santo de Hipona, estas dos parejas no coinciden. La ciudad terrena no es el Estado. En efecto, todos los miembros de esta ciudad están predestinados a la condenación final; los futuros elegidos hacen necesariamente parte del Estado en el cual nacen y viven; no se puede entonces confundir la ciudad terrena, entidad mística, según la expresión del mismo san Agustín, con una ciudad concreta realizada materialmente en el tiempo y en el espacio. De otra parte, la Iglesia no es la ciudad de Dios, ya que esta ciudad es la sociedad de todos

[51] "Pax civitatis: ordinata imperandi atque oboedenti concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, traquillitas ordinis. Ordo est pariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio". Hipona De, XIX, 13, 1T. XLI, 640.

los elegidos del pasado, del presente y del futuro. El reino de Cristo, que actualmente es la Iglesia, no es la ciudad de Dios; este reino, efectivamente, deja crecer la cizaña entre el trigo, hasta cuando no exista más cizaña en medio al buen grano en la ciudad celeste; es verdad, pues, que la Iglesia es el reino de Dios, pero no que sea la ciudad de Dios (Gilson, 1938, p. 205). No obstante, si la Iglesia no es la ciudad de Dios, es la única sociedad humana que trabaja para construirla; expresamente querida, fundada y asistida por Dios para reunir a los elegidos del reino celestial.

No se puede considerar a san Agustín ni como aquel que ha definido la idea medieval de una sociedad civil sometida al principado de la Iglesia, ni tampoco como aquel que ha condenado anticipadamente tal concepción. Aquello que permanece como verdadero, en modo más claro y absoluto, es que en ningún caso la ciudad terrena y, menos aún, la ciudad de Dios pueden ser confundidas con alguna forma de Estado; pero que el Estado pueda y deba ser eventualmente utilizado para los fines propios de la Iglesia y, mediante ella, para aquellos de la ciudad de Dios, es una cuestión totalmente diversa y un punto acerca del cual san Agustín no tendría nada que objetar. Si bien san Agustín nunca formuló un principio en este sentido, la idea de un gobierno teocrático no es inconciliable con su doctrina, ya que, si el ideal de la ciudad de Dios no implica esta idea, tampoco la excluye[52].

Volveremos sobre el pensamiento de san Agustín más adelante en nuestro trabajo, especialmente en lo que se refiere a la relación que existe entre su doctrina política, en punto del origen de la autoridad civil y en lo que

[52] Según Gilson (1938), debe distinguirse la doctrina de san Agustín de aquella otra en la cual desembocó durante la Edad Media. Gilson describe dos características de aquel saber que algunos autores como Arquillière denominan el "augustinismo político": 1. La doctrina que confunde la ciudad de Dios con un imperio teocrárico, si bien constituye un auténtico contrasentido, era inevitable si las circunstancias políticas y sociales hubiesen favorecido su nacimiento. 2. Agustín mismo se había empeñado en esta dirección: a) admitiendo la legitimidad del recurso al brazo secular contra los herejes; b) imponiendo al Estado como su deber el subordinarse a los fines de la Iglesia, que son los mismos de la ciudad de Dios; subordinación cuyas modalidades, según Gilson, no pueden ser determinadas a priori. Aquello que en el fondo se deja ver en su posición es que no obstante San Agustín nunca identificó la ciudad de Dios con ningún Estado terreno, preparo el camino para que otros lo hicieran (Gilson, 1938, p. 210, nota 68).

se refiere al problema de si la autoridad es una institución natural o viene como consecuencia del pecado, confrontando sus ideas al respecto con las de Tomás.

Para terminar nuestra referencia a la tradición patrística haremos mención de las ideas del papa Gelasio I y de san Gregorio Magno. En el año 494, el papa Gelasio escribe su famosa carta al emperador Anastasio, en la que afirma que existen dos poderes por los cuales principalmente es gobernado el mundo: la sagrada autoridad de los pontífices y el poder real. Entre estos dos es más gravosa la tarea de los pontífices en cuanto deben rendir cuentas ante el tribunal divino también por los mismos reyes[53]. Para Gelasio, las dos autoridades son distintas, pero se necesitan mutuamente. La distinción y la autonomía de las dos autoridades, su armonía en un orden cristiano común, encuentran en las palabras del gran papa su formulación definitiva. Por esta razón, la carta será citada por la mayoría de los escritores medievales y llegará a ser tomada muy en cuenta por la Santa Sede durante el siglo XII; en efecto, los pontífices romanos la citan con frecuencia tomándola como base respecto de las relaciones entre las dos autoridades. El mismo Gregorio VII dará nuevos elementos a esta doctrina en su lucha por la independencia de la Iglesia con respecto al emperador, sin ir más allá de la posición gelasiana. En la segunda mitad del siglo XII, las ideas gelasianas serán reafirmadas en modo claro y seguro por Alejandro III, quien mantiene la distinción entre las dos jurisdicciones, y, después de la paz con Federico Barbarroja, en el célebre *Pactum Venetum* formula las bases de la relación entre el papa y el emperador con los términos tradicionales de dicha doctrina gelasiana. Los pormenores de la política medieval serán tratados en el siguiente apartado de nuestro trabajo.

El papa Gregorio Magno, quien ejerció el pontificado desde el año 590 hasta el 604, sin insistir demasiado en la autoridad como una institución natural, hace eco de la tradición patrística. La autoridad tiene como

[53] ["Dúo sunt [...] quibus principaliter mundus hic regitur: austeritas sacrapontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravis est pondus sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem"]. En el mismo documento el papa distingue los dos dominios y reconoce la independencia del uno con respecto al otro (epístola XII ad Anastasium Augustum. Migne, *Patrología Latina*. T. LIX, 42).

fuente a Dios y existe ya desde los primeros tiempos del mundo. Se trata de una autoridad "paternal", pues los hombres son iguales por naturaleza y el poder de coerción no le está permitido al hombre más que sobre los animales[54]. Sin embargo, toda sociedad exige un gobierno para subsistir: los ángeles mismos están organizados en órdenes jerárquicos[55]. El pecado del hombre ha hecho esta exigencia de gobierno más imperiosa, teniéndose que recurrir a la autoridad coercitiva. Dios lo quiere así para mantener a los buenos y para regresar a los malos al buen camino[56]. Es a este título que los príncipes son representantes de Dios en la Tierra. Estas ideas son interpretadas por algunos autores en el sentido de considerar a san Gregorio Magno como uno de los padres de la Iglesia que desarrollaron la idea de que la autoridad civil es una consecuencia del pecado original, puesto que Dios había creado a todos los hombres iguales en el estado de inocencia, y solo la ambición y la soberbia han llevado al dominio de unos sobre los otros[57]. Nosotros, sin embargo, seremos más cautos considerando, como lo hemos ya dicho, que a pesar de que Gregorio Magno no insiste mucho en la autoridad como institución natural tampoco desconoce este aspecto, según puede constatarse en los textos citados.

Finalmente, puede verse en el pensamiento político de Gregorio Magno la manifestación de aquello que ha sido llamado "concepción ministerial del Imperio cristiano", es decir, la idea de que teniendo en cuenta el

---

54 "Sancti autem viri cum praesunt, non in se potest.at.em ordinis sed aequalitem conditionis attendunt [...] Sciunt enim quod antiqui patres nostri non-tam reges hominum quam pastores pecorum memorantur". *Moralium Libri sive expositio in librum B. Job* (libro XXXV, 25, T. LXXVI, pp. 317-320).

55 "Ad hoc dispensationis divinae provisio gradus diversos et ordines constituit distinctis ut, dum reverentiam minores potioribus exhiberent et potiores minoribus dilectionem impenderent, una concordiae fieret ex diversitate contextio [...] Coelestium militiarum exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli et sunt archangeli, liquet quia aequales non sunt sed in potestate et ordine" (Gregorio Magno, registro, V, 59).

56 "Ipsa autem diversitas quae accesit ex vitio recte est divinis judiciis ordinata; ut quia omnis homo iter vitae aeque non graditur, alter ab altero regatur". *Moralium Libri sive expositio in librum B. Job* (XXI, 15, T. LXXVI, p. 203).

57 Confróntese: Maccarrone, 1940, p. 80.

primado de la autoridad espiritual de la Iglesia sobre aquella temporal del Estado, este último debe servir a aquella[58].

[58] ["Ad hoc potestas super omnes homines pietati dominorum meorum coelestidata est, ut qui bona appetunt adjuventur, ut coelorum via largius pateat, ut terrestre regnum celesti regno famuletur"] (Gregorio Magno, registro, III, 61).

CAPÍTULO II

LA *AUCTORITAS* EN EL CRISTIANISMO MEDIEVAL

Una vez hecha la referencia a la tradición patrística en torno al tema de la *auctoritas*, nos ocuparemos a continuación del marco histórico-político dentro del cual se desarrollan los dos siglos precedentes a aquel en el cual vivió Tomás de Aquino.

El siglo XI

Europa a principios del siglo XI

Cuando Europa occidental se acerca a la segunda mitad del siglo XI, se cierra un corto pero bullicioso periodo de cambio con que termina definitivamente la alta Edad Media. Durante los años de este corto periodo, asistimos al desgarramiento de la unidad del Imperio carolingio, primero con la crisis imperial de los años 887-888, después con la vacante del trono imperial a principios del siglo X. Francia occidental, cuna del reino franco, se divide en el enfrentamiento entre robertianos y carolingios. Mientras tanto, Europa es asaltada por la segunda ola de invasiones: sarracenos venidos de África, húngaros oriundos de la estepa, vikingos que bajan de Escandinavia. En este contexto (estamos en el siglo X y primera mitad del XI), dos únicas fuerzas se presentan como alternativa de paz y polos de orden: en el campo político, la monarquía otoniana y, en el religioso, una

Iglesia que vive un clima de desorden y dificultades. La restauración imperial en la dinastía germánica (962) representa, con todas sus limitaciones, un indudable elemento de cohesión y estabilidad en medio de una Europa dividida entre monarquías "nacionales" y principados feudales, todos con escasas raíces. De otra parte, la orden de Cluny (exponente de los núcleos que en distintas partes perseguían la futura reforma) será un factor de unidad en una cristiandad debilitada por la fragilidad del papado y del clero secular.

En 1039 muere Conrado II, el primer emperador alemán de la dinastía salia. Le sucede su hijo Enrique III, quien está convencido de la supremacía del emperador en todos sus estados y dentro de esta visión exige la subordinación de todos los miembros de la Iglesia "imperial" a su poder.

Un primer aspecto importante del reinado de Enrique III es la medida tomada en vista de la pacificación de Alemania a través de la introducción de las "instituciones de paz"; la decisión aparece como una invitación a la reconciliación entre sus súbditos, como un acto de dimensión religiosa al cual no falta la pública penitencia hecha por el emperador. El propósito de Enrique III es el de poner fin a las luchas en que se debate el imperio; pero también estamos ante un primer y significativo eslabón en el proceso de conceptualización de lo que es el poder imperial. El hecho de que tal medida solo obtenga resultados a finales del siglo, en tiempos de su hijo Enrique IV, no obsta para que sea un precedente de las futuras paces generales (Landfrieden).

El segundo aspecto importante del reinado de Enrique III es el de sus relaciones con el papado. La situación en que se encuentra el papado es de auténtico caos, con "tres papas" luchando por el trono pontificio (Benedicto IX, Silvestre III y Gregorio VI). Solicitado su apoyo por uno de los "papas" en litigio (Gregorio VI), el emperador llega a Roma, nombra como nuevo papa a un prelado de su confianza, el obispo de Bamberg, quien recibe el nombre de Clemente II y enseguida corona a Enrique III como emperador. Se inicia así un periodo en que los pontífices —alemanes y nombrados por el emperador— no son otra cosa que instrumentos al servicio de la política de renovación religiosa emprendida por el emperador.

De otro lado, Benedicto IX, quien era apoyado por la aristocracia romana, regresa al poder pontificio a la muerte de Clemente II, pero el emperador nombra de nuevo a "su papa" en la persona de Dámaso II, mostrando así su voluntad de colocar al papado fuera de la influencia de la aristocracia romana, pero a costa de situarlo bajo el poder imperial. Frente a este hecho, la Iglesia reaccionará en persona del papa León IX, quien, no obstante haber sido designado por Enrique III, comunica a este que solo subirá al trono papal previa la aceptación de sí mismo como obispo de los romanos. En el espíritu del nuevo papa, más que una exigencia canónica de acentuar la insuficiencia de la designación sin la consiguiente elección, existe un evidente propósito de hacer exaltar la libertad eclesiástica.

La reforma gregoriana

Se conoce con el nombre de "reforma gregoriana" al gran movimiento que surgió en la Iglesia durante el siglo XI, que se prolongó por un periodo aproximado de cien años alcanzó su punto culminante con el pontificado de Gregorio VII, del cual recibe su nombre.

Este periodo de la historia de occidente está caracterizado por el conflicto que enfrentó al Imperio y al papado, más concretamente en lo que se refiere al problema de las "investiduras", el cual, según los historiadores alemanes, se describe con más exactitud como un aspecto del gran movimiento de reforma moral, disciplinar y administrativa que afectó no solo al pontificado y al clero, sino a toda la sociedad. La centralización del poder pontificio, la renovación monástica, el renacimiento de los derechos canónico y civil son diversos aspectos de una misma evolución espiritual que inspiró la dialéctica nueva, el desarrollo de las escuelas, el arte románico y el Domesday Book.

Los reformadores concentraron su atención en dos males universales y en su gran remedio. En el lenguaje de la época, los males eran la "simonía" y el "nicolaísmo". El remedio consistía en la acción disciplinar emprendida por un papado libre e independiente del imperio. La simonía en su origen consistía en la opinión pertinaz de que los dones sobrenaturales y los poderes carismáticos podían comprarse con dinero. Más tarde se recurrió a la

simonía para la compra o la venta de las acciones o de las tareas espirituales y sacramentales. La simonía se propagó y terminó afectando a todos los servicios dados o solicitados en el momento de una designación sacerdotal o episcopal. Como en su origen este pecado consistía en confundir la gracia con la magia y en desconocer totalmente la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, por tanto fue catalogado como una herejía. De otra parte el término nicolaísmo, que ilustra el segundo mal de la Iglesia en este tiempo, que tiene un origen incierto, acabó por designar la incontinencia de los clérigos.

Los reformadores se apoyaban en la convicción de que todas estas irregularidades solo se podían combatir formando un clero íntegro y disciplinado, gobernado por obispos independientes de los señores laicos y elegidos libremente, consagrados conforme al derecho canónico y dirigidos a su vez por un papa enérgico, capaz de sostener y de aplicar la disciplina tradicional canónica de la Iglesia romana.

Reformadores como Wazon de Lieja y Pedro Damián ejercieron casi toda su actividad y escribieron casi toda su obra en la primera mitad del siglo XI. Pero puede situarse en 1049 el momento crucial en que las tentativas individuales dieron paso a la actuación de la autoridad de la Iglesia. Fue el papa León IX, hombre devoto y espiritual, quien primero ejerció el poder pontificio de manera abierta, directa y enérgica como instrumento de reforma de la Iglesia. También dictó un decreto contra la simonía y expidió normas sobre el celibato de los clérigos. Siguieron los pontificados de Víctor II y Esteban IX, elegido este último por el clero romano siendo aún menor de edad Enrique IV (la emperatriz Inés regía en su lugar); durante su pontificado se publicó un tratado de Humberto de Silva Cándida llamado *Adversus simoniacos*, donde se propone la anulación de todas las órdenes conferidas y de todos los sacramentos administrados por simonía. Además, restablece completamente la elección canónica, lo que implica la eliminación del control de los laicos. Posteriormente, siendo papa Nicolás II, el 13 de abril de 1059 se promulgó el famoso decreto de elección que concedía a los cardenales y obispos, con el apoyo de los otros cardenales y la aprobación del clero y del pueblo de Roma, el derecho y el deber de elegir papa. El rey de Alemania solo tendría en adelante un derecho de asentimiento.

Los obispos alemanes respondieron condenando al papa y rompiendo sus decretos. Eran las primeras escaramuzas de un gran conflicto. Considerados en su conjunto los pontificados de León IX y Nicolás II, se aproximan mucho a lo que llamamos la reforma gregoriana.

Seguiría el pontificado de Alejandro II, quien fue activo y reformador, reforzó la centralización del poder enviando legados a Italia, Francia, Inglaterra, España e incluso a Alemania. Dirigió las cruzadas españolas y se opuso resueltamente al intento de divorcio de Enrique IV. Alejandro II murió el 21 de abril de 1073; al día siguiente, el pueblo romano aclamaba al cardenal Hildebrando, quien se convertiría en el nuevo papa Gregorio VII. Este papa se caracterizó por su categórica defensa del poder soberano y de la autoridad de derecho divino de que gozaba la Sede Romana, la autoridad pontificia, según él, solo debía emplearse para hacer avanzar la causa de la justicia, entendida como la voluntad de Dios y revelada por los mandamientos. Fue durante el pontificado de Gregorio VII cuando se elaboraron los famosos *Dictatus papae* (1074-1075), los cuales exponen los poderes pontificios tal como los concebía y trataba de aplicar Gregorio, esbozan un programa doctrinal, conciso y detallado, que hubiera permitido —si se hubiera aplicado— una concentración de poderes y un grado de centralización jamás alcanzados ni imaginados hasta entonces. En realidad, la puesta en práctica de los *Dictatus* es lo que dio mayor importancia al pontificado de Gregorio VII. La centralización del poder, fundada en la convicción de que la autoridad suprema y la responsabilidad universal pertenecían al papa, revistió diversas formas. Respecto a la jerarquía, redujo la importancia de la autoridad primada y disminuyó los poderes del arzobispo en lo relativo a la consagración de sus sufragáneos y a la presidencia de los sínodos. Los obispos diocesanos fueron dirigidos directamente desde Roma. El papa continuó y amplió la utilización de legados plenipotenciarios, tanto en las legaciones temporales y particulares como en misiones permanentes y regionales.

El decreto de Gregorio VII en cierto sentido no constituía una novedad: era una vuelta al derecho canónico vigente desde hacía seiscientos años. Pero prácticamente resultó una revolución en dos planos: primero, el decreto iba contra una práctica que databa al menos de tres siglos

consistente en que los emperadores, los monarcas y los señores feudales habían otorgado obispados y abadías con toda libertad y sin el menor impedimento; la ruptura repentina con el pasado inmediato y la práctica corriente en un terreno como este constituían una revolución desde el punto de vista político. En segundo lugar, los decretos pontificios abolían —ignorándola— la necesidad de que la elección canónica fuese seguida de la aprobación del monarca. Esta aprobación había sido admitida e incluso prescrita por los papas desde la época de Carlomagno.

La querella de las investiduras

La llamada "querella de la investiduras" comienza durante el pontificado de Gregorio VII pasando por los pontificados de Urbano II y Pascual II, enfrentando al papado con los emperadores alemanes, primero Enrique IV y luego su hijo Enrique V. Para efectos de nuestro estudio nos concentraremos en el origen mismo de la querella, la cual toma su forma definitiva con el enfrentamiento entre Gregorio VII y Enrique IV, sin que esto reste importancia a las expresiones de la misma, tanto en los sucesivos pontificados como en los otros reinos europeos.

En la primera fase, los puntos esenciales de la querella entre papa y emperador fueron la pretensión del monarca de nombrar los obispos y de exigir o, al menos, recibir a cambio cierta suma de dinero (exigencia más tardía, que acompañó a menudo a la primera sin ir necesariamente unida a ella). Esta última práctica constituía la simonía. La primera era simplemente la manifestación más importante del control laico sobre la Iglesia, y en lo referente al papado, había desaparecido prácticamente desde el decreto de Nicolás II instituyendo la elección (1059). Quedaba todavía, a pesar de la libertad y canonicidad de la elección, la cuestión de la investidura. Obispos y abades eran señores feudales, propietarios de tierras. Por eso, al entrar en posesión de su feudo, rendían homenaje con su juramento de fidelidad. Siguiendo una costumbre muy antigua, recibían a la vez su cargo y su tierra gracias a la investidura conferida por el señor con el anillo y el báculo. En la primera fase del conflicto, los reformadores insistieron en la injusticia existente en el hecho de que un laico designase para un oficio espiritual. La investidura y el homenaje parecían ser en

esencia un medio, como otro cualquiera, de adquirir dominios. Mientras se consideró que esta práctica abarcaba la donación del cargo y de las tierras, constituyó el obstáculo en que se estrellaron todos los esfuerzos para lograr la paz.

Como se mencionó anteriormente, el conflicto de las investiduras toma cuerpo durante el papado de Gregorio VII, quien primordialmente preocupado por la reforma de la Iglesia, perseguirá a la investidura laica en la medida en que esta sea un obstáculo para la renovación intelectual y espiritual del clero, imposible de poner en práctica si este se mantiene subordinado a los monarcas y patronos de iglesias; así la reforma impone algo muy concreto: la libre elección de obispos y sacerdotes. Por otro lado, para Enrique IV —rey de Alemania, candidato al imperio— el aceptar la abolición de la investidura laica (que implicaría dejar de controlar los principados eclesiásticos) significaría necesariamente el prescindir de una fuerza indispensable al ejercicio del poder monárquico en Alemania. Lo verdaderamente trágico del problema reside en el hecho de que, al querer Gregorio VII sacar adelante un programa reformista exclusivamente religioso, el ponerlo en práctica constituye una amenaza política al monarca de Alemania. La lucha entre Gregorio VII y Enrique IV llevó a situaciones extremas como la deposición y excomunión del rey por parte del papa, no en una sino en dos ocasiones (1076 y 1780). En marzo de 1080, Gregorio VII reconoce a Rodolfo de Suabia (quien luchaba con Enrique IV por el poder del trono alemán) como legítimo monarca alemán; esta sentencia representa un paso muy importante, porque en ella el papa no solo se considera competente para destituir a un soberano (lo que ya había ocurrido en 1076), sino también, y aquí reside la novedad, para decidir a cuál de dos competidores corresponde el poder.

Paralelamente se desarrolla una enorme propaganda antigregoriana, dentro de la cual ocupa un lugar importante la obra de Pedro Crasso titulada *Defesio Heinrici regis* (probablemente una compilación de textos escritos entre 1082 y 1084). En esta obra, al lado del ataque a Gregorio VII acusado de ser un papa ilegítimo, el autor defiende la independencia del poder temporal respecto del espiritual, porque el monarca recibe directamente su autoridad de Dios, y proclama el carácter sagrado de la hereditariedad

real, fundamentándose (es un aspecto novedoso para la época) en los textos del Código de Justiniano. Tanto por los argumentos que utiliza como por las ideas jurídicas que expresa, esta obra ocupa una posición destacada en el conjunto de la producción de su tiempo. La concepción del poder real que se expone en los debates durará toda la Edad Media, y la apelación al derecho romano señala una etapa decisiva en la historia entre sacerdocio e Imperio. Otra obra importante es el *Liber de controversia Inter Hildebrandum et Heiricum imperatorem*, escrito en 1084 por Guido de Osnabruck. Situada en la misma línea de Pedro Crasso, en ella se defiende por primera vez de forma categórica que el consentimiento imperial es condición necesaria para la validez de la elección papal. Gregorio VII no puso fin al conflicto entre el *sacerdotium* y el *imperium*, pero libró al poder espiritual de toda tutela y permitió que este poder independiente durase no solo durante toda la baja Edad Media, sino también en los dos siglos siguientes, en circunstancias muy distintas a las del siglo XI.

El siglo XII

El primer cuarto de siglo

A principios del siglo XII, aunque el papado logre superar las dificultades provocadas por la presencia del antipapa Clemente III, nombrado por el emperador Enrique IV, no puede resolver ninguno de los problemas planteados por la reforma gregoriana. Son años con una situación poco clara. Por una parte, el sucesor de Urbano II (muerto en 1099), Pascual II, no está en condiciones de aprovechar las debilidades de sus enemigos, progresivamente visibles después de la muerte del antipapa Clemente III (1100). Por otra parte, la institución imperial sufre una grave crisis que coincide con los últimos años del gobierno de Enrique IV. Agravando aún más la situación, el heredero del Imperio (Enrique V), a finales de 1104, se rebela abiertamente contra su padre.

Enrique V, una vez en el poder, asume toda la tradición política de su padre. Este propósito suyo de controlar a la Iglesia imperial se percibe en el mismo año 1106, cuando decide nombrar por su propia cuenta a varios obispos. El emperador va a actuar como si hubiese llegado a la conclusión

de que el enfrentamiento abierto solo interesa a su causa si él tiene la persona del papa en sus manos; en caso contrario, es preferible la negociación. De hecho, las negociaciones van a tener lugar. Por sugerencia del papa, la base de la discusión es el sistema propuesto por Ivo de Chartres, que ya había dado resultados satisfactorios en las negociaciones con Francia e Inglaterra; el canonista distinguía en los beneficios eclesiásticos lo que correspondía a lo temporal y lo que formaba parte de lo espiritual. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, porque las dos posturas se mantenían excluyentes (el papa sostenía una elección episcopal hecha por el clero mientras el emperador exigía su consentimiento previo a la elección), parece que la última salida para el emperador era desplazarse a Roma y, desde ahí, imponer su voluntad. Después de la muerte del papa Pascual II (enero de 1118), Enrique V había intentado nombrar un papa suyo. A Pascual II lo sucede Gelasio II, un hombre de la línea gregoriana. Entonces el emperador designa como papa al obispo de Braga, Mauricio de Burdino, quien adopta el nombre de Gregorio VIII (marzo de 1118). Pero los resultados del nombramiento de este antipapa son nulos (los antipapas de finales del siglo XI y principios del XII no son otra cosa que instrumentos al servicio de la política interior de los emperadores salios). Gelasio II muere en Francia al poco tiempo y le sucede el arzobispo de Vienne, con el nombre de Calixto II. Calixto II fue el papa de la paz; dotado de una gran sentido político y diplomático, tiene el enorme mérito de saber ver el callejón sin salida en el que se encuentra el emperador. En septiembre de 1122, se firma un acuerdo conocido con el nombre de Concordato de Worms. En términos formales, el concordato se presenta como una doble declaración, la primera del emperador y la segunda del papa. Allí se declaran fundamentalmente dos cosas: una dice que las investiduras las harán el papa, con el anillo y la cruz, por el poder espiritual, y el emperador, por el dominio temporal (fórmula posteriormente incorporada al derecho canónico en el Concilio de Letrán de marzo de 1123). La otra es una declaración muy general de paz entre Calixto II y Enrique V.

El Concordato de Worms representa, a su manera, el final de un periodo. Es el desmoronamiento de la estructura otónica del Imperio, marcado por la herencia del poder de los emperadores sajones y primeros salios (Conrado II y Enrique III), encuadrado cronológicamente entre la

segunda mitad del siglo XI y el primer cuarto del siglo XII, por 75 años en los cuales el papado lucha por obtener un espacio de libertad ante el poder alemán. Al final, en Worms, en 1122, lo logra. Con una insuficiente y ambigua reglamentación jurídica, pero ese espacio de libertad es aceptado.

El conflicto entre güelfos y gibelinos

Enrique V, al no dejar descendencia, lleva a Alemania a la designación de su nuevo monarca a través del sistema de elección, al que se presentaron tres candidatos: el sobrino de Enrique V, Federico de Hohenstaufen; Leopoldo, marqués de Austria, y Lotario de Supplimburgo. Este último sale elegido y con él, el Imperio entra en una larga guerra civil de enormes consecuencias; el conflicto surge entre Lotario y los Hohenstaufen a propósito de unos feudos; estos últimos proclaman como monarca a Conrado, hermano menor de Federico de Suabia. En 1130 muere Honorio II, quien había sucedido a Calixto II; en este momento el conflicto alemán adquiere importancia cuando conecta con otras cuestiones italianas. Con la muerte del papa, el pontificado se encuentra dividido. Por un lado, aparece Inocencio II, apoyado por un grupo de cardenales y por el clan familiar romano de los Frangipini; por el otro, aparece Anacleto II apoyado por otros tantos cardenales y por el clan romano de los Pierleoni. Inocencio II (apoyado por la mayoría de la cristiandad), refugiado en Francia, solicita ayuda de Lotario III para su causa. Mientras tanto, Anacleto II era apoyado por el monarca normando Roger II, y por el partido alemán de los Hohenstaufen. En estos años la guerra divide al imperio, desde Italia al mundo alemán, en dos bandos. Los italianos les llamaron "güelfos" y "gibelinos". Aquellos eran los partidarios de Lotario y de su yerno, jefe de la casa Welf; estos eran los partidarios de Federico Hohenstaufen, jefe de la casa Weiblingen. Lotario tiene que volver de nuevo a Roma en 1136, a fin de reimponer la autoridad de Inocencio II, otra vez expulsado de la Sede apostólica por sus enemigos. La muerte de Lotario III (1137) no abre una puerta de paz. La sucesión propuesta por Lotario —su yerno Enrique el Soberbio— encuentra oposición general y es elegido Corado de Hohenstaufen en la Dieta de Maguncia. Los catorce años del reinado de Conrado III se resumen en las continuas luchas (especialmente contra los Welf), en

la multiplicación de guerras privadas y la poca importancia concedida por el monarca alemán a los problemas de la Iglesia.

Iglesia e Imperio en la segunda mitad del siglo XII

Un poco antes de mediados de siglo aparece el famoso *Decretum* del monje italiano Graciano, en el cual coleccionó todo lo que consideró aprovechable en el derecho canónico de los once primeros siglos de la Iglesia. Pese a que este *Decretum f*ue siempre una colección canónica privada, sin que ninguna autoridad eclesiástica le confiriera carácter de texto legal, tuvo enorme aceptación en la enseñanza y en el foro. Durante siglos, los canonistas le dedicarán infinidad de comentarios, y por ello sus autores se conocieron con el sobrenombre de decretistas. El Derecho contenido en el *Decretum* sigue teniendo el mismo valor jurídico que poseía antes de formar parte de esta colección. Esto, no obstante, constituirá con las colecciones de Decretales del siglo XIII-XIV el núcleo principal del ordenamiento por el que se rige la Iglesia hasta 1918. El *Decretum* constituye la primera colección canónica que de hecho fue usada en toda la Iglesia. Es, también, la primera vez que se intentan conciliar y resolver las numerosas antinomias o contradicciones que había en un Derecho de las más variadas procedencias. Esta característica de unidad interna u homogeneidad se refleja ya en un primitivo título *Concordia discordatium canonum*. Volveremos a tratar abundantemente sobre el *Decretum* en el siguiente capítulo del presente trabajo, profundizando acerca de su influencia sobre la política del siglo XII y en su relevancia respecto al tema de la autoridad. Continuando con nuestro relato histórico, cuando, en 1152 muere Conrado III, el Imperio se encuentra en una encrucijada llena de problemas: es el mismo concepto de Imperio, pero es también la realidad de la institución imperial y de la situación política en Italia y Alemania. El Imperio sigue siendo una idea con su dinámica propia: la idea de reunir en una misma entidad política todos los pueblos y naciones que participan de la civilización cristiana. El Imperio es alemán, es el *Imperium teutonicorum*, pero también es *Sacrum imperium*, expresión que aparece por primera vez en 1157. Esta última fórmula nace entre los notarios de la cancillería imperial, aunque solo al final del siglo XII se intensifica su uso. Es un Imperio sagrado en la medida en que su poder viene de Dios. Por eso se hablará del honor *Imperii* y no

del honor *Imperatoris*; un honor *Imperii* que no abarca solo a la dignidad de la institución, sino también la responsabilidad que recae sobre su titular. Alemán en sus fundamentos, es un imperio que pretende tener profundas raíces romanas. Como pensaba el autor de la *Kaiserkronik* (obra escrita hacia 1150), habría una continuidad perfecta entre Imperio romano, los emperadores francos y los germánicos. Poco después, Otón de Freising escribía (el mismo que introduce en Alemania las obras de Aristóteles recientemente traducidas) en su Gesta Friderici Imperatoris, poniendo estas palabras en boca de Federico Barbarroja, "el Imperio desde los orígenes de Roma y los inicios de la religión cristiana se ha mantenido hasta nuestros días —siglo XIII— glorioso y sin disminución [...]".

A la muerte de Conrado III en 1152 es elegido rey Federico, hijo de Federico de Suabia, quien había sido el candidato al trono a la muerte de Enrique V. Federico Barbarroja (así será conocido en la posteridad) tiene entonces 27 o 28 años. Staufen por su padre, Welf por su madre, era capaz de conciliar las dos fuerzas que dividían el Imperio. Este hombre presenta un programa de gobierno corto de expresar, pero largo de llevar a cabo: restaurar el poder monárquico en Alemania y el poder imperial en Italia. Para él, las dos cosas están unidas, Alemania e Imperio. Estando aquella al servicio de este, la restauración del poder monárquico en Alemania es entendida como un medio de lograr la dignificación imperial. Al servicio de este programa, persigue los siguientes propósitos: en tierras alemanas, desarrolla al máximo la capacidad de intervención real, no cediendo en nada de lo que tradicionalmente se concediese a la Corona; paralelamente, intenta evitar los conflictos con los príncipes y la aristocracia alemanes, y utiliza las prácticas feudales como medio de fortalecimiento de la jurisdicción real. Durante el reinado de Federico Barbarroja reaparecen los enfrentamientos con el papado, especialmente relevante es el conflicto con Adriano IV (el único pontífice inglés de la historia) y con Alejandro III. A la muerte de Adriano IV, Federico nombra un nuevo antipapa, Víctor IV; sin embargo, la mayor parte de Europa aceptó a Alejandro III, quien excomulgó a Federico y, como consecuencia lógica, desde Alemania a Italia la oposición política al monarca enarbola la bandera de la defensa

de la legitimidad papal. En resumen, llevado por la fuerza de los hechos, Barbarroja se erigió como defensor del antipapa. Intentó convencer a los monarcas inglés y francés de que aceptaran a Víctor IV, sin resultado.

Otro aspecto importante de la política de este período es el de la aparición de la Liga Lombarda, nacida de la unión entre Cremona, Verona y otras ciudades del norte de Italia, donde Federico pretendía imponer una autoridad soberana única, la autoridad real. La oposición política contra Federico es cada vez mayor, la resistencia de las ciudades se muestra con fuerza creciente hasta que en 1176 Federico es derrotado en Legnano al intentar atacar a Milán. Fue esta la señal de que era indispensable cambiar de métodos; se inician así las negociaciones con el papa Alejandro III y, en octubre de 1176, se firma el acuerdo de Anagni, por el cual el emperador lo acepta como legítimo papa (con la devolución de los territorios pontificios) y Alejandro III lo absuelve de la excomunión y reconoce las consagraciones episcopales en Alemania durante el cisma.

La reconciliación entre Barbarroja y el papa no resolvía todos los problemas, pues los opositores del Imperio buscaban algo más profundo: la restauración del sistema de relaciones del reino de Italia con el monarca alemán. Así, la validez del acuerdo de Anagni queda condicionada al establecimiento de la paz con la Liga Lombarda y con el rey normando de Sicilia. Como consecuencia se dio la llamada "Paz de Venecia" en 1177, la cual implicó un cambio en el gobierno de Federico, quien, convencido de la necesidad de una paz definitiva, concluyendo aquello que se había comenzado en 1177, busca un arreglo con la Liga y se logra la llamada "Paz de Constanza" en 1183.

Sin desconocer los posteriores enfrentamientos que Federico tuvo con el pontificado, especialmente con Lucio III y su sucesor Urbano III, la vida del emperador llega a sus últimos años con una Alemania pacificada y una Italia sometida, en buenas relaciones con el papado (Gregorio VIII y Clemente III), considerando asegurada la sucesión imperial en la persona de su hijo Enrique VI, y, obedeciendo al deseo de coronar su obra política, a principios de 1189 se lanza a la empresa de la cruzada (murió en el ca-

mino). Era una decisión personal de cristiano, pero en ella se involucra la figura del emperador, el símbolo de la unidad de Europa.

Hay un gran acuerdo entre los historiadores en considerar la reforma gregoriana como un movimiento que tendía a separar lo espiritual de lo temporal, teniendo en cuenta que el papa es el padre espiritual de todos los hombres y que el poder del emperador (al que se hace una referencia especial) es un poder de ejecución para el bien de la Iglesia, que puede ser censurado, excomulgado y hasta depuesto si no contribuye al bien común. Los grandes papas del siglo XII, sobre todo Adriano IV y Alejandro III, basaron en esta doctrina su lucha contra Federico Barbarroja.

Finalmente, aparece el gran papa Inocencio III como protagonista del importante periodo correspondiente al paso del siglo XII al XIII, quien sube al pontificado después de la muerte de Celestino III en 1198.

Inocencio III heredó las opiniones avanzadas de Uguccio de Pisa, su maestro de Bolonia, así apoyó desde el principio de su pontificado la doctrina de que el poder espiritual y el temporal están sometidos a los preceptos divinos, pero el poder espiritual es de mayor dignidad y extensión. En sus actos políticos, Inocencio III actuó, más que como autócrata autoritario, como padre espiritual prestigioso defendiendo intereses elevados y ejerciendo graves responsabilidades. No debe olvidarse que toda Europa occidental estaba absolutamente convencida en esta época de no formar más que una cosa con la Iglesia de Cristo y creía que el papa estaba al frente de la Iglesia como vicario de Dios.

Los dos sucesores inmediatos de Inocencio III continuaron con una política similar, pero sin un desarrollo doctrinal claro, empleando y proclamando su poder de una manera más impecable y menos paternal, sobre todo en el caso de Gregorio IX. Con Inocencio IV aparece una notable diferencia. Profesor universitario de prestigio, fue mucho más lejos que Inocencio III en la afirmación de la autoridad pontificia. Según él, Cristo había inaugurado —y Pedro y sus sucesores habían proseguido— un nuevo estilo de gobierno del mundo por una autoridad suprema. Todas las demás autoridades —al menos en Occidente—, incluido el emperador, están por debajo del papa. A este le corresponde aprobar la elección de todos los

emperadores y deponer a los que no convienen, puesto que el emperador recibe su cargo del papa. Desde León IX hasta Gregorio IX puede decirse que el papado, considerado como institución europea, fue muy útil para esta y actuó casi exclusivamente en interés de los que reconocían su autoridad; en ningún momento dejó de ser beneficioso. A partir del pontificado de Inocencio IV, se multiplicaron las críticas contra el papado y llegaron a su punto culminante con el pontificado de Bonifacio VIII (1294-1303), especialmente en lo que se refiere a su bula *Unam Sanctam*, basada en los escritos de Gil de Roma. Este texto proclamaba que el gobierno supremo del mundo debía ser confiado a un solo poder y afirmaba las pretensiones del papado de ser el único principio de la autoridad dimanante de Dios: el rey tenía que consultarla y obedecerla y solo tenía poder ejecutivo. Así la bula *Unam Sanctam* ha sido considerada el punto culminante, el *nec plus ultra* de las pretensiones pontificias en la Edad Media.

La *auctoritas* en el pensamiento de San Bernardo

Después de esta rápida visión de la situación histórico-política de los siglos XI y XII, nos detendremos en las ideas de Bernardo de Claraval, considerada la gran importancia que estas tuvieron en la Edad Media. Nos referiremos principalmente a la teoría de las dos espadas y a la doctrina de la obediencia, para terminar con una mención acerca de la influencia de estos dos aspectos en el pensamiento de Tomás.

La teoría de las dos espadas

La idea que con el tiempo vino a ser conocida como la teoría de las dos espadas fue expuesta por primera vez por san Bernardo de Claraval en su carta al papa Eugenio III[59], en la que plantea la cuestión a partir de una interpretación del pasaje de san Juan (28: 11), posteriormente, el abad de Claraval en su obra *De consideratione* toma en cuenta no solo el texto de Juan antes mencionado, sino que también se basa en el pasaje de san Lucas

[59] "Petri uterque est, alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesseest, evaginandus. Et quidem de quo minus vedebatur, de ipso ad Petrum dictum est: *Converte gladium* tuum *invaginam* (Joan. XVIII, 11). Ergo suus erat etille, sed non sua manu utique educendus". (Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis, epístola CCLVI ad Dominum Papam Eugenium, T. 182, p. 464).

(22: 38), el cual se refiere a las dos espadas presentadas a Jesús antes de su pasión: "Ellos le dijeron: 'Señor, aquí hay dos espadas'. Él les dijo: 'Basta'". Así san Bernardo llega en ambos escritos a la conclusión de que una y otra espada son de Pedro: una (la temporal) se extrae del gesto de Pedro cuando hiere a Maleo (c.f. Juan 18: 10) y la otra (la espiritual) de propia mano. La espada temporal, no obstante ser de Pedro, no debe usarse de propia mano[60]. Con esta teoría, considerada una innovación en su época, el paralelismo gelasiano entre el poder espiritual y el temporal, así como la autonomía de este último[61], ya no aparecerá tan claramente como lo hizo en los siglos anteriores. Sin embargo, no puede sostenerse que haya sido san Bernardo el teórico de aquello que se conocería posteriormente como "sistema ierocrático", pues sus afirmaciones son aisladas y en los demás aspectos su doctrina mantiene una posición tradicional[62].

La teoría de las dos espadas ha influido notablemente no solo en los teólogos y canonistas, sino también en el pensamiento de los papas de la Edad Media. Especial relevancia para nosotros tiene el pensamiento de los papas Inocencio III y Gregorio IX, por tratarse de los pontífices más cercanos al tiempo en que vivió Tomás. En el caso del papa Inocencio III,

60 "Alioquin si nullo mode ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis, Ecce *gladii duo hic;* non respondisset Dominus, Satis est (Lucas 22:38); sed nimis est. Uterque ergo Ecclesia et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed id quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et jussum imperatoris". (Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis, *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium Tertium,* Lib. IV, cap. Ili, T. 182, p. 776).

61 Confróntese: Supra, p. 29.

62 De acuerdo con las ideas de Hugo de San Víctor, "el poder espiritu al es superior al poder temporal por dignidad y honor, porque aquel lo instituye para que exista y lo juzga si no es bueno"; de otro lado afirma que "el poder real ha sido ordenado por mandato de Dios mediante el sacerdocio, porque en la Iglesia la dignidad sacerdotal consagra el poder regio, tanto santificándolo mediante la bendición como formándolo mediante la institución del mismo" (T. 176, 417). Estas ideas serán retomadas por Alejandro de Hales y serán citadas en la encíclica *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII. Para algunos es Hugo de San Víctor, quien es considerado "el verdadero padre de la doctrina teocrática". Confróntese: Arquillière, 1926, p. 71). Sin embargo, para otros las afirmaciones de Hugo de San Víctor resultan vagas en su contexto real y la fama y fortuna de las mismas se debe más a los futuros desarrollos del 'sistema ierocrático'.

no existe consenso entre los estudiosos en torno a su posición con respecto a la doctrina de las dos espadas, pues para algunos el pontífice adoptó la idea de san Bernardo apartándose de la doctrina gelasiana. Para otros en cambio, Inocencio III no obstante ser admirador de san Bernardo, toma distancia con respecto a la teoría de las dos espadas, no considerando a la autoridad secular como una derivación de la autoridad espiritual, sino viendo un origen divino tanto en la primera como en la segunda[63]. Nosotros nos inclinamos por la posición que ve el pensamiento de Inocencio III como una continuación de la doctrina gelasiana. Nuestra posición se sustenta en algunas malas órdenes, no importa cuán alta sea la autoridad terrena de la cual estas emanen. La tercera categoría, por lo tanto, incluye las órdenes que no se limitan simplemente a repetir o contradecir los preceptos divinos; según lo afirma san Bernardo, los cristianos deben obedecer estas órdenes.

No obstante, el abad de Clairvaux recomienda que el hombre debe obedecer las órdenes malas hasta donde le sea posible, con el objetivo de lograr una perfecta obediencia; una tal obediencia demuestra la humildad del individuo y la excelencia de su alma.

San Bernardo demuestra con su doctrina que su mayor interés es preservar la santidad individual. Él limita la obligación de obedecer a una autoridad siempre y cuando el individuo se conforme cuanto más sea posible con los dictados de Dios, pero también muestra que el mejor hombre deberá ser capaz de ir más allá de lo simplemente aceptable para llegar a algo mucho mayor por medio de la humildad, la cual considera como la mayor virtud.

San Bernardo en la obra de Tomás de Aquino

Las citaciones que hace Tomás de las obras de san Bernardo ascienden a un número no despreciable de ciento cuarenta. Los textos tomados en cuenta por él se refieren principalmente a la caridad, a la contemplación, a

[63] Confróntese: Maccarrone, 1940, pp. 83-88). El autor, después de mencionar las dos posiciones y quiénes las defienden, adopta la tendencia según la cual Inocencio III se mantiene fiel a la doctrina gelasiana y toma distancia con respecto a la teoría de las dos espadas.

la obediencia, a la humildad y al libre albedrío. Resulta del mayor interés para nuestro estudio la abundancia de citas que se refieren al tema de la obediencia (y de los casos en que esta viene dispensada)[64]. De otra parte, en lo que se refiere a la teoría de las dos espadas, Tomás solamente cita una vez el texto de san Bernardo dirigido al papa Eugenio III[65]. Por la trascendencia que revisten estos dos temas volveremos sobre ellos para estudiarlos según la perspectiva desde la cual los tuvo en cuenta Tomás. Especial atención daremos al tema de las dos espadas pues nuestro autor, siguiendo a Pedro Lombardo, no comparte del todo la idea del abad de Clairvaux.

---

[64] Las citas sobre el tema de la obediencia son las siguientes:
- En el *Comentario* a *las Sentencias*: II sentencia: d. 44 q. 2, a. l; s.c. 2; *Solutio.* III sentencia: d. 37, a. 4, s.c. 1. IV sentencia: d. 15 q. 3, a. 2 ql. 1; d. 38 q. 1, a.l ql. 3.; d. 38 q.l, a. 4 ql. 3.
- Suma *Teológica* II-II q. 14, a. 2.
- *De Veritate* q. 24, a. 10.
- *De Potentia* q. 5, a. 2 s.c. 1.
- *Quodlibet I,* a. 15 Solutio; II, a. 9 s.c.; IV, a. 13; X, a. 10 *solutio.*

[65] "Bernardus dicit ad Eugenium quod Ecclesia utumque glaudium habet. Et dicendum quod habet spiritualem tantum quantum ad executionem sua manuexercendam;sed habet etiam temporalem quantum ad eius iussionem, quia eius nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus" (*Expositio Textus,* IV sentencia, d. 37).

CAPÍTULO III

LA *AUCTORITAS* EN EL *DECRETUM GRATIANI* O *CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM*

Dedicaremos el último capítulo de esta primera sección de nuestro trabajo al estudio de las ideas de Graciano en punto de la *auctoritas*, centrándonos en su obra cumbre, es decir, el *Decretum* o *Concordia discordantium canonum*, que constituye el compendio de derecho más importante de la Edad Media, cuya influencia se hace sentir en los autores más sobresalientes de este periodo, entre los cuales se encuentra, por supuesto, Tomás de Aquino.

El *Decretum* y la *auctoritas*

El monje camaldulense italiano Joanne Gratiano, nacido en Chiusi (Toscana), quien fue profesor de Teología en Bolonia durante la primera mitad del siglo XII, escribe el famoso *Decretum* alrededor de 1140, en el cual se recoge el derecho canónico más importante de los primeros once siglos de la Iglesia[66]. Antes de la

[66] El *Decretum* o *Concordantia discordantium canonum* consta de tres partes:
1. Ministeriis: Se encuentra dividida a su vez en 101 'distinctiones', las cuales se subdividen en cánones.
2. Negotiis: Consta de 36 'causas', subdivididas en *quaestiones* y cánones.
3. Sacramentis: Dividida en cinco 'distinctiones', las cuales se subdividen en cánones.

existencia del *Decretum Gratiani*, el Derecho de la Iglesia consistía en una gran masa de documentos como cartas-decreto, ordenanzas conciliares, fragmentos de los escritos de exégetas, teólogos e historiadores cuyas afirmaciones tocaban algún aspecto del sistema legal de la Iglesia. Los historiadores dan a Graciano el título de "padre de la jurisprudencia canónica" precisamente por el gran efecto que su obra tuvo sobre la estructura legal de la Iglesia[67].

Los escritores del periodo carolingio, para quienes el soberano era el vicario de Dios, sostenían la teoría de que el rey era solamente un ministro del verdadero soberano. El rey gobernaba sobre el *populus christianus*, que era el pueblo de Dios. Graciano con la convicción de que la Iglesia es una comunidad más perfecta y más importante que el Estado, traslada la aplicación de dicha teoría al gobierno de la Iglesia y, consciente del efecto que puede llegar a tener la autoridad política de la Iglesia en la vida espiritual de los cristianos, considera como imperativa la necesidad de fijar los límites de esa autoridad.

En el *Tractatus de legibus*, Graciano formula una teoría acerca de la relación entre la autoridad humana y las leyes. Existen para él dos tipos de leyes, humana y divina, según las cuales los hombres son gobernados. En la *Distinctio 9*, Graciano establece solamente el principio general que gobierna las relaciones entre la autoridad y los preceptos divinos: en la medida en que una autoridad actúe en contra de los mandatos de Dios, sus decisiones son inválidas. Sin embargo, la doctrina completa de Graciano relativa a este aspecto de la autoridad eclesiástica solo se entiende si se lee en concordancia con las *Causae 11* y *33*. En efecto, cuando Graciano trata la teoría de la autoridad en las Causas mencionadas, considera la forma en la cual las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la ley divina afectan a los miembros individuales de la Iglesia. Así pues, lleva a cabo su análisis examinando los límites de la obligación de obedecer a los superiores, es decir, dentro del marco de una teoría de la obediencia.

La idea que subraya la doctrina de la obediencia de Graciano es que la justicia o injusticia de una sentencia o decisión de un superior es una

[67] Confróntese: Chodorow, 1972, p. 247.

consideración secundaria en la decisión de obedecerla o no. Mucho más importante que las consideraciones de justicia son las consideraciones de la estabilidad y bienestar de la comunidad eclesial. Esta idea está incorporada en la afirmación de que aún las sentencias injustas deben ser obedecidas. En algunos casos, Graciano sostiene la obligación de obedecer porque el individuo que ha sido condenado, por ejemplo, merecía de todas maneras el castigo. Así, una sentencia técnicamente injusta tendría un efecto justo porque protege la comunidad contra un miembro indeseable. De otra parte, Graciano muestra su interés por la estabilidad de la comunidad eclesiástica, cuando admite la no obediencia por parte de un cristiano a la orden de una autoridad superior consistente en la realización de un acto malo (contrario a la fe); la persona está en la obligación de no obedecer, pues de hacerlo pondría en peligro su salvación. Así puede verse en su doctrina una escala de valores en la cual el grado superior corresponde a la meta de todo cristiano, es decir, la salvación del alma; reconociendo que el principal vehículo para lograr esta meta es la Iglesia, por eso, en su escala, el siguiente lugar es ocupado por el interés en preservar la estabilidad de la Iglesia misma y de sus autoridades.

Con respecto a las relaciones entre la autoridad y las leyes humanas, resulta revelador el tratado acerca del poder legislativo desarrollado por Graciano. En su doctrina toma en cuenta, por un lado, la antigua tradición patrística, la cual sostenía la idea de un balance entre el ejercicio de la *potestas* con las consideraciones de la *caritas*[68]. Por otro lado, Graciano limita el poder legislativo de la autoridad eclesiástica arguyendo que esta debe obedecer las leyes; sin embargo, en el caso de legislar aparece en una posición que la coloca por encima de las leyes existentes. Graciano no trata la teoría del poder legislativo solamente en el *Tractatus de legibus*, también se refiere al punto en la Causa 25 donde expone básicamente las mismas ideas, pero en una perspectiva diversa. En efecto, en el *Tractatus* estaba primordialmente interesado en la ley, mientras que en la Causa 25 centra su atención en la autoridad de la jerarquía eclesiástica, haciendo énfasis en

[68] "Ex his omnibus apparet, quod nec lenitas mansuetudinis sine rectitudine severitatis, nec zelus rectitudinis sine mansuetudine in prelatis debet inveniri" (distinción 45, dict. post c.13).

la relación entre la autoridad y la ley, en punto del balance entre el poder sobre la ley y la necesidad de obedecerla.

La *Distinctio 19* del *Tractatus de legibus* es formulada por Graciano después de haber sostenido en las *Distinctio 17* y *18* que, salvo algunas reservas, todo el poder legislativo en la Iglesia está en cabeza del papa. Además, el papa es el único con autoridad para convocar los concilios, y solo estos concilios convocados por él están en capacidad de establecer la ley para la Iglesia[69]. En contraste, los concilios episcopales no tienen poder para promulgar leyes generales; sin embargo, tienen el derecho de corregir a los delincuentes y de proveer lo necesario según las circunstancias locales[70]. El papa, por otro lado, no necesita actuar en un concilio para hacer válida y autoritaria una ley. Según la *Distinctio 19*, las cartas-decreto del papa poseen fuerza de ley aun si ellas no han sido incorporadas en el "Corpus" del derecho canónico[71]. No obstante el gran poder que con estas disposiciones se da al papa, Graciano incorpora los límites al mismo, así afirma que los decretos deberán ser obedecidos si no contienen nada contrario a

---

69 "Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est" (*distinctio* 17, dict, ante c L). Esta doctrina se encuentra respaldada por el ejemplo del concilio convocado por el emperador Theodorico para juzgar las acusaciones surgidas contra el papa Simachus: "Hinc etiam cum auctoritas Teodorici regisex diversisprovinciisad urbem Romam sacerdotes convenire precepisset, ut sanactum concilium iudicaret de his, que venerabili Papae Simacho, presuli apostolicae sedis, ab adversariis ipsius dicebantur impigni, Liguriae Emiliae episcopi, seu Venetiarum suggesserunt, ipsum, qui dicebatur impetitus, debere sinodum convocare: scientes,quia eius sedi primum Petri apostoli meritum, deinde secuta iussione Domini conciliorum venerandorum auctoritas singulärem in ecclesiis tradidit potestatem, nec antedictae sedis antistitem minorum subiacuisse iudicio" (*distinctio* 17, diet, post c. 6).

70 "Episcoporum igitur concilia, ut ex premissis apparet, sunt invalida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim neccessaria episcoporum concilia ad exortationem et correctionem, que etsi non habet vim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias satatutem est et generaliter seu specialiter observari preceptum" (*distinctio* 18, diet, ante c. 1).

71 "De epistolis vero decretalibus queritur, an vim auctoritatis obtineant, cum in corpore canonum non inveniantur" (*Distinctio* 19, diet, ante c. 1).

los mandatos de los "padres" o a los preceptos evangélicos[72]. Al establecer estos límites, Graciano tenía en mente el caso del papa Atanasio II, quien "actuó contra la ley de la Iglesia y los decretos de Dios, y quien por esto fue repudiado por la Iglesia y por Dios" (*Distinctio* 19, diet, post c. 8)[73].

En la Causa 25, Graciano toca de nuevo el tema de la observancia de la ley por parte del sumo pontífice, afirmando desde el principio que "nadie más que el papa debe obedecer los decretos de los santos cánones" (C. 25, q. 1, diet, post c. 16)[74]. No obstante lo anterior, aclara que la "Sacrosanta Iglesia Romana imparte justicia y autoridad a los sagrados cánones, pero no está atada a ellos. (C. 25, q. 1, dicto post C. 16)[75]. Este último argumento es sustentado mediante una analogía entre Cristo como legislador y el papa. Cristo obedeció la ley antigua permitiendo ser circuncidado y presentado en el templo. Él fue también el primero en observar la ley nueva de los sacramentos que él mismo estableció. El valor de la obediencia de Cristo, en este sentido fue el de confirmar la autoridad de la ley. El legislador eclesiástico debe, por la misma razón, obedecer a su ley; a través de esta obediencia, él confirmará y santificará la ley que ha hecho. Pero algunas veces la autoridad muestra que es señor de la ley instituyendo nuevas leyes y modificando las antiguas. Esta actividad es análoga a la institución de los nuevos sacramentos por parte de Cristo. Tomando en cuenta el deber de la autoridad de obedecer la ley y su poder para cambiarla, Graciano resume su posición con respecto a la relación entre la autoridad y la ley

[72] "Hoc autem intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec precedentium Patrum decretis, nec evangelicis preceptis aliquid contrarium invenitur. Anastasius enim secundus favore Anastasii imperatoris, quod Acatius post sententiam in se prolatam sacerdotes vel Levitas ordinaverat, acceptis offittis rite fungi debere decrevit" (*distinctio* 19, diet, post c. 7).

[73] "Quia ergo illicite et non canocice, sed contra decreta Dei, predeccessorum et successorum suorum hec rescriptadédit (ut probat Felix et Gelasius, qui Acatium ante Atanasium excommunicaverunt, et Hormisda, qui ab ipso Anastasio tertius eundem Acatium postea dampnavit), ideo ab ecclesia Romana repudiatur, et a Deo percussus fuisse legitur" (*distinctio* 19, diet, post c. 8).

[74] "Decreta vero sanctorum canonum neminem magis quam Apostolicum servare oportet" (C. 25, q. 1, diet, post c. 16).

[75] "Sacrosancta Romana Ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus impertit, sed non eis alligatur" (w C. 25, q. 1, dicto post C. 16).

en la siguiente frase: "[...] por otra parte, es mostrado estar en los sumos pontífices la 'autoridad de obedecer' (*auctoritas observandi*), de manera que ellos demuestren a los otros que aquellas leyes transmitidas por ellos no deben ser despreciadas". En esta Causa como en el *Tractatus de legibus*, Graciano expone la idea de que la observancia de la ley por parte de la autoridad confirma la ley y la hace efectiva[76]. Al colocar el poder legislativo en manos del sumo pontífice, era necesario también radicar en él la autoridad para interpretar la ley[77]. De esta forma, la doctrina expuesta en la primera *quaestio* de la Causa 25, parece que hiciera a la autoridad que gobierna la Iglesia virtualmente libre de toda resistencia en la elaboración y modificación de la ley. Sin embargo, tanto en la *quaestio* primera como en la segunda, Graciano muestra que reconoce una limitación al poder legislativo derivada de la caridad. En efecto, la autoridad en la Iglesia debe preservar la leyes que sirven a la Causa del gobierno Dios y a la vida moral de la comunidad, lo cual se ve confirmado en la analogía ya mencionada entre Cristo y el sumo pontífice.

El *Decretum* en la obra de Tomás de Aquino

El *Decretum* de Graciano viene citado por Tomás en la *Suma Teológica* más de doscientas veces[78]; muchas de esas citaciones aparecen como elementos marginales de la obra, pero otras revisten una gran importancia. Es en la parte moral de la *Suma* que Tomás utiliza la obra de Graciano. En la *Prima-Secundae*, sin embargo, toma en cuenta algunas nociones rela-

---

[76] "[...] In premissis ergo capitulus aliis imponitur necessitas obsequendi: summis vero Pontificibus ostenditur inesse auctoritas observandi, ut a se trafita observando aliis non contempnenda demonstrent, exemplo Christi, qui sacramenta, quae ecclesiae servanda mandavit, primum in se ipso suscepit, ut ea in se ipso sanctificaret. Oportet ergo primam sedem, ut diximus, observare ea, quae mandavit decernendo, non necessitate obsequendi, sed auctoritate inpertinendi" (C. 25, q. 1, dict. Post c. 16).

[77] "Sacri siquidemcanones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae servent. Ipsi namque soli canones valent interpretari, qui ius condendi eos habent" (C. 25, q. 1, dict. Post c. 16).

[78] Confróntese: Olivero, 1955, p. 436.

tivas a la ley y al derecho natural[79], especial mención merece el texto de la I-II q. 96, a.5, ad.2 y ad.3, en el cual Tomás, citando el *Decretum*, desarrolla el tema de la sujeción por parte de los hombres a la ley humana, el cual profundizaremos en el siguiente capítulo. Por otro lado, es en la *Secunda-Secundae* donde Graciano figura como la fuente más intensamente utilizada, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones relativas a las herejías[80], a la limosna y a la corrección fraterna[81], al homicidio y al robo[82], a los votos y a los juramentos[83], a la adivinación y a las vanas observancias[84], a la lujuria[85], a la religión[86].

No obstante la abundancia de citaciones de Graciano presentes en la *Suma Teológica*, no debe suponerse que todas ellas sean utilizadas por Tomás como fundamento de sus doctrinas, por el contrario, en muchos de los casos cita el *Decretum* dentro de las objeciones a superar[87].

Cuando Tomás aborda el tratado del *Statu Religionis*, toma en cuenta el *Decretum* donde se concibe el estado religioso como un modo de vida prevalentemente contemplativo, mientras el tratamiento que hace la *Suma Teológica* se dirige más bien a demostrar cómo se armonizan las funciones activas de apostolado con el estado religioso; y esto sin alterar, sin embargo, la fisionomía fundamental de la vida religiosa, la cual, en los siglos anteriores, la habían forjado venerables reglas y en tradicionales costumbres. Es precisamente bajo este punto de vista que Tomás siente la necesidad de mostrar que su posición no es inconciliable con las *auctoritates* (en el sentido de *authentia*) del pasado que Graciano le presentaba; en este contexto es en

---

79 I-II, qu. 90, a. 3, s. c.; qu. 94, a. 4, adì; a. 5, s. c.; qu. 96, a. 5, ad. 2 y ad. 3; qu. 97, a. 2, s. c. Confróntese Legendre, 1923, p. 85.

80 II-II, qu. 11, a. l, ad. 1; a. 2, ad. 3; a. 3, c. yad. 3.

81 II-II, qu. 32, a. 5, ad. 2; qu. 33, a. 3, s. c.

82 II-II, qu. 64, a. 7, ad. 3; qu. 66, a. 2, ad. 3; a. 5, ad. 2.

83 II-II, qu. 88, a. 9, s. c.; qu. 89, a. 6, ad. 2; a. 10, s. c.

84 II-II, qu. 95, a. 8, s. c. y ad. 3; qu. 96, a. 4 c.

85 II-II, qu. 154, a. 1, s. c.; a. 2, s. c.

86 II-II, qu. 186, a. 1, ad.; qu. 189, a. 5, ad. 4.

87 Confróntese: Olivero, 1955, p. 436.

el que Tomás siente que debe cimentar su posición en el *Decretum* (Olivero, 1955, p. 439). Es en la II-II, qu. 187, a.1 y en la II-II, qu. 188, a.4, donde la presencia del *Decretum* con respecto a la doctrina del *Statu Religionis*, cobra más evidencia. Por ahora no profundizaremos sobre este punto, pues será tratado en la segunda sección de nuestro trabajo.

SECCIÓN
SEGUNDA

CAPÍTULO I

LÍNEAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE TOMÁS DE AQUINO

Para llevar a cabo un estudio del pensamiento político de Tomás, no solo en su aspecto filosófico y ético sino también teológico, es necesario tener en cuenta el pensamiento político de Aristóteles, el cual está contenido principalmente en su obra *Política*, cuyos dos primeros libros y parte del tercero (hasta la lección VII)[88] fueron comentados por Tomás.

Debe también tenerse en cuenta la obra *De Regimine Principum* escrita por Tomás al menos hasta el capítulo IV del Libro II[89]. Finalmente, no puede prescindirse del pensamiento político de nuestro autor, expresado en la *Suma Teológica.* Así las cosas, buscaremos llevar a cabo

[88] A partir de la lección VII del Libro III, el comentario es de Pedro de Alvernia. Confróntese: Browne O. P. *Revue Thomiste*, (1918, pp. 78-83).

[89] "De authenticitate huius opusculi magna quaestio est inter eruditos, cum non constet usquequo illud D. Thomas perrexerit. Liber primus certo est Angelici Doctoris; liber secundus usque ad cap. IV et praecisus ad verba: 'ut animi hominum recreentur'" (Aquino De, 1954). En la introducción al Opúsculo *De regimine principum*, también conocido como *De regno ad regem Cypri; Tractatus de regimine principium ad regem Cypri; De rege*et *regno*, Spiazzi cita abundante bibliografía en la cual respalda esta tesis. Este tema será retomado con más profundidad en el tercer capítulo del presente trabajo.

una síntesis que nos permita tener una visión general acerca de las ideas políticas de Tomás sin que sea nuestra pretensión la de hacer un análisis pormenorizado de la materia.

La sociabilidad natural del hombre

Aristóteles afirma que el hombre es por naturaleza un "animal" civil, o político. El hombre por fuerza de su propia naturaleza debe vivir en sociedad, ya que tiene necesidad de la ayuda y de la colaboración de sus semejantes para defenderse, para utilizar los bienes exteriores, para la adquisición de las ciencias más elementales, en suma, para actuar la propia perfección integral y para construir una verdadera "civilización". Por lo demás, el mismo lenguaje es el signo claro de la sociedad humana (Spiazzi, 1959, p.11).

Según lo expresa Tomás en el *Regimine Principum*:

> El hombre por naturaleza es un animal social y político hecho para vivir junto a los demás hombres, esto resulta en un modo evidente de una necesidad de orden natural; en efecto, la naturaleza proporciona a los otros animales alimento, recubrimiento de piel, armas de defensa como los dientes, los cuernos, las uñas o, al menos, la velocidad para huir. En cambio a la naturaleza del hombre en lugar de estas cosas le ha sido dada la razón, por medio de la cual puede procurarse todas ellas con la obra de sus propias manos. Pero para llevar a cabo esto no basta un solo hombre, en efecto, un hombre no podría vivir solo, sin que le haga falta lo necesario. Por lo tanto el hombre por naturaleza vive en sociedad con los otros hombres. De otra parte, los otros animales distinguen instintivamente aquello que es útil o nocivo para ellos, por ejemplo, la oveja sabe por instinto que el lobo es su enemigo. Algunos animales conocen instintivamente ciertas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. En cambio el hombre tiene un conocimiento natural general de aquello que es necesario para su vida, desde el momento en que —por medio de la razón— es capaz de arribar a partir de principios generales al conocimiento de las cosas singulares necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre con su sola razón conozca todas estas cosas. Por lo tanto, es necesario a los

> hombres vivir en sociedad en modo que el uno sea ayudado por el otro y que cada uno, con la razón, se ocupe de cosas diversas, por ejemplo, uno a la medicina, otro a esta cosa, otro a aquella otra (Aquino De, 1954,. I, C. 1, nn, pp. 741-742)[90].

Tomás nos ofrece otro argumento en el comentario a la *Política* de Aristóteles, en el que afirma que el hombre ha recibido de la naturaleza "la palabra", la cual sería inútil si no tuviera que vivir en sociedad con los otros hombres:

> La naturaleza no actúa en vano, pues ella opera por un fin determinado. Donde, si la naturaleza atribuye a una cosa una cualidad que está por sí misma ordenada a un fin, se sigue que este fin le sea natural. Ahora nosotros vemos que mientras algunas otras especies de animales poseen la voz, solamente el hombre tiene en preferencia de los otros animales el lenguaje[...] Por consiguiente, ya que el hombre ha recibido de la naturaleza el discurso, y el discurso tiene la finalidad de que los hombres se comuniquen mutuamente lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, y otras cosas similares, está claro, que si la naturaleza no opera en vano, los hombres se comunican naturalmente estas cosas. Pero la comunicación de estas cosas constituye la familia y la ciudad (I Polit. Lect. I, p. 3)[91].

[90] "Naturale est homini ut sit animai sociale, et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tagumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium, data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posser praeparare, af quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat[...] Homo autem horum, quae sunt vitae suae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc, alius in alio" (Aquino De, 1954, I, C. 1, nn, pp. 741-742).

[91] "Natura nihil facit fruatra, quia semper operatur ad finemdeterminatum. Unde si natura attribuit alicui rei aliquid quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur, quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus autem, quod cum quaedam

La familia

Tomás no se limita a la presentación de los principios generales sino que va más allá. Siguiendo los lineamientos de Aristóteles afirma que la familia, la vecindad (*vicus*) que se forma con el multiplicarse de la prole, la ciudad (*polis*), que hoy llamamos estado, son una condición natural del hombre. "En efecto, para Aristóteles, la primera comunidad humana, la más fundamental, es la familia; constatando que para el bien de la sociedad doméstica debe existir en el hogar una diferenciación y una jerarquía. El padre debe comandar en modo diverso a la mujer, a los hijos, a aquellos "ministros" poco capaces de reflexión y destinados a obedecer, que en la sociedad antigua eran considerados como la parte "instrumental" de la familia, es decir, los "siervos" (sobre este punto en particular, Tomás hará las correspondientes reservas con respecto a la esclavitud en la *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.5 ad 3. II-II, q. 10, a. 10; y q. 104, a. 5.).También Aristóteles subraya que solo entre algunos individuos determinados pueden nacer y desarrollarse los afectos, y que por tanto no se puede suprimir la familia, sobre todo porque ninguno se ocuparía entonces de los hijos, los cuales, siendo confiados a todos, prácticamente se encontrarían sin el cuidado y la disciplina de ninguno, así como nadie tiene cuidado de la propiedad común" (Spiazzi, 1959, p. 8).

De otra parte, Tomás, al comentar a Aristóteles, afirma que:

> Al hombre le es natural el generar, pues los hombres desean dejar después de sí mismos otros semejantes a ellos, a fin que no pudiéndose conservar en la individualidad, se conserven en la especie (In llb. Polit, lect. I)[92].

---

alia animalia habeant vocem, solus homo super alia animalia habet loquutionem... Cum ergo homini datus sit sermo natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili, et nocivo, iusto, et iniusto, et aliis huiusmodi, sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum, et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum, et civile" (I Polit. Lect. I, p. 3).

92 "Omnibus his (animalibus) inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est, ut sic per generationem conservetur in specie, quod idem numero conservari non potest" (In llb. Polit, lect. I).

Ahora bien, si por la generación es necesaria una comunicación entre el hombre y la mujer, es cosa manifiesta, que una comunidad personal del hombre y la mujer sea natural a los hombres. Sin embargo, según el comentario de nuestro autor, la naturaleza no tiende solamente a la procreación, sino también a la conservación de los seres generados, siendo necesario el trabajo del intelecto, el cual prevé las cosas útiles a los generados, pero también es necesaria una fuerza material para actuar cuanto ha sido previsto por el intelecto. Para la primera cosa se requiere un hombre dotado de buen intelecto, que sepa mandar, y para la segunda, un hombre dotado de fuerza suficiente para realizar los mandatos, o sea, un mandatario y un súbdito, un patrón y un siervo. Así nos topamos con otra comunidad de personas, igualmente natural, es decir, aquella compuesta por patrón y siervo.

Continuando con su comentario a Aristóteles, Tomás sostiene que de las dos comunidades personales de las cuales una provee a la generación y la otra a la salud de los generados surge primeramente la familia, la cual puede crecer juntamente con una tercera comunidad de personas, proveniente de la primera, y sin embargo no menos natural, es decir, la compuesta por el padre y el hijo. La familia es entonces un estado natural del hombre. De otro lado, "nada es más natural que de un solo hombre sean generados muchos, así las muchas familias que se forman por los generados dan origen a una vecindad, a una villa. En efecto la villa, la aldea, o la vecindad de varias familias nace del hecho que los hijos y los nietos multiplicados fundan diversas familias, las cuales habitan unas vecinas a las otras. De este modo siendo natural la multiplicación de la prole, es también natural la comunidad de la aldea, de la villa del vecindario." (Pol. lect. I)[93].

[93] "Nihil est magis naturale quam propagatio multorum ex uno inanimalibus, et hoc facit vicina domorum. Ilos enim qui habent domosvicinas, quidam vocant collactancos puerosque, idest filios et puerorumpueros idest nepotes. Ut intelligamus quod homini vicina domorum ex hocprimo processit quod filii et nepotes multiplicati, instituerun diversasdomos iuxta se habitantes. Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis,sequitur quod communitas vici sit naturalis" (Pol. Lect. I).

La ciudad

Continuando con la misma lógica en la exposición, Tomás (siempre en el comentario a la *Política* de Aristóteles), muestra que para satisfacer todas las necesidades de la vida no basta la aldea, o sea, la comunidad de varias familias, sino que se requiere la comunidad de varias aldeas o vecindarios, de modo que puedan llevar a cabo muchos y variados trabajos y de esta forma se puedan proveer las unas a las otras de todo lo que la vida exige. Así la comunicación de varias aldeas o vecindarios da origen a la *ciudad*, la cual es concebida por Tomás como una comunidad perfecta sin dejar de ser natural al hombre, pues está formada por otras comunidades naturales, como antes quedó señalado (Polit. Lec I. n. 31)[94].

La ciudad (*polis*), o Estado (como hoy se le llama), es la sociedad verdaderamente autosuficiente, en la cual el hombre puede alcanzar integralmente su bien, el bien vivir más que el vivir. Bajo la disciplina de una autoridad soberana que dirija a todos al fin y al bien común, es decir, a la vida virtuosa y feliz. El Estado, o ciudad, está formado por individuos y por familias, que en su conjunto lo componen como una realidad orgánica, unitaria y al mismo tiempo diferenciada, que abraza muchas partes, como los individuos y las comunidades inferiores, de las cuales no destruye sus características peculiares [...] Todo, en definitiva, está ordenado a la persona humana, a la cual la sociedad debe procurarle singularmente el bien vivir[95].

---

94 "Sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas ex pluribus vicis... Civitas est communitas perfecta... quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinatur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam, talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contigit esse... Finis rerum naturalium est natura ipsarum, sed civitas est finis praedictarum communitatum de quibus ostensum est quod sunt naturales, ergo et civitas est naturalis... Cum civitas generetur ex praemissis communitatibus quae sunt naturales, ipsa erit naturalis" (Inlib. Polit. Lec I. n. 31).

95 Confróntese: Spiazzi, 1959, p. 11.

El bien común temporal

Una vez constituidas las ciudades, estas tienen por fin el logro del bien común, del bien de todos; bien que no se actúa solo en el campo de lo útil y de lo deleitable, bien que no es solo económico, técnico o material sino, sobre todo, "honesto", de orden racional, ya que es propio de seres racionales, y que por tanto consiste en la práctica de las virtudes, las cuales son indispensables para la vida social. El bien común es la forma más alta de bien, y la idea del bien es primordial en todas las ciencias prácticas y en toda la vida de la actividad humana. Así lo dejó asentado Aristóteles al principio de su Ética con una sentencia que ha sido comentada y hecho suya por Tomás, al definir la noción de bien: "Todo arte, toda disciplina racional, lo mismo que toda acción y elección deliberadas, parecen estar dirigidos hacia un bien. Por lo cual, algunos definieron el bien diciendo que es lo que todos apetecen, aquello a que todos aspiran" (Ethic. I; C. I).

Toda la actividad del entendimiento práctico y todo el movimiento de la voluntad y del apetito están orientados hacia un bien. Sin embargo el bien común se presenta como una categoría distinta de los bienes particulares de los individuos, pues se refiere a ellos como el bien del todo respecto de las partes[96]. De aquí su primera característica de *totalidad*, pues la sociedad misma se presenta como un todo: el bien común es el bien del todo, al cual los individuos contribuyen y del cual todos participan. Mas no cabe entenderlo como un todo colectivo bajo ninguno de sus aspectos; una recta concepción de bien común se separa, pues, profundamente de todo *colectivismo*, que sacrifica los individuos a una abstracción de bien común desvinculado de los bienes particulares. De otro lado, tampoco se trata de un *todo colectivo* en la acepción de simple colección o suma cuantitativa de los bienes propios o personales de los individuos. Este sentido es rechazado expresamente por Tomás, al afirmar que hay *formal diferencia* entre el bien común y el particular, y no simple diferencia cuantitativa, como entre lo más y lo menos[97]. Esto se debe a que la sociedad no es una masa amorfa o

[96] "Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis" (II-II q. 58, a.7, ad. 2).

[97] "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum,

simple conglomerado de partes, sino un todo orgánico y realidad distinta de la suma cuantitativa de los individuos. Debe, pues, clasificarse la idea de bien común inmanente de la sociedad como el concepto de un *todo universal*, por reunir las dos notas de *unidad formal* y esencial referencia e inclusión de *todos los bienes particulares*. Así lo dice expresamente Tomás, entendiendo la noción de común como verdadera *universalidad.* "Santo Tomás rechaza, sin embargo, la idea de que deba entenderse este bien común como un todo universal *unívoco,* a ejemplo del género respecto de las especies o de la especie respecto de los individuos. Y es que entonces sería potencial respecto de los bienes particulares, y el bien común no se encuentra potencialmente en los singulares, sino *actual* y comunicado a ellos, sin duda, *el bien común de la sociedad política no ha de confundirse con el bien de la especie humana en general*, que respecto de una gran parte de los individuos aún no se ha realizado sino potencialmente, mientras que aquel bien social implica todo el cúmulo de los bienes producidos o adquiridos por la acción conjunta de los miembros de una sociedad histórica"[98]. El bien común no puede ser considerado una entelequia abstracta, sino como *ya distribuido* y *en parte comunicado* a la multitud del cuerpo social. Es el bien de todos, pero formando *unidad de orden;* es decir, la coordinación de todos los bienes singulares. Debe insistirse por tanto en la idea de la *proporción*, que es fundamental en la constitución del bien común; Tomás expresamente se refiere a ésta varias veces siguiendo la línea de su habitual argumentación, corroborada por la autoridad de san Agustín, de que cada ciudadano es una parte del todo, y la bondad de cada parte solo puede darse en buena proporción o disposición con respecto al todo orgánico; de ahí que ese bien individual no será tal si no se desarrolla, crece y prospera en debida proporción con todo el conjunto (II-II, q. 47, a. 10, ad. 2)[99].

sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratios totius et patris" (II-II, q. 58, a.7, ad. 2).

98 Confróntese apéndice al Tomo VIII de la edición de la *Suma Teológica* realizada por la Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), 1956, Madrid.

99 "Bonitas cuiusque partis consideratur in proportione ad suum totum [...] Cum igitur homo sit pars civitas, impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi sit bene proportionatus bono communi" (I-II, q. 92, a. l, ad. 3). "Ile qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum" (II-II, q. 47, a. 10, ad. 2).

La aspiración recta y bien ordenada al propio bien privado no debe llevar oposición con el bien común, si a él tienden los hombres dentro del marco y medida de las obligaciones sociales; entonces habrá acuerdo natural y armonía entre su bien y el de la comunidad, pues, como afirma Tomás, la tendencia al bien común lleva implicada —*ex consequendi*— la tendencia al propio bien[100].

La naturaleza y el significado de la política

Como escribe el padre Spiazzi, la política es en realidad un adjetivo, ¿cual será pues el sustantivo que subyace? Para nosotros no es solamente el *arte, el arte política,* ya que *el arte no* incluye aquel carácter de perfección inmanente, espiritual, que debe haber en una actividad, que como la política, abraza todo el hombre: aunque la política sea también un *arte.* No es tampoco una *ciencia*, ya que también si existe una 'ciencia política', ésta es pura teoría y abstracción de la realidad contingente, la cual en cambio es necesario tratar con la acción. No es tampoco solamente *praxis*o *actividad,* ya que en tal caso nos encontraríamos en el pragmatismo integral, desligado de principios arquitectónicos y de normas interiores. En realidad la política es un adjetivo que según la concepción tomista califica el sustantivo 'prudencia', de manera que hace referencia a la principal entre las virtudes cardinales, aquella que transvasa la luz de la racionalidad y las normas morales en toda la vida práctica, no solo personal, sino también social, a través de los dictámenes de la conciencia[101].

---

[100] "Ad secundum dicendum quo dille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum propium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni... Dsecfundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim disposition partis accipitur secundum habitudinem ad totum[...]" (II-II, q. 47, a. 10, ad. 2).
Confróntese: Cardona, 1966; Finnis, 1998; Murphy, 2006.

[101] Confróntese: Spiazzi, 1959, p. 15.

La prudencia política

Se podrían citar muchos textos de los cuales extractar la concepción que Tomás tiene del hombre político, y no solo de aquel constituido en autoridad, sino también del ciudadano que participa activamente en la política. A continuación haremos referencia a cinco textos que consideramos fundamentales con respecto al tema, los cuales corresponden al "tratado de la prudencia" desarrollado por Tomás en la *Secunda-Secundae* de la *Suma Teológica*.

En la *Suma Teológica*, II-II, q.47, a. 10, Tomás se pregunta "si la prudencia abarca el gobierno de la multitud"; a lo cual responde diciendo que, "como escribe el Filósofo en el Libro VI de la Ética (C. 8 n.4), hubo quienes sostuvieron que la prudencia política no se extiende al bien común, sino solo al particular, puesto que, según ellos, el hombre solo debe buscar su propio bien. Pero esta opinión es contraria a la caridad, 'no es interesada'. De aquí que el apóstol diga de sí mismo: 'No buscando mi conveniencia, sino la de todos, para que se salven' (Cor. 10:33). Es también contraria a la recta razón, la cual juzga que el bien común es mejor que el particular. Ahora bien, siendo propio de la prudencia emitir los actos de recto consejo, juicio e imperio respecto de los medios con los que se llega al fin debido, es claro que no solo se extiende al bien particular de un solo hombre, sino al bien común de la multitud (del pueblo)".

En artículo 11 de la misma Cuestión 47 estudia "si la prudencia que dirige al bien propio es de la misma especie que la que dirige al bien común"; al respecto nos dice que las diversas especies de hábitos se originan de la diversidad de objetos formales. Ahora bien, la razón formal de los medios se toma del fin, como consta de lo anterior. Por lo tanto, las diversas especies de hábitos deben ser efecto de la relación a diversos fines; y son fines diversos el bien propio de cada uno, el bien de la familia y el bien de la ciudad y de la nación. Por consiguiente, las diversas especies de prudencia deben distinguirse según estos distintos fines: una será la prudencia propiamente tal, que trate del bien particular; otra, la prudencia económica, que trate del bien común de una casa o una familia, y una tercera, la prudencia política, que versará acerca del bien común de la ciudad o de la nación.

Posteriormente, Tomás analiza "si se da prudencia en los súbditos o solo en los gobernantes", considerando que la prudencia reside en la razón, de la que es función propia regir y gobernar. Por lo tanto, cada uno, en cuanto participa del gobierno y dirección, en tanto le conviene poseer la prudencia. Además afirma que, por otra parte,

> "es manifiesto que al súbdito y siervo, en cuanto tales, no compete regir y gobernar, sino ser regidos y gobernados. Por consiguiente, la prudencia no es virtud del siervo y del súbdito en cuanto tales. Mas, como todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según su libre albedrío, en esa medida le conviene la prudencia. Es, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe 'como mente arquitectónica', y en los súbditos, 'a modo de arte mecánica' o como obreros que ejecutan un plan" (trabajo que, sin embargo, incluye racionalidad y libertad).

En el artículo primero de la Cuestión 50, al preguntarse "si se deba poner una especie de prudencia gubernativa", Tomás considera que la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. Por lo tanto, donde haya una razón especial de régimen e imperio de los actos humanos habrá también una razón especial de prudencia. Por otra parte, dice que es evidente que en aquel que no solo debe regirse a sí mismo, sino a la comunidad perfecta de una ciudad o reino, se encuentra una razón especial y perfecta de dirección e imperio, ya que este es tanto más perfecto cuanto mayor es su extensión y más elevado su fin. Por eso la prudencia es propia de quien gobierna una ciudad o un reino, según una razón especial y perfectísima. Por lo cual se enumera la prudencia gubernativa entre las especies de la prudencia". Finalmente, en el artículo 11 de la misma Cuestión 50, Tomás se pregunta "si la política puede ponerse como parte de la prudencia", y responde diciendo que el siervo es movido por su señor por el comando, al igual que el súbdito por su jefe, de modo distinto a como se mueven los animales irracionales y los seres inanimados por sus principios motores. Estos, simplemente impelidos por otro, no se conducen por sí mismos, ya que no tienen dominio de sí por medio del libre albedrío. Esto hace que la rectitud de gobierno no se dé en ellos, sino en aquel que los mueve. En cambio, los siervos y súbditos son regidos por el precepto de otros, pero moviéndose ellos libremente. Por lo tanto, necesitan de la rectitud del gobierno para

regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Función propia de la prudencia política.

La ciencia política

Si la prudencia política es propia de los regidores y de los ciudadanos en la vida práctica que se desenvuelve en la ciudad, el filósofo y el teólogo con todo derecho tratan la política desde un punto de vista científico, como ciencia, sin desconocer, sin embargo, la practicidad de tal ciencia y la necesidad de adherir realísticamente a los casos particulares y a los aspectos concretos de la vida social, sin abstraerse excesivamente en las regiones de lo humanamente irrealizable e imposible[102]. La política como prudencia *consistit circa singula operabilia*[103]. Como ciencia estudia y da las normas universales, especulativo-prácticas, que deben constituir el tejido de la vida en la ciudad. No puro pragmatismo ni pura teoría, sino ciencia de la acción, y desarrollo de aquella magnífica función del espíritu que depende del hábito natural de la sindéresis (hábito de los primeros principios prácticos que estimula al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a investigar y por ellos juzgamos lo averiguado. (Confróntese: I, q. 79, a. 12, corpus).

Por tanto, Tomás —filósofo y teólogo— desarrolla una teoría política, que en el *De Regimine principian* y en la *Suma* está iluminada y finalizada especialmente por la revelación divina (hablando de bien común, en la *Suma* Tomás argumenta no solo a partir de la 'recta razón' sino también a partir de la 'caridad'); en la *Expositio in Politicorum*, en cambio, esta teoría es directa y simplemente filosófica; siguiendo los pasos de Aristóteles, Tomás habla ciertamente de una ciencia política que es necesaria como complemento de la filosofía; ciencia contenida en el ámbito de la filosofía práctica y moral; ciencia principal y arquitectónica entre todas la ciencias prácticas, que tiene que ver con la ciudad y con las normas que la rigen[104].

---

[102] Confróntese: *Ethic.* X, 1. 16; n. 1197.

[103] *Ethic.* X, 1. 16; n. 1197.

[104] Confróntese: Spiazzi, 1959, p. 21.

Los regímenes políticos

Tomás afirma que el régimen más perfecto es aquel en el que se juntan armónicamente la *monarquía*, como principio de unidad; la *aristocracia,* como participación de los notables en el gobierno, y la *democracia,* como participación del mismo pueblo en la elección de cuantos participan en el poder, los cuales, además, salen de su seno. Si la monarquía es el principio de unidad en el reino, la participación del pueblo en el gobierno impide el abuso del poder en el monarca y presta interés y satisfacción a los gobernados, que también tienen su parte en el gobierno. Esta concepción política está fundada, como ya fue dicho, en Aristóteles y en la visión que Tomás tenía de los varios regímenes que en su época existían en Europa.

Sobre este particular la *Suma* nos ofrece un pasaje en donde se trasluce claramente el pensamiento del Aquinate:

> Respondo diciendo que, para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues así se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en la 'política' (c. 6, n. 15). La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo varias veces; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo el que los elige (II- II, q. 105, a. 1 c)[105].

[105] "Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam pertem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talen ordinationem amant et costodiunt, ut dicitur in II 'Polit'

Aristóteles y Tomás insisten en que el verdadero criterio para distinguir las formas políticas buenas de las malas es el *bien común.* En las formas políticas buenas (de las cuales la mejor, al menos teóricamente, es la monarquía; pero por existir el peligro de la tiranía, resulta mejor una forma mixta, como ya hemos anotado) los regidores gobiernan para el bien común. En aquellas malas gobiernan por el propio interés, abusando de la autoridad y tiranizando a los súbditos y no tratándolos como hombres libres. En este orden de ideas, Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que las tres formas buenas de gobierno pueden degenerar en tiranía, oligarquía y demagogia (*De regimine principimi*, Lib I, C.2, n 747, p.258)[106]. Si la monarquía degenera en tiranía, cuando esta no es excesiva es necesario soportarla para evitar un mal mayor (suele suceder que el tirano sucesivo sea peor que el precedente); pero si la tiranía resulta insoportable, el pueblo puede intervenir y destituir al tirano, sobre todo si se trata de una monarquía electiva,

(c. 6, n. 15). Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cuius cum sint diversae apecies, ut Philosophus tradit in 'Pol' (c.5, n. 24), praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest idest potestas optiraorum, in qua aliqui auci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principimi est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertiet, turn quia ex omnibus eligi possunt, turn quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis est enim omnia politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum" (II-II, q. 105, a. 1 c).

106 "Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a 'fortitudine' derivatio, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud atiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si veroiniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, *oligarchia* vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, *democratia* nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit dives. Sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus" (Aquino De, 1954, Lib. I, c. 2, n. 747, p. 258).

pero no es permitido asesinar al tirano, pues esto iría contra la doctrina de los apóstoles[107].

Para terminar, diremos que el concepto de la persona humana como centro y fin de la vida social, y por tanto de un régimen político, es una de las características primordiales del pensamiento político de Tomás de Aquino, concepto que si bien estaba implícito en Aristóteles, viene después mejor desarrollado por nuestro autor, especialmente en su teología. El primado de la persona, el bien común, la norma objetiva y trascendente, el culto de la justicia, la observancia de las leyes, un sano realismo, la disciplina interior, la función ordenadora y racionalizadora de la prudencia son, con muchos otros, los elementos preciosos que pueden constituir el contenido espiritual y ético de la vida civil[108].

[107] "Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis... Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse (I Reg. XIII, 14) Haec est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste; [...]" (Aquino De, 1954, Lib. I, c. 2, n. 769, p. 263).

[108] Confróntese: Spiazzi, 1959, pp. 12-13.

CAPÍTULO II

EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA *AUCTORITAS* EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

La *auctoritas* divina como fundamento de la *auctoritas* humana

Tomás desarrolla la idea que concibe a la autoridad divina como modelo y fundamento de la autoridad humana. Esta idea viene propuesta claramente en el *De regimine principum,* donde el Aquinate afirma: "Siguiendo el orden de la naturaleza, el rey representa en el reino aquello que el alma es para el cuerpo y aquello que Dios es para el mundo" (Aquino De, 1954, Lib. I, c. 13, n. 806)[109].

En efecto, para Tomás las cosas que proceden del arte deben imitar aquellas cosas derivadas de la naturaleza, ya que es de estas de donde aprendemos a obrar según la razón, en este modo se impone como lo mejor el deducir la función del rey de la forma de gobierno existente en la naturaleza. Ahora bien, en la naturaleza existe un gobierno universal que es aquel por el cual todas las cosas se encuentran bajo el gobierno providente de Dios; por otra parte, existe un gobierno particular el

[109] "Procedit ad ostendendum regis officium, ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno sicut anima est in corpore et sicut Deus est in mundo" (Aquino De, 1954, Lib. I, c. 13, n. 806).

cual es muy similar al gobierno divino y corresponde al hombre, que es llamado microcosmos (*minor mundus*), porque en él se encuentra la forma de gobierno existente en el universo[110]. Tomás amplía esta última afirmación considerando que así como todas las criaturas corpóreas y todas las potencias espirituales están sujetas al gobierno divino, así también los miembros del cuerpo y las otras potencias del alma son regidas por la razón, concluyendo que en un cierto modo la razón está presente en el hombre como Dios en el mundo[111]. Pero como hemos ya señalado, el hombre dentro del pensamiento de Tomás no es un individuo aislado, sino que es concebido como un animal social (*animal naturaliter sociale*) que vive en comunidad, por lo tanto la semejanza con el gobierno divino no solo se encuentra en el hecho de que cada hombre singularmente considerado es regido por la razón, sino también en el hecho de que la comunidad es regida por la razón de un solo hombre, lo cual constituye el oficio propio del rey[112].

Una vez establecida la semejanza entre el gobierno divino y el gobierno de los hombres, Tomás considera necesario clarificar aquello que Dios realiza en el mundo para que de esta forma también aparezca claro aquello que constituye la función del rey. En este orden de ideas afirma que son dos las operaciones de Dios con respecto al mundo: la primera es "la crea-

110 "Particulare autem regimen máxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appelatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis" (Aquino De, 1954, Lib. I, c. 13, n. 806). Para santo Tomás, en el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las potencias naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que iguala a los seres inanimados. Confróntese I, 96, a. 2, c.

111 "[..] Et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo" (I, 96, a. 2, c.).

112 "[...] Similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis" (I, 96, a. 2, c.).

ción" del mundo y la segunda es "el gobierno" de lo creado. De la misma manera, el alma tiene estas dos funciones en el cuerpo; en primer lugar, el cuerpo es informado por la virtud del alma; en segundo lugar, el cuerpo es guiado y movido por el alma. De estas operaciones es más propia del rey la segunda, de manera que a todo rey corresponde la tarea de gobernar y de tal tarea deriva el término mismo de rey[113].

En la primera parte de la *Suma Teológica* Tomás desarrolla el mismo tema precisamente en el llamado "Tratado del gobierno divino del mundo", comenzando por demostrar que el mundo es gobernado por alguien, pues vemos que en las cosas naturales acontece siempre, o las más de las veces, lo que es mejor; esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, dirección esta que Tomás mismo llama "gobierno"; así el mismo orden constante del universo manifiesta claramente que el mundo está gobernado.

Al considerar la bondad divina, la cual ha dado origen a todas las cosas, Tomás sostiene que no sería compatible con dicha bondad el no conducir a la perfección las cosas creadas, entendiendo por perfección última de cada cosa la consecución de su fin. De esta forma concluye que pertenece a la bondad divina que, así como ha producido las cosas, las conduzca también a su fin; y esto es gobernarlas: "*Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare*" (I, q. 103, a.l, c.). Más adelante, Tomás demuestra cómo todas las cosas están sometidas al gobierno divino, afirmando que por el mismo hecho de que Dios es creador de las cosas es también gobernador de ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del que gobierna. Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo el ser[114], luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no

[113] "Sunt autem universaliter consideranda dou opera Dei in mundo, Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animae informatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur" (Lib. I, c. 14, n. 808).

[114] Confróntese: I, q. 44, a. l, c. y a. 2, c.

esté sometido al gobierno divino: "*Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, itanihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur*" (I, q. 103, a. 5, o.).

Finalmente en punto del gobierno divino como modelo y fundamento del gobierno humano conviene considerar si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios. Tomás responde a este problema afirmando que en el gobierno se deben considerar dos cosas: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de ese plan[115]. Por lo que respecta al plan de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero, en cuanto a la ejecución de este mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras[116]. En lo que se refiere al fin de la gobernación, Tomás afirma que este consiste en llevar a la perfección las cosas gobernadas, de esta forma tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección consiga el gobernante para las cosas gobernadas. Pero se da una mayor perfección en una cosa si esta, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, por eso de tal modo gobierna Dios a las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como el maestro que no solo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir a otros:

> *Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores* (I, q. 103, a.6, c).

---

[115] Para santo Tomás la providencia comprende dos cosas: la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de este orden, llamada gobierno. "Ad providentiam duo pertinent: scilicet ratio ordinis rerumprovisarum in finem, et executio huis ordinis, quae gubernatio dicitur" (I, q. 22, a. 3, c.).

[116] "Ingubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitir ad rationem gubernatoris pertinet, Deus immediate omnia gubernat: quantumautempertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis" (I, q. 103, a. 6, c.).

De esta forma vemos que en el pensamiento de Tomás se distingue claramente, por un lado, la providencia divina como *ratio ordinis*, la cual determina el fin que la criatura debe perseguir, y, por otro, el gobierno divino como *executio ordinis*, el cual lleva a la criatura a realizar el fin que ha sido determinado por la providencia[117].

La participación del hombre en el gobierno divino y el problema del origen de la *auctoritas*

Como acabamos de mencionar, en lo que concierne al gobierno divino del mundo, Tomás distingue dos cosas: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de ese plan. También quedó dicho que en vista a la ejecución de este plan, Dios gobierna unas criaturas mediante otras de manera que unas sean causa de las otras. En esta lógica del discurso podemos ahora abordar el tema de la participación de las criaturas en el gobierno divino colegándolo con el problema del origen de la *auctoritas*.

El hombre como partícipe del gobierno divino

Para Tomás, por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto, sino por un ser en acto. Dado que las cosas en un principio fueron creadas por Dios, no solo para que existieran sino, como ya quedó dicho, para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras. Pero aclara Tomás que el hombre puede ser principio de los demás hombres, no solo por generación corporal, sino también por la instrucción

[117] La idea de "ratio ordinis" y de "executio ordinis" también se encuentra ampliamente en la *Summa Contra Gentiles*: III CG, 77 (ordinatio - ordinisexecutio), III CG, 78 (dispositio ordinis - executio), III CG, 83 (excogitatio ordinis - executio), III CG, 94 (praemeditatio ordinis - executio), III CG, 94 (praemeditatio ordinis - institutio ordinispraemeditati).
Confróntese acerca de la "ratio ordinis" y la "executio ordinis": Palsterman, 1961. *La direction des autres d'apres Saint Thomas d'Aquin*, Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia vel in lure Canonico consequendum conscriptis, Tomus XXXVI, p. 510.

y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los otros[118].

Una vez aclarado que el hombre puede ser principio de los demás no solo en la generación corporal sino también en la instrucción y el gobierno, el paso siguiente es ver cómo resulta posible el ejercicio de esa capacidad que Dios ha dado al hombre para colaborar en la *executio ordinis*. En este sentido, Tomás de Aquino considera que así como las acciones de los agentes naturales proceden de las potencias naturales, también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero es ley natural que los seres superiores muevan a los inferiores, a causa de la virtud natural más excelente conferida a ellos por Dios[119]. De donde también es conveniente en los hombres que los superiores muevan a los inferiores por su voluntad, "en virtud de la autoridad recibida de Dios", y precisamente mover por la razón y la voluntad es "mandar". *Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem estpraecipere* (II-II, q. 104, a. 1, c.).

Basado en lo anterior, concluye Tomás que así como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la

[118] "Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gobernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posser generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare" (I, q. 94, a. 3, c.).

[119] Para santo Tomás todo orden de prelación está primera y originariamente en Dios, y es participado por las criaturas que más se aproximan a él; de tal modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás: "Totus ordo praelationis primo etoriginaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant: illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores" (I, q. 109, a. 4, c.).

acción de los superiores, así también entre los hombres, según el orden de derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores[120].

El origen de la *auctoritas*

Hasta aquí queda demostrado de manera clara que la *auctoritas* humana en Tomás es una institución cuyo origen se encuentra en Dios mismo, quien es el principio del ser y del gobierno de todas las cosas. Sin embargo, surge una complicación constituida por el hecho de existir en el mundo autoridades injustas cuyo móvil no es causar el bien y la perfección en los demás hombres, sino el de buscar la satisfacción de sus propios intereses, como si la autoridad en este caso no fuera algo natural al hombre sino fruto del pecado. En esta forma retomamos la problemática que habíamos planteado en la primera sección de este trabajo cuando refiriéndonos a la tradición patrística con respecto a la *auctoritas*, veíamos que en algunos padres, o bien existe en su propio pensamiento la tendencia a considerar la autoridad humana como una consecuencia del pecado original, o bien el pensamiento de algunos ha sido interpretado por autores posteriores en este sentido (como es el caso del llamado Agustinismo político)[121]. Como referencia del pensamiento de Tomás con respecto a este punto tomaremos en cuenta las ideas expresadas en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en la *Suma Teológica*.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo

En el comentario al segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Tomás trata el tema de la existencia de la *auctoritas* en el estado de inocencia.

---

[120] La superioridad a la que se refiere santo Tomás respecto de los hombres no es una superioridad de naturaleza como en los ángeles, sino una superioridad en ciencia y en virtud (c.f. I, 96, 3; I, 92, l, ad. 2; I, 117, 1; I, 109, 2, ad. 3; 1, 96, 3 c.; 1, 96, 4 c.). Para santo Tomás la inteligencia de los hombres es de la misma naturaleza (c.f. I, 108, 1, ad. 3; I, 108, 4, c.; 1, 109, 2, ad. 3; 1, 113, 2, ad. 3; I, 117, l, c. ad. 4), por otro lado los grados de inteligencia difieren por el desarrollo diverso de los hombres, adquirendo algunos un conocimiento más vasto, proviniendo las diferencias de la disposición del cuerpo o de sus potencias sensitivas (c.f. I, 96, 3; I, 92, 1, ad. 2).

[121] Confróntese: Arquillière, 1976, p. 116.

En este sentido comienza precisando que la autoridad que fue establecida para ventaja de los sometidos se dio para llenar ciertas necesidades, pero no todas, es decir, la autoridad está para dirigir a los súbditos en aquellas cosas que les corresponde realizar y para subsanar o complementar sus deficiencias; de esta forma, el pueblo es defendido por los gobernantes. También la autoridad está para reformar las costumbres, mientras los malos son castigados y son conducidos a realizar actos virtuosos. Pero lo cierto es que antes del pecado no había nada que pudiese ser perjudicial para el hombre, por tanto la autoridad en el estado de inocencia se refería solamente al hecho de que aquel que estuviera dotado de mayor sabiduría y de mayor luz en el intelecto dirigiera en la acción y en el conocimiento al otro[122].

Desde otro punto de vista, pero siempre en torno a la cuestión relativa al origen de la autoridad, Tomás se pregunta si "toda" autoridad lo es por Dios, y se enfrenta a varias dificultades que llevarían a pensar en una respuesta negativa, entre las que encontramos el problema de la simonía, el cual fue tratado ampliamente en la primera sección de este trabajo[123].

[122] "Sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplemendum defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et iterum ad corrigendum mores, dum mali poniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuiset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret; ideo, quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset" (Commentum in Lib. II Sententiarum, Distinctio 44, q. 1, a. 3, c.). La necesidad de autoridad en una sociedad de hombres santos es un debate muy desarrollado en el ámbito anglosajón. De parte del iusnaturalismo, e interpretando a Aquino, Finnis ha desarrollado una teoría ya casi clásica sobre este punto. Entre otros trabajos, ver: Finnis, 1984.
Sobre la propuesta de Finnis en este punto, ver: Orrego Sánchez, 2005; Pereira Sáez, 2008.

[123] Confróntese: Commentum in Lib. II Sententiarum, distinctio 44, q. 1, a. 3, c.

También encontramos la dificultad de que si todo lo que proviene de Dios es ordenado, cómo es posible que en ciertas autoridades sea visto tanto desorden, o que se prefiera a los tontos en lugar de los sabios, o a los niños en lugar de los ancianos, o a los pecadores en lugar de los justos, como sucede comúnmente. La respuesta del Aquinate sigue firme en la posición de considerar a Dios como fuente de toda autoridad y observa que se ve más que la autoridad de los buenos sea por Dios que aquella de los malos, sin embargo, la autoridad de los malos también proviene de Dios. Todo aquello que es ordenado proviene de Dios, y por este mismo hecho es bueno, así en toda relación de autoridad se descubre un orden de lo superior a lo inferior, por lo tanto toda autoridad proviene de Dios:

> *Sed contra, magis videtur quod praelatio bonorum sit a Deo quammalorum. Sed praelationes malorum a Deo sunt...Ergo et omnes praelationes sunt a Deo. Praeterea, omne quod est ordinatum esta Deo, quia ex hoc ipso bonum est. Sed in omni praelatione invenitur ordo quidam superioris ad inferiorem. Ergo omnispraelatio a Deo est.* (II Sententiarvun, distinctio 44, q. 1, a. 2, s. c.).

Continúa Tomás su respuesta sosteniendo que debido a que Dios es considerado el autor de todo bien y no el autor del mal, conviene concluir que, si en la autoridad es descubierto algún bien y algún mal, esa autoridad proviene de Dios en cuanto al bien que hay en ella, pero, por el contrario, en lo que se refiere al mal añadido por ella, este no proviene de Dios. En este orden de ideas Tomás propone una triple consideración en torno a la autoridad: la primera se refiere al origen, la segunda al modo y la tercera al uso.

El origen

En algunos casos, aquel que llega a la autoridad apropiadamente y la ejercita adecuadamente es bueno; por el contrario, en otros casos el principio (la proveniencia) de la autoridad es malo pero el uso es bueno, como quienes no son dignos de alcanzar la autoridad, bien sea por sus insuficiencias o bien por el modo de alcanzarla, y no obstante haber alcanzado indebidamente la autoridad, la ejercitan debidamente. En otros casos, sin embargo, sucede lo contrario, es decir, la autoridad es adquirida y ejercita-

da indebidamente[124]. Esta triple distinción resulta muy útil cuando se trata de pronunciarse acerca de la legitimidad del gobernante, pues no solo se trata de juzgar la manera en que se accede al ejercicio de la *auctoritas*, sino también el uso que de la misma se da.

El modo o la forma

El modo o la forma de la autoridad es buena en todos los casos, pues consiste en cierto orden en el que unos dirigen y otros son dirigidos, y puesto que el juicio acerca de una cosa debe ser dado fundamentalmente a partir de la consideración de aquello que es formal en sí mismo, así pues sin rodeos se dice que toda autoridad es por Dios[125]. En este sentido, Tomás recalca el hecho de que la *auctoritas* constituye en sí misma un orden, pero como hemos ya mencionado, en su pensamiento, es Dios quien crea y gobierna todas las cosas, constituyéndose en el principio ordenador de todo lo creado. De esta manera, la *auctoritas* hace parte, por así decirlo, del plan ordenador de Dios, quien hace partícipe de dicho plan al hombre dotado de *auctoritas*, dándole la capacidad para dirigir a otros.

El uso

Con respecto al uso, algunas autoridades no provienen de Dios puesto que el abuso cometido por estas no proviene de Dios, o también porque la acción injusta a través de la cual es alcanzada la autoridad no proviene de

[124] "In quibusdam igitur quodlibet horum bonum est, qui scilicet débité ad praelationem perveniunt, et débité praelationis actum exercent. In quibusdam vero principium est malum, sed usus bonus, sicut qui non digne ad praelationem perveniunt, vel propter eorum insufficientiam, vel propter modum perveniendi ad ipsam; et tamen actum praelationis quam indebite consecuti sunt, debito modo exercent. In quibusdam vero est converso. In quibusdam autem utrumque est malum"(II Sententiarvun, distinctio 44, q. 1, a. 2, s. c.).

[125] "Modus autem, seu forma, praelationis in omnibus bonus est; consistit enim in quodam ordine alterius tanquam regentis, et alterius tanquam subjacentis. El quia judicium de re simpliciter dandum est ex consideratione ejus omnem praelationem a Deo esse" (II Sententiarvun, distinctio 44, q. 1, a. 2, s. c.).

Dios[126]. Con respecto a esta idea, nótese la importancia que da Tomás al aspecto del uso bueno o malo que de la autoridad hace quien la detenta, lo cual nos lleva a una valoración ética con relación a esta. Sobre el aspecto ético nos detendremos en el tercer capítulo de esta segunda sección.

Finalmente, conviene mencionar que el planteamiento al cual nos acabamos de referir es desarrollado por Tomás, básicamente en los mismos términos, en su comentario a la Carta de san Pablo a los romanos cuando estudia el pasaje de Rom 13:1[127]. Resulta interesante el hecho de que Tomás cita el pasaje de Rom. 13, 1¸ para respaldar el argumento que afirma que toda ley deriva de la ley eterna (I II, q. 93, a. 3, ad. 2) y aquel que afirma que todas las leyes humanas obligan al hombre en el foro de la conciencia (I II, q. 96, a. 4, ad. 1).

De esta forma se establece que no existe para Tomás duda alguna acerca del origen divino de la autoridad, pero con la agudeza de su inteligencia nos ofrece una matización fundamental, que viene a aclarar la difícil problemática que se origina en la existencia de autoridades injustas y ti-

---

126 "Sed secundum quid aliquas praelationes non esse a Deo: quia scilicet abusus earum non est a Deo, vel quia etiam injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non est" (II Sententiarvun, distinctio 44, q. 1, a. 2, s. c.).

127 "Ad hoc dicendum est, quod regia potestas, vel cuiscumque alterius dignitatis potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant, ut dicitur Prov. VIII. 15. Alio modo potest considerare quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur, secundum illud Hebr. V, 4: *Nemo sibi honorem assumi*t, *sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Quandoque vero non est a Deo sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur. Amos VI, 14: *Numquid non In fortituilne nostra assumpsimus nobis cornua?* Tertio modo potest considerar; quantum ad usum ipsius: et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate, secundum illud Prov. VIII, 15: *Per me regesregnant,* etc. Quandoque autem non est a Deo, puta cuín aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam, secundum illud Ps. II, 2: Astiterunt *reges terrae, et principes convenerunt In* unum adrersus Dominium" (Aquino De, 1953, Caput XIII, lectio I, n. 1021).

ránicas, la cual ha llevado a algunos a sostener que la autoridad humana provendría del pecado y no de Dios. En torno al punto, en su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, Tomás hace hincapié en que Dios es considerado el autor de todo bien y no el autor del mal, por tanto, si en la autoridad es descubierto algún bien y algún mal, esa autoridad proviene de Dios en cuanto al bien que hay en ella, pero, por el contrario, en lo que se refiere al mal añadido por ella, este no puede provenir de Dios[128].

La Suma Teológica

En la prima parte de la *Suma Teológica*, cuando Tomás desarrolla el tratado del hombre, aborda el tema del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia y concretamente se refiere al problema de "si existía dominio de unos hombres sobre otros". La respuesta que nuestro autor da a este problema se basa en una doble acepción del dominio. La primera acepción muestra al dominio como aquello que es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda acepción se refiere a cualquier modo de tener alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. Para Tomás, el dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible:

> *Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto domino, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominaripotuisset.* (I, q. 96. a.4, c)

En efecto, un hombre libre es quien es dueño de sí, mientras que el siervo se ordena a otros. La servidumbre se presenta cuando un hombre domina a otro para utilidad propia sin cooperar al bien del sometido, lo

[128] Recuérdese aquí la respuesta que daba Orígenes al mismo problema, sin que sea nuestra intención deducir a priori alguna relación directa con el pensamiento del Aquinate en este punto concreto (c.f. I II, q. 96, a. 4, ad. 1. p. 23).

cual lleva a este último a la aflicción. Este tipo de dominio, por tanto, no podía existir en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio sobre una persona libre coopera al bien de esta o al bien común. Es precisamente este tipo de dominio el que existía en el estado de inocencia por dos razones: la primera, por la naturaleza social del hombre, que se cumplía también en el estado de inocencia, y la vida social no se da si no hay al frente uno que dirija al bien común. La segunda consiste en el inconveniente que habría de no poner al servicio de los demás la superioridad de ciencia y justicia poseída por algunos. En este sentido Tomás cita a san Agustín, quien en el *De Civitate Dei* afirma que "los justos no mandan por la complacencia de mandar, sino por el deber de aconsejar; así es el orden natural y así constituyó Dios al hombre"[129].

El mismo argumento lo desarrolla Tomás en la Cuestión 92 de la *Prima Pars*, donde utiliza el término 'sujeción', afirmando que de esta se dan dos clases: una servil, por la cual el señor usa a sus súbditos para su propio provecho, y que fue introducida después del pecado, y otra económica o civil, por la cual el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y el bienestar de ellos. Esta segunda sujeción habría existido también antes de darse el pecado, ya que no se daría orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios[130].

Se concluye, pues, que para Tomás la *auctoritas* está presente ya desde el estado de inocencia y aquel dominio o sujeción que es fruto del pecado en ningún momento puede ser considerado como autoridad política, sino

---

129 "Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animai sociale... secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum" (I, q. 96. a. 4, c.).

130 "Duplex est sobiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum". I, 92, a. l, ad. 2.

como una relación de esclavitud[131]. Así la autoridad verdadera viene considerada como un servicio, consistente en dirigir a los demás al bien común y en poner a disposición de los dirigidos la propia ciencia y la propia virtud.

[131] "Quia servitus est in poenam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid admitur homini quod alias ei competeret ne scilicet lebere de sua persona possit disponere: servus enim id quod est, domini est" (II II q. 189, a. 7, ad. 2).

CAPÍTULO III

LA *AUCTORITAS* Y EL ORDEN SOCIAL

Teniendo claro que para Tomás la *auctoritas* humana constituye una participación en el gobierno divino, y que por tanto toda *auctoritas* proviene de Dios, corresponde ahora estudiar cómo se lleva a cabo el ejercicio de dicha autoridad en el orden social, ámbito natural de la vida del hombre. Para el efecto dividiremos nuestro estudio según cuatro aspectos, a saber: en primer lugar, una consideración de carácter antropológico dentro de la cual tocaremos el tema de la voluntad y de la libertad, insistiendo en el problema en torno a la influencia de un hombre sobre la voluntad y la libertad de otro. En segundo lugar, consideraremos, desde el punto de vista ético, las relaciones que se establecen entre los sujetos activos y los sujetos pasivos de la autoridad. Posteriormente, abordaremos el tema de la *auctoritas* pública desde el punto de vista político y jurídico, y terminaremos con una mención acerca de la *auctoritas* en el campo de la educación.

Aspecto antropológico

La relación que se establece entre dos o más hombres en virtud del ejercicio de la autoridad plantea no pocas dificultades en torno al delicado tema de la voluntad y de la libertad humanas. En primer lugar nos referiremos al tema de la voluntad para pasar después al del libre albedrío.

La voluntad

El tema de la voluntad humana reviste una gran complejidad y es abordado por Tomás desde varios puntos de vista y en diferentes contextos, circunstancia que nos obliga a limitar el ámbito de nuestro estudio. En este orden de ideas tomaremos en cuenta el pensamiento del Aquinate en torno a dos problemas que consideramos fundamentales con respecto a la *auctoritas*. En primer lugar, si la voluntad del hombre puede ser movida por otro hombre y, en caso positivo, si puede ser movida de manera necesaria; y en segundo lugar, cuáles son los medios a través de los cuales dicha voluntad es movida.

Si la voluntad del hombre puede ser movida por otro hombre

Según Tomás, la voluntad del hombre puede ser movida de dos modos: el uno, desde dentro de ella misma y, de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que una inclinación de la misma hacia el objeto querido, solo Dios es capaz de moverla, por ser Él quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues, como la inclinación natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad[132]. El otro modo de inmutarse la voluntad es por algo que está fuera de ella y en este sentido el cambio se produce mediante la aprehensión del bien por el entendimiento; de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad de este modo[133]. Además de este último, Tomás distingue otro modo exterior por el que la voluntad del hombre puede ser movida, o sea, por la pasión del apetito sensitivo. Así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia

[132] "Voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem" (I, q. Ili, a. 2, c.).

[133] "Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum" (I, q. Ili, a. 2, c.).

o de la ira, sin embargo, aclara que la voluntad permanece libre para consentir o para resistir a la pasión[134].

Como se ve, el argumento de Tomás consiste en afirmar que la voluntad puede ser movida por dos causas, una es el propio objeto (el objeto apetecido mueve al apetito) y otra es aquello que internamente mueve a la voluntad a querer[135]. Por parte del objeto caben tres posibilidades de que una cosa mueva a la voluntad. Primero, como objeto presentado a la consideración; el alimento, por ejemplo, excita el deseo de comer. Segundo, como agente que presenta dicho objeto. Tercero, como razón que persuade la bondad de tal objeto, pues en este caso también tenemos una presentación del objeto a la voluntad, el cual es bien de razón, sea real o aparente[136]. Cuando Tomás explica estas tres posibilidades está tratando el tema del pecado afirmando que en la primera todas las cosas sensibles mueven la voluntad desde fuera a pecar. En la segunda y tercera posibilidad pueden moverla el diablo y el hombre, sea ofreciendo algo apetecible a los sentidos, sea persuadiéndola a obrar, por medio de razones, pero aclara que en ninguno de estos tres casos se da una causalidad directa. Luego ni la cosa externamente ofrecida, ni quien la propone, ni quien persuade a obrar sea causa suficiente[137].

Teniendo en cuenta que la voluntad puede ser movida por un objeto externo al sujeto, conviene precisar si dicho objeto la mueve de manera

---

134 "Sed praeter huncmodum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum" (I, q. Ili, a. 2, c.).

135 Confróntese: I, q. 106, 2, c.; I, q. 105, 4, c.; I, q. Ill, a. 2, c.; I II, q. 9, a. l, a. 4, a. 6.

136 "Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntattem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum prpositum: sic ut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huius modi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni: quia et hic aliqualiter proponit propium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens" (I II, q. 80, a. l, c.).

137 "[…] unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet" (I II, q. 80, a. l, c.).

necesaria o no. Frente a esta dificultad, Tomás responde que la voluntad es movida en dos sentidos: bien en cuanto al ejercicio del acto, bien en cuanto a la especificación del acto que es moción del objeto. Del primer modo, ningún objeto la mueve necesariamente, pues cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y, por consiguiente, dejar de quererla[138]. Mas en el segundo sentido, la voluntad es movida necesariamente por un objeto y no por otros. En efecto, dice Tomás que, en el movimiento de cualquier potencia ha de tenerse en cuenta la razón formal que en su objeto le mueve. De este modo, si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad "necesariamente" tiende a él[139]. En cambio, propuesto otro objeto que no sea bueno en todos sus aspectos, la voluntad no lo quiere por necesidad. Pero para Tomás la falta de bien es ya un cierto mal, por lo que solo el bien perfecto, totalmente indeficiente, es capaz de mover necesariamente; tal bien es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, en cuanto defectuosos, pueden ser aprehendidos como males y ser repudiados o aprobados por la voluntad.

Finalmente, como hicimos notar al inicio de este apartado, la voluntad no solo es movida por un objeto externo, sino también desde dentro de ella misma; y de este modo, como habíamos también señalado, solo Dios es capaz de moverla. A este respecto, Tomás explica que la razón radica en que nada puede mover suficientemente a menos que la virtud activa del

138 "Voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus;alio modo, quantum ad especificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enimaliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velie illud" (I II, q. 10, a. 2, c.).

139 "Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ac aliquo obiecto ex necessitate movetur, ac aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet... Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non est necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiscumque bini habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatituto" (I II, q. 10, a. 2, c.).

motor exceda o al menos iguale la virtud pasiva del móvil; mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Pero todo bien creado es algún bien particular, y solo Dios es bien universal, por tanto solo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto. Así para Tomás el inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; mientras que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud. "*Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini*" (I, q. 105, a. 4, c.).

Recogiendo las ideas anteriormente expuestas diremos que la autoridad que gobierna la comunidad debe dirigir a los miembros hacia el bien común, sin que por esto mueva necesariamente su voluntad, pues solo la mueve indirectamente como el agente que le presenta dicho bien como objeto y como quien "persuade" acerca de la bondad de tal objeto.

Medios a través de los cuales la voluntad es movida

Hemos visto que solo Dios puede mover directamente la voluntad del hombre y que el movimiento que un hombre puede ocasionar en la voluntad de otro hombre solo tiene un carácter indirecto. La pregunta que sigue es cómo se produce este movimiento de la voluntad en una relación de autoridad. Tomás sostiene que un ser humano puede influir de dos maneras en la voluntad de otro: 1) Mediante la moción que actúa sobre la razón, es decir, mediante la persuasión, la cual es más conforme a la naturaleza humana; 2) Obrando sobre las pasiones, o sea, mediante la coacción, mecanismo secundario que está al servicio del anterior.

En efecto, para Tomás los hombres bien dispuestos son inducidos a la virtud por medio de moniciones o consejos, voluntariamente, mejor que por medio de la coacción; pero hay algunos hombres mal dispuestos, que no se inclinan a la virtud si no son coaccionados[140]. El hombre

[140] "Homines bene dispositi melius indueuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione: sed quidarn male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur" (w 1 11, q. 95, a. 1, ad. 1).

tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud, pero la perfección de la virtud ha de venir al hombre mediante un trabajo disciplinar, y para la adquisición de esta disciplina no siempre se encuentra capacitado el hombre, por eso es necesario que alguien imponga dicha disciplina para atraerlo a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre o, más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud, es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con las palabras; a esos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor. Para el Aquinate, la disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes[141].

De lo anteriormente expuesto podemos notar que la persuasión corresponde más a una autoridad que gobierna hombres dotados de razón, hombres que pueden alcanzar la virtud mediante una dirección apropiada, ya que para Tomás la persuasión conduce a la perfección de la virtud[142]. En este sentido diremos que lo característico de la autoridad no es la coacción, es decir, el ejercicio de la fuerza mediante la cual se gobierna a otros influenciando las pasiones; sin embargo, debe decirse que para nuestro autor la coacción se hace necesaria en algunos casos, pero como un medio secundario cuando la persuasión no ha sido eficaz, o sea, con respecto a los hombres que no han sido sensibles a la voz de la razón. Así la coacción no pertenece a la esencia de la autoridad, sino más bien a su eficacia[143].

Aclarado este punto conviene mencionar que, para Tomás, el uso de la coacción sobre los hombres no está en manos de cualquier miembro de la comunidad, en este sentido afirma que no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados los superiores respecto de aquellos sobre quienes en

[141] Confróntese I II, q. 95, a. l, c.

[142] Confróntese Aquino De, 1949, c. 14, 2140.

[143] Sobre la visión de la auctoritas como persuación, más que como fuerza. Confróntese Finnis, 2001; George, 1993; Palsterman (1962, pp. 513 - 521); Viola (1982).

su calidad de súbditos recae la potestad[144]. Sin embargo, aclara Tomás que a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean guardianes de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear la violencia y coacción sino conforme a las exigencias de la justicia, y esto contra los enemigos en el combate o contra los ciudadanos castigando a los malhechores: *"Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae temorem: et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactopres puniendo* (II II, q. 66, a. 8, c.)

El libre albedrío

El tema de la libertad es tan complejo y delicado como lo es el de la voluntad, por esto nuestra exposición no pretende agotarlo sino presentar algunos aspectos que consideramos pertinentes con respecto al estudio que nos ocupa.

La libertad natural

En primer lugar nos referiremos a la que ha sido llamada 'libertad natural', en el sentido de que pertenece a todo hombre por el hecho de estar dotado de un alma capaz de pensar. Esta libertad natural es la fuente y el principio de donde nacen y derivan espontáneamente todas las especies de libertad[145].

Cuando Tomás aborda el tema del libre albedrío en la *Prima Pars* de la *Suma Teológica* comienza por afirmar que el hombre posee libre albedrío, pues de lo contrario serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los pre-

---

144 "Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt" (II II, q. 67, a. 1, c.).

145 "Principio tamen iuvat aliquid de libértate naturali breviter dicere, quia quamquam a morali omnio distinguitur, fons tamen atque principium est, unde genus omne libertatis sua vi suaque sponte nascitur" (Papa León XIII, 1958, n. *3*).

ceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos[146]. En efecto, los preceptos y las prohibiciones deben imponerse solo a quien puede ejecutarlos, de lo contrario serían inútiles; pero a los hombres también les son impuestos preceptos y prohibiciones por parte de Dios, por lo tanto está en su poder ejecutarlos o no, y así está dotado de libre albedrío[147].

Esta idea viene explicada por el Aquinate con base en la racionalidad del ser humano, afirmando que hay seres que obran sin juicio previo alguno, como los seres que carecen de conocimiento (una piedra que cae); otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales, caso en el cual el juicio no es libre sino natural puesto que el animal no juzga por comparación sino por instinto natural[148]. El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse proviniendo de este juicio, no del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón; por lo tanto, obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas[149]. En suma, para Tomás es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional, pues solo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por la cual puede juzgar que esto o aquello es bueno: *Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum* (I, q. 59, a. 3, c.).

---

146 "Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii: aliquin frustraessent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae" (I, q. 83, a. l, c.).

147 "Praetera, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere, alias enim frustra fierent; sed homini etiam divinitus fiunt prohibitiones et praecepta; ergo in hominis potestate est facer et non facere, et ita est leberi albitrii" (Aquino De, 1953, q. 24, a. l, *Sed contra*, n. *5*).

148 "Ludicat enim ovis videns lupum, eum esse fugendum, naturali iudicio,et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat" (I, q. 83, a. l, c.).

149 "[…] sed ex collatione quadam rationis; idseo agit libero iudicio, potens in diversa ferri" (I, q. 83, a. l, c.).

No obstante, el libre albedrío permite que la voluntad pueda apetecer un objeto que se aparta de la recta razón. Frente a esta dificultad, el pensamiento tomista ve en la ley aquella que puede dar a la libertad la protección y el auxilio capaces de dirigirla hacia el bien y apartarla del mal. Como se había señalado, los seres que gozan de libertad tienen la facultad de obrar o no obrar, de actuar de esta manera o de aquella, porque la elección del objeto de su volición es posterior al juicio de la razón, es decir que la razón prescribe a la voluntad lo que debe buscar y lo que debe evitar para alcanzar su último fin, al cual debe dirigir todas sus acciones. Pues bien, para Tomás, la ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación: "*Lex quaedam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur"* (I II, q. 90, a. I, c.).

Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, pero en todo género de cosas, lo que es principio es también regla y medida, de lo que se deduce que la ley es algo propio de la razón.[150] Teniendo en cuenta lo anterior se puede afirmar sin reservas que la justificación de la necesidad de la ley para el hombre ha de buscarse primera y radicalmente en la misma libertad, es decir, en la necesidad de que la voluntad humana no se aparte de la recta razón[151].

La libertad social

Las ideas anteriormente expresadas con respecto a la libertad natural y a la libertad moral sirven como base para tratar ahora lo que se refiere a la llamada 'libertad social', tema que se colega directamente con el de la autoridad. Como hemos dicho repetidamente, el hombre no es un individuo aislado sino un ser social, es decir, inserido en una comunidad en la cual

[150] "Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis[...] in unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis [...] unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem" (I II, q. 90, a. I, c.).

[151] Confróntese: Papa León XIII, n. 6.

su libertad no es la única y él mismo no constituye la medida absoluta de sus actos. En este sentido Tomás nos ofrece una clara explicación cuando se ocupa del tema de la ley con respecto al bien común sostieniendo que así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ella cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. El primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica es precisamente el fin último (la bienaventuranza). Si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta (la ciudad), es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común: "*Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars comunitatis perfectae: necesse est quod lex propie respiciat ordinem ad felicitatem communem*" (I II, q. 90, a. 2, c.).

Así la ley propiamente dicha, en primer y principal lugar, se ordena al bien común. En este sentido afirma el Aquinate que ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de esta. Por tanto, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque, en todo género de cosas, ordenar hacia el fin compete a aquel que tiene la responsabilidad de dirigir hacia ese mismo fin.[152]

De acuerdo con lo expuesto, podemos decir que el papel de la *auctoritas*, según Tomás, de ninguna manera consiste en oponerse a la libertad de los gobernados, sino todo lo contrario, es decir, en contribuir a dicha libertad pues al tener en sus manos la obligación de guiar a los miembros de una comunidad hacia el fin común, o sea, hacia el bien común, su imperio se dirige precisamente a la razón de los individuos mostrando dicho bien

[152] "Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bunum comune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuis generentis vicem totius moltitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in fidem est eius cuius est propius ille finis" (I II, q. 90, a. 3, c.).

como apetecible[153]. De otra parte, a través de la ley, regla y medida de los actos humanos, viene en auxilio de la voluntad y de la libertad. Volveremos más adelante con más detalle sobre el tema de la ley, distinguiendo las diversas clases que existen y deteniéndonos en lo que se refiere a la relación entre esta y la *auctoritas*[154].

Aspecto ético

Después de habernos referido a la dimensión antropológica en punto de nuestro estudio de la *auctoritas*, corresponde ahora detenernos en el aspecto ético implicado en una relación de autoridad de acuerdo con el pensamiento de Tomás. Para el efecto nos concentraremos en el tema de las virtudes, en especial aquellas derivadas de la caridad y de la justicia. En primer lugar, trataremos lo relativo a las virtudes que más de cerca corresponden a los hombres que gobiernan a otros, las cuales en el pensamiento de Tomás se derivan de la caridad y, en segundo lugar, las que tocan más a los hombres que son gobernados, las cuales se derivan de la justicia. Posteriormente nos referiremos a las llamadas virtudes políticas, las cuales deben ejercitar tanto gobernantes como gobernados, haciendo especial mención de la justicia legal. Pensamos que lo que se ha dicho en el primer capítulo de esta segunda sección con respecto a la prudencia, en punto de la naturaleza de la política[155], se aplica en su totalidad al presente apartado, por lo que no tocaremos de nuevo el tema.

La virtud en quienes gobiernan

Como habíamos ya señalado en el segundo capitulo de ésta segunda sección de nuestro trabajo, el hombre puede ser principio de los demás hombres, no solo por generación corporal, sino también por la instrucción

[153] Según santo Tomás imperar es por esencia acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o significándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es un acto racional. Confróntese: I II, q. 17, a. 1, c.

[154] Sobre tema de la ley y la libertad, confróntese: Elders, L. J. & Hedwig, (noviembre de 1986)

[155] Confróntese supra, pp. 67-69.

y el gobierno[156]; así, en el pensamiento de Tomás el hombre participa en el gobierno divino del mundo colaborando en la conducción de todas las cosas a su fin, lo cual significa precisamente gobernarlas[157]. Ahora bien, para el Aquinate la virtud es un hábito que se ordena siempre al bien[158], y el bien principalmente es fin, pues lo conducente al fin no se dice bueno sino en orden a él[159]. En este contexto diremos que quien ejerce la autoridad ha de ser virtuoso y debe promover la virtud en los gobernados.

Dentro de las virtudes la más excelente es la caridad[160], y no puede haber virtud verdadera sin ella[161], siendo la caridad la forma de todas las virtudes pues para la moralidad, la forma de la acción se toma principalmente de parte del fin y es precisamente la caridad la que ordena los actos de todas las virtudes al último fin, y por eso da la forma a los actos de las virtudes; por lo tanto, se dice que ella es forma de estas, ya que las virtudes se llaman tales por orden a los actos formados[162]. Cuando Tomás desarrolla el tratado de la caridad afirma que el amor es el acto principal de la caridad. En efecto, amar es propio de la caridad en cuanto caridad y siendo la caridad una virtud, por su esencia está inclinada a su propio acto[163]. Ahora bien, según Tomás, existen unos actos o efectos interiores consiguientes al acto principal de la caridad, que son: el gozo, la paz y la misericordia; también existen otros actos o efectos exteriores de la caridad que son: la beneficencia, la limosna y la corrección fraterna. En seguida, en lo que respecta a los actos internos, nos referiremos solamente a la misericordia, y en punto de los actos externos nos ocuparemos brevemente de la beneficencia y de la corrección fraterna, siempre en relación con el tema de la virtud que corresponde a quien ejerce la autoridad.

156 Confróntese I, q. 94, a. 3, c.

157 Confróntese I, q. 103, a. l, c.

158 "Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum" (I II, q. 55, a. 4, c.).

159 "Bonum autem principaliter est finis: nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordinem ad finem" (w II II, q. 23, a. 7, c.).

160 Confróntese II II, q. 23, a. 6, c.

161 Confróntese II II. q. 23, a. 8, c.

162 II II. q. 23, a. 8, c.

163 Confróntese II II, q. 27, a. l, c.

La misericordia

Tomás recurre a la definición de misericordia que da san Agustín en el *De Civitate Dei* (IX), es decir, la concibe como la compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la cual somos compelidos a socorrer, si podemos: "*Misericordia est alienae miseriae in nostro corde compasio,quia utique si possumus, subvenire compellimur"* (II, q. 30, a.l, c)

La misericordia entraña dolor de la miseria ajena. Este dolor, según Tomás, se puede denominar de una doble manera: como impulso del apetito sensitivo, caso en el cual la misericordia es una pasión y no una virtud, y como afección del apetito intelectivo, si a uno le desagrada el infortunio ajeno. Tomás, citando a san Agustín, afirma que esta afección sirve a la razón cuando excita a la misericordia para que sea conservada la justicia, ora actuándola con el indigente, ora perdonando al arrepentido[164]. Para Tomás, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la mayor es la misericordia, como también lo es su acto, pues atender las necesidades de otros es, en este aspecto, del superior y del mejor. En efecto, a la misericordia toca volcarse en otros y, lo que es más, socorrer sus deficiencias y esto es peculiar del superior[165]. Por donde se tiene como propio de Dios tener misericordia, y en ella se dice que resplandece sobremanera su omnipotencia.[166]

En el caso de un hombre dotado de autoridad, la virtud de la misericordia no puede dejar de estar presente pues a él compete ser el superior de otros hombres y, por tanto, debe velar por suplir las deficiencias de ellos. Sin embargo, no puede predicarse de un hombre una misericordia en el mismo grado que se predica de Dios, pues el hombre es imperfecto y adolece de defectos. En este sentido, Tomás afirma que siendo la misericordia

[164] II II, q. 30, a. l, c. 3, c.

[165] En lo que se relaciona con las deficiencias del prójimo nos remitimos a las ideas expresadas por santo Tomás en la II II, q. 32, a. 2, c.; donde refiriéndose al tema de las limosnas las divide conforme a las diversas deficiencias de los prójimos y considera que la limosna es propiamente un acto de misericordia.

[166] ["Pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur propium Deo: et in hoc máxime dicitur eius omnipotentia manifestari"] (II II, q. 30, a. 4, c.).

compasión de la miseria ajena sucede que uno se conmisera por dolerse de la miseria ajena porque la tristeza o el dolor versan sobre el propio mal; se contrista o se duele uno de la miseria ajena cuando la mira como suya, bien por el amor a quien sufre sintiendo su mal como propio, o bien pensando en la posibilidad de sufrirlo de manera similar: "*Sic igitur semper defectus est ratio miserendi: vel inquantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amor; vel propter possibilitatem similia patiendi"* (II II, q. 30, a.2, c.)

La beneficencia

En lo que se refiere a los actos o efectos exteriores de la caridad, Tomás trata en primer lugar acerca de la beneficencia, la cual no dice más que hacer el bien a alguien[167]. De otra parte afirma, citando a Dionisio, que "el amor mueve a lo ordenado a mutua correspondencia y hace que los inferiores miren a los superiores para que los perfeccionen, y los superiores a los inferiores, para atenderlos" (II II, q. 31, a.l, ad.l); y en este sentido, la beneficencia es efecto de la caridad[168]. De esta forma la beneficencia sigue al amor, por la parte con que mueve a los superiores a subvenir a los inferiores, y para Tomás el orden natural de las cosas es que los inferiores sean regidos por los superiores[169]. Sin embargo, las gradaciones que se dan entre los hombres no son inmutables como en los ángeles, porque los hombres pueden padecer múltiples defectos; de donde el que es superior en alguna cosa es o puede ser inferior en otra. Por eso, abarcando la caridad a todos, debe extenderse a todos la beneficencia[170]. En este orden de ideas, corresponde a todos, inferiores y superiores, ejercitar la beneficencia; pero es claro que quien tiene a su cargo la dirección de muchos hacia el bien

167 "Beneficentia nihil aliud importat quam facere bunum alicui" (II II, 31, a. 1, c.).

168 "Sicut Dionysius dicit, 4 cap. *De divinis nominibus,* "amor movet ordinata ad mutuamhabitudinem, et inferiora convertit in superiora ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem" (II II, q. 31, a.l, ad. L.).

169 "Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur" (II II, q. 32, a. 8, c.); acerca de la superioridad entre los hombres.

170 "Quia homines possunt pati multíplices defectus; unde qui est superior secundum aliquid, vel est vel potest esse inferior secundum aliud" (II II, q. 31, a. 2, c.).

común —el cual, según Tomás, es más divino que el bien de uno[171]— tiende y debe tender más a beneficiar; lo cual puede explicarse con la bella analogía utilizada por el Aquinate mismo: "Los padres son como los superiores; por eso el amor de ellos tiende a beneficiar". (I II, q. 31, a. 4, ad.4)[172].

La corrección fraterna

El remedio que se aplica contra el pecado de un hombre es la corrección. Pero precisa Tomás que el pecado de una persona se puede considerar doblemente, en cuanto que es nocivo para la misma persona o en cuanto viene en detrimento de los perjudicados con su pecado y también en cuanto es en daño del bien común, cuya justicia es quebrantada por el pecado del hombre. En este sentido será también doble la corrección del delincuente: la primera con la cual se aplica el remedio al pecado, en cuanto que es mal del mismo pecador, o sea propiamente la corrección fraternal, la cual se ordena a la enmienda del delincuente; la segunda se dirige a remediar el pecado del delincuente, en cuanto que es mal de otros, y principalmente en cuanto constituye un perjuicio para el bien común; esta segunda corrección es un acto de justicia del cual es propio conservar la equidad de unos para con otros[173].

La siguiente pregunta es: ¿a quién incumbe llevar a cabo esta corrección?, ¿solo a las autoridades o también a aquellos sujetos a ellas? Tomás responde que la corrección que se dirige a la enmienda del hermano delincuente con una simple amonestación pertenece a todo el que tenga caridad, sea súbdito o prelado (autoridad); por otro lado, la corrección que es acto de justicia, con la cual se intenta el bien común, que no solo se procura con recriminar al hermano sino también con castigarle para que, atemorizados los demás, desistan del pecado, corre por cuenta de las autoridades, quienes

---

171 "Bonum commune multorum divimus est quam bonus unius" (II II, q. 31, a.3, ad. 2).

172 "Parentes sunt sicut superiores: et ideo amor parentum est ad benefaciendum [...]" (II II, q. 31, a. 4, ad. 4).

173 Confróntese: II II, q. 33, a. l, c.

no solo deben reprender, sino corregir con el castigo[174]. Con respecto a si aquel que está sujeto a una autoridad debe también corregir a quien la detenta, dice Tomás que la corrección que es acto de justicia, por coacción penal, no atañe al súbdito respecto de su superior jerárquico; en cambio la corrección que es acto de caridad toca a cada cual en relación con cualquier persona, si en ella hubiere algo reprensible; en esta corrección del súbdito al superior, añade el Aquinate, debe observarse cierta moderación, de suerte que sea reprendido con mansedumbre y reverencia, citando al apóstol san Pablo (I Tim: 5,1) "No increparás al anciano, sino exhórtale como a padre"[175].

La virtud en quienes son gobernados

Así como hemos hecho hincapié en la virtud de la caridad con referencia a quien detenta la autoridad, resulta ahora conveniente, siguiendo el pensamiento de Tomás, centrarnos en la virtud de la justicia, y en especial en lo que se refiere a lo que se conoce como "partes potenciales de la justicia", es decir, las virtudes que se adjuntan a la justicia, bien por tener algo en común con esta o bien por que les falta en algún punto la perfecta razón de la justicia. Sin embargo, puesto que la justicia se refiere a otro, todas las virtudes referentes al prójimo pueden, por razón de esta coincidencia, anexionarse a la justicia, pero es de la esencia de la justicia dar a otro lo que le es debido conforme a igualdad. En este sentido, explica Tomás, una virtud de las que entrañan relación con otro puede separarse de la esencia de la justicia por dos conceptos: primero, por defecto de igualdad, y segundo, por defecto del débito[176].

---

[174] ["Duplex est correctio. Una quidem quae est actus caritatis, qui specialiter tendit ad enmendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem. Et talis correctio pertinet ad quemlibet caritatem habentem, sive sit subditus sive praelatus. Est autem alia correctio quae est actus iustitiae, per quam intenditur bonum comune, quod non solum procuratur per admonitionem fratris, sed interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant. Et talis correctio pertinet ad solos praelatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo"] (II II, q. 33, a. 3, c.).

[175] Confróntese II II, q. 33, a. 4, c.

[176] Confróntese II II, q. 80, a. l, c.

En lo que se refiere a las virtudes que se separan de la igualdad propia de la justicia anexándose a la misma, Tomás menciona ciertas virtudes que nos hacen dar a otro lo debido, pero sin que podamos entregar la exacta equivalencia, así el hombre no puede devolver a Dios todo lo que le debe y en este sentido se anexa a la justicia la religión, por la cual se da culto a Dios[177]. No es posible devolver a los padres en estricta igualdad lo que se les debe, por ello se agrega a la justicia la virtud de la piedad, por la cual se tributan servicios respecto a los padres y a la patria[178]. Finalmente, Tomás se refiere a la virtud de la observancia por la cual se exhibe reverencia y sumisión a las personas constituidas en autoridad, a quienes tampoco se les puede devolver en estricta igualdad lo que se les debe. De la observancia hace parte la obediencia.

Una vez ubicado el contexto, nos referiremos a la virtud de la observancia y a la virtud de la obediencia por ser estas las que tocan más de cerca el tema que estamos tratando en este apartado.

La observancia

Tomás de Aquino sostiene que es necesario ir distinguiendo una escala descendente de virtudes, en proporción a la excelencia de las personas respecto a las cuales tenemos alguna obligación. En este sentido, por la virtud de la religión damos culto a Dios, por la de la piedad honramos a nuestros padres y a la patria y por la de la observancia exhibimos reverencia y sumisión a las autoridades. "*Ita sub pietate invenintur observantia, per quam cultus ethonor exhibetur personis in dignitate constitutis*" (II II, q. 102, a.1, c).

Santo Tomás utiliza de nuevo en este contexto la analogía entre el padre y la autoridad para sustentar la observancia; al respecto afirma que así como el padre participa de modo particular la razón de principio (el padre es principio de la generación, de la educación, del gobierno), la cual se encuentra en Dios de una manera universal (principio del ser y del gobierno), del mismo modo la persona que ejerce sobre nosotros una determinada función de providencia (gobierno) participa en grado inferior la propiedad de la paternidad pues es principio del gobierno solo en algunas

[177] Confróntese II II, q. 81.

[178] Confróntese II II, q. 101.

cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en sus disciplinas, etcétera. "*Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat propietatem patris*" (II II, q. 102, a.1, c).

De esta forma, el pensamiento de Tomás se dirige a sostener que en virtud de la observancia compete rendir acatamiento y honor a los que están constituidos en dignidad, es decir, a quienes están dotados de autoridad. En efecto, a las autoridades corresponde gobernar a los súbditos, es decir, conducirlos a su debido fin y todo aquello que mueve tiene una cierta excelencia y poder sobre lo que es movido[179], por tanto en aquel que ejerce la autoridad hay que considerar dos cosas: primero, la excelencia de su estado y su poder sobre los súbditos; segundo, el oficio mismo de gobernar. Por razón de su excelencia se les debe honor (reconocimiento de su excelencia); por razón de su oficio de gobierno se les debe acatamiento, que consiste en una cierta sumisión y servicio, en cuanto que se obedece a su imperio y se corresponde, en lo posible, a sus beneficios[180].

La obediencia

Una vez nos hemos referido a la virtud de la observancia podemos ocuparnos ahora de la obediencia, que, como habíamos dicho, hace parte de aquella. Trataremos tres aspectos centrales relativos al tema de la obediencia: si un hombre debe obedecer a otro hombre, si debe obedecerle en todo y si los cristianos deben obedecer al poder secular.

Sobre el primer aspecto, es decir, si un hombre debe obedecer a otro hombre, Tomás comienza por afirmar que del mismo modo como las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Siendo ley natural que los seres superiores muevan a los inferiores, a causa de la virtud

179 "Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur" (II II, q. 102, a. 2, c.).

180 "Ratione autem officii gubernationis, debetur eius cultus, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit" (II II, q. 102, a. 2, c.).

natural más excelente conferida a ellos por Dios. De donde también es conveniente en los hombres que los superiores muevan a los inferiores por su voluntad, en virtud de la autoridad recibida de Dios[181]. Continúa afirmando que mover por la razón y por la voluntad es mandar. En consecuencia, como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores: "*Ita etiam in rebus humanis, ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire*" (II II, q. 104, a.l, c).

Si los súbditos deben obedecer a sus superiores en todo, Tomás sostiene que en el caso en que las órdenes de los superiores vayan contra Dios, no se está obligado a obedecer. Posteriormente afirma que el obediente es movido por el que le manda por una cierta necesidad de justicia[182], lo cual se explica de acuerdo con las observaciones que se hicieron al inicio de este apartado al ubicar la obediencia dentro de las virtudes anexas a la justicia. Pero existen dos casos que pueden eximir al súbdito de obedecer en todo a los superiores: el primero, por razón de un mandato de orden superior, como en el caso de que la autoridad civil mande algo pero Dios mande lo contrario, caso en el cual se obedece la orden superior proveniente de Dios; en el segundo caso, el inferior no está obligado a obedecer a los superiores si le mandan algo fuera de los límites de su autoridad. En este sentido, el hombre no está obligado a obedecer a los otros hombres en cuanto a los actos interiores de la voluntad, sino solo a Dios. En cuanto a los actos externos y corporales, aquellos que interesan especialmente a la naturaleza del cuerpo (por ejemplo, los actos de sustentación del propio cuerpo o los de generación de la prole, o lo tocante a contraer matrimonio o guardar virginidad), quedan también excluidos de la obediencia pues en ellos debe obedecerse solo a Dios. En lo demás, respecto a otros actos externos y a su ordenación, debe obedecer el súbdito a su superior dentro del ámbito de su superioridad. "*Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum*

[181] "Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatea" (II II, q. 104, a. l, c.).

[182] "Obediens movetur ad imperium praecipientis quadam neoessitate iustitiae" (II II, q. 104, a. 5, c.).

humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis […]" (II, q. 104, a.5, c.).

Frente al tercer aspecto, es decir, si los cristianos deben obedecer al poder secular, el Aquinate afirma que la fe en Cristo no destruye el orden de la justicia, sino que más bien lo confirma. Ahora bien, este orden requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores; de lo contrario, no podría conservarse el orden social. Luego la fe en Jesucristo no exime a los fieles de la obediencia a los poderes seculares: "*Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularis obedire teneantur"* (II II, q. 104, a.6, c).

Así, el hombre debe obedecer al poder secular en tanto lo exija el orden de la justicia, por consiguiente, los súbditos pueden desobedecer cuando el poder es ilegítimo o manda cosas injustas, exceptuados algunos casos para evitar el escándalo o algún mal mayor[183].

Las virtudes políticas

Para concluir con esta visión del aspecto ético no podemos dejar de mencionar lo que se conoce en el pensamiento de Tomás como 'virtudes políticas'. En efecto, nuestro autor divide las cuatro virtudes cardinales de justicia, prudencia, fortaleza y templanza en cuatro géneros: virtudes políticas, purgativas, del alma purificada y ejemplares. En lo que se relaciona con las virtudes políticas afirma que, puesto que el hombre es por naturaleza un animal político, la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza, en cuanto existen en él en las condiciones propias a su naturaleza, se llaman virtudes políticas; lo cual significa que, conformándose a ellas, el hombre se comporta rectamente en las actividades humanas y en este sentido las llama políticas[184]. En este contexto, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados deben ejercitar estas virtudes políticas en aras del bienestar común.

---

183 "Et ideo ai non habeant iustuin principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire: nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum" (II II, q. 104, a. 6, ad. 3).

184 Confróntese: I II, q. 61, a. 5, *Sed contra* y *corpus*.

Una vez aclarado lo que se entiende por virtudes políticas debemos ahora referirnos en especial a la llamada 'justicia legal' pues en el ámbito de las actividades humanas corresponde precisamente a esta ordenar al hombre hacia el bien común, razón por la cual es considerada una 'virtud general'. En efecto, Tomás afirma que la justicia ordena al hombre con relación a otro[185], lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común, esto es, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. La justicia, según su propia naturaleza, puede referirse a ambos modos. Sin embargo, es claro que los que componen una comunidad se refieren a la justicia como las partes al todo y cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según lo anterior, el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya lo ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. De este modo, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto esta ordena al hombre al bien común. En este sentido la justicia es llamada 'virtud general': *"Actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis"* (II II, q. 58, a.5, c.).

Tomás sostiene que a la ley pertenece ordenar al bien común[186], de lo cual se sigue que justicia, denominada 'general' es llamada 'justicia legal', en el sentido de que por ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común[187].

Así, de acuerdo con Tomás, la justicia se denomina virtud general en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo que equivale a mover imperativamente todas las otras virtudes al bien común. Pero, de otro lado, es una virtud especial en su esencia, en cuanto mira al bien común como

---

185 "Cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi aequale, sed alteri" (II II, q. 58, a. 2, c.).

186 Confróntese: I II, q. 90, a. 2, c.

187 "Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune... inde est quod talis iustitia, praedicto, modo generalis, dicitur iustitia legalis; quia soilioet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune" (II II, q. 58, a. 5, c.).

objeto propio[188]; y así radica estructuralmente en el príncipe; en cambio, en los súbditos está de manera secundaria y administrativa:

> *Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi ministrative* (II, q. 58, a.6, c.)

De esta forma, resulta de la mayor importancia la afirmación del Aquinate en el sentido de radicar principalmente en cabeza de la *auctoritas* un ejercicio de la justicia legal, pues siendo tarea de la autoridad el dirigir hacia el bien común, dicha dirección no puede dejar de concordar con la ley.

La *auctoritas* y la ley

Pasamos ahora a tratar el tema de la ley, con el propósito de mostrar la íntima relación que existe entre esta y la *auctoritas* en el pensamiento de Tomás.

El tratado de la ley se encuentra desarrollado en dos partes: la primera se refiere a la "esencia de la ley" y la segunda a las "clases de leyes". Seguiremos en nuestra exposición dicho orden limitándonos, como siempre, a los aspectos más relevantes con respecto a nuestro estudio. Posteriormente, nos referiremos a los que Tomás llama 'preceptos judiciales', en cuanto que son determinaciones concretas de los preceptos morales contenidos en la ley.

La esencia de la ley

En esta parte del tratado de la ley Tomás no da, propiamente hablando, una definición especial de la ley humana ni de ninguna otra ley, sino la definición esencial del concepto universal de ley, común y aplicable a todas las leyes (eterna, natural y humana), según la naturaleza y condición de cada una.

---

[188] Santo Tomás aclara que la justicia legal es una virtud especial en su esencia, pero general por su potencialidad (II II, q. 58, a. 6, c.).

En la Cuestión 90 de la *Prima-Secundae*, Tomás llega a la definición de la ley a través de una descripción de sus elementos o causas esenciales. En este sentido estudia: a) su causa material o sujeto en que reside, que es la razón; b) su causa final, que es el bien común; c) su causa eficiente, que es la razón común del que tiene a su cuidado la comunidad, y d) su efecto formal y como la primera manifestación de su forma, que es su promulgación.

La causa material

Para Tomás la ley es una especie de regla y medida de los actos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación. Ley, según el Aquinate, procede de 'ligar', puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual constituye el primer principio de esos mismos actos, pues a ella compete ordenar las cosas a su fin; y en todo género de cosas lo que es primer principio es también regla y medida de las cosas[189].

Siendo la ley regla y medida, de dos maneras puede hallarse en un sujeto. Primero, como principio activo que regula y mide; en este sentido, según afirma Tomás, debido a que el medir y regular pertenece a la razón, se sigue que la ley pertenece solamente a la razón. Segundo, como principio pasivo que es regulado y medido; y así la ley está en todas las cosas que se dirigen hacia un fin en virtud de una ley, de suerte que toda inclinación nacida de esta ley puede llamarse ley también, no por esencia, sino más bien por participación[190]. De acuerdo con lo anterior, se ve claro en el pensamiento de Tomás lo que se refiere al sujeto activo y al sujeto pasivo de la ley. Aplicando esta idea a la *auctoritas*, vemos que la ley se halla en quien ejerce la autoridad como en su sujeto activo, es decir, quien regula y mide,

[189] Confróntese I II, q. 90, a. l, c. Sobre este texto, confróntese., Lio, 1975, "Lex[...] dicitur a ligando", Divinitas, pp. 372-395.

[190] "Uno modo, sicut in mesurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mesurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinator in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative" (I II, q. 90, a. 1, ad. 1).

mientras que en aquel está sometido a dicha autoridad la ley se halla como en el sujeto pasivo, o sea, en quien es regulado y medido.

La causa final

Como habíamos ya señalado al tratar el tema de la libertad, Tomás sostiene que, así como la razón es principio de los actos humanos, dentro de ella cabe señalar algo que es a su vez principio de todo lo demás que a la razón se refiere, y a lo cual mirará la ley más directa y principalmente. El primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica es, precisamente, el fin último (la bienaventuranza). De otro lado, si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta (la ciudad y la Iglesia), es necesario que la ley propiamente mire a aquel orden de cosas que conduce a la felicidad común. Así la ley propiamente dicha, en primero y principal lugar, se ordena al bien común. De donde se sigue que, constituyéndose la ley ante todo por orden a dicho bien común, cualquier otro precepto sobre un objeto particular no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena a este[191].

La causa eficiente

Una vez Tomás muestra que la ley se dirige principalmente al bien común, se ocupa del problema de quien debe legislar; en este orden de ideas afirma que ordenar una cosa al bien común corresponde, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de esta, es decir, a la autoridad, así, de la misma forma, legislar pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, lo cual se funda en el hecho de que ordenar al fin compete a aquel que tiene como en propiedad ese mismo fin[192].

De otro lado, afirma nuestro autor que, una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud, puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, no tiene la fuerza coactiva que debe tener la

[191] Confróntese: I II, q. 90, a. 2, c.

[192] "Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius lile finis" (I II, q. 90, a. 3, c.).

ley para inducir a la virtud, dicha fuerza la tiene únicamente la comunidad o la autoridad pública a la que pertenece infligir las penas[193].

La causa formal

Finalmente se refiere Tomás al tema de la promulgación de la ley, considerándola necesaria para que esta adquiera su vigor. En efecto, para que la ley adquiera fuerza obligatoria, que es lo propio de la ley, es necesaria su aplicación a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Tal aplicación se realiza cuando, mediante la promulgación, se pone en conocimiento de aquellos hombres.

Con base en estos cuatro elementos Tomás da su famosa definición: la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad. "*Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonumcomune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgate*" (I II, q. 90, a.4, c.).

O de otro modo: la ley no es más que el dictamen de la razón práctica en la autoridad que gobierna una sociedad perfecta: "*Nihil esta aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationisin principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*" (I II, q. 91, a.l, c.).

Resulta importante notar que esta definición no se refiere únicamente a la ley humana o civil; vale también para la ley eterna y para la ley natural, así como para la ley divina positiva y la ley eclesiástica, en cuanto realizan en sí mismas el concepto de ley. Sin embargo, es ciertamente en la ley civil humana donde aparecen más patentes las cuatro notas esenciales mencionadas, es decir, sus cuatro causas, y de ahí el alto valor jurídico que justamente se ha concedido muchas veces a la clásica formulación tomista[194].

Las clases de leyes

Pasamos ahora a tratar de manera muy general lo que se refiere a las clases de leyes que distingue Tomás, pues un estudio más profundo del

[193] Confróntese: I II, q. 90, a. 3, ad. 2; q. 92, a. 2, ad. 3; II II, q. 64, a. 3.

[194] Confróntese: Introducción a la cuestión 90 de la Prima-Secundae en la *Edición de la Suma Teológica* (1956), BAC.

tratado de la ley escapa al objeto de este trabajo. No obstante lo anterior, estudiaremos con algo más de detalle lo relativo a la ley humana.

La ley eterna

En el pensamiento de Tomás de Aquino pueden distinguirse tres clases de ley: la ley eterna, la ley natural y la ley humana. Con respecto a la ley eterna, nos dice que teniendo en cuenta que todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y debido a que la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza esta ley debe llamarse 'ley eterna'[195].

De acuerdo con esta concepción, Tomás considera que toda ley se deriva de la ley eterna, y su explicación sobre este punto resulta estar íntimamente vinculada con el tema de la *auctoritas*. En efecto, el poder de gobernar deriva del primer gobernante al segundo, así como el plan de lo que debe hacerse en una ciudad lo comunica el rey a los administradores inferiores por medio de un precepto[196]; y en la obra arquitectónica, el plan a realizar es comunicado por el arquitecto a lo obreros inferiores que trabajan con sus manos. Siendo pues, la ley eterna la razón de gobierno existente en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que existen en los gobernantes inferiores deriven de la ley eterna. Estas razones de gobierno de los gobernantes inferiores, en el pensamiento de Tomás, son precisamente todas las leyes menos la ley eterna. Así concluye que toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que participa de la recta razón: "*Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna*" (I II, q. 93, a. 3, c.).

---

[195] Confróntese: I II, q. 91, a. l, c.

[196] "Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gobernante ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores" (I II, q. 93, a. 3, c.).

La ley natural

En segundo lugar, refiriéndose a la ley natural sostiene Tomás que debido a que todas las cosas están sometidas a la divina Providencia, es decir, al gobierno divino, son reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. Precisa Tomás que la criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás[197]. En este sentido, la criatura racional participa de la razón eterna; esta le inclina naturalmente a la acción debida al fin. Semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural: "*Unde patet quod lex naturalis, nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*" (I II, q. 91, a.2, c.).

Como veíamos al inicio del segundo capítulo de la presente sección, Tomás ve a la *auctoritas* humana como una participación en el gobierno divino, pues bien, es la ley natural la que guía al hombre en la providencia que ejerce sobre sí y sobre los demás, como partícipe de la providencia divina.

La ley humana

Aspectos generales

Después de haber considerado lo referente a la ley eterna y a la ley natural, pasamos ahora a la ley humana. Tomás sostiene que así como, en el orden especulativo, de principios indemostrables naturalmente conocidos fluyen las conclusiones de las diversas ciencias, adquiridas por el esfuerzo de la razón, así también es necesario que la razón práctica llegue a obtener soluciones más concretas partiendo de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables. Precisamente, estas disposicio-

[197] "Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentia subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens" (I II, q. 91, a. 2, c.).

nes particulares de la razón práctica reciben el nombre de leyes humanas cuando cumplen las condiciones propias de la naturaleza de la ley[198].

Para Tomás, la ley es pues un dictamen de la razón práctica, y dicha razón práctica versa acerca de lo operable, que es singular y contingente, o sea, que no versa acerca de lo necesario, que es objeto propio de la razón especulativa. Por esta razón las leyes humanas no pueden gozar de la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias, pero, según el pensamiento de Tomás, no es necesario que toda medida sea completamente cierta e infalible; basta que lo sea en el grado posible dentro de su determinado orden de cosas[199]. Pero esto nos lleva a preguntar si la ley humana ha de establecerse con carácter general o más bien particular. Tomás responde este cuestionamiento cuando trata del poder de las leyes humanas, tema del que nos ocuparemos en seguida.

El poder de las leyes humanas

> En primer lugar debemos mencionar que en el pensamiento de Tomás la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. Tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón, y según el mismo Aquinate, la primera norma de la razón es la ley natural, por tanto, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley. *Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ragione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio* (I II, q. 95, a.2, c.).

Ahora bien, el primer punto abordado por Tomás cuando trata acerca del poder de la ley humana es si esta deba establecerse con carácter general

198 "Ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quisdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae[...]" (I II, q. 91, a. 3, c.).

199 "Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infalibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo" (I II, q. 91, a. 3, ad. 3).

o particular, a lo cual responde que todo lo que se ordena a un fin debe ser proporcionado a ese fin; así, siendo el fin de la ley el bien común, las leyes humanas han de ser proporcionadas a dicho bien común. Sin embargo, el bien común implica multiplicidad, por lo tanto la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad relativa a personas, asuntos y tiempos distintos[200]. De este modo puede verse que la ley debe ser establecida con carácter general, lo cual no impide al legislador el tomar en cuenta la multiplicidad de los ciudadanos y las múltiples acciones a través de las cuales estos pueden alcanzar su bienestar.

Teniendo la ley un carácter general, la consecuencia obvia es que deba ser observada por todos. No obstante, surge la pregunta si toda ley, por el solo hecho de serlo, obliga a los hombres a su cumplimiento. Como quedó dicho al inicio de este apartado, para Tomás la fuerza de la ley depende del nivel de su justicia. En este orden de ideas, es la justicia o la injusticia de las leyes humanas el criterio que debe tener en cuenta un hombre para saber si está obligado o no a acatar dicha ley en conciencia. En efecto, las leyes humanas son o justas o injustas; si son justas, tienen poder para obligar en el foro de la conciencia, poder que recibe de la ley eterna, de la cual dichas leyes se derivan; en este sentido Tomás cita el libro de los Proverbios (8:15): "Por mí reinan los reyes, y los jueces administran justicia" (I II, q. 96, a.4, c.)[201].

Ahora bien, los criterios para saber si una ley es justa son tres: a) Por razón de su fin, cuando se ordenan al bien común; b) por razón de su autor, cuando la ley establecida no excede la potestad del legislador; y c) por razón de la forma, cuando se imponen las cargas a los súbditos con igualdad de proporcionalidad y en orden al bien común[202].

---

200 "Oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas et secundum negotia, et secundum tempora" (I II, q. 96, a. l, c.).

201 Confróntese: I II, q. 96, a. 4, c.

202 "Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet. ordinantur ad bunum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune" (I II, q. 96, a. 4, c.).

Una ley será injusta por dos razones: a) Porque se opone al bien humano; en este sentido Tomás habla a su vez de tres casos en los que se considera una ley como opuesta al bien "humano": Por razón del fin, cuando la autoridad impone leyes onerosas mirando a la gloria y a los intereses propios; por razón de su autor, cuando un hombre dicta leyes que traspasan su potestad; por razón de la forma, cuando se reparten las cargas a la multitud de una manera muy desigual, aún cuando se ordenen al bien común; b) Serán injustas las leyes que se opongan al bien divino. Para Tomás nunca es lícito observar estas leyes; para explicar esto, da el ejemplo del tirano que dicta una ley que ordena la idolatría o cualquier cosa contraria a la ley divina: *Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum*[...] *Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum* (I II, q. 96, a.4, c.).

De acuerdo con las transparentes ideas expresadas por el Aquinate, podemos ver, por un lado, las limitaciones que tiene una autoridad en el ejercicio del poder legislativo y, por otro, los criterios que un hombre debe tener en cuenta para someterse o no a una ley, y, por consecuencia directa, para someterse o no a una autoridad.

En efecto, para Tomás todo el que está sujeto a una autoridad está también sujeto a la ley que esta impone[203]. Solo cuando una persona está exenta de una autoridad puede dejar de observar la ley que esta dicte; y en este sentido afirma que dicha extensión se da por dos razones: la primera, porque la persona está desligada absolutamente de la sujeción a una autoridad; como en el caso de quienes pertenecen a una ciudad o reino que no están sometidos a las leyes ni al dominio del soberano de otra ciudad o reino; segunda, porque se halla regido por una ley superior; como el caso del que está sujeto a un procónsul, el cual deberá regirse por las órdenes de este en todo, menos en aquellas cosas en que esté dispensado por el mismo emperador[204]. En estos casos la persona no está obligada a los mandatos

[203] "Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas" (I II, q. 96, a. 5, c.).

[204] Con respecto al tema de la dispensa de la ley, resulta interesante el texto de santo Tomás en el cual afirma que no está permitido a cualquiera interpretar qué sea útil o perjudicial a la ciudad; esto solamente pueden

de una autoridad inferior, porque cae directamente bajo la dirección de la autoridad superior[205].

Cuando en la primera sección de este trabajo tratamos lo referente a la presencia del *Drecretum* de Graciano en la obra de santo Tomás, resaltábamos la relación existente entre el *Decretum* y las ideas expuestas por Tomás en la I II, q. 96, a.5. Pues bien, conviene ahora referirnos al tema, partiendo de la citación que el Aquinate hace del *Decretum*, en la segunda objeción del mencionado artículo quinto. En esta se afirma que, según el papa Urbano, lo cual se encuentra también en el *Decretum* (19, q.2), "el que se rige por una ley privada no hay motivo para que haya de someterse a la ley pública". Ahora bien, todo hombre espiritual, hijo de Dios, se rige por una ley privada del Espíritu Santo, por tanto, no todos los hombres están sometidos a la ley humana.

Frente a esta objeción Tomás responde que la ley del Espíritu Santo es superior a toda ley dictada por los hombres. Así los hombres espirituales, que son guiados por el Espíritu Santo, no están sometidos a la ley en aquellos puntos que no se avienen con la dirección del mismo espíritu. Sin embargo, es un efecto de la dirección del Espíritu Santo la sujeción de los hombres a las leyes humanas, como lo da a entender san Pedro (1 Pe: 2, 13) cuando afirma: "Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana; sea al rey, como soberano" (I IX, q. 96, a.5, c.)[206]. De esta forma, Tomás toma una posición muy clara con respecto a la obediencia

---

hacerlo los soberanos, que en tales casos tienen autoridad para dispensar del cumplimiento de las leyes (*huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi*). Pero si el peligro es tan súbito que no admite la dilación suficiente para poder acudir al superior, la necesidad lleva anexa la dispensa, porque la necesidad no está sujeta a la ley. Confróntese: I II, q. 96, a. 6, c. y I II, q. 97, a. 4, c.

205 "Quod autem aliquis potestati non subdantur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione [...] Alio modo, secundum quod regitur superiore lege" (II, q. 96, a. 6, c. y I II, q. 97, a. 4, c.).

206 "Sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Petr. 2: 13: 'Subiecti estote omini humanae creature, propter Deum'" (I IX, q. 96, a. 5, c.).

de la ley por parte de los hombres, dejando también claro que dicha obediencia no riñe de ninguna manera con las disposiciones divinas, todo lo contrario, son precisamente las disposiciones divinas la fuente primerísima de la sujeción de los hombres a la autoridad. De otro lado, salva toda suspicacia tendiente a manipular el concepto de ley privada del Espíritu Santo, para justificar la inobservancia de la ley, o la no sumisión a la autoridad, excepto que se trate de leyes que repugnan con las disposiciones divinas. Supera así Tomás la objeción propuesta por el *Decretum*, hecho que demuestra que si bien es cierto que la obra de Graciano, en algunos casos, es fuente de la doctrina del Aquinate, en otros se constituye en un obstáculo a superar, o bien en una sentencia oscura que aclarar.

Finalmente, con respecto al tema del poder de la ley, queda por responder si la autoridad misma está exenta de las leyes o debe ella acatarlas. En este punto conviene también recordar lo mencionado, cuando tratamos el tema de la *auctoritas* en el *Decretum* de Graciano. Sin embargo, no es al *Decretum* que recurre aquí Tomás para explicar la cuestión, sino a las *Decretales* de Gregorio IX. En efecto, afirma el Aquinate que frente a la dificultad planteada deben distinguirse dos cosas: la ley considerada en cuanto a su fuerza coactiva y la ley considerada en cuanto a su fuerza directiva. De acuerdo con lo primero, se dice que el príncipe está exento de la ley en cuanto a la fuerza coactiva, porque propiamente hablando, nadie se fuerza a sí mismo, y toda la fuerza coactiva que tiene la ley la recibe de la autoridad o potestad del soberano. En este sentido se dice que el soberano está exento de la ley, porque nadie puede dictar contra él un juicio condenatorio en caso de que obre contra la ley: "*Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat* (I II, q. 96, a.5, ad.3)[207].

Esta afirmación debe interpretarse a la luz de lo expresado por el mismo Tomás en su obra *De regimine pricipum,* es decir, si el soberano viola la ley y se convierte en tirano, y la tiranía resulta insoportable, el pueblo puede intervenir destituyendo al tirano, pero no es permitido asesinarlo, pues esto iría contra la doctrina de los apóstoles[208].

[207] I II, q. 96, a. 5, ad. 3.

[208] *De regimine principum* (Lib. I, c. 2, n *769*, p. 263).

En lo que se refiere a la fuerza directiva de la ley, el soberano está sujeto a esta por su propia voluntad. Para sustentar esta afirmación, Tomás cita las "Decretales" donde se afirma que "todo el que establece un derecho para otro debe él a su vez usar de ese mismo derecho". De esta forma, el soberano debe cumplir la ley voluntariamente y no por coacción: "*Sed quantum quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur "Extra, de Constitutionibus", cap 6 "Cum omnes": "Quod quisque iuris in alterum satatuit, ipse eodem iure uti debet* (I II, q. 96, a.5, ad3).

Una vez aclarado lo que se refiere a la observancia de la ley por parte de la autoridad, Tomás termina su argumentación abordando el problema desde otro punto de vista, y afirma que el soberano está sobre la ley, en cuanto que, si fuera conveniente, puede cambiarla o dispensar de ella, según lo exijan el tiempo y el lugar[209]. Afirmación que debe interpretarse de acuerdo con todo lo anteriormente mencionado, respecto a los límites de la autoridad y a las exigencias que la ley debe cumplir para ser considerada justa.

El poder judicial

Después de haber visto estas ideas generales con respecto a la ley y a su poder de obligar, el tema que corresponde tratar ahora es el de la aplicación de la ley a los casos singulares, resaltando el papel de la *auctoritas* en este contexto. Al respecto, Tomás sostiene, basándose en Aristóteles, que existe un "justo legal", llamado así no porque sea propiamente una ley, sino por ser una aplicación de la ley común a hechos singulares. Tales son las sentencias judiciales, la cuales tienen fuerza de ley[210]. Para el Aquinate, la sentencia del juez es "como" cierta ley particular dictada en atención a un hecho particular; por tanto, así como la ley general debe tener fuerza

[209] "Est atiam princeps supra legem, in quantum, si expidens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore" (I II, q. 96, a. 5, ad. 3).

[210] "Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiae, quae pro iure habentur" (I II, q. 96, a. l, ad. 1).

coactiva, también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por la que ambas partes sean constreñidas a su observancia[211].

De otro lado Tomás distingue tres géneros de preceptos: los preceptos 'morales', que son los dictámenes de la ley natural; los 'ceremoniales', que son las determinaciones sobre el culto divino, y los 'judiciales', o sea, las determinaciones de la justicia, que entre los hombres se ha de observar[212]. En esta forma, siguiendo a san Pablo (Rom: 7,12), el Aquinate afirma que lo justo mira a los preceptos judiciales; lo santo, a los preceptos ceremoniales, pues santo se dice cuando está a Dios consagrado; finalmente lo bueno, esto es, lo honesto, mira a los preceptos morales.

De acuerdo con lo anterior, Tomás considera que existen ciertos preceptos de la ley que tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, la cual dicta que una cosa debe hacerse o evitarse; tales preceptos se llaman morales, porque es la razón la que regula las costumbres humanas[213]. Con respecto a los preceptos judiciales, considera que son aquellos que no tienen su fuerza obligatoria de la razón natural, porque esos principios no implican un concepto absoluto de una cosa debida o indebida; antes le viene su obligación de otra fuente, divina o humana, y estos preceptos vienen a ser determinaciones concretas de los preceptos morales[214]. Si estas determinaciones están hechas por institución divina, en materias

---

211 "Sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere viro coactivam, ut patet per Philosophum, in X *Ethic*; ita etiam et sententia iudicis debet habere viro coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis" (II II, q. 67, a. l, c.).

212 Confróntese: I II, q. 99, a. 4, c.

213 "Patet, praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huius modi praecepta dicuntur 'moralia'; eo quod a ratione dicuntur mores humani" (I II, q. 104, a. l, c.).

214 "Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana" (I II, q. 104, a. l, c.).

que miran a Dios, se llaman preceptos 'ceremoniales'; si son cosas que miran a las relaciones de unos hombres con otros, se llaman propiamente preceptos 'judiciales'.

Una vez aclarado lo que se refiere a los preceptos judiciales, corresponde considerar quién debe aplicarlos. Al respecto, Tomás sostiene que, no solo los litigios sino también de cuanto toca a la vida del pueblo y de su gobierno, es decir, de cuanto mira a las relaciones de los hombres entre sí, corresponde a la autoridad del príncipe, como supremo juez, aplicar los preceptos judiciales. En este sentido afirma el Aquinate que los jueces ejercen la autoridad judicial por el oficio que les confieren los príncipes, que para ello tienen poder: *Iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi* (I II, q. 104, a.l, ad1).

En efecto, Tomás considera que no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre quienes en su calidad de súbditos recae la potestad, ya se trate de una potestad ordinaria o delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que esta sea en algún modo su súbdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria[215]. Así las cosas, en el pensamiento de Tomás, corresponde a los jueces aplicar dichos preceptos judiciales, pero por la autoridad del príncipe en cuya cabeza está el poder de juzgar.

Desde otro punto de vista, tomando en cuenta la definición que da san Agustín en la ciudad de Dios acerca del concepto de pueblo, es decir, la asamblea de la muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común. Tomás sostiene que a dicho concepto de pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley. Esta comunicación de los hombres es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes y otra por la propia voluntad de las personas privadas. Y como cada uno puede disponer de lo que está sujeto a su autoridad, es por la autoridad de los príncipes, a quienes están sujetos

[215] "Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et quia ea funguntur superiores repuntatur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt: sive habeant ordinarie, sive per commissionem" (II II, 1, 67, a. 1, c.).

los hombres, que debe administrarse la justicia e imponerse las penas a los malhechores[216].

Nos preguntamos ahora, de donde viene la autoridad que el príncipe tiene para juzgar a sus súbditos. La respuesta la encontramos, siguiendo la lógica interna del pensamiento de Tomás, obviamente en el origen mismo de la *auctoritas*, es decir, en aquel quien es el supremo gobernante. En efecto, afirma Tomás que a Dios compete la autoridad suprema de juzgar, no obstante, Dios confiere a los hombres el poder judicial respecto de aquellos que están sometidos a su jurisdicción. Cuando se refiere al poder judicial de Cristo, afirma que siendo Él la cabeza de toda la Iglesia, aun en su naturaleza humana, y siendo que Dios puso todas las cosas bajo sus pies, a Cristo pertenece, aun en cuanto hombre, tener poder judicial[217]. En este sentido, Tomás insiste en que el juicio exige que quien juzga tenga algún dominio sobre el juzgado; teniendo Cristo dominio sobre los hombres, le compete juzgar, ya que sobre ellos recaerá principalmente el juicio final[218]. Explica nuestro autor que en Cristo, considerado como Dios, hay autoridad de do-

216 "Sicut Augustinus in II 'De ci. Dei' Introducit a Tullio dictum, 'populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis comunione sociatus'. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis preaceptis legis ordientur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principium, quibus subiecti sunt hominis, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur" (I II, q. 105, a. 2, c.).

217 "Sciendum tamen quod, quamvis apud Deura remaneat primaeva auctoritas iudicandi, hominibus tamen commititur a Deo iudicaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur. Unde dicitur Deut. 1,16: 'Quodiustum est iudicate': et postea subditur: 'Quia Dei est iudicium', cuiusscilicet auctoritate vos iudicatis. Dictum est autem supra (q. 8 a. 1.4; 20 a. L, ad. 3) quod Christus, etiam in natura humana, est caput totius Ecclesiae, et quod 'sub pedibus eius Deus omnia subiecit' (Ps. 8,8). Unde et ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere iudicariam potestatem" (III, q. 59, a. 2, c.).

218 "Iudicium aliquod dominium in iudicando requerit: unde Rom. 14:4, 'Tu quis es, qui iudicas alienum servum?'. Et ideo secundum hoc Christo competit

minio sobre la criatura por derecho de creación, autoridad de dominio que es natural y eterna. Pero como hombre, tiene autoridad de dominio que mereció por su pasión, la cual es como secundaria y adquirida:

> *Ad primum ergo dicendum, quod in christo secundum divinam naturam est auctoritas domini respectu universalis creaturae ex jure creationis; sed in ipso est auctoritas dominii quam per passionem promeruit, et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et aeterna* (IV Sent., d. 48, q. 1, a.l, adl).

De este modo en el pensamiento teológico de Tomás, Cristo es nuestro Señor, no solo como Creador, sino también como Redentor, lo cual le compete según su naturaleza humana y estando dispuesto el juicio final para que unos sean admitidos en el reino y otros excluidos, es conveniente que Cristo, por el beneficio de cuya redención es admitido el hombre al reino, presida dicho juicio como hombre.

Encontramos en el pensamiento de Tomás con respecto a este punto, un argumento que, en nuestra opinión, resulta contundente contra aquellos que encuentran el origen de la autoridad en el pecado de los hombres, pues de ser así, la "*quasi auctoritas secundaria et acquisita*" que Cristo tiene para juzgar "como hombre" a los hombres no podría venir de Dios.

El problema de las dos espadas

En la primera sección de este trabajo, al tratar acerca de la *auctoritas* en la tradición patrística, nos referimos a la doctrina gelasiana según la cual las dos autoridades (espiritual y temporal) son distintas, pero se necesitan mutuamente. De otro lado cuando nos ocupamos del pensamiento de san Bernardo, mencionamos lo relativo a lo que se conoce como teoría de las dos espadas, aclarando que una cosa fue la idea inicial de san Bernardo (tanto la espada espiritual como la material pertenecen a la Iglesia, aunque la material no es ejercida por propia mano), y otra, los desarrollos que esta idea tuvo a través de otros pensadores que llevaron al llamado "sistema

---

iudicare quod dominium super homines habet, de quobus principaliter erit finale iudicium" (IV Sent., d. 48, q. 1, a. l, c.).

ierocrático". De este modo quedaron planteadas las dos tendencias que llegarían a tener un papel protagónico durante toda la Edad Media.

Pasamos ahora al pensamiento de Tomás con respecto a esta problemática, para lo cual nos limitaremos a citar los textos que consideramos más relevantes, sin entrar en un análisis profundo y crítico de los mismos, pues esto escaparía al objeto de nuestro estudio.

En el cuarto libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el obispo de París se refiere al tema del uxoricidio, es decir, la muerte causada a la mujer por su marido en caso de adulterio. En la Edad Media, en efecto, la ley positiva permitía al marido matar a su mujer en caso de que la sorprendiera en adulterio[219]. Frente a la pregunta de si la Iglesia puede conocer de una acusación de adulterio y sobre la consecuente pena de muerte, Pedro Lombardo contesta que "la disciplina de la Iglesia debe herir con la espada espiritual, pero no con la espada material" y más adelante sostiene que "la Iglesia de Dios, que no está sujeta a las leyes civiles, no tiene otra espada sino la espiritual"[220]. Esta última afirmación viene interpretada por Tomás: "Quien desea pertenecer a la Iglesia no puede hacer uso de la ley que permite matar a la mujer" (IV Sent., d. 37, q. 2, a. l, s. c.)[221]. Por lo demás, Tomás hace una defensa de la igualdad de derechos adelantándose a su época, pues sostiene que el marido y la mujer son juzgados por igual, pero a la mujer no le está permitido matar al marido sorprendido en adulterio; luego tampoco el marido la puede matar a ella[222].

---

219 "Praeterea illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc commitit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam mortis. Cum ergo lex (Digestus. 1. 48, tit. 5, leg. 39) commiserir viro interfectionemuxoris in actu adulteri deprehensae, videtur quod ei liceat" (IV Sent., d. 37, q. 2, a. 1, ag. 2).

220 "Sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali, criminosos ferire debet..Sed Sancta Dei Ecclesia nunquam mundanis constringitur legibus; gladium non habet nisi spiritualem" Migne, 1844/1864, *series latina*, Tomus 192, col. 931.

221 "Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclessia, non sit licitus usus legis illius quae uxoricidium permittit" (IV Sent., d. 37, q. 2, a. l, s. c.).

222 "Praetera, vir et uxor ad paria iundicantur. Sed uxori non licete interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem" (IV Sent., d. 37, q. 2, a. 1, s. c.).

Siguiendo a Pedro Lombardo, nuestro autor afirma que la acusación de adulterio y la consiguiente pena de muerte no se pueden hacer ante un tribunal eclesiástico, ya que "la Iglesia no tiene espada material" (IV Sent., d. 37, q. 2, a.1, c.)[223]. Además, en la *expositio textus* del artículo al que nos hemos venido refiriendo, Tomás cita textualmente la famosa frase con base en la cual se desarrolló la teoría de las dos espadas, diciendo contra la afirmación de Pedro Lombardo:

> *Sancta Dei Ecclesia nunquam mundanis constringitur legibus;gladium non habet nisi spiritualem",está lo que san Bernardo dice al papa Eugenio:"ecclesia utrumque gladium habet. et dicendum, quod habet spiritualem tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejusnutu extrahendus est* (*De Consideratione Libri quinqué ad Eugenium Tertium*, Lib. IV, Cap. III, p.776)[224].

De esta forma vemos claramente la posición adoptada por Tomás en punto de la teoría de las dos espadas, posición que sigue la línea más tradicional, que, como hemos visto, se remonta a las ideas del papa Gelasio y que encuentra eco en el siglo de Tomás en la mente del gran Inocencio III.

En la *Suma Teológica* se encuentra un texto que, en nuestra opinión, aclara aún más la posición expuesta en el comentario al libro cuarto de las *Sentencias*. En efecto, cuando Tomás trata en la *Secunda Secundae* acerca de los vicios contrarios a la caridad, en la Cuestión 40 referida al tema de "la guerra" se pregunta si a los obispos y clérigos les es lícito combatir; frente a esto responde negativamente y en el "sed contra" cita el texto de Mt: 26-52, aplicando a los obispos y clérigos las palabras que Cristo dijo a san Pedro: "Envaina la espada". De esta forma sostiene que no les es lícito pelear: "*Sed contra est quod Petro, in persona episcoporum et clericorum, dicitur Mt. 26,52: "Converte gladium tuum in vaginam". Non ergo licet eis pugnare* (II II, q. 40, a.2, s.c).

---

[223] "Non tamen talis accusatio potest fieri in iudicio ecclesiastico: quia Ecclesia not habet glaudium materialem, ut in littera dicitur" (IV Sent., d. 37, q. 2, a. 1, c.).

[224] Confróntese: Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis. De Consideratione Libri quinque ad Eugenium Tertium, Lib. IV, Cap. III. Migne, 1844/1864, *series latina*, Tomus 182, p. 776.

Por otra parte, Tomás aclara en la respuesta a la segunda objeción que los prelados y los clérigos pueden asistir a las guerras con la autorización del superior, pero no para pelear, sino para socorrer espiritualmente con sus exhortaciones y absoluciones y demás auxilios espirituales a quienes combaten justamente[225].

Con base en los dos textos citados, pensamos haber ilustrado la posición del Aquinate, el cual adopta una línea que no está en consonancia con la llamada teoría de las dos espadas, y, aún menos, con los desarrollos de la misma hacia un sistema ierocrático.

La *auctoritas* y la educación

Como lo habíamos ya afirmando, según el pensamiento de Tomás, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Así, mayor perfección es si una cosa además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras. En este mismo sentido afirma que todas las criaturas asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen, porque es condición natural del bien comunicarse a otros[226]. Por eso de tal modo gobierna Dios a las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como el maestro que no solo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir a otros[227].

También hemos venido afirmando insistentemente que según Tomás, las cosas fueron creadas por Dios, no solo para que existieran, sino para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras. Así, el hombre puede

[225] "Praelati et clerici, ex auotoritate superioris, posaunt interese bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnet, sed ut iuste pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus et aliis huiusmodi spiritualibus subventionibus" (II II, q. 40, a. 2, c.).

[226] "Omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonuin quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet" (I, q. 106, a. 4, c.).

[227] Confróntese: I, q. 103, a, 6, c.

ser principio de los demás hombres, no solo por generación corporal, sino también por "la instrucción" y el gobierno[228].

Teniendo en cuenta estas importantes afirmaciones pasamos ahora al estudio del pensamiento de Tomás de Aquino con respecto a la relación que se establece entre el maestro y el discípulo, con la advertencia de que nos centraremos solo en los puntos que miran más de cerca la problemática de la *auctoritas*, sin entrar en la interesante y compleja problemática que se generó en torno a las ideas de Averroes y Platón con respecto a la posibilidad de que un hombre enseñe a otro hombre. Bástenos con mencionar que Tomás desecha la teoría de Averroes, que ponía un solo "entendimiento posible" para todos los hombres y, en consecuencia, una misma ciencia, sin más variación que la disposición individual de los fantasmas; por otro lado, desecha también la teoría de Platón, que hacía consistir la adquisición de la ciencia en un recordar las ideas congénitas al alma y adormecidas al unirse esta con el cuerpo, reduciendo la misión del maestro a "despertar" las ideas que el discípulo ya posee.

Para Tomás, aquel que enseña es causa de la ciencia en el que aprende, haciéndole pasar de la potencia al acto. La idea central de Tomás, desarrollada a propósito de la naturaleza de la inteligencia humana, consiste en afirmar que la facultad intelectual del hombre es la causa segunda de la actividad intelectual, siendo Dios la causa primera de la misma[229]. De igual forma, Dios es la causa primera de la enseñanza y el hombre la causa segunda[230]. Como el conocimiento intelectual se adquiere por un paso del conocimiento de los principios al conocimiento de la conclusiones o por una aplicación del conocimiento natural de los primeros principios a las realidades particulares, así también la enseñanza consiste en hacer pasar al discípulo de lo conocido a lo no conocido[231].

---

[228] Confróntese: I, q. 94, a. 3, c.

[229] Confróntese: I, q. 105, a. 3, ad. 2; I, q. 84, a. 5, c.; I, q. 79, a. 4, c.

[230] Confróntese: I, q. 117, a.l, ad 1.

[231] "Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat" (I, q. 117, a. 1, c.).

El maestro puede contribuir de dos modos para que el discípulo pase de las cosas por él previamente conocidas al conocimiento de las desconocidas. El primero consiste en suministrarle algunos medios o auxilios de los cuales use su entendimiento para adquirir la ciencia. El segundo de estos modos consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuese de naturaleza superior, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden de la naturaleza; sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en caso de que no lo pueda hacer por sí mismo por carecer del suficiente poder comparativo. La contribución del maestro constituye solo un principio externo de la adquisición de la ciencia por parte del discípulo, pues este último puede también adquirirla por un principio interno, como acontece en el que investiga por sí mismo, quien aplicando los primeros principios del entendimiento —conocidos naturalmente— a casos particulares, adquiere por investigación propia la ciencia de las cosas que ignoraba, pasando por el mismo, de lo conocido a lo que aún no conocía[232].Sin embargo, Tomás precisa que cuando una persona adquiere por sí misma la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, puesto que no existe en ella de antemano la ciencia completa, la cual se requiere en el maestro. Es decir que la ciencia debe ser poseída de una manera más perfecta por aquel que enseña[233]. En el mismo sentido, Tomás, citando a Aristóteles, afirma que una cosa es perfecta cuando puede generar otra cosa similar a ella misma, la ciencia es un cierto conocimiento perfecto, luego un hombre que posee la ciencia puede enseñar a otro: "*Praeterea, ut dicitur in IV Meteororum, unumquodque tune estperfectum quando potest simile sibi generare; sed scientia estquaedam cognitio perfecta; ergo homo qui habet scientiam potestalium docere*" (De veritate, q. 11, a. l, s. c. 5).

No obstante haber sido afirmado que se requiere una ciencia más perfecta por parte de quien enseña, no puede afirmarse por vía de consecuen-

[232] "Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens" (I, q. 117, a. 1, c.).

[233] Confróntese I, q. 177, a. 1, ad. 4.

cia que, aquel que enseña deba ser necesariamente un superior jerárquico, es decir, alguien dotado de *auctoritas*, en este sentido, Tomás sostiene, hablando de la jerarquía eclesiástica, que los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen, sin embargo, algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en un ramo de ciencia, siendo deficientes en otros. Según Tomás, esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores: "*Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes: et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt*" (I, q. 106, a.4, adl)[234].

Lo anterior no quiere decir que quien sirve a los demás mediante la enseñanza, no ejerza en cierta manera la autoridad sobre sus discípulos. En efecto, como ya lo habíamos anotado, Tomás sostiene que quien ejerce sobre nosotros una determinada función de providencia, participa en grado inferior la propiedad de la paternidad; porque el padre es principio de la generación, de la educación, del gobierno y de todo cuanto se requiere para la perfección de la vida humana. Así las personas revestidas de autoridad son principio del gobierno solo en algunas cosas, como es el caso del maestro respecto a sus disciplinas; en este sentido, el discípulo debe exhibir reverencia y sumisión a su maestro, es decir, debe ejercitar la virtud de la observancia, la cual, como quedo también dicho, hace parte de la justicia.

Para terminar diremos que hay algo que es propio del enseñar y también del gobernar. En efecto, si el gobernar es conducir aquello que se gobierna a su debido fin, será necesario hacer conocer al gobernado aquel fin y los medios adecuados para su conseguimiento. Así, el papel de maestro no solo debe ser desempeñado por el clásico enseñante en el ámbito de la escuela, sino también por aquel que tiene a su cargo la comunidad. De esta forma, la *auctoritas* humana cumplirá más plenamente su sagrado encargo de ser principio de los hombres en la instrucción y el gobierno.

[234] I, q. 106, a. 4, adl.

CONCLUSIONES

Una vez desarrolladas las dos secciones en las que se divide este trabajo, podemos presentar varias conclusiones, a nuestro modo de ver importantes, en torno al tema que nos ha ocupado. Como fruto de la primera sección, la cual se refiere al marco conceptual e histórico de la *auctoritas* en el cristianismo primitivo y medieval, en primer lugar diremos que el concepto mismo de *auctoritas* no se reduce solamente a su utilización según el significado de autenticidad, el cual, no obstante haber alcanzado gran renombre entre los autores medievales cuando citaban las llamadas *auctoritates*, no es el único ni el que sobrevive hasta nuestros días, y en lo que se refiere al uso que del mismo hace Tomás, queda claro que no solamente se refiere a él en el sentido de un texto auténtico o aplicándolo a un autor cuyo peso y legitimidad no se ponen en duda (*auctoritates*), sino que hace una utilización abundante del término *auctoritas* aplicado a la idea de *potestas, imperium, iussum*.

En segundo lugar, después de haber estudiado la problemática de la autoridad en la tradición patrística y en la historia política y jurídica del cristianismo medieval, surgen tres temas predominantes, a saber: el del origen de la autoridad, el de la obediencia y el de los confines de la autoridad temporal y de la autoridad espiritual. En este sentido, la primera sección nos ha planteado tres grandes dificultades correspondientes a los tres temas mencionados, así, en torno al problema del origen de la autoridad surge la dificultad de que algunos la consideran una institución que nace como consecuencia del

pecado del hombre, es decir, que la *auctoritas* no sería natural al hombre, sino que sería como el remedio necesario al cual el hombre recurre, casi a regañadientes, para superar los devastadores efectos de su pecado. El tema de la obediencia nos plantea toda una temática de carácter antropológico y ético que exige el ser afrontada analizando el campo de acción y los límites de quien ejerce la *auctoritas*; finalmente, respecto al tema de los confines de la autoridad temporal y de aquella espiritual, se plantea el problema de saber si las dos autoridades son autónomas una respecto de la otra o si una depende de la otra, o más aún, si una se origina en la otra.

Teniendo en cuenta las conclusiones obtenidas como fruto del estudio desarrollado en la primera sección, la temática de la segunda sección adquirió para nosotros el mayor interés, pues se trataba de buscar en ella la respuesta a estos grandes interrogantes en el pensamiento de nuestro autor. En este orden de ideas podemos decir que los planteamientos formulados por Tomás en su obra responden de manera clara y concreta dichas dificultades. En efecto, comienza por considerar a la *auctoritas* humana como una participación del hombre en el gobierno divino del mundo. La *auctoritas* constituye una institución íntimamente ligada a la naturaleza misma del hombre, institución que lo hace principio de la instrucción y del gobierno de sus congéneres, dando a quien posee la autoridad la importante misión de ser causa del bien en quienes le están sometidos. Así las cosas, considera Tomás que la *auctoritas* está presente en el hombre aun en su estado de inocencia, quedando salvada la primera y tal vez la más grande dificultad.

En punto de la problemática en torno a los límites y al campo de acción de la autoridad, hemos podido ver que Tomás asume el tema desde varios puntos de vista. Es decir, en lo que se refiere al aspecto antropológico, ha quedado demostrado en qué forma la voluntad de un hombre puede ser movida por la voluntad de otro hombre; se ha explicado de qué manera la libertad del hombre no viene limitada, sino más bien promovida y dimensionada en virtud del ejercicio de la autoridad, superando la clásica antinomia entre libertad y autoridad. Y hemos podido descubrir en el pensamiento ético de Tomás una sólida doctrina con respecto al ejercicio de la virtud, no solo por parte de aquellos que gobiernan sino también por parte de aquellos que son gobernados; en este sentido, la *auctoritas* adquiere

una nueva dimensión, pues implica una responsabilidad moral tanto en el sujeto activo como en el sujeto pasivo de la misma, quedando superada cualquier actitud que radique unilateralmente dicha responsabilidad solo en uno de estos sujetos. En la doctrina de la ley desarrollada por Tomás de Aquino hemos encontrado también una rica fuente de su pensamiento con respecto a la *auctoritas*. En efecto, de acuerdo con las ideas expresadas por el Aquinate, podemos ver, por una lado, las limitaciones que tiene una autoridad en el ejercicio del poder legislativo, y por otro, los criterios que un hombre debe tener en cuenta para someterse o no a una ley, y, para someterse o no a la autoridad que la ha dictado. De otra parte, Tomás explica la forma en la cual debe estar sometido a la ley aquel que detenta la autoridad, asumiendo una actitud clara y valiente en el contexto de su época.

Con respecto al difícil problema de los confines de la autoridad temporal y de la autoridad espiritual, Tomás toma posición distanciándose con respecto a la llamada teoría de las dos espadas. En este sentido considera que la Iglesia no tiene la espada material, pues la disciplina de la Iglesia debe herir con la espada espiritual y no con la espada material, así, la Iglesia de Dios no tiene otra espada que la espiritual; de esta forma sigue la línea más tradicional y específicamente se basa en el pensamiento de Pedro Lombardo. Sobre este punto en particular debemos decir que el Aquinate no desarrolla de una manera profunda el problema, tratándolo en un contexto que no guarda una relación directa con el mismo, es decir, cuando se ocupa del uxoricidio como uno de los impedimentos para contraer matrimonio. Sin embargo, su postura desemboca a mi modo de ver en una sana autonomía de la autoridad espiritual con respecto a la temporal y viceversa, existiendo entre estas dos autoridades una mutua colaboración en la realización del bien común de la sociedad y teniendo, tanto la una como la otra, su fundamento último en Dios. Vale decir, sin embargo, que reconocemos los límites de nuestro trabajo con respecto al análisis de este problema, cuya complejidad lo hace merecer un estudio más profundo.

Para terminar, reafirmamos que el aspecto que consideramos más importante en el pensamiento de Tomás con respecto al tema de la *auctoritas* es el de ver en ella una institución en la cual un hombre puede ser "principio de la instrucción y el gobierno" de otros, constituyéndose de esta

manera en "causa del bien" en aquellos a los cuales debe instruir y gobernar. Según esta visión, la *auctoritas* adquiere la dimensión de un servicio en favor de los demás; servicio que implica el ejercicio de la virtud tanto por parte de quien ejerce la autoridad como de quien es guiado por ella, servicio que encuentra su fundamento último en el divino designio según el cual el hombre participa con su creador en el gobierno del mundo. En este sentido, la *auctoritas* se desarrolla, en el pensamiento de Tomás de Aquino, dentro del marco de una concepción de alteridad, donde el respeto por la libertad y por la dignidad del hombre aparecen como los criterios fundamentales, y donde la caridad y la justicia constituyen los dos grandes faros que iluminan el difícil camino de quien tiene a su cargo buscar y lograr el bien común de una comunidad humana.

REFERENCIAS

Adao da Fonseca, L. (1984). *Colección Historia Universal* (Tomo 5). *La cristiandad medieval*. Pamplona: Universidad de Navarra S. A.

Areopagita, D. (1983). De divinis nominibus. Opera Omnia, Patrologia Graeca. Migne, J. P., T. 3. En (Trad. P. Scazzoso), *Tutte le opere*. Milán: Rusconi.

Arévalo, M. (2014). *La autoridad política en el pensamiento de Tomas de Aquino*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Aristóteles (1960). *La Política* y *La Ética Nicomachea*. Opera Omnia I., 1831-1870 (2a ed.), Berlino: Ed. Bekker,

Aquino De, T. (1929). *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis* (Vol. 3). Mandonnet, R. P. (Ed.). París: P. Lethielleux.

Aquino De, T. (1947). *Suma Teológica*. Madrid: Católica, S. A.

Aquino De, T. (1948). *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis* (t. VI, VII-1 et VII-2). Ed. Prima Americana. New York: reimpressio editionis Parmensis (t. VI, 1856, et t. VII, 1858).

Aquino De, T. (1949). In *X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio* (2da ed.). Sententia Decimi Libri Ethicorum. Milano: Ed. Marietti.

Aquino De, T. (1951). In VIII Libros Politicorum Aristotelis Expositio. In *Opera Omnia* (cura et studio P. R. Spiazzi O. P.). Milán: Ed. Marietti.

Aquino De, T. (1953). De veritate. In *Questiones Disputatae de Veritate* (cura et studio P. R. Spiazzi O. P.). Milán: Ed. Marietti.

Aquino De, T. (1953). *Super Epistolas S. Pauli, lectura cura P. Raphaelis Cai, O. P.* (Vol. 1). Milán: Ed. Marietti.

Aquino De, T. (1954). De regimine principum. In *Opuscula philosophica* (cura et studio P. R. Spiazzi O. P.). Milán: Ed. Marietti.

Aquino De, T. (1961). *Summa Contra Gentiles, Textus leoninus* (t. XIII, XIV, XV: 1918, 1926, 1930). Milán: Ed. Marietti.

Arquillière H. X. (1926). *Le plus ancien traité de L'Eglise*. Paris: Ed. Beauchesne.

Arquillière, H. X. (1972). *L'Augustinisme Politique.* Paris: Vrin.

Bergomo De, F. P. (1960). *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index, seu Tabula Aurea eximini Doctoris*. Roma: Editio fototypica, Editiones Paulinae.

Biblioteca de Autores Cristianos [BAC]. (1956). Introducción a la cuestión 90 de la Prima-Secundae. En *Suma Teológica (*Tomo VI, p. 33). Madrid: Autor.

Bochenski, J. M. (1979). *¿Qué es la autoridad?*. Barcelona: Herder.

Bulla, R. (2009). *Nociones preliminares de teoría del conocimiento.* Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Busa, R. (1974). *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*. Stuttgart: Holzboog-Frommann.

Cardona, C. (1966). *La metafísica del bien común*. Madrid: Ed. Rialp.

Chenu, M. D. (1927). *Auctor, actor, autor.* En Archivio Latino Medii Aevi (Bulletin Du Cange).

Chenu M. D. (1953). *Introduzione alio studio di* san *Tommaso D'Aquino*. Firenze.

Chodorow, S. (1972). *Christian political theory and Church politics in the mid-twelfth century. The ecclesiology of Gratians Decretum*. Berkeley: University of California Press.

Claraval De, S. B. *Epístola CCLVI ad Dominion Papam Eugenium; De Consideratione Libri quinqué ad Eugenium Tertium*; *De praecepto et dispensatione*. En Migne, J. P. Patrología Latina, T. 182.

Daremberg, C. (1873). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. Paris: Librairie Hachette.

Deferrari, R. J., Barry, I., & Mc Guiness, I. (1948). *Lexicon of Saint Thomas Aquinas, based on the Summa Theologica and selected passages of his other works*. Baltimore: John D. Lucas Printing Co.

Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (1900). Thesaurus Linguae Latinae. Lipsiae: In aedibus B. G; Teubneri.

Domingo, R. (1987). *Teoría de la "auctoritas"*. Pamplona: Universidad de Navarra S. A.

Du Cange, C. (1937). *Glossarium Mediae et infimae latinitatis*. Paris: Librairie des Sciences et des Arts.

Elders, L. J., & Hedwig, K. (1986). Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas. Roma: Pontificia Accademia di S. Tommaso.

Ernst, J. (1978). *Diccionario teológico, manual del antiguo testamento*. Madrid: Ed. Cristiandad.

Finnis, J. (1984). The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory. *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy, 1*, 115-137.

Finnis, J. (1998) *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Reino Unido: Oxford University Press.

Finnis, J. (2001). *Natural Law and Natural Rights* (2ª ed.). Reino Unido: Clarendon Press

Fischer, B. (1977). *Novae Concordantia Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Versionem Critice Editam*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Forcellini E., Furlanetto, G., Corradini, F., & Perin, G. (1940). *Lexicón Totius Latinitatis*. Patavii, Typis Seminarii.

Funk, F. X. (1901). *Paires Apostolici*. Tubingae: Libraria Henrici Laupp.

George, R. P. (1993). *Making Men Moral*. Reino Unido: Clarendon Press.

Gilson, E. (1938). *Introduzione alio Studio di sant Agostino.* Casale Monferrato: Ed. Marietti.

Grabmann, M. (1930). *Introduzione alia Somma Teológica di San Tommaso D'Aquino, Vita e Pensiero.* Milano.

Gregorio IX. (1939). *Decretales de Gregorio IX* (Versión medieval española). Barcelona: Escuela de la casa provincial de la caridad.

Guarino, A. (1976). *Diritto privato romano.* Napoli.

Guernelli, G. (1969). *Chiesa e Satato nel pensiero di Gregorio IX*. Roma: Pontificia Università Lateranense.

Hipona De, S. A. *De civitate Dei.* Migne, J. P. Patrología Latina, T. 41.

Knowles, M. D. (Trad). (1983). *Colección Nueva historia de la Iglesia* (Tomo 2). *La Iglesia en la Edad Media*, a cargo de M. D. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Legendre, M. A. (1923). *Introduction à l'étude de la Somme Théologique*. Paris: Libraire Bloud & Gay.

Lio, E. (1975). Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S. Th. 1—2, q. 90, a. l).

Llano, A. (2007). *Cultura y pasión*. Pamplona: Eunsa.

Maccarrone, M. (1940). *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Lateranum. Roma: Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis.

Malloy, M. (1985). *Civil Authority in medieval philosophy, Lobard, Aquinas and Bonaventure.* Lanham, USA: University Press of America.

Migne, J. P. (1844/1864). *Patrologiae cursus completus, series latina et series graeca.* Paris: Excudebat Migne.

Mommsen, T. (1943). *Disegno del Diritto Pubblico Romano.* Milano: Istituto per gli studi di Politica Internazionale.

Murphy, M. (2006). *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Niermeyer, J. F. (1984). *Mediae latinitatis lexicón minus*. Leiden: E. J. Brill.

Olivero, G. (1955). Fonti Grazianee nella dottrina "De Statu Religionis" di Tommaso D'Aquino. Revista *Studia Gratiana, 3*,434-450.

Orrego, C. (2005). *Analítica del Derecho justo. La crisis del positivismo jurídico y la crítica del derecho natural*. México: Universidad Autónoma de México.

Pacioni, V. (1995). *Auctoritas e ratio: la via alia vera liberta*. En Studia Ephemeridis Augustinianum 48 Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum. Roma.

Palsterman, J. (1961). *La direction des autres d'après Saint Thomas d'Aquin* (Tesis doctoral). Universitas Catholica Lovainiensis.

Papa León XIII. (1958). *Enciclica Libertas Praestantissimum*. Doctrina pontificia, Documentos políticos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. Católica S. A.

Pera C. (1979). *Le fonti del pensiero di Tommaso D'Aquino nella Somma Teológica*. Torino: Ed. Marietti.

Pereira, C. (2008). *La autoridad del derecho. Un diálogo con John Finnis*. Granada: Ed. Comares.

Pontificia Università San Tommaso D'Aquino. (1978). *Rassegna di Letteratura Tomistica* (Vol. 10). Napoli: Edizioni Dominicane Italiane.

Rahner, H. (1990). *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*. Milán: Jaca Book.

Sanseverino, G. (1853). *La dottrina di San Tommaso sull'origine del potere e sul preteso diritto di resistenza*. Napoli: all'uffizio della Biblioteca Cattolica.

Schütz, L. (1957). *Thomas-Lexikon*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Spiazzi, R. (1959). *Contributi tomistici alia politica*. Padova: Presbyterium.

Viola, F. (1982). *Per una filosofía dell'autoritá secondo S. Tommaso d'Aquino*. Trabajo presentado en Estratto da Atti del Settimo Congresso Tomistico Internazionale Vol. VI, (pp. 270-283). Citta del Vaticano.

Zorell, F., S. J. (1979). *Lexicón Graecum Novi Testamenti*. Rome: Biblical Institute Press.

Serie *Investigación*

La *auctoritas* política en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino

La autoridad política guía los destinos de millones de seres humanos. Todos los días nuestras voluntades son afectadas por las decisiones de personas en quienes reconocemos "autoridad", pero, ¿qué es la autoridad?, ¿cuál es su origen?, ¿por qué la obedecemos? El presente libro invita al lector a buscar las respuestas a estos interrogantes en el pensamiento de uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, Tomás de Aquino, para quien el ejercicio de la *auctoritas* tiene una doble función, por un lado educa y por otro dirige, guía y gobierna.

La propuesta de Tomás lleva a considerar que el fundamento más profundo de la autoridad, está en que los seres humanos podemos ser "principio de la instrucción y el gobierno" de otros, constituyéndonos de esta manera, en "causa del bien" en aquellos a los cuales debemos instruir y gobernar.

Fondo de Publicaciones
Universidad Sergio Arboleda

9 789588 745732

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA
Carrera 15 No. 74-40. Tels: (571) 325 7500 ext. 2131 - 322 0538. Bogotá, D.C.
Calle 18 No. 14A-18. Tels: (575) 420 3838 - 420 2651. Santa Marta