



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

Vara Martín, Julián

La ley natural y la tentación del poder político

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 25, septiembre, 2011, pp. 9-26

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122199001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La ley natural y la tentación del poder político

JULIÁN VARA MARTÍN
Universidad CEU San Pablo (España)
julian.varamartin@ceu.es

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad abundar en un aspecto que ha pasado relativamente desapercibido en el Documento publicado en diciembre de 2008 por la Comisión Teológica Internacional sobre la ley natural titulado *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural*, esto es, el problema de las pretensiones redentoras del poder político. En este sentido, el autor demuestra cómo la doctrina sobre la ley natural ofrece el marco más adecuado de comprensión del problema mencionado, así como la solución que encontró en la tradición de pensamiento occidental.

Palabras clave: ley natural, poder político, teología política, unidad del género humano.

Natural law and temptation of political power

Abstract

This article aims to elaborate on an aspect that has gone relatively unnoticed in the document published in December 2008 by the International Theological Commission on the natural law entitled Towards a universal ethic: a new perspective on natural law, that is the problem of the redemptive claims of political power. In this sense, the author shows how the doctrine of natural law provides the best framework for understanding the above problem and the solution found in the tradition of Western thought.

Key words: *natural law, political power, political theology, unity of humanity.*

Doctor en Filosofía del Derecho. Profesor Adjunto de Teoría y Filosofía del Derecho en la Universidad CEU San Pablo (Madrid). Entre sus publicaciones cabe mencionar los libros: *Un episodio en la historia de España: la lealtad de los católicos al poder* (2004), *¿A quién obedece el hombre? Una reflexión sobre la religión de la esfera y la religión de la cruz* (2006), *Libres, buenos y justos: como miembros de un mismo cuerpo. Lecciones de teoría del Derecho y de Derecho Natural* (2007) y *De la obediencia a la unidad. Estudio sobre el pensamiento político de santo Tomás de Aquino* (2008). También es editor de *Ángel Herrera Oria y los propagandistas en la educación* (2009).

Recibido: 21/Abril/2011 - Aceptado: 1/Junio/2011

En sesión de diciembre de 2008, la Comisión Teológica Internacional aprobó por unanimidad un documento titulado *En busca de una ética universal: una nueva mirada sobre la ley natural*, en el que se recoge la que puede ser considerada como la doctrina cristiana tradicional sobre la ley natural. Dividida en cinco capítulos, describe de modo sencillo la que pretende ser una propuesta de partida en la reflexión moral sobre la posibilidad de llegar a consensos éticos comunes en un mundo global.

En la Introducción misma al documento, la Comisión se plantea la necesidad de encontrar valores éticos comunes al género humano que den respuesta a problemas cuyo horizonte ya es común a todos los hombres. Esta conciencia de solidaridad, «que encuentra su fundamento último en la unidad del género humano»¹ —categoría teológica siempre presente en el magisterio de la Iglesia, pero poco desarrollada—, no sólo debe abordar algunos problemas nuevos, que se han revelado problemáticos sólo en nuestro tiempo (el problema del equilibrio ecológico y de la protección al medio ambiente, por ejemplo), sino también debe dar cuenta de problemas antiguos, que creíamos haber dejado resueltos hace ya muchos siglos, y que deben volver a ser formulados a una conciencia que hace tiempo ha perdido las categorías intelectuales que le permitían resolverlo.

Entre ellos se encuentra el problema de los límites al poder político, que es expresión de la tentación siempre presente en el poder político de reclamar para sí a la totalidad del hombre. El documento, que trata de ese problema en el capítulo cuarto (La ley natural y la ciudad), lo hace bajo el significativo epígrafe titulado: «El orden político no es el orden escatológico»². El propósito de este artículo es abundar algo más de lo que lo hace el documento en este punto, señalando la naturaleza del peligro al que el documento apunta (la tentación redentora del poder político) e indicando la respuesta que obtuvo en la tradición de pensamiento en la que se elaboró la doctrina de la ley natural.

1. La ley natural y el orden político

La doctrina que recoge el documento de la Comisión Teológica sobre la ley natural es la que expuso santo Tomás de Aquino en la *Prima*

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009, 1 (En adelante este documento se citará como DocCTI, seguido del número correspondiente del párrafo aludido).

² DocCTI, 93.

Secundae Pars de la *Summa Theologiae*, sobre cuyo magisterio está construida toda la parte expositiva³. En ella santo Tomás explica las causas dispositivas del obrar humano, es decir, del obrar propio del hombre; que, precisamente en cuanto imagen de Dios, es un obrar libre⁴. En este sentido, el tratado de la ley, dentro del cual se recoge la doctrina sobre la ley natural, está inserto en el movimiento de la criatura racional a Dios⁵, que es su fin propio. De hecho, las primeras cinco cuestiones de esta parte están dedicadas a probar que el hombre obra por un fin último, en qué consiste, si puede alcanzarlo y cómo. Sólo después de haberlo tratado, comienza con toda propiedad el tratado de los actos humanos (dentro del cual se inserta su tratado de la ley).

Importa no perder de vista este orden expositivo, porque esta prioridad del bien humano ayuda a entender cómo está formulada su doctrina de la ley natural. En ella santo Tomás empieza recordando que el bien es lo absolutamente primero que se alcanza por la razón práctica, y que es a partir de ahí que el hombre se gobierna a sí mismo: eso es lo específico del gobierno de Dios sobre las criaturas racionales, que les dirige a partir de la providencia que ellas pueden tener sobre sí mismas, como participación de su propia providencia⁶. Su gobierno sobre el

³ Al comienzo de la segunda parte está explícitamente señalado (y, así, se cita la Encíclica *Veritatis splendor*, n. 44: «La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural asumiéndola en su enseñanza moral»); aunque no hubiera sido necesario, a tenor del apoyo que hace en su autoridad magisterial: en las partes expositivas del documento santo Tomás es tan citado como el resto de autores juntos.

⁴ Así lo señala explícitamente en el Proemio a esta parte: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrium liberum et per se potestativum», SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I–II, proem.

⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I, q. 2, proem.

⁶ El gobierno de Dios se extiende a todas las cosas, pero a cada una de modo distinto, conforme la diversa condición de los seres sobre los que extiende su providencia. Y en el caso del hombre se da una doble condición, del todo singular, por la que debe tener una especial providencia sobre él: por un lado, por razón de la perfección de su naturaleza, pues sólo él es libre, y con esto se hace referencia al modo de gobierno; y, por otro lado, por razón de la dignidad de su fin, y con esto se hace referencia a su fin natural, pues sólo él llega al fin último del universo con su operación (*Cont. Gent.* III, 111). Ambas dan lugar a que Dios ejerza un cuidado especial, porque implican consecuencias distintas: la perfección de la naturaleza intelectual da origen a la ley, que es el modo propio de gobierno sobre los libres (y, así, los capítulos 112 hasta 146 de la *Summa contra Gentiles*, dedicados a la Ley Divina, sus preceptos y consejos, son expresión del cuidado que requiere «ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus» [*Cont. Gent.* III, 112]); y la dignidad del fin es la que da origen al tratado de la Gracia, que se abre a partir del capítulo 147 («restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur»), pues sin el auxilio de la Gracia no sería posible alcanzar nuestro fin.

hombre se hace determinando cuál es el bien que cumple la vida del hombre, lo que sólo a Dios corresponde, y después dejándole a su libre arbitrio.

En este sentido, en el cuerpo del artículo 2 de la cuestión 94 se recoge cómo el hombre accede, con la evidencia de lo inmediato, al conocimiento de los bienes absolutamente primeros de su naturaleza, y cuáles son éstos. De manera que, aunque aparentemente se hable de preceptos (*praecepta legis naturae*), y así han sido siempre recogidos por la tradición escolástica, la exposición que hace no es de preceptos, sino bienes o fines a partir de los cuales es el hombre mismo quien elabora las reglas de su obrar (*leges*). De modo que esa condición de mandato y lo que entraña (en cuanto que obliga a una acción o aparta de otra) no procede de un legislador externo, sino de la razón del hombre mismo, que al reconocer el bien se lo impera y lo contrario se lo prohíbe. El artículo no trata de preceptos, sino de bienes (el problema en la filosofía moral no es justificar los preceptos, sino auxiliar en el reconocimiento de los bienes). En todo caso, la falta de percepción de los que aparecen señalados en este artículo, por su carácter absolutamente evidente, sólo puede obedecer a un desorden afectivo profundo en el hombre.

Conviene recordar que el bien expresa una categoría metafísica: una relación de conveniencia entre dos seres que la razón es capaz de reconocer⁷, y en esa misma medida, apetecer. En este sentido, la providencia de Dios se ejerce mediante su sabiduría, al crear las cosas dotadas de principios operativos conforme a los cuales se ordenan a sus fines propios. Por eso, la urgente pregunta del hombre sobre cómo debe obrar, es una pregunta sobre cuál es el bien al que debe tender. Y esa pregunta sobre su bien último se dirige inevitablemente a Dios: «*Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?*» (Sal 4, 6-7). La respuesta del Salmo es significativa: «*Signatum est super nos lumen Vultus Tui, Domine*», esa luz que procede del rostro de Dios, y que ha sido sellada sobre el hombre, es la razón (ahí está la semejanza de imagen).

Tres son los bienes que recoge santo Tomás (*Sum. Theol.* I-II, q. 94, a. 2) por relación a tres modos de aproximarse al hombre: en primer lugar, en cuanto que es algo; en segundo lugar, en cuanto que es miembro de una especie; y, tercero, en su condición más propia y singular, como criatura racional.

Sobre las dos primeras no vamos a entrar, porque no afectan al tema que nos hemos propuesto: ellas señalan como bienes absolutamente primeros e inmediatos la conservación y perpetuación de la existencia de cada hombre, que es el bien primero y común de todo ser. La tercera es

⁷ E. GILSON: *Elementos de filosofía cristiana*. Rialp, Madrid 1981, 314.

la que nos afecta, porque alude a la vida política del hombre. A propósito de ésta, el documento de la Comisión Teológica dice:

El tercer grupo de inclinaciones es específico del ser humano como ser espiritual, dotado de razón, capaz de conocer la verdad, de entrar en diálogo con los otros y de tener estrechas relaciones de amistad. Por eso es necesario reconocerles una particular importancia. La inclinación a vivir en sociedad deriva, sobre todo, del hecho de que el ser humano tiene necesidad de los demás para superar los propios límites individuales y alcanzar la madurez en los diferentes ámbitos de su existencia. Pero, para manifestar plenamente su naturaleza espiritual, necesita estrechar con sus semejantes relaciones de amistad generosa y desarrollar una intensa cooperación para la búsqueda de la verdad. Su bien integral está así íntimamente unido a la vida en comunidad, que se organiza en sociedad política por la fuerza de una inclinación natural y de una simple convención. El carácter relacional de la persona se explica también por la tendencia a vivir en comunión con Dios o El Absoluto. Se manifiesta en el sentimiento religioso y en el deseo de conocer a Dios. Ciertamente, puede ser negada por aquellos que rechazan la existencia de un Dios personal, pero permanece implícitamente presente en la búsqueda de la verdad y del sentimiento presente en cada ser humano⁸.

La finalidad del documento, y su misma extensión, no permite hacer justicia y extraer todas las consecuencias que se deducen del texto tomista, pues lo que propiamente éste señala no es un conjunto de inclinaciones o bienes (que siempre serían una deducción posterior de la razón en su ejercicio práctico⁹), sino un único bien, junto con una condición necesaria para su consecución, y en la que consiste su misma posesión.

El texto de santo Tomás dice así:

En tercer lugar, está presente en el hombre una inclinación al bien conforme a la naturaleza racional, que es la suya propia, y según la cual tiene una natural inclinación a conocer la verdad sobre Dios, y a vivir en sociedad. Y conforme a esto, pertenece a la ley natural lo que mira a este tipo de inclinación, como huir de la ignorancia, no ofender a aquellos con los que debe convivir y otras cosas que del mismo modo atienden a esto¹⁰.

⁸ DocCTI, 50.

⁹ A este respecto, tiene razón el profesor Widow, al insistir en el carácter concreto de la ley natural, sus preceptos y los bienes que los suscitan, pues la razón práctica no trabaja con abstracciones (de eso ya se ocupan los moralistas); J. L. WIDOW: "La unidad de la Ley Natural y la distinción de preceptos en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, XLI/1 (2008), 99-120.

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I-II, q. 94, a. 2, resp.

En el texto, santo Tomás propone un único bien específico del hombre, conocer la verdad sobre Dios, que es el bien propio de la criatura racional. En este sentido, aunque la inclinación a la vida política tiene condición de bien o de fin, no lo es en el mismo sentido en que lo es la inclinación a conocer la Verdad, sino que opera de un modo distinto, como bien subordinado (de otro modo no podría ser, pues no puede haber dos fines últimos¹¹). De hecho, es un bien manifestativo de la peculiar condición del hombre que, en su ordenación al fin último, se inclina a los demás hombres, como no siendo escindible la ordenación a la Verdad y a la vida política. Así, constituyen una misma y única inclinación, algo así como el camino y el término del camino, aquello hacia lo que se va y el lugar por el que se transita para llegar¹². Eso dice mucho sobre ambos bienes. Por un lado, significa que sólo se llega a Dios a través de la comunión con otros hombres, y la elección que Dios hace de un pueblo, como su pueblo, a través del cual se obra la redención de todos los hombres, tiene mucho que ver con esto. La unidad del género humano, que aparece citada al principio del documento, se refiere precisamente a este punto: la salvación del hombre es esencialmente comunitaria, y ningún hombre se entiende solo en su consecución¹³.

¹¹ «Impossible est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos», y vale la pena recordar la cita que trae como argumento de autoridad: «Mat 6: Nadie puede servir a dos señores» (SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I-II, q. 1, art. 5 s. c.), porque tiene mucho que ver con la sumisión del hombre a Dios y al poder político.

¹² «Une seule et même tendance incline l'homme at à Dieu et à la société: elle ne l'incline pas toutefois à Dieu parce qu'elle l'incline à la société; au contraire, elle l'incline à la société parce qu'elle l'incline préablement à Dieu et que cette inclination ne saurait parvenir à la perfection à laquelle elle est promise sans l'effort solidaire et prolongué d'une société de personnes. Encore, une seule et même loi ordonne à Dieu et au bien commun, et elle ne se montre pas pour autant incohérente, puisque l'essentiel du bien commun profane réside dans les vertus intellectuelles et dans la connaissance de Dieu. En fin, Dieu et la société sont des fins, mais pas au même titre: le premier est la fin ultime, suprême; la seconde est une fin intermédiaire, une fin quo, c'est-à-dire une cause, un principe d'action indispensable à la poursuite relativement parfaite de Dieu», L. LACHANCE: *Le droit et les droits de l'homme*. Presse Universitaires de France, Paris 1959, 114-115.

¹³ «A este respecto, de Lubac ha podido demostrar, basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria. La misma *Carta a los Hebreos* habla de una 'ciudad' (cfr. 11, 10.16; 12, 22; 13, 14) y, por tanto, de una salvación comunitaria», BENEDICTO XVI: Encíclica *Spe salvi*, 14. El Santo Padre se refiere a la obra de H. DE LUBAC: *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Encuentro, Madrid 1988, cuyo capítulo primero ("El Dogma", 21-36 de la edición señalada) está íntegramente dedicado a este tema con abundantísimas referencias a los Santos Padres. En todo caso, y a propósito de esto, santo Tomás hace

Por otro lado, dice también mucho de la naturaleza más propia de la vida política, que se constituye formalmente a partir de la comunión en la verdad. Y aquí está, precisamente, el problema, o mejor dicho, la tentación de lo político.

Digamos de pasada que estos dos aspectos que hemos mencionado: Dios como *fin trascendente* del hombre y la *metafísica de la creación*, que permite al hombre ordenarse libremente a su fin, suponen la barrera de separación infranqueable entre la moralidad pagana (Platón y Aristóteles incluidos) y la moralidad cristiana¹⁴.

2. La formalidad de la vida política: la comunión en la verdad

En el comienzo mismo de su *Política* Aristóteles concluye el proemio con una conocida demostración de la condición política del hombre a partir de su operación propia: «El hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales el tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc., y *es la comunión de estas cosas lo que constituye la casa y la ciudad*»¹⁵.

Normalmente, se suele presentar este argumento señalando que la racionalidad humana exige de suyo la reunión política, por la necesidad del auxilio mutuo, pues nadie progresaría en la operación racional si no fuera ayudado por los demás (si el hombre fuera criatura intelectual, como los ángeles, no necesitaría la vida política)¹⁶. Y no es falso este

una interesante observación, al asimilar (hablando de la consecución del fin último) género humano y hombre: «Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem», SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I-II, q. 1, a. 5, resp.

¹⁴ Se repara poco en la relevancia que tiene para la filosofía moral la sustitución de la virtud, como valor supremo, que es inmanente al hombre, por el de Dios, que es un principio trascendente y mucho más digno de ser buscado por sí mismo que la virtud, y sólo por relación al cual la virtud lo merece. Como dice Gilson, con ello la noción de fin moral queda transformada completamente, cfr. E. GILSON: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid 2004, 296ss. (especialmente la nota 4).

¹⁵ ARISTÓTELES: *Política* 1253a 15.

¹⁶ «El hombre es animal político porque es animal racional. Si para avanzar lejos en su operación principal, que es la operación de la inteligencia, no tuviese necesidad de ser enseñado, sino debiese, como naturaleza intelectual perfecta, proceder por la sola vía de la invención, desaparecería la más profunda y espiritual raíz de la sociabilidad», J.

modo de leer el texto, pero lo cierto es que Aristóteles dice más: no sólo que la razón humana es el fundamento remoto de la vida política, sino que «la comunión de estas cosas [en la palabra: una misma inteligencia sobre las cosas] es lo que constituye [cada] casa y [cada] ciudad»; es decir, que la unión de las inteligencias de los hombres es el fundamento próximo de cada comunidad política. De manera que, si quizá la primera forma de unidad entre los hombres se da en las cosas que son útiles, y en el auxilio para alcanzarlas, la forma última y más perfecta de unidad (fundamento de la vida común) es la unidad de razón en torno a un modo de vida que se considera bueno (verdadero). Esta unidad recibe el nombre de *concordia*, o amistad política, y es la formalidad de la vida política de los hombres¹⁷. Esa inteligencia que se comparte (que se pone en común o en la que se comunican los ciudadanos) es esencialmente una inteligencia sobre la verdad de la vida, sobre aquello en lo que hay que poner el fin de la vida, y hacia lo que los ciudadanos se auxilian.

El primero es explicitar con todo detalle este fundamento de la vida política entre los hombres fue Platón, de un modo expositivamente muy sugerente, al establecer la analogía entre los caracteres humanos y los regímenes políticos («¿sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran hacia allí a todos los demás?»¹⁸), y al definir cada régimen en función del bien que cautiva el afecto del hombre (desde el bien propiamente humano hasta eros-tirano). San Agustín hará lo mismo y definirá la ciudad como «la reunión de una multitud de seres racionales asociados por la comunión en las cosas que aman», y concluirá coincidiendo con Platón en que «para ver qué pueblo es, hay que ver qué cosas ama»¹⁹, es decir, dónde han puesto su afecto último. De ahí que los pueblos sean, en primer lugar, custodios

MARITAIN: *Tres reformadores*. Editorial Excelsa, Buenos Aires 1945, 99. En este sentido, la vida política opera como un propio (o propiedad) del ser humano, que se manifiesta en su vida activa, pues sólo de él se puede predicar como consecuencia necesaria de su esencia. Como dice Aristóteles, de quien no se pueda predicar hay que sospechar que es «o mal hombre o más que hombre», *Política*, 1252b 10.

¹⁷ El tema está lo suficientemente tratado en la literatura como para necesitar referencias. En todo caso, y para profundizar más, remito al capítulo sobre la comunidad política, en J. VARA MARTÍN: *Libres, buenos y justos: como miembros de un mismo cuerpo. Lecciones de teoría del Derecho y de Derecho Natural*. Tecnos, Madrid 2007. Así como toda la primera parte de J. VARA MARTÍN: *De la obediencia a la unidad. Estudio sobre el orden político en santo Tomás de Aquino*. CEU Ediciones, Madrid 2008. En ambos se recoge la doctrina tomista sobre la amistad política o concordia.

¹⁸ PLATÓN: *República* 544d.

¹⁹ SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, L. XIX, 24.

de un patrimonio de verdades que constituyen el fundamento de su vida política, verdades a propósito del bien sobre el que se sostiene la vida del hombre. Ese patrimonio de verdades últimas, fundamento de la vida humana compartida, necesariamente tiene una *naturaleza religiosa*.

Tito Livio cuenta que Numa Pompilio, «después de acceder al trono, se dispuso a basar la nueva ciudad, fundada por la fuerza de las armas, sobre cimientos nuevos: el derecho, la ley y las buenas costumbres», y refiere cómo estableció el calendario, dividió el año en doce meses y fijó los días fastos y nefastos, instituyó el sacerdocio, las prácticas rituales, nombró pontífice y determinó las demás ceremonias de culto, público y privado, «para que ni un detalle de la institución religiosa se tergiversase por falta de atención a los ritos nacionales e incorporación de otros extranjeros»²⁰. Y, a propósito de esto, Maquiavelo comenta que, por todo ello, Roma debería estar más agradecida a Numa que al mismo Rómulo, pues en más estima debe ser tenido el introductor de una religión que el fundador de un pueblo²¹.

Para el genial escritor florentino, padre de la ciencia política moderna, la religión es el primer educador de un pueblo y elemento imprescindible para la vida civil, al ser necesaria «para mandar los ejércitos, confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos»²². Porque, como señala observando la historia antigua de los pueblos, el hombre no puede legislar sin el concurso primero de la autoridad divina («como quien estima más el poder de Dios que el de los hombres»), pues no es posible reclamar obediencia sino bajo la autoridad de Dios²³. De hecho, cuando falta la autoridad de Dios, sólo se puede poner otro fundamento: la fuerza del poderoso²⁴.

²⁰ TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, L. I, 20.

²¹ «El cual [Numa Pompilio], encontró un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo», MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L. I, 11.

²² *Ibid.*

²³ «(...) nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios», *Ibid.*

²⁴ «Y del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, así el desprecio es causa de su ruina. Porque, donde falta el temor de

3. El orden político no es el orden escatológico

En la historia de las sociedades humanas, a menudo el orden político ha sido entendido como el reflejo de un orden trascendente y divino. Así, los antiguos cosmólogos fundamentaban y justificaban una teología política en la cual el soberano aseguraba la unión entre el cosmos y el universo humano. Se trataba de hacer entrar al universo de los hombres en la armonía preestablecida del mundo. Con la aparición del monoteísmo bíblico, el universo es entendido como obediente a las leyes que el Creador le ha dado. El orden de la ciudad se alcanza cuando las leyes de Dios, por otra parte inscritas en los corazones de los hombres, son respetadas. A la larga, han prevalecido en la sociedad, formas de teocracia que se organizaban según los principios y valores sacados de los libros de los santos. No había distinción entre la esfera de la revelación religiosa y la esfera de la organización de la ciudad. Pero la Biblia ha desacralizado el poder humano, aunque varios siglos de ósmosis teocrática, en ambiente cristiano, han oscurecido la distinción esencial entre orden político y orden religioso. A este propósito, es necesario distinguir bien la situación de la primera alianza, en la que la ley divina dada por Dios era también la ley del pueblo de Israel, y la de la nueva alianza, que introduce una distinción y una relativa autonomía entre el orden religioso y el político²⁵.

Todas las sociedades en la antigüedad, y todos los Imperios primitivos, desde el Medio hasta el Extremo Oriente, se comprendieron a sí mismas como representantes de un orden trascendente de cuya verdad ellos eran expresión y, en primer lugar, salvaguardia. En este sentido, el pequeño mundo que constituían se convertía en un reflejo del mundo grande que lo contiene, y el ejercicio de mando se convertía en una tarea de asegurar el orden de los asuntos humanos en armonía con el orden cósmico: «el propio soberano representa a la sociedad porque representa en la tierra al poder trascendente que mantiene el orden cósmico»²⁶.

En Grecia y en Roma, la familia nació de culto doméstico, y las instituciones fundamentales de derecho privado (entre ellas la propiedad)

Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión», *Ibíd.*

²⁵ DocCTI, 93.

²⁶ E. VOEGELIN: *Nueva ciencia de la política*. Rialp, Madrid 1968, 88. En este mismo sentido, se leerá con provecho el conocidísimo trabajo de E. PETERSON: “El monoteísmo como problema político”, en *ibíd.*, *Tratados teológicos*. Cristiandad, Madrid 1966, 27-62, que explica cómo fue operativo este mecanismo de transferencia y legitimidad en relación con el apoyo del Imperio a la causa de la herejía arriana contra Roma, y la imposibilidad de una teología política católica a partir de la formulación del dogma trinitario.

vinieron definidas por la religión, que tenía por objeto principal a los antepasados y por símbolo el hogar. A su vez, la aparición de formas religiosas comunes a varias familias fue el origen de las *fratrías* griegas y las *curias* latinas, en las que se instituía un culto común, con altar y divinidades compartidas por varias familias; y, conforme las asociaciones religiosas siguieron aumentando, surgieron las *tribus*, que recibían su denominación de un héroe epónimo, tenían tribunales y derecho de justicia sobre sus miembros, altar y divinidades protectoras, de las que estaban excluidos los miembros de las demás tribus.

La religión doméstica impedía que las familias se uniesen entre sí, puesto que tenían cultos de los que estaban excluidos los extraños, como algo sacrílego. Tampoco podían fundirse dos tribus en una sola, su religión lo impedía. Pero, así como varias fraternías se habían unido en una tribu, varias tribus pudieron asociarse entre sí, a condición de que se respetase el culto de cada cual: ese día nació la ciudad. Poco importa la causa (si fue una unión voluntaria o violenta), «lo cierto es que el lazo de la nueva asociación siguió siendo el culto. Las tribus que se agruparon para formar una ciudad no dejaron jamás de encender un fuego sagrado y de darse una religión común»²⁷. De ahí las ceremonias de constitución de la ciudad, con la liturgia y los sacrificios, que hacía de todos los ciudadanos compatriotas, como nacidos de un mismo padre y asociados por vínculo de religión civil, bajo la protección de deidades políadas. A su vez, los extranjeros se convertían en verdaderos extraños, que no podían alegar derecho alguno (éste no era sino la religión misma aplicada a las relaciones entre los hombres) ni participar en la vida de la ciudad. De ahí la estima de la condición ciudadana, y el que no existiera acto público alguno rodeado de mayores garantías que aquél por el que se concedía la ciudadanía a un extranjero. La religión era nacional, y la idea de hacer prosélitos era inconcebible, porque representaba una impiedad. Cada pueblo se acomoda a sus dioses, como a las costumbres de sus antepasados. Y precisamente en la capacidad que tuvo la religión romana de acomodar a los dioses de las naciones conquistadas en su propio panteón es donde radicó una buena parte de su capacidad de reunir bajo sí y unificar políticamente tantos pueblos y tan distintos²⁸.

²⁷ F. DE COULANGES: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Porrúa, México 1994, 91. Esta obra sigue representando (ya lo fue nada más ver la luz) un clásico imprescindible para entender el papel de la religión en la clarificación del orden de los asuntos humanos (derecho y política).

²⁸ «Ella era la única que se servía de la religión para su engrandecimiento. Mientras que la religión aislaba a las otras ciudades, Roma tuvo la habilidad o la buena fortuna de emplearla para absorberlo todo y dominarlo todo», *Ibíd.*, 271.

Esta inseparable comunidad de dioses y hombres en la ciudad antigua, que hacía de la religión una costumbre de los antepasados que debía ser reverenciada y seguida, es el fundamento del reproche que con toda razón Celso dirige a los cristianos: «si se niegan a dar el culto debido a los que presiden las siguientes actividades, no lleguen tampoco a la edad viril, ni tomen mujer, ni procreen hijos, ni hagan cosa alguna en la vida. Márchense más bien de aquí en masa, sin dejar semilla, a fin de que la tierra quede totalmente limpia de semejante casta. Mas si toman mujeres, y procrean hijos, y gozan de los frutos de la tierra, y tienen su parte en los bienes de la vida y soportan también los males que están ordenados, en ese caso, tienen que rendir los debidos honores a los que tiene todo eso encomendado»²⁹, y prestar reverencia a los dioses de la ciudad.

Ella constituye la teología civil o urbana, no lejana a la teología fabulosa de los mitos (una, como acomodada al teatro, y la otra, a la ciudad) de la que habla Varrón en sus *Antiquatatum rerum humanarum et divinarum libri XLI*. Conforme a la confesión de su autor, el tratamiento de la religión va después del tratamiento de las cosas humanas, «por la sencilla razón de que lo primero en existir fueron las ciudades y luego éstas crearon la religión»³⁰ —«como es antes el pintor que el cuadro pintado, y antes el arquitecto que el edificio»—. Así, aunque su fundamento es humano, en la observación de sus prescripciones se encuentra el cimiento de la vida política. A este respecto resulta muy significativa la anécdota que refiere del descubrimiento casual de los libros en los que Numa Pompilio (a quien Maquiavelo consideraba el verdadero fundador de Roma) había consignado por escrito los motivos de las instituciones sagradas que había implantado. Numa, juzgando conveniente que no se conocieran los orígenes de las instituciones religiosas, había enterrado consigo esos libros. Hallados al arar por un tal Terencio, y llevados inmediatamente al Senado para ser examinados, «leyeron los principales algunas causas sobre el porqué de algunas instituciones en los misterios; y el Senado estuvo de acuerdo con la opinión del muerto Numa, determinando los padres de la patria, como varones religiosos, que el pretor quemara semejantes libros»; y señala con razón san Agustín: «piense cada cual lo que le parezca... a mí me basta recordar que las razones de las instituciones sagradas, escritas por el mismo rey Pompilio, fundador de los misterios romanos, no juzgaron conveniente fueran conocidas por el pueblo, ni por el Senado, ni aun por

²⁹ ORÍGENES: *Contra Celso*, L. VIII, 55.

³⁰ SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, VI, 4.

los mismos sacerdotes»³¹. El Senado, «temiendo condenar la religión de sus antepasados» se veía en la necesidad de ocultarlos, aunque en este caso, «ni siquiera mandó enterrarlos de nuevo, no fuera que la humana curiosidad buscara con más ahínco una cosa ya pública. Por eso ordenó que fueran destruidos por el fuego documentos tan nefandos. De este modo, aunque juzgaban necesario practicar esos ritos, tuvieron por más tolerable el error, ignorando la causa de los misterios, que la destrucción de la ciudad por su conocimiento»³².

En la religión pagana, lo que estaba en juego no era la cuestión de la verdad, sino la posibilidad de garantizar la vida política mediante la sumisión del hombre a la ciudad.

Así, la identidad entre religión y ciudad pagana, entre la religión y la *salus populi* (salvación del pueblo) era total, y el ciudadano ejercía un papel de completo sometimiento: todo el ciudadano pertenecía a la ciudad, y nada de lo suyo quedaba fuera de un orden que, por tener fundamento religioso, podía penetrar hasta las profundidades de la conciencia. Su cuerpo pertenecía a la ciudad, y en Roma el servicio militar obligaba hasta los cuarenta y seis años (en Esparta y Atenas de por vida), el celibato estaba prohibido en muchas ciudades y, en los alumbramientos, los recién nacidos eran examinados para desechar a los deformes o incapaces; en Grecia la educación estaba rígidamente controlada, y en Atenas no se podía instruir a los niños sin autorización del magistrado. Fustel de Coulanges recuerda como especialmente significativa la historia de cómo fue acogida en Esparta la derrota de la armada en Leuctres por Epaminondas: al conocerse la noticia los padres de los muertos tuvieron que mostrarse en público con semblante alegre, y si alguna madre sabía que su hijo había escapado al desastre, mostrar aflicción y pena; así, los padres que habían perdido a sus hijos iban por la calle recorriendo los templos en acción de gracias, y dando muestras de contento y alegría. «¿Cuál no sería —dice el insigne historiador— el poder del Estado, que ordenaba la inversión de los sentimientos naturales y [¡sorprendentemente!] era obedecido!»³³. El hombre estaba todo él bajo la soberanía de la ciudad.

Esa reverencia a la religión nacional, que en la vida ordinaria era tolerante con las creencias particulares, se volvió intolerancia cuando las necesidades políticas de la expansión imperial romana lo exigieron. Cuando las masas ya no pudieron ser gobernadas por las instituciones de

³¹ Ibíd., VII, 34

³² Ibíd.

³³ F. DE COULANGES: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, 169 y 170.

la *civitas* romana, el culto a las divinidades de la ciudad, que podía mostrarse laxo, debió ser más exigente: el *princeps* tuvo que reunir en su persona todo el poder, y reclamar para sí toda la autoridad que antes se ejercía a través de la institución impersonal de la magistratura. Eso produjo un deslizamiento de la esfera religiosa que provocó que el culto que se tributaba a las divinidades de las ciudades pasase a la persona, «este culto, ligado al Estado —dice Peterson— fue muy tolerante con quien se mantenía alejado de él. Pero ahora, al pasar las instituciones a un segundo plano, fue más importante en ese culto la persona del monarca que los dioses del Estado. Desde el punto de vista de la lógica del Estado pagano, era del todo consecuente que el que ejercía el poder político recibiera también los honores religiosos. En la medida en que la *auctoritas* pasó al *princeps* —y con ello, en definitiva, fue suprimida—, hubo de recaer todo el peso en la *potestas*, y de ese modo el culto religioso a los dioses del Estado desembocó en el culto al César. El culto a los antiguos dioses del Estado pudo ser tolerante, pero el culto al César tuvo que ser necesariamente intolerante: lo divino, en efecto, se presenció en el César y como *numen praesens* exigió su reconocimiento»³⁴.

Esta pretensión del poder político de recabar para sí a la totalidad de la persona, penetrando en los estratos de conciencia, no es una patología de la ciudad antigua, es lo normal: en un mundo en que es preciso exigir sumisión, o el hombre se somete a Dios o se somete a otro hombre; y si Dios no interviene personalmente en la historia, de modo que pueda reclamar su soberanía (de un modo humano y, por tanto, social), sólo queda que el hombre se someta *todo él* a otros hombres.

4. «Mens homini ordinatur sub Deo, et omnia alia quae sunt in homine sub ratione»

La pretensión del poder de reclamar bajo su dominio a todo el hombre es normal, lo extraordinario es la irrupción de la libertad en la historia.

La afirmación de Cristo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21) «rompió estas pretensiones estatales de representar ante los hombres la sagrada exigencia de la voluntad divina con respecto al mundo. De este modo se puso en tela de juicio toda la antigua concepción del Estado, y es comprensible que el Estado antiguo viera, en esta negación de su absolutismo, un ataque a los fundamentos mismos de su existencia, un ataque que castigaba con la pena de muerte.

³⁴ E. PETERSON: “Cristo como *Imperator*”, en *ibíd.*, *Tratados teológicos*, 67.

Si era válida la afirmación de Jesús, el Estado romano no tenía ya posibilidad de supervivencia. Hay que añadir aún que precisamente esta separación entre autoridad sagrada y la estatal, este nuevo dualismo, significa el comienzo y el fundamento permanente de la idea occidental de libertad. En efecto, desde entonces han existido dos comunidades recíprocamente relacionadas, pero no idénticas, ninguna de las cuales absorbe la totalidad. El Estado ya no es portador de una autoridad religiosa que penetra hasta el último rincón de la conciencia, sino que para fundamentarse éticamente se remite, más allá de sí mismo, a otra comunidad. Esta otra comunidad, la Iglesia, se declara a sí misma como última instancia ética; pero la pertenencia a esta comunidad es voluntaria y sus sanciones son sólo espirituales, no civiles, precisamente porque no extiende su dominio a lo estatal, que es algo preexistente y común a todos los hombres. De este modo, cada una de estas dos comunidades tiene limitado su radio de acción, y la libertad mutua se basa justamente en el equilibrio de esta relación»³⁵.

Como recuerda Tertuliano, Cristo no dijo «yo soy la costumbre», sino «yo soy la Verdad» (*non consuetudo sed Veritas*), y con ello se separó precisamente de las religiones paganas que por su misma naturaleza no eran fe, sino costumbre³⁶, en ellas a los hombres —como recuerda san Agustín— «no les guiaba la verdad de las cosas (*rerum veritatis*), sino que le estrechaba la autoridad de los antepasados (*sed etiam maiorum premebat auctoritas*)»³⁷. Reconocer que el hombre no tiene poder para definir la verdad, sino sólo para reconocerla, y que el fin del hombre no se agota en el interior del mundo, supone eximir al hombre mismo de la soberanía de otros hombres y someterlo sólo a Dios. Esta posibilidad de no quedar totalmente sometido al poder (a otros hombres), abre un resquicio a partir del cual surge la libertad. En este sentido, la idea moderna de libertad es un producto legítimo del espacio vital cristiano. No podía haberse desarrollado en ningún otro ambiente sino en éste, y no es separable del ámbito cristiano ni trasplantable a cualquier otro sistema. Como históricamente se puede demostrar al constatar que allí donde no ha llegado Europa, hija de la fe cristiana, las formas políticas son teocráticas.

³⁵ J. RATZINGER: “Teología y política de la Iglesia”, en *ibíd.*, *Iglesia, ecumenismo y política*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987, 178-179.

³⁶ Como el mismo Cardenal Ratzinger señaló, al comentar la *Fides et ratio*, esa condición de reclamar para sí la verdad, propia del Cristianismo, y la pública pretensión de Cristo de ser la Verdad, hizo que el cristianismo no entrara en confrontación con las religiones paganas, sino que tomara a la filosofía (que tiene como objeto la verdad) como su interlocutor natural.

³⁷ SAN AGUSTÍN: *De civitate Dei*, VII, 17.

Señalemos muy sintéticamente que el fundamento de lo que históricamente sucedió se puede encontrar en la misma Ley Natural, tal y como la expone santo Tomás en su explicación de la Ley Divina (cuyos preceptos no son sino determinaciones de la ley natural³⁸) en los capítulos que van del 115 al 129 del Libro III de la *Summa contra Gentiles*.

Esa exposición está dividida en dos partes conforme a los dos ámbitos que disciplinan: el hombre mismo, por un lado, y la vida humana, por otro. Y cada uno de ellos está sometido a un principio de orden distinto: el hombre está sometido a Dios, y toda la vida humana está sometida a la razón del hombre: «*ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione*»³⁹.

El primer ámbito, el hombre mismo, manifiesta cuál es el fin principal de la ley divina: ordenar al hombre a Dios («*hominem ordinat in Deum*») y el modo como esto se realiza: conformando el amor, la inteligencia y la sensibilidad del hombre, mediante el amor a Dios («*dilectio Dei*») y al prójimo («*dilectio proximi*»), la fe («*recta fides*») y el culto debido («*cultus patriae soli Deo est exhibendus*»).

Pero el segundo ámbito, que no es el fin principal de la ley divina, manifiesta el escenario en que se realiza la finalidad de la ley y la condición de su posibilidad: el marco político. Pues el segundo ámbito, que es objeto de la exposición sobre los preceptos de la segunda tabla, abarcan todas aquellas cosas que, sin ser el hombre mismo, están en él y a él se ordenan como a su fin: todo aquello que constituye la 'vida humana' y lo que ésta entraña. Eso que constituye la vida del hombre, o a él se ordena como a su fin, es puesto bajo un principio de soberanía distinto: la razón humana.

La exposición de este ámbito no se distingue mucho de la que hace santo Tomás comentando a Aristóteles, pues la vida humana entraña, en primer lugar, la casa; es decir, lo relativo al sustento, generación y educación de la prole (bien común natural). Y a esos aspectos de la vida humana se dedican los preceptos de la ley divina que ordenan la generación en el seno del matrimonio, su indivisibilidad, excluyen la poligamia y el incesto, y permiten el uso y posesión de las riquezas, siempre que se apliquen a facilitar la vida (propia o ajena) y no cautiven el corazón del hombre. En segundo lugar la vida humana entraña que el

³⁸ «Praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae», SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sum. Theol.* I-II, q. 99, a. 3, ad 2.

³⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Cont. Gent.* III, 129.

hombre se ordene a su prójimo⁴⁰ en el marco de la ciudad (bien común moral). En su exposición santo Tomás señala de un modo ordenado su fundamento, finalidad y la condición de su posibilidad, que es la justicia.

El fundamento de la vida política es la razón, que muestra que nada hay más útil para la vida del hombre que otro hombre, pues mediante la cooperación entre ellos se procuran bienes que de otro modo no se obtendrían. Por otro lado, la vida civil encuentra su finalidad proporcionada en el auxilio que la vida política presta al hombre para cumplir su única vocación, pues en orden a la unión con Dios (*«ut homo Deo adhaereat»*) los hombres se auxilian mutuamente tanto en el conocimiento como en el afecto (*«tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem»*), mostrándose mutuamente la verdad y estimulándose a obrar bien y a rechazar el mal (*«iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo»*). Por su parte, la condición de posibilidad de la vida política es la paz, sin la cual se hace imposible. Y la paz es el fruto de la justicia y, por tanto, implica un doble orden de relación en la comunidad: por un lado, las relaciones de justicia general o legal, conforme a la cual cada uno guarda el lugar y grado que le corresponde (*«ut suum locum et gradum teneat unumquodque»*); y, de otro, implica relaciones de justicia particular, según la cual, los ciudadanos se hallan adecuadamente dispuestos entre sí (*«illa concorditer esse ordinata ad invicem»*).

A modo de conclusión

En el corto espacio de un artículo no nos es posible ir más lejos, sólo queríamos llamar la atención sobre uno de los aspectos que señala el Documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la ley natural, en un punto que debiera preocuparnos a todos. Porque conviene no perder nunca de vista que, en la vida política, como en cualquier otra parcela de la vida del hombre, la concepción que el hombre tiene del orden es el primer y fundamental factor de orden: si el hombre no se gobierna ahora como lo hacía hace veinte siglos (o hace sólo cincuenta años) es porque no piensa igual. Que el documento de la Comisión Teológica Internacional se vea en la necesidad de recordar que *el orden político no es el orden escatológico* resulta singularmente revelador del momento en que nos encontramos.

⁴⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Cont. Gent.* III, 128.

Sumario: 1. La ley natural y el orden político; 2. La formalidad de la vida política: la comunión en la verdad; 3. El orden político no es el orden escatológico; 4. «Mens homini ordinatur sub Deo, et omnia alia quae sunt in homine sub ratione»; A modo de conclusión.