



Grabado por D. Juan Ant. Salv. Carmona, Grabador de Cámara de S.M.

EL RÉGIMEN DEL SACRO IMPERIO
EN LA VIDA Y OBRA DE
SANTO TOMÁS

por

Fray Antonio Osuna Fernández-Largo O.P.

LECCIÓN MAGISTRAL
28 de Enero de 1998
Festividad de Santo Tomás de Aquino

EL RÉGIMEN DEL SACRO IMPERIO
EN LA VIDA Y OBRA DE
SANTO TOMÁS

por

Fray Antonio Osuna Fernández-Largo O.P.

PRESENTACIÓN
Juan Iglesias Redondo

PRESENTACIÓN

Juan Iglesias Redondo

Vicerector de Alumnos
Universidad San Pablo-CEU

PRESENTACIÓN

Juan Iglesias Redondo

*Magnífico y Excelentísimo Señor Rector
Excelentísimo Señor Canciller
Excelentísimos e Ilustrísimos Miembros de la Junta de Gobierno,
Cátedra de profesores,
Alumnos,
Personal no docente,
Señoras y Señores.*

La festividad de Santo Tomás de Aquino es, sin duda, el día más señalado en el calendario académico de la institución universitaria. La Universidad San Pablo - CEU, fiel a la mejor tradición, conmemora el día de su Santo Patrono con la celebración de un acto académico del máximo relieve. Involuntariamente de la mayor solemnidad, invita a pronunciar la lección magistral, que exige la ocasión, a una destacada personalidad de la comunidad científica.

En el día de hoy, debemos felicitarlos por tener entre nosotros a Fray Antonio Osuna Fernández-Largo, a quien manifestamos nuestra gratitud por distinguimos con su presencia y magisterio en este solemne acto académico.

Fray Antonio Osuna ingresó en la Orden Dominicana en 1949. Tras realizar estudios de Filosofía en el Estudio General Dominicano de las Caldas de Besaya, en Santander, cursó los correspondientes a la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, coincidiendo el término de éstos con su ordenación sacerdotal.

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia y en Pedagogía por la Complutense, el Padre Osuna está en posesión de tres doctorados en Teología, por la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Roma, y en Filosofía por las Universidades Pontificia de Salamanca y Complutense de Madrid.

En el ámbito de la docencia, ha sido profesor de Teología Dogmática y Moral en la Facultad Pontificia de San Esteban de Salamanca y de Ética y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Desde 1978 ejerce su magisterio como Profesor Titular de Derecho Natural y Filosofía del Derecho en la Universidad de Valladolid.

En lo que atañe a su labor investigadora, Fray Antonio Osuna es autor de numerosas publicaciones, siendo de destacar, entre otras, la siguientes :

- Traducción anotada de la Suma Teológica de Santo Tomás, de cuya edición es director y coordinador.
- Derecho natural y moral cristiana.
- Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico.
- Derecho natural y humanismo. Estudio crítico sobre el pensamiento jurídico cristiano de Karl Barth y su escuela.
- El debate filosófico sobre hermenéutica jurídica, y
- Los estudios sobre Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Domingo Báñez, en la obra «La Filosofía española en Castilla y León, de los orígenes al Siglo de Oro».

A su paso por el convento dominicano de San Esteban, en Salamanca, Fray Antonio tuvo ocasión de aprender de saberes provenientes de su época áurca, que es tanto como decir de la doctrina de tan ilustres hombres como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpus Christi, Diego de Deza, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y Juan de la Peña.

Aparte de eso, Fray Antonio tuvo la fortuna de cursar estudios en un momento de nueva alza de la gloriosa Casa de los Dominicos. Por entonces, fue docta y relevante la tarea investigadora y docente de los padres Arintero, Getino, Beltrán de Heredia, Alonso, Colunga, Berecibar, Fraile y Urdáñez, junto con otros que alargarían en exceso la relación.

La lección magistral de Fray Antonio Osuna va a versar sobre El Régimen del SACRO IMPERIO EN LA VIDA Y OBRA DE SANTO TOMAS, tema, éste, no ajeno a la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Relaciones que, en cierto modo, y por lo que se refiere a la Historia Moderna, tienen anticipo en la vida y en la teoría política medievales.

Es cosa sabida que, con el resurgir del aristotelismo en las Universidades del Medievo, alejadas de las polémicas entre curialistas papales y legistas imperiales, nace una nueva filosofía política que, al calor de la teoría del Derecho Natural, alumbró un nuevo concepto de Estado. Éste se concibe ahora como una forma natural de vida política independiente del poder eclesiástico, reconociéndose a la Iglesia, *respublica christiana*, como una sociedad soberana en el orden espiritual.

La Edad Media, regida por la idea del *imperium christianum*, o *Sacrum Imperium*, según la denominación de Federico I, afronta el problema de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual. Los emperadores germánicos, Majestades Cristianísimas, atraídos por la gloria de sus antecesores romanos, reclamaron para sí el poder soberano absoluto, el derecho de blandir la espada espiritual y temporal, dejando a la Iglesia y a sus leyes a merced del gobernante guiado por Dios. Gregorio VII y Nicolás de Cusa, de un lado, y Enrique IV, Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, de otro, sentaron las bases de esta polémica que halló respuesta propia en las enseñanzas de Tomás de Aquino.

En este orden de cosas, Santo Tomás reconoce, en principio, un gobierno político de infieles sobre cristianos, pues la ley divina, originada en la gracia, no suprime la ley humana y, por ello, no se puede privar al infiel de su autoridad política. Ésta descansa en el Derecho Natural y no tiene basamento en el derecho cristianizado del antiguo imperio romano.

Santo Tomás no se enfrenta a un problema legal, que tiene su fuente en el Derecho Romano, sino a un problema de naturaleza filosófica: la Iglesia y el Estado, y no la superioridad del poder espiritual del Papa o del poder temporal del emperador.

En definitiva, el fundamento de esta doctrina descansa en la distinción entre los dos poderes y la distinción de dos órdenes: uno, acorde al poder espiritual; el otro, conforme al poder secular. Sin embargo, el hecho cierto de una cristiandad unida hizo imposible para la Edad Media la completa separación entre Iglesia y Estado.

Estas palabras, Fray Antonio, dichas desde la modestia del que sabe que lo ignora casi todo, pero con el atecto y reconocimiento del que desea aprender del maestro, sólo han pretendido poner de relieve la extraordinaria labor que venís desarrollando en las nobles tareas de la investigación y del magisterio universitario, ejercidas desde la ancha y sólida formación que siempre ha distinguido a los miembros de la Orden de Predicadores.

Por otra parte, también han querido resaltar, en leves pinceladas, la importancia del tema objeto de vuestra lección magistral, con la que hoy todos nos enriqueceremos, conociendo más y mejor la vida y obra de nuestro universal maestro y Patrono Santo Tomás de Aquino.

Muchas gracias.

EL RÉGIMEN DEL SACRO IMPERIO
EN LA VIDA Y OBRA DE
SANTO TOMÁS

por

Antonio Osuna Fernández-Largo, O.P.

EL RÉGIMEN DEL SACRO IMPERIO EN LA VIDA Y OBRA DE SANTO TOMÁS

Antonio Osuna Fernández-Largo, O.P.

Desde mis primeras lecturas de las obras de Santo Tomás, me sorprendió sobremanera su distanciamiento de las realidades sociales, políticas, religiosas y culturales en que le tocó vivir inmerso. Me extrañaba que jamás citara autores contemporáneos, ni a compañeros suyos en la enseñanza universitaria, ni grandes figuras de la vida religiosa en aquellos tiempos, empezando por los Papas, bajo cuyo pontificado vivió. No hay en sus escritos académicos o espirituales la menor alusión a acontecimientos que, indudablemente, le tocó vivir y, a veces, sufrir. Quien hoy lee sus obras y carece de otras referencias históricas, podría imaginar que sus escritos databan del siglo VII, por ejemplo, pues no se citan nominalmente autores posteriores a esa fecha.

Esa primera sorpresa mía quizá esté en el origen de mis estudios posteriores. Decía Aristóteles que la admiración es el comienzo de todo conocimiento. Y se refería a una admiración socrática, la que se suscita en quien para mientes en que ignora lo que creía sabido. Pienso que esa admiración primera suscitó en mí la curiosidad y la pesquisa, que ya son la antesala del saber.

Intentaré indagar, ante esta benévola audiencia, qué mensaje oculto se pudo ocultar en esa total ausencia de contexto histórico en uno de los temas que, sin la menor duda, tuvo que incitar su pensamiento. Me refiero a la opinión que le pudo merecer el régimen político del Sacro Imperio que, en su tiempo, retuvo la atención y la acción política de los Papas y cuyo esplendor él mismo conoció y también cuya estrepitosa ruina alcanzó a ver.

Hay dos hechos históricos que se desarrollaron en su tiempo y de los que fue testigo cualificado, pero en los que no hay el menor rastro de qué opinión le merecieron o qué pensaba sobre los mismos. Son significativos de mi asombro por qué el Aquino nunca se refirió a ellos.

PARTICIPACIÓN Y DESGRACIAS SOBREVENIDAS A LA FAMILIA DE LOS AQUINO EN LAS LUCHAS ENTRE FEDERICO II Y EL PAPADO

El primero de ellos fue la participación de su familia en las luchas entre el Papado y el Emperador Federico II.

Pocas personas como este emperador pueden llevar la marca de todo un siglo. Su noble porte físico, acompañado de su óptima preparación cultural, hasta el punto de ser una de las personas más representativas de su siglo, junto con una desmedida ansia de poder y gloria, soñando siempre con ser el auténtico restaurador del imperio romano, al ceñir simultáneamente la corona del reino septentrional de los germanos y la de la Italia meridional y que se extendió hasta el reino de Jerusalén, le convierten en paradigma de una época y émulo de Carlomagno y Otón.

El fulgurante emperador Federico II, que había sido coronado por Honorio III en 1220, era de ambiciones insaciables de poder. Los Papas pensaban en el imperio como un servicio a favor de las grandes causas de su idea religiosa: la de la cruzada y la de recuperación del poder centralizado eclesiástico. Pero la idea de Federico II no tenía nada que ver con esos ideales. La cruzada era sólo un medio para acrecentar su poderío territorial y la reforma eclesiástica consistía en hacer de los obispos alemanes unos delegados feudatarios del imperio. Con ideas tan contradictorias, no es extraño que ese período sea uno de los más claros exponentes de las luchas entre emperador y la Santa Sede.

Se inicia esta lucha encarnizada en 1239, momento en que se quitan todos los tapujos del emperador, que eran, ni más ni menos, constituir un imperio con doble territorio: el alemán, y el meridional de Italia y Sicilia. Y, al mismo tiempo, Gregorio IX hace públicos sus conceptos teocráticos del poder, según los cuales, todos los poderes terrenos están sometidos jurisdiccionalmente al poder papal.

Varias veces los Papas debieron proceder a la excomunión del emperador por los engaños, tiranías y menosprecio de lo que los Papas defendían como derecho personal. Siempre salió victorioso el intrigante emperador. Fue necesario un Concilio Ecuménico –el de Lyon en 1245– para defender la Iglesia de Roma de tan intrigante emperador. Nunca había sucedido que la deposición de un emperador se convirtiera en el tema central de una asamblea ecuménica, como sucedió entonces.

El Concilio de Lyon se abrió el 28 junio de 1245 con un importante discurso de Inocencio IV. Una de las cinco llagas («angustias» las llama el Pontífice) que sufre la Iglesia es la persecución de la Iglesia por parte de Federico II. Es la que más contempló el Concilio en sus trabajos hasta el 17 de julio, pues sus 3 sesiones se ocuparon casi exclusivamente de las luchas con Federico II. Se le acusaba de colaborar con los sarracenos, tan presentes en la corte y en el ejército del emperador.

Inocencio IV se negó a oír personalmente la defensa del emperador, pues temía sus argucias y engaños de los que había hecho reiteradamente gala. El emperador residía en Verona, rodeado de una corte en la que no faltaban los obispos-príncipes alemanes.

Por fin, el 17 de julio se pronunció la sentencia definitiva. No se votó, sino que el papa lo pactó privadamente con los obispos en los días anteriores. En aquella situación el papa Inocencio IV hizo pública su *Sententia contra Federicum*, decidiendo su postura contra el tirano que tan repetidamente había sorteado las excomuniones de sus antecesores Honorio III y Gregorio IX. El tiránico emperador había renovado la dureza del Faraón y «lleno de veneno como el áspid sordo que no oye la voz de los encantadores» (Ps 58,4), pues «siempre incumplió lo que había jurado», se había hecho digno de verse privado del reino y del imperio, así como se absolvía a todos sus súbditos del juramento de fidelidad que se le había prestado. Tadeo de Sessa, el sabio jurista que representaba los intereses del emperador, la impugnó porque no era una asamblea ecuménica, a lo que respondió el papa que la culpa de ello era que el emperador había retenido a los obispos alemanes e italianos, impidiéndoles la asistencia al Concilio. La sentencia lo declaraba «despojado por Dios de todos los honores y dignidades».

A continuación se levantó una guerra por toda Alemania e Italia entre los secuaces del emperador y los que aceptaban el poder papal. El papa mandó predicar una cruzada para liberar la cristiandad de tal monstruo. La cruzada fue predicada por los dominicos hermanos de Fray Tomás y se concedía a quienes salieran a defender al papa las mismas indulgencias que se concedían a quienes acudían a la cruzada de Jerusalén. En Italia esas luchas fueron especialmente sangrantes. Peleaban güelfos contra gibelinos con tanto ensañamiento como nunca habían hecho. Toda Italia estaba dividida: había ciudades gibelinas y ciudades güelfas, familias gibelinas y güelfas y hasta hijos güellos y gibelinos, como sucedía en la familia de Aquino. Los batallones de Federico y de su hijo, Enzo, formados en no pequeña parte de mercenarios sarracenos, entraban en las ciudades, según un historiador «como jauría de lobos».

Uno de los episodios de aquella lucha encarnizada fue el sitio de la villa de Capaccio. El emperador la sitió y destruyó. Luego, de manera vandálica y pasando a cuchillo a casi todos los defensores. Su ejército estaba formado en gran parte por mercenarios sarracenos, que, al igual que su corte de doncellas concubinas, eran el objeto de las invectivas papales y razones coadyuvantes de su excomunión.

En aquella memorable defensa cayeron varios familiares del joven Tomás. Las tropas papales capitaneadas por el cardenal de Albano sufrieron una derrota memorable. Uno de sus baluartes en la Apulia era la fortaleza de Capaccio, que sucumbió el 18 julio de 1246. Sus murallas y casas fueron arrasadas y sus defensores fueron arrojados a las llamas y a los que sobrevivían se les arrancaban los ojos o las manos. Entre ellos estaban los hermanos de Tomás, que, aunque inicialmente militaron con los imperiales, se habían pasado al partido papal. Reinaldo fue ejecutado y la familia de Aquino le consideraría como mártir, si bien a los historiadores dominicos les parece excesivo considerar mártir de fe a quien luchaba por intereses terrenos, aunque estuviera del lado papal. Otros dos hermanos, Landolfo y Felipe, sufrieron el destierro de por vida, a pesar de su anterior fidelidad al emperador.

Santo Tomás tuvo que verse profundamente afectado por estas luchas en su familia querida. En aquellas fechas había completado su noviciado e iniciaba sus estudios en tierras sometidas al emperador, que era verdugo y ultrajador de su familia. Y le tuvo que entristecer tal situación. Sin embargo, no hay el menor rastro en sus escritos de

condena de tales procederés, ni de calificar de gobierno tiránico a quien tanto dolor había causado a su familia, a sus conciudadanos napolitanos y a toda la cristiandad. Santo Tomás habló muchas veces de los regímenes tiránicos, de las guerras justas, de los males ocasionados por las guerras, pero nunca hay el menor atisbo ni referencia a esas situaciones concretas que tanto le afectaron a él y a su familia. Quien lea sus escritos sobre temas políticos y sociales tendrá la impresión de leer a un autor de un siglo y de un lugar ajenos por completo a aquellas encarnizadas luchas entre emperador y poder eclesiástico.

ESTANCIA DE SANTO TOMÁS EN UNA CORTE PONTIFICIA DOMINADA POR IDEAS TEOCRÁTICAS Y DE EXALTACIÓN DE LA POTESTAD TEMPORAL DE LOS PAPAS

Otro motivo de perplejidad en la biografía de fray Tomás lo constituye su silencio frente a las doctrinas curialistas del poder pontificio durante los años en que fray Tomás sirvió, aunque sólo fuera dispositivamente, en la curia pontificia.

A partir de comienzos del otoño de año 1259, nuestro maestro parisino regresa a las tierras en las que había vivido la primera parte de su vida. Los historiadores corrientemente atribuyen este traslado a que fray Tomás fue llamado a la enseñanza en la escuela pontificia que acompañaba a los papas en sus frecuentes traslados y residencias que adoptaron, siempre lejos de Roma, por las vicisitudes políticas y la intranquilidad que reinaban en la sede romana.

Los capítulos de la Provincia romana tomaron la iniciativa de procurar que los conventos de ciudades donde residiera el papa, debían brillar por su dedicación a los estudios, para así poder prestar un asesoramiento a tan gran séquito pontificio y donde se dilucidaban los mayores problemas de aquel tiempo. Así es como el magisterio de Tomás se desarrolló durante diez años en diversos lugares de la provincia dominicana romana: ¿Anagni? (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Roma (1265-1267) y Viterbo (1267-1268).

En aquellas curias pontificias llevaban la voz cantante los defensores de la idea sacral del imperio y en ellos se sentían reforzados los papas en sus luchas contra los hijos de Federico II.

Con la subida al trono pontificio de Urbano IV y Clemente IV se robustece el partido francés y se precipita el final de los emperadores germánicos. Urbano IV fue elegido en 1261 y, al año siguiente, se trasladó a Viterbo. Sus ideas quedaron manifiestas cuando uno de sus primeros actos fue elevar a la púrpura cardenalicia a Enrique Bartomei de Susa (el Hostiense), conocido teórico del poder temporal de los pontífices. Él fue quien preparó la entrada en Italia de Carlos de Anjou, aunque no vio completado su plan de instalar la dinastía angevina en Italia y así acabar con la presencia de los emperadores alemanes en Italia, que había sido iniciada cuando Federico I Barbarroja casó a su hijo, Enrique VI, con Constanza, heredera de los reyes normandos.

El sucesor en el trono pontificio, Clemente IV, asentó definitivamente la nueva dinastía, aunque ya tuvo que empezar a sufrir sus veleidades y crueldades, que no eran inferiores a las de sus predecesores. El pueblo recordaba a Manfredo: «Oh rey Manfredo, te creíamos lobo rapaz entre ovejas, pero, a la vista del actual, nos pareces un manso cordero», decían los pasquines.

En aquella curia estaban vigentes todavía las teorías de Hugo de S. Víctor que había escrito que «la potestad espiritual instituye y contiene la autoridad a la potestad terrena y la juzga, cuando se desvía de su cometido».

Pero esta tendencia hierocrática se manifiesta con mayor nitidez en los canonistas, que designan al papa como un «*verus imperator*». Aunque algunos permanecen fieles al dualismo gelasiano, como en el caso de Huguccio y de otros decretistas, pero es comúnmente aceptada la inclinación a posiciones hierocráticas de los decretalistas. Así sucede con los primeros comentaristas de las Decretales: Juan el Teutónico (en la *Glossa Ordinaria*: 1215-1217), Tancredo, Lorenzo de España, el Hostiense, capellán de Inocencio IV, y Durando de Mende, el *Speculator*. Estos autores ponen tanto énfasis en la superioridad del sacerdocio sobre el imperio, que la idea dualista que se prolongaba hasta Gelasio, quedaba preterida e intencionadamente desfigurada.

Inocencio III y sus sucesores se habían enfrentado con el emperador como un príncipe contra otro, usando los ejércitos y la

política de bambalinas para minar el suelo al adversario. Y esto es tanto de notar cuanto que los curialistas no se apercebieron del nacimiento de las nuevas nacionalidades, que sustituirían al imperio de los romanos. Sus razonamientos son siempre de este tenor: si todos –laicos y clérigos— somos un solo cuerpo en Cristo, repugna que haya un cuerpo con dos cabezas. De ahí concluían que «el emperador recibe el Imperio de la Iglesia de Roma y es como un delegado o vicario de ella», como dice el Hostiense (Summa IV, 17,13). Con esta teoría no se defendía la omnipotencia papal, que se sabía que estaba limitada por la ley divina y la voluntad de Cristo, sino que él era la fuente única de todo poder sobre la tierra. Esa es la ambigüedad del término, ya común en aquellas fechas, y que venía del Pseudo-Isidoro (Decretales c.2, q.6, q.11 y 12), según la cual el papa tiene la «plenitudo potestatis».

Gregorio IX expresa el concepto ministerial del imperio basado en la *donatio Constantini*. Y así se expresan las Decretales, que San Raimundo concluyó en 1234.

Inocencio IV (1243-1254) es el papa que excomulgó y depuso a Federico II. Su actividad le muestra un hierócrata de profunda convicción.

Los canonistas eran aún más categóricos. Enrique de Susa, el Hostiense, lo explica con la imagen del sol y la luna, diciendo, de acuerdo con Ptolomeo, que el sol es 7.644 veces el tamaño de la luna y que la luna no es más que el reflejo de lo que manda el sol, y así «el emperador recibe su poder de la Iglesia romana en calidad de oficial o vicario», de modo que el papa, como Cristo, tiene autoridad espiritual y temporal (Summa aurea, IV, 17).

Inocencio III todavía pensaba que sólo podía coronar emperadores a los elegidos por los príncipes. Pero, después de la victoria sobre Federico II, sus sucesores ni si quiera aceptaban esa limitación.

Todo esto es un indicio de qué aires corrían entre los curialistas de la corte pontificia, que estuvieron centrados en la lucha política contra los últimos restos del imperio germánico en Italia. No eran tiempos fáciles para que alguien atendiera a la vieja idea de la dualidad gelasiana. El uso continuado de las imágenes de la luna,

que sólo brilla por la luz recibida del sol, y de las dos espadas en manos del papa, de las que cede una al poder imperial, y la subordinación del cuerpo (poder temporal) al alma (poder espiritual), nos hacen recordar incesantemente que no hay más que un poder fontal en todos los asuntos, que es el del romano pontífice. Así es como aquella curia papal se aferraba a unos principios que justificaban su encarnizada e indefectible lucha contra quien pretendía arrebatarnos todo el poder y derechos del papa sobre el mundo meridional de Italia.

Al llegar aquí, me permito preguntar: ¿Qué pensaba el Maestro Tomás de toda esta política teocrática, cuyas tesis y comportamientos veía desfilar ante sus ojos?

Podríamos contestar este interrogante con el apodo de «buey mudo de Sicilia», con el que le designaban sus malignos compañeros de estudio. Y es que el docto teólogo no dijo una sola palabra favorable a tales concepciones hierocráticas. Dio la callada por respuesta, como dice la expresión castiza. Era un silencio que encerraba una crítica soterrada.

De la corte pontificia llegaban muchas cuestiones planteadas al eminente doctor sobre temas teológicos, filosóficos y canónicos. Pero nadie logró sacarle una palabra que permitiera adivinar su aquiescencia a la doctrina hierocrática y a la aplicación de la *plenitudo potestatis* del papa al poder dominativo sobre reyes y emperadores.

Hoy no erramos si entendemos su silencio ominoso como una crítica tácita a las pretensiones de los curialistas y como una censura intelectual a los canonistas que apoyaban la política papal en aquellas fechas y adulaban a los papas a quienes servían.

DOCTRINA DEL MAESTRO TOMÁS ACERCA DE LA POTESTAD TEMPORAL DEL ROMANO PONTÍFICE

El Angélico no trató directamente el problema del poder temporal del papa ni las relaciones entre Sacerdocio e Imperio, sino que hay que expurgar su pensamiento en referencias indirectas que fue sembrando a lo largo de su vida.

La primera vez que se refiere a la teoría del poder eclesiástico es en el escrito de juventud del *Comentario a las Sentencias*. Allí reconoce que existe subordinación de la potestad secular a la sagrada, pues ambas derivan de Dios de una manera ordenada. Pero esa subordinación es «en asuntos que pertenecen a la salvación eterna», ya que la esfera del poder temporal no puede sobreponerse a la esfera de lo más sagrado del hombre, que es su dignidad espiritual. Nunca una obediencia debida al príncipe excusará de una desobediencia exigida por la conciencia y la ley divina para Sto. Tomás. Pero, en los asuntos referentes al bien político, la potestad civil prevalece sobre la eclesiástica. Nada, pues, en este texto que no está concorde con la corriente dualista gelasiana de la diferencia entre el poder civil y el religioso dentro de una cristiandad. Cada uno de estos poderes tiene una esfera propia y sólo se subordina a la otra en lo que no es competencia de su esfera.

Hay, sin embargo, un texto que ha llamado la atención por su último inciso: «pero el papa es el ápice de ambas potestades... por disposición de quien es Sacerdote y Rey», según la clásica doxología de Cristo (In II Sent., d.44, expos. textus, ad 4. Escrito hacia 1254). Pero poco puede concluirse de estas palabras, que aplican al romano pontífice la condición de sacerdote y rey, pues más bien a lo que se alude es al precepto de Mt 22,21, distinguiendo entre lo que es de Dios y lo que es del César.

En los años de su enseñanza junto a la corte pontificia y, por tanto, cuando más apremiante podía ser el ambiente teocrático, escribió el *De regno*, a invitación del rey latino de Chipre, posiblemente haciendo de intermediario su hermano carnal, Aimón. A pesar de ser la única obra directamente de temas políticos, no hay la menor aceptación de esas posturas curialistas. Y nunca sin embargo se rozaron tanto los temas. Un texto ha llamado siempre la atención:

«A la realeza propia de Cristo, no solo como hombre sino también como Dios, corresponde el llevar a los hombres, hijos de Dios a la gloria celeste. Así es el reinado que se le ha concedido y que permanecerá siempre, pues las Escrituras le reconocen como Rey y Sacerdote... Y, por tanto, el ministerio de ese reino, a fin de que lo espiritual estuviera separado de lo temporal, ha sido encomendado a sacerdotes, y no a reyes, y, principalmente,

al sucesor de Pedro, el Romano Pontífice, de quien son súbditos todos los reyes del pueblo cristiano, como del mismo Señor Jesucristo. Así, pues, aquellos a quienes pertenece procurar los fines intermedios y dirigir a ellos, se subordinan a quien corresponde el cuidado del fin último» (De regno, I, cap. 14, n.46).

Este texto —aún reconociendo que es el texto más teocrático que salió de manos de Aquino— no puede ser citado como doctrina favorable al poder temporal del Papa. Se habla más bien de la ordenación a los fines de la vida humana y la justicia legal o las leyes que conducen a un fin superior son leyes más obligatorias y con más fuerza vinculante que aquellas que buscan un fin inferior. Luego hay que obedecer más las leyes de Dios, que las de los hombres; más las leyes que nos llevan a la salvación que las que nos obtienen bienes creados. Pero nada se afirma sobre la existencia de un verdadero poder terreno o que todo poder terreno tenga su fuente en el Papa, como quería la doctrina teocrática. Aquí no se defiende que el rey deba estar sometido, como mero vicario, al poder papal en los asuntos temporales; antes, al contrario, se habla de que se trata de dos poderes distintos y que, por naturaleza, deben estar diferenciados, si bien Cristo fue simultáneamente Rey y Sacerdote y, participando de él, a su modo, lo son también todos los cristianos por su sacerdocio real.

Pero eso no sustrae al cristiano, ni a ningún hombre, de la obediencia y del poder de quienes tienen la potestad civil: «La fe en Cristo no anula las exigencias del orden de justicia, antes bien, las confirma. Y el orden de justicia requiere la sumisión de los súbditos a los superiores, pues, de lo contrario, no subsistiría el orden humano» (ST 2-2, 104, 6). Es compatible el que el rey sea el supremo poder en todos los asuntos temporales y humanos y el que el fin último divino de las personas sea superior al bien terrenal, en el que se mueve todo poder civil. La superioridad de este fin no anula la autonomía del fin de todo poder civil.

Es sorprendente que, en un tiempo en que la Iglesia ejercía indiscutiblemente un poder temporal y de superioridad sobre el imperio cristiano, un autor como Sto. Tomás, sostuviera la autonomía del poder civil político, a pesar de aquella situación anómala. Podemos concluir que la concepción del Sacro Imperio Cristiano tal como lo defendían los curialistas, está totalmente ausente en los escritos de Aquino.

Esta postura independiente y personal de Aquino ha sido una de las razones que los estudiosos de su obra escrita hayan llegado a concluir que el opúsculo en que se encuentran estos textos no es íntegramente de Santo Tomás. Y es que en ese mismo opúsculo se encuentran otros textos que nadie discutiría como genuinamente teocráticos. Así sucede, por ejemplo, con el siguiente texto que trasluce unas ideas netamente teocráticas y cuya autoría es del discípulo de Tomás, Tolomeo de Lucca: «Como el Romano Pontífice es la cabeza del cuerpo místico de todos los fieles, y, de igual modo que la cabeza es fuente de todo movimiento y sentido en el cuerpo... así de él deriva la plenitud de todos los dones... Y esto no se refiere sólo a la potestad espiritual, pues lo corporal y temporal dependen plenamente de lo espiritual, como las operaciones corporales penden de la virtud del alma. Pues como el cuerpo tiene el ser, la virtualidad y las acciones del alma... así la jurisdicción temporal de los príncipes deriva de la virtud de Pedro y sus sucesores» (De regno I. III. cap. 10).

Estas ideas van ya más allá de lo que había dicho el Angélico en sus escritos. Reflejan las ideas predominantes en la curia romana en los años de Bonifacio VIII y son fruto de Tolomeo de Lucca. A él se atribuye la continuación y final de esta obra que Aquino dejó inacabada.

LA DOCTRINA GELASIANA DEL PODER SAGRADO Y SU POSTERIOR DESVIACIÓN

En la teología y filosofía cristiana medieval existía una doctrina de larga tradición acerca de los ámbitos y las competencias propias de la potestad civil y eclesiástica.

Esta doctrina venía de los tiempos del Papa Gelasio I, quien había diferenciado con gran nitidez cuáles eran las competencias propias del poder civil y cuáles las del poder eclesiástico en una sociedad en la que, por la conversión al cristianismo de los emperadores, si bien las leyes civiles todavía seguían siendo las del tiempo pagano, propendía a la confusión de ambos poderes. Frente a unos emperadores de Bizancio que gozaban en gobernar los asuntos eclesiásticos como si fueran su competencia propia, se vio en la necesidad de recordarles los límites exactos de sus poderes. Su Carta al emperador Anastasio, de 494, lo deja bien claro, en un texto que ha pasado a la posteridad:

«Hay dos regímenes en este mundo: la *auctoritas sacra pontificum* y la *regalis potestas*» (Decret Graciano I, dist.96, c.10). Al emperador corresponde el *ordo publicae disciplinae* y a los obispos el *religionis ordo*. De este modo, la única fuente de poder, Cristo, «ha distinguido las funciones de cada uno de los dos poderes, con títulos distintos y operaciones peculiares».

Todavía, sin embargo, no se había esclarecido el diverso significado de dos términos tan cargados de sentido político, como los de *auctoritas* y *potestas*.

Al ser incorporado al Decreto de Graciano, este texto gravó las ideas cristianas sobre los poderes. Sin embargo, las luchas posteriores entre ambos poderes, de una intensidad muy aguda, fueron inclinando a los papas a usurpar progresivamente una potestad singular sobre el Sacro Imperio restaurado en la época carolingia y en los Otones, que, al ser deudor al papa de la corona imperial, le estaba subordinado con una dependencia singular.

Así sucedió sobre todo en las luchas desde Inocencio III y sus sucesores frente al emperador Federico II.

Inocencio III forzó esas ideas, de modo que la potestad civil estaba sometida a la religiosa. Sus intervenciones en los reinos de la cristiandad estaban dirigidas por esa convicción, cuyas huellas están en sus escritos. Ya no son dos funciones –asuntos temporales y salud espiritual– lo que caracteriza ambas potestades distintas, sino que «la potestad espiritual tiene encomendado el cuidado de los fieles y la temporal la defensa frente a los enemigos, herejes o sarracenos. Esta segunda es como la espada material para castigar a los malhechores y proteger con las armas la paz eclesiástica» (Carta a Felipe Augusto de Francia: PL 215, 361-2). De ahí la necesidad de que ambas espadas o potestades concurren en la realización del bien eclesiástico y de que, además, lo cumplan ordenadamente, de modo que la espada material esté al servicio del poder espiritual o salvación de las almas. La Iglesia es, pues, el centro que unifica y usa todo poder al servicio de la obra divina.

Hoy llamaríamos a esto un eclesiocentrismo absorbente. Su argumento no podía ser más asombroso. En Pedro está, como en Moisés, la conjunción del reino y del sacerdocio, la estirpe sacerdotal y

la estirpe regia. Y cuando él ofrece: «he aquí dos espadas» quería expresar que «hay dos espadas, que se ayudan la una a la otra, como lo material y lo espiritual» (PL 215, 1358-9). En este texto no se sabe qué admirar más, si la bizarra interpretación de la I Carta de San Pedro o el simbolismo acomodaticio de las dos espadas (Lc 22,38). Así se iniciaba ese plano inclinado de reivindicación de dominio temporal por el poder espiritual, como si fuera algo unido a la función de Pedro o de sus sucesores. Y esta concepción es la que intentó imprimir en su política, para la cual escogió al joven Federico II como fiel executor, sin la menor sospecha de su gran error de previsión, pues nadie causaría mayores males a la Iglesia que aquél a quien él destinaba a ser ciecutor de su política.

Santo Tomás, sin embargo, no siguió a pies juntillas tal camino. Sin citar estos textos, que indudablemente conocía, las expresiones que él nos dejó, cuando tocó este tema, no dan el menor pábulo a estas ideas.

Diríamos que la postura de Tomás está más expresada en su silencio y en su fingida ignorancia de tales textos que en sus palabras directas.

GIRO DE LA DOCTRINA TOMASIANA EN DEPENDENCIA DE LA «POLÍTICA» DE ARISTÓTELES

1) La doctrina del bien común

En los escritos de Aquino se detecta una apreciable clarificación, a partir del momento en que el Aquino incorpora a su doctrina la teoría política aristotélica del bien común.

Tomás avanza una doctrina personal al filo de su estudio directo de la Política de Aristóteles. Anteriormente, había usado exclusivamente la idea del fin de los actos morales. Pero el fin de la acción moral de la persona es individual y, además, único, a saber, el fin de la salvación divina por la gracia de Cristo. Respecto de este fin de todo orden moral humano, los demás fines de la persona, sin excluir su vida social y el conjunto de sus actividades políticas, tienen razón de instrumentos o mediaciones para el fin último. Cuando la Iglesia interviene en la

salvación divina de toda persona, lo hace como agente supremo que actúa en nombre de Dios y no hay ninguna otra potestad que pueda compartir esa prerrogativa y a ella deben subordinarse todas las demás potestades humanas. Pero en todo ello no hemos salido del planteamiento de la salvación de la persona.

En cambio, la teoría del bien común altera el planteamiento del problema. Lo que ahora se contempla ya no es el fin de la perfección de la persona y de toda persona, sino la realización de un bien político que define cualquier sociedad, sea la sociedad de quienes están bautizados y confiesan a Jesús como la sociedad de quienes están vinculados por un bien político, o cualquier otra sociedad de nivel inferior, como la doméstica, la municipal o la profesional. La sociedad no tiene su existencia por el fin personal, sino por el bien de toda la sociedad como un todo. Y a eso es a lo que llamamos el bien común. Ese bien común no es el mismo en la sociedad eclesial que en la sociedad política, aunque los dos sean excelentes en su orden y, sometidos, como afirmará Santo Tomás, a Dios, que es el bien común supremo de todo el universo: «Dios, que es Bien Sumo, es el Bien Común, porque de Él dimana la universalidad de los bienes creados» (SCG I.3, c.17).

La perfección moral de cada persona será distinta, como lo puede ser la gracia que Dios le otorga y su unión con Dios por la caridad, pero, en cambio, «la condición de ser ciudadanos es algo común a todos los miembros de la sociedad política, como la condición de marineros es algo común a todos los que navegan conjuntamente», según dice el Aquino. (In III Pol. lect.3, n. 365). El bien común que define la sociedad política es, por lo mismo, un bien de condición ética. Todo proyecto y tensión al bien común es un proyecto de justicia. La condición de ser miembro de una sociedad política perfecta se origina «por vivir bajo unas mismas leyes, por estar sometidos a un mismo régimen y por conspirar al bien común de todos» (De regno, I.1, c.15).

La existencia de la sociedad política no se confunde con la existencia de la comunidad de los hijos de Dios en Cristo, ya que la sociedad política procede como «reunión de quienes desean convivir dignamente, conforme a las exigencias de su condición racional» (De regno, I, c.15).

El que una misma persona pueda pertenecer a ambas sociedades, no es razón de que deba existir un orden jerárquico y potestativo de ambas sociedades. La subordinación, de existir, será sólo en virtud de aquellos sujetos que, hechos partícipes de la salvación sobrenatural en Cristo y aspirando a la participación de su gloria, entienden su vida política como un medio o un bien de paso obligado para alcanzar su fin último. Pero ello no requiere imprescindiblemente que la potestad política derive de la potestad eclesiástica ni, menos, que le esté sometida.

Ese bien común consta, ante todo, de los bienes imprescindibles para una vida humana digna, hasta el punto de que «como la vida social es para remediar las necesidades que no pueden remediarse individualmente, una sociedad será tanto más perfecta cuanto más bienes necesarios obtenga» (De regno, l.1, c.2) y con ellos se generará el orden, la paz y la convivencia pacífica en el derecho, que son los bienes que definen cumulativamente el bien común. En este sentido, sí cabe decir que «al bien común se le llama fin común» (ST 1-2,90,a.2 ad 2). El bien común es el fin, la razón de ser formal de la misma sociedad.

Aquí no se habla, en consecuencia, del fin moral de la persona o de sus acciones, que no es otro que el de la vida divina, a la que ha sido convocado por su unión con Cristo. El bien común es la totalidad de los bienes públicos, a que aspira y propende la totalidad de las actividades de los ciudadanos, pero no los integra más que «como un todo virtual o potestativo, esencialmente distinto de sus partes potenciales e incomparablemente superior a ellas», como dice el P. S. Ramírez (Doctrina política de Sto. Tomás, p. 36).

Si antes había hablado el Angélico de las relaciones entre el Imperio y la Iglesia desde las coordenadas del fin de la acción moral, ahora más bien hay que hablar de esos temas desde las coordenadas, por una parte, del bien público, que define la sociedad política, y, por otra parte, del bien que define la salvación de quienes viven en comunión con Cristo, que configura la Iglesia. Y es evidente que «el bien común de la comunidad política y el bien singular de una persona difieren no sólo cuantitativamente, sino con diferencia formal, pues hay radical diferencia entre el bien común y el bien de la persona particular» (ST 2-2,58,7 ad 2: 50, a.2, ad 3).

La multitud no se mueve del mismo modo en la busca de un bien propio y personal que cuando pretende un bien común o público (De regno, I, 1). Su procura y esmerada atención moral es competencia de lo que Aristóteles calificó de virtudes políticas y a las que Santo Tomás dedicó un amplio tratado en la Suma. Por ellas, la sociedad no es un impulso instintivo, ni un campo violento de luchas y engaños (*homo homini lupus*), sino una construcción moral de los hombres, la más grandiosa empresa moral que éstos cumplen en su existencia (*homo homini amicus*). Por lo mismo, el bien común no puede reducirse ni concentrarse en un solo bien social, por muy urgente y solicitado que esté, sino que implica un conglomerado de piezas que todo ciudadano y todo político han de tratar de ensamblar, en lo que se llaman proyectos o programas políticos. Y son las leyes las que lo fijan, promueven y exigen coactivamente, bajo el amparo de la llamada justicia legal: «el ordenamiento legal se ordena al bien común moral» (ST I-2, 94, 3 ad 1), dice escuetamente nuestro Doctor.

El bien común es una idea formal que se verifica y cumple en diversos contenidos históricos y culturales y en diversos momentos de un mismo pueblo. Siempre estaremos ante la idea del fin que aduna y consolida una sociedad, pero ese fin contempla un conglomerado dispar de bienes jerarquizados de modo distinto, según las condiciones históricas de cada pueblo. En todo caso, el bien común es la razón y la expresión de lo que llamamos la vida política.

Y esa es la razón de la radical diferencia entre el régimen eclesiástico y el régimen político, pues tienen dos bienes comunes distintos, hasta el punto de que la sociedad política es radicalmente incapaz de proporcionar el menor bien común de la salvación divina. La comunidad eclesial no genera bienes necesarios para la vida humana y temporal, mientras no instrumentalice una sociedad política que los obtenga. Puede, no obstante, la comunidad política coadyuvar y crear condiciones óptimas para la realización de la perfección moral y religiosa de los individuos: «el fin último de la sociedad no es vivir una vida virtuosa, sino que, al vivir moralmente *secundum virtutem*, pueda el hombre alcanzar la gloria divina» (De regno I, 14).

Pero la madurez y plena incorporación a la *mens auctoris* de esta doctrina sólo se manifestó en la *Suma de Teología*.

El bien común o los fines sociales de la Iglesia y de la sociedad política son distintos: «A los Príncipes compete fijar los preceptos del derecho natural en aquellas cosas referentes al bien común en asuntos temporales; y a los prelados eclesiásticos corresponde prescribir lo que mira a la utilidad común de los fieles en los asuntos espirituales» (ST 2-2.147.3). En algún caso, hasta se habla de la vieja imagen del cuerpo y el alma como el poder civil y el eclesiástico, que tantas veces fue citada con significado teocrático, pero en el contexto aparece que no se entiende así.

En otro lugar añade que: «La potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma. Y por eso no es usurpación si el prelado religioso se entromete en asuntos temporales, respecto de cosas en que esta potestad temporal le está sometida o de cosas que le son encomendadas por la potestad secular» (ST 2-2. 60 6 ad 3). Se mantiene la misma imagen —cuerpo y alma equivalentes a poder secular y espiritual—, pero con el significado de distinción en poderes distintos: las cosas temporales son incumbencia del poder civil y las espirituales del poder eclesiástico.

Las mismas leyes se diversifican en leyes canónicas y leyes políticas en razón del bien común: «la ley humana puede dividirse según los legisladores que ordenan al bien común: los sacerdotes, por una parte.... y los príncipes, que gobiernan al pueblo y los soldados que luchan por la seguridad del pueblo, por otra parte. Los derechos se adaptan a estas diversas condiciones de los hombres» (ST 1-2. 95. 4).

El argumento tan socorrido por los canonistas de su tiempo de que el Romano Pontífice habría recibido la plenitud de la potestad que Cristo tuvo en la tierra, queda también desvirtuado, cuando el Aquino propone que, aunque Cristo estuviera dotado de la dignidad regia, nunca ejerció en la tierra tal poder, ni convenía que lo ejerciera, para así llamar más la atención de los hombres sobre las realidades del más allá: «Cristo, aunque constituido rey por Dios, no quiso, sin embargo, mientras vivió en la tierra, administrar temporalmente reino alguno... ni ejerció su poder judicial sobre las cosas temporales quien había venido a elevar los hombres a las cosas divinas» (ST III. 59. 4 ad 1; y ad 2). Con estas palabras nuestro doctor corrige el apoyo que Inocencio III e Inocencio IV creían recibir para su política de que Cristo había reunido en su persona la condición de rey y sacerdote.

II) La idea del derecho natural

A eso se añade otra nueva idea: la fe en que se funda la vida del pueblo de Dios no es derogación del orden de justicia, sino plenitud de sus exigencias: «por la fe en Cristo no se borra el orden de la justicia, antes bien, se confirma» (ST 2-2, 104, 6).

En el concepto tomasiano de derecho natural confluyen dos tradiciones que sólo se integran merced a la poderosa inteligencia sintetizadora del santo. Por una parte, el concepto del «iustum» aristotélico, en donde se recoge todo lo que la razón exige como orden de la naturaleza humana. Y, por otra parte, la idea del derecho romano de una *lex naturalis* o derecho universal de todos los pueblos, cuya universalidad algunos jurisconsultos habían extendido a la naturaleza animal y que sería, también, un sector del derecho humano, como sucede con la procreación de la especie y la educación y alimentación de los hijos.

Ese concepto de lo naturalmente justo y de la ley de la razón universal como apoyatura de un orden social y político humanos, nunca había sido propuesto hasta él. Y ese tal derecho era también derecho divino, pues Dios es el autor de esa naturaleza, en la que fijó esas leyes, y de la razón, que las reconoce y enuncia. Tendríamos así un «ordo rationis» con plena consistencia y autonomía y de validez universal.

La teoría política que va a construirse sobre tal descubrimiento tendrá alcances difíciles de determinar, ni siquiera en su autor. Toda la realidad social se va a erigir sobre este principio de un *ius naturale* impreso en la misma condición humana: «En el hombre hay una inclinación al bien conforme a su naturaleza racional que le es propia, como es la inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios, y a vivir en sociedad» (1-2, 94,2). Y la virtud de la justicia que dirige toda la vida social mediante las leyes será la justicia general, contrapuesta a la justicia particular, que regula las acciones entre individuos. Toda ley de la autoridad pública incidirá, por tanto, en el bien común y de ahí recibirá su condición de ley justa, en tanto en cuanto guarda referencia posible al bien común: «los actos de todas las virtudes pueden ser adscritos a la justicia... y, en este sentido, podemos llamar a la justicia virtud general» (ST

2-2, 58, 5). La autoridad pública y el poder político tendrán su razón de ser en esa justicia del bien común. Un poder de una persona sobre otra sólo se justifica, en la mente de Aquino, en razón de que la tensión de muchos hacia un fin único exige una dirección y gobierno único (prescindiendo ahora de si ese gobierno es monárquico u oligárquico): «La multitud se dispersaría si no hubiese quien cuidara lo que es el bien propio de la multitud, como el cuerpo del animal se destruiría si no tuviera un principio rector que intente el bien de todos los miembros» (De regno l.1, c.1). En efecto, muchas veces el santo afirma que «el rey es a su reino lo que el alma al cuerpo y Dios al mundo» (De regno 1, 12). Y en otro lugar dirá que «el verdadero dominio es el que se usa para dirigir o al bien del súbdito o al bien común» (1, 96, 4). Con gran acierto titulará un teólogo de nuestros días su estudio sobre la filosofía política de Tomás: Pueblo y Gobernantes al servicio del Bien Común (S. Ramírez, Euramérica 1956).

Y este dominio o potestad en la sociedad política pertenece a los hombres y es exigencia de toda sociedad, prescindiendo del orden sobrenatural. Es un poder que no es otorgado por la autoridad pontificia, ni necesita el respaldo de la ley divina positiva para su estabilidad ni para su ejercicio.

No se podía dar un golpe más certero a toda la teoría teocrática del único origen del poder en los sucesores de Pedro, que el modo como lo hace Santo Tomás con su doctrina del *ius naturale*. Su formulación en la Suma determinará corrientes de pensamiento jurídico y político durante siglos futuros y en mentes de singular relevancia. «El derecho divino, que proviene del orden de la gracia —afirma contundentemente nuestro doctor— no destruye ni disminuye el derecho humano que tiene su origen en la razón natural» (ST 2-2, 10, 10). Y «el dominio y el poder político son de derecho humano». En consecuencia, «los fieles convertidos del paganismo eran anteriormente súbditos del César y su fe no alteró nada su sumisión» (ad 2).

Si la Iglesia alguna vez desposeyó del poder a los emperadores, no fue porque ella fuese el origen y la fuente de tal poder, sino por la norma de prudencia política de que un emperador excomulgado pondría en peligro todo el bien común de una sociedad confesionalmente cristiana (ST 2-2, 12, 2).

CONCLUSIÓN

A esta norma de prudencia política queda, por tanto, reducida, en la nueva filosofía política de Aquino, toda la pretensión de la teocracia medieval que todavía en la época del Doctor Angélico tenía tantos defensores y aduladores en las estancias de la curia pontificia y a los que los pontífices con tanta complacencia oían y seguirían oyendo, años después de haberse pronunciado esta doctrina.

Tomás, guiado por su solo amor a la verdad, no sucumbió a los condicionamientos a los que parecía inclinarse la sangre y las circunstancias históricas en que desarrolló su vida. Su amor a la verdad se sobrepuso a una fuerza de gran empuje, como era la política conducida por los papas y la curia romana de su tiempo, empeñados en instaurar un reino sagrado, tan extenso como era entonces la cristiandad, el cual, bajo el dominio y poder papal, sería la restauración del antiguo imperio cristiano bizantino, aunque esta vez bajo el cetro pontificio. Todo aquello acabó en un fiasco histórico que dejó profundas cicatrices en la vida eclesial y la cegó, posteriormente, para entender la verdadera dimensión del mundo moderno.

Tomás no llegó a proponer, ni siquiera a apuntar, las ideas de lo que hoy llamaríamos el laicismo político, ni la autonomía de las realidades políticas. Pero, sin embargo, abrió el camino hacia ideas humanistas y de una legítima construcción racional de la vida social y política de los pueblos. Esto no se obtendrá en los años inmediatos a su muerte, cuando se exacerbó, por parte de algunos de sus discípulos, la idea teocrática del poder. Tendrán que pasar muchos años para que algunos de sus discípulos desvelen todas las virtualidades latentes en su genial doctrina.

Pero seguir todo ese proceso histórico, ya excede los límites de nuestro discurso. Réstanos sólo dar testimonio de la densidad de un pensamiento, que tanto contribuyó a dar consistencia a ideas que han dirigido el mundo moderno. Honrar a esta cumbre del pensamiento de nuestra cultura europea justifica sobradamente nuestro pequeño esfuerzo en preparar estas palabras y la generosa paciencia con que Ustedes las han escuchado.