

Julián Vara Martín

¿Quién manda verdaderamente?
Un estudio sobre la obediencia
política en Santo Tomás (y II)

Separata de CIENCIA TOMISTA
Tomo 135 - Núm. 436 - Mayo-Agosto, 2008
SALAMANCA

¿Quién manda verdaderamente?

Un estudio sobre la obediencia política en santo Tomás (II)

Sumario: El presente artículo constituye la segunda parte de un estudio más amplio sobre la obediencia política en el pensamiento de santo Tomás. Como se señalaba en la introducción de la primera parte, el ámbito político representa un escenario privilegiado para analizar la verdadera naturaleza de la virtud de la obediencia, pues es un ámbito en el que se hace singularmente difícil reconocer, a través de la variable figura del gobernante, la voluntad de Dios sobre el hombre. Pero para poder distinguir esta voluntad, y someterse inteligentemente, es preciso clarificar antes el ámbito y límites del débito de obediencia política. Esta delimitación aclara el oficio de gobierno, señala cuál es el papel que juega en la vida humana y la verdadera naturaleza del poder político: de ahí el análisis de la obediencia al poder "de hecho" y al poder injusto.

Así, este problema de la obediencia, y en concreto el de la obediencia a los poderes temporales irregulares, pone de manifiesto la pregunta nuclear de la vida humana: ¿quién manda verdaderamente? Este estudio pretende mostrar la respuesta de la tradición cristiana, magistralmente expresada en la obra de santo Tomás.

1. ÁMBITO Y LÍMITES DE LA OBEDIENCIA POLÍTICA

Dentro del ámbito en el que un hombre se somete a otro hombre es preciso hacer una distinción. Lo señalábamos en el artículo anterior al señalar la existencia de dos principios diversos de sujeción: Dios y la razón humana¹. El hombre mismo, *lo que él es*, sólo está sometido a Dios, mientras *todo lo humano* se ordena bajo la razón del hombre. Pero, a su vez, este ámbito de *lo humano*, sometido a la razón del hombre, comprende dos espacios: la casa y la ciudad.

La potestad doméstica extiende su dominio a todo lo relativo a la generación de la prole y el sustento de la vida, abarcando las relaciones personales más inmediatamente naturales, la de «aquellos que no pueden vivir el uno sin el otro», dice Aristóteles al principio mismo de la *Política*: el marido y la mujer, los padres y los hijos, y los que se auxilian en el trabajo. En este ámbito, la obediencia que se debe al cabeza de familia no admite excepción alguna; en cuanto a aquello que pertenece al derecho de patria potestad, los hijos deben obedecer absolutamente al padre²:

«Como al prelado le es debido débito de obediencia, éste se extiende hasta donde se extiende el derecho de prelación. El padre carnal tiene derecho de prelación sobre el hijo: primero, en cuanto al trato doméstico; y así el *paterfamilias* es en la casa como el rey en el reino, por lo que del mismo modo que los súbditos tienen que obedecer al rey en lo que pertenece a la gobernación del reino, así también los hijos y otros domésticos tienen que obedecer al *paterfamilias* en lo que pertenece a la dispensación de la casa. Segundo, en cuanto a la disciplina moral, por lo que el Apóstol dice en Hebreos 12, 9: "En nuestros padres carnales tuvimos maestros, y nos sometimos a ellos"; pues el padre debe al hijo, no sólo educación, sino también disciplina, como dice el Filósofo»³.

Por su parte, todo lo que queda fuera de este ámbito inmediatamente natural de la *'conversatio domestica'* está comprendido bajo el dominio de la prelación política; a la que responde la obediencia política.

De esta manera, la prelación política (por cuya extensión se define el débito de obediencia política) tiene dos límites: el hombre mismo y la casa.

El límite superior (aquello a lo que por naturaleza no alcanza) queda constituido por *el hombre mismo*: su razón y su naturaleza corporal, que

1. «*Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia illa quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur*» (SCG III, 129).

2. S.T. II-II, q. 104, a.5.

3. *Quodlibetum II*, q. 5, a. 1 resp.

sólo quedan sometidas a Dios⁴. Toda disposición sobre el afecto y la inteligencia del hombre, o las relativas al sustento de su vida, la elección de estado o la generación, quedan fuera de la potestad política. En esto no hay débito de obediencia porque el bien que comunican los ciudadanos y sobre el que se funda el derecho de prelación política no cumple el fin último de la vida humana. No hay obligación de obedecer porque la Comunidad política no cumple la vida del hombre y, así, no puede reclamar sumisión. Pues la prelación sólo se extiende a aquello que puede perfeccionar y cumplir, y la comunidad política no cumple la vida del hombre (aunque a menudo lo pretenda).

Por su parte, el límite inferior lo representa la familia, que es un ámbito de dominio naturalmente sustraído del poder político y exento de su obediencia. En él se procura el denominado 'bien común natural'⁵ (la generación y sostenimiento de los miembros de la familia, la educación y la propiedad familiar). En la familia no hay más gobierno que el del cabeza de familia, a cuya potestad todos están sometidos en la casa, aunque cada miembro conforme su posición: los hijos, como libres y desiguales por naturaleza, bajo gobierno real; el otro cónyuge, como libre e igual, bajo mando aristocrático o político.

Este límite, que sustraer del imperio político espacios amplios de gobierno, no debe entenderse como una desvinculación de la familia de la potestad política o contradictorio con ella. Una potestad es superior a la otra y, por ello, hay cierta subordinación⁶, aunque ni es completa ni es en todas las cosas. Porque, como señala santo Tomás, «la potestad superior e inferior pueden tenerse de un modo doble. O en cuanto que la potestad inferior surge totalmente de la potestad superior, y de este modo toda virtud inferior se funda sobre la virtud superior. Entonces, no sólo absolutamente, sino también en todas las cosas, más debe ser obedecida la potestad superior que la inferior, como también en las cosas naturales la causa primera más influye sobre lo producido por la causa segunda que la misma causa segunda, como se dice en el *Lib. de causis*. (...) Por otra

4. «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*» (S.T. I-II, q. 21, a. 4 ad 3).

5. «*Temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venererorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.*» (S.T. I-II, q. 94, a. 3 ad 1).

6. «*Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic.. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad).

parte, la potestad superior e inferior se pueden tener de tal modo que ambas se originen de una cierta potestad suprema, que somete una a la otra porque quiere. Entonces, una no es superior a la otra, salvo en aquellas cosas en las que una ha sido puesta bajo la otra por la suprema potestad, y sólo en aquellas cosas debe ser obedecida más la superior que la inferior»⁷. Y de este último modo se tiene la potestad doméstica en relación a la potestad política, como naciendo ambas de una potestad suprema, que sólo en determinados ámbitos subordina una a otra.

Una vez excluidos estos ámbitos de gobierno, el derecho de prelación en la jurisdicción política se extiende sin más límite que el que procede de la naturaleza del bien al que se ordena, que no es último, sino cierta disposición a él. Y, en su ámbito, la potestad política sí es suprema y por eso, «en aquellas cosas que pertenecen al bien civil, más debe ser obedecida la potestad temporal que la espiritual; según aquello de Mat. 22, 21: "Dad al César lo que es del César"»⁸; pues «el orden de justicia requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores, porque de otro modo no se podría conservar el orden de las cosas humanas»⁹.

Es preciso insistir que siempre y en todo caso el fundamento del orden de gobierno queda establecido a partir de la soberanía de Dios sobre el hombre. Esta soberanía se extiende a todo el hombre, pero de modo diverso: en algunas cosas el hombre está directamente ordenado a Dios mientras que en otras la ordenación es indirecta. En aquellos casos en los que un hombre se somete a otro hombre, lo es por razón del orden establecido por Dios y, así, es a Dios mismo a quien se somete el que obedece. En todo lo relativo a la obediencia, el que manda ejerce oficio ministerial y aparece como mediación entre Dios y el hombre que obedece, porque el hombre sólo debe sumisión a Dios.

«El hombre está sometido a Dios de modo absoluto en cuanto a todas las cosas, interiores y exteriores, y por consiguiente en todo debe obedecerle. Los súbditos, en cambio, no están sometidos a sus superiores en cuanto a todas las cosas, sino en cuanto a algo determinado. Y, en cuanto a aquello, los superiores son un medio entre Dios y los súbditos. En cuanto a las otras cosas, inmediatamente se someten a Dios, por el que son instruidos mediante la ley natural y escrita»¹⁰.

7. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3.

8. «*Potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: "Reddite quae sunt caesaris caesari"*» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 resp.).

9. «*Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari.*» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 resp.).

10. S.T. II-II, q. 104, a. 5 ad 2.

2. LA DETERMINACIÓN DEL DÉBITO DE OBEDIENCIA

El orden de la obediencia es un orden práctico, en su sentido más propio, no sólo atiende a la claridad intelectual de la sumisión, sino a la concreta disciplina de la acción. Por eso no basta con que el súbdito conozca el ámbito de la potestad política (y, por lo tanto, en qué materias su voluntad está sujeta a la voluntad del superior) es preciso además que sepa reconocer quién es el superior y, así, quién tiene el poder de establecer el débito de obediencia y atar su voluntad. Es preciso poder identificar al que ejerce el poder; y para reconocer al gobernante es preciso conocer en qué consiste su oficio, para eso es necesario saber cuál es la obra que realiza.

El oficio de gobierno

La obra de gobierno político es, sobre todo, una *obra de unidad*: el poder unifica, «sepa el rey que está en el reino como el alma en el cuerpo y como Dios en el mundo»¹¹:

«Universalmente hablando, dos son las obras que Dios hace en el mundo: una por la que crea el mundo, otra por la que gobierna el mundo creado. De modo análogo, estas dos mismas obras realiza el alma en el cuerpo; en primer lugar, el cuerpo es informado por la virtud del alma; después, por el alma, el cuerpo se rige y mueve. Ambas cosas pertenecen al oficio del rey, ya que al rey le corresponde el gobierno, y el nombre de rey se toma del régimen de gobierno»¹².

La primera de esas obras (instituir el reino o fundar la comunidad política) no conviene a todos los gobernantes; la segunda, evidentemente, sí y constituye el oficio propio del que gobierna,

«conservar lo gobernado y dirigirlo a aquello para lo que fue constituido»¹³.

Por tanto, estas dos cosas pertenecen sobre todas las demás al que ejerce la potestad de gobierno: conservar la ciudad y conducirla a su fin¹⁴.

La primera de las tareas (la conservación de la ciudad y su unidad) es previa a la segunda, pues el fin de la ciudad es cierta operación de virtud (sostener a los ciudadanos en la consecución del modo de vida que eligen como bueno) que no es posible si la ciudad se incapacita para obrar por la división de los ciudadanos.

11. *De Regno*, L. I, c. 12.

12. *De Regno*, L. I, c. 13.

13. *De Regno*, L. I, c. 13.

14. *De Regno*, L. I, c. 14.

Esta unidad de la comunidad política no se puede dar por supuesta sino que debe ser procurada por el oficio prudente del que gobierna. De esta unidad deriva precisamente la paz, bien común primero de la sociedad y primer fruto de la concordia de los ciudadanos¹⁵. Esta obra de unidad en que consiste el régimen político (unidad real de los ciudadanos por la que estos conviven y tratan entre sí) procede de una cierta unidad de afecto por la que los sujetos se hacen mutuamente conformes entre sí al desear un mismo modo de vivir. La unidad real sigue a la concordia o amistad política, que es la forma del régimen, y ésta a su vez, aunque tiene su origen en la unidad de semejanza (que remite a una unidad de origen), es obra próxima de la ley. En este sentido, lo esencial del oficio de gobierno es la obra legislativa por la que se propone a los individuos lo que deben querer. A partir de querer y no querer las mismas cosas, las voluntades de los ciudadanos se unifican en torno a la voluntad del que preside, y se establece la concordia.

Así, todo régimen depende de su legislación: materialmente, en cuanto que la obediencia a la ley unifica a los sujetos; formalmente, en cuanto que la índole del régimen depende del tenor de las leyes y, cambiadas éstas, cambia el régimen, como a menudo repite Aristóteles.

La virtus coactiva o la vis totius multitudinis

La pregunta sobre el tenedor de la potestad política se plantea entonces bajo una perspectiva distinta: ¿quién tiene la potestad de dar leyes? Y la respuesta, que no es un pleonismo, es: las leyes las promulga *el que verdaderamente puede*; es decir, el que puede hacerlas cumplir.

Para entender el sentido de esta respuesta, más complejo de lo que parece, hay que reparar en que es precisamente la eficacia para obligar (*virtus coactiva* o *vis coactiva*) lo que distingue a la persona privada de la persona pública,

«la persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud, pues sólo puede amonestar. Si su consejo no es recibido, no tiene fuerza coactiva, que sí debe tener la ley, a la que le corresponde inducir eficazmente a la virtud, como dice el Filósofo en el último libro de la *Ética*. Esta virtud coactiva la

15. *De Regno*, L. I, c. 16.

La paz es, precisamente, el fruto de esa obra de unidad que procede de la concordia y por la que el sujeto se torna uno él mismo y uno con los demás («*Concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosí. Huiusmodi enim homines sic se habent, quod quilibet eorum, et sibi ipsi concordat, et etiam concordant adinvicem in quantum immobiliter permanent in eisdem, et electionibus, et operibus*»). [*In Ethicorum*, L. IX, l. 6]; pues la paz no es otra cosa que la concordia ordenada de los ciudadanos: «*Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*» (SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIX, c. 13).

tiene la multitud o la persona pública, a la que le corresponde infligir penas; por consiguiente, sólo de él es propia la elaboración de leyes»¹⁶.

Esto es lo que separa la corrección fraterna¹⁷ o el consejo del padre o del sabio¹⁸ del precepto legal: aquéllos no tienen eficacia, si el que lo recibe no quiere acogerlo; lo que les distingue esencialmente del precepto legal, que tiene fuerza para obligar. En esta capacidad de vincular la voluntad de aquél al que se dirige, pudiendo exigir un cumplimiento forzoso, encuentra la vida política una de sus justificaciones: la ley auxilia la debilidad del hombre en la disciplina de la virtud.

Aristóteles enseña al final de la *Ética*, anticipando los libros de la *Política*, que la ley es necesaria para que el hombre se haga bueno, entre otras cosas,

«porque conviene que el que ha de ser bueno se cultive y se acostumbre bien, y que después viva conforme a lo descubierto en sus rectos caminos y así se abstenga de los malos, por propia voluntad u obligado contra su voluntad. Y esto no sucede sin que la vida del hombre sea dirigida *por una inteligencia que tenga, no sólo recto orden* en aquello que conduce al fin, *sino también fortaleza*; es decir, *fuerza coactiva para obligar* a los que no quieren. Fuerza coactiva que no tiene el precepto paterno, ni el de cualquier otro hombre que no sea el rey, o el constituido en algún otro principado. Y la ley tiene potencia coactiva en la medida en que es promulgada por el rey o el príncipe. Y es palabra que procede de una peculiar prudencia e inteligencia que dirige al bien. De ahí que *la ley sea necesaria para hacer a los hombre buenos*»¹⁹.

Estos dos aspectos de la ley (su capacidad para atar la voluntad de todos y el ser regla de lo que se debe obrar)²⁰ son los dos aspectos del bien común que se proponen a la obra de gobierno. Y este gobierno lo

16. S.T. I-II, q. 90, a. 3 ad 2.

17. «*Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabilem exhortationes*» (*De Veritate*, q. 17, a. 3 ad 2); «*Duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna quibus paesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in X Ethic; et talis correctio pertinet ad praelatos*» (*De Virtutibus*, q. 3 a. 1 ad 2); «*Et huic similatur correctio praelatorum, quae habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna*» (S.T. II-II, q. 33, a. 6 ad 1).

18. «*Paternus sermo non habet plenarie vim coactivam sicut sermo regius*» (*In Ethicorum*, L. X, l. 15); «*Quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet*» (*In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 1 a. 3).

19. *In Ethic.*, L. X, l. 14.

20. «*Lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam*» (S.T. I-II, q. 96, a. 5 resp.).

lleva a cabo «o toda la multitud o *el que lleva sobre sí la fuerza de toda la multitud*»²¹.

A éste que gestiona la fuerza de toda la multitud, *qui gerens vicem totius multitudinis*, a éste con toda propiedad se le puede llamar, porque lo es, autoridad.

El poder 'de hecho'

Si el poder político en una comunidad lo ejerce 'el que puede' es preciso entonces caer en la cuenta de que el *ius praelationis* (que da origen al *debitum obedientiae*) no concede al gobernante la fuerza para obligar sino que se fundamenta precisamente en ella. El reconocimiento por parte de la multitud de ciudadanos de que alguien lleva sobre sí la fuerza de todos es lo que constituye a éste en prelado y a los demás por relación a él en súbditos. Determinado 'de hecho' el poder político, se establece el orden de los ciudadanos entre sí y por relación al que manda, dándose origen al régimen político (del que surge el régimen jurídico).

La determinación del poder dentro de una comunidad no es una cuestión cuya resolución pueda ser dada de antemano, sino un ejercicio diverso en cada caso. Lo político se asienta en un estadio anterior a lo jurídico, absolutamente primero. Se puede decir que por el hecho de que los hombres se ponen juntos para vivir conforme a un cierto modo de vida que reconocen como bueno surgen relaciones de justicia. Pero el hecho mismo de ponerse juntos para la consecución de un bien y no otro, y el mismo modo de realizar esa unión, no es algo que pueda ser previsto ni anticipado. De la misma manera, las mutaciones políticas, que son mutaciones en el régimen, no se mueven en el plano de lo jurídico, sino en otro plano: el plano político, que es el plano de *lo que sucede*. Por eso carece de sentido el juicio jurídico de los fenómenos políticos, porque no son aquéllos los que juzgan éstos, sino más bien al contrario: la justicia procede del orden político.

De un modo poco preciso pero elocuente podemos decir que el orden político se desarrolla en el plano de lo que acontece en la historia a partir de la libertad humana, de lo que 'de hecho' sucede a partir de la acción humana e inaugura nuevos órdenes de relación entre los hombres. Lo jurídico se desarrolla dentro de esos nuevos modos de relación que lo político introduce en el mundo. De ahí la importancia de distinguir ambos

21. «*Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis*» (S.T. I-II, q. 90, a. 3 resp.)

ámbitos. Y un ejemplo de esto lo ofrece Aristóteles con cierto detalle en el libro tercero de la *Política* al tratar del ciudadano, y a propósito de cuatro problemas consecuentes entre sí.

El primer problema que estudia Aristóteles es a propósito de «los que participaron de la ciudadanía a causa de una revolución»²² (una mutación en el régimen), como se dice que hizo Clístenes, que aceptó a numerosos extranjeros y siervos para que, al multiplicar la población, los ricos no pudieran oprimirlos tiránicamente. Es interesante señalar que santo Tomás comenta que la duda de Aristóteles «no es si son o no son ciudadanos, porque, a partir de que han sido hechos ciudadanos, son ciudadanos; la duda es si lo son justa o injustamente». El segundo problema surge del anterior y es sobre «si aquél que no es ciudadano de un modo justo, es ciudadano; [pues] si a propósito de estas cosas injusto equivale a falso, es evidente que el falso ciudadano no es ciudadano. Y resuelve [Aristóteles] que, por la misma razón que algunos que mandan injustamente son tenidos como príncipes, también aquéllos que son ciudadanos de un modo injusto deben ser llamados ciudadanos; porque se llama ciudadano al que participa de algún principado, como ya se ha dicho». El tercero de los problemas se formula precisamente a partir de ahí (sobre el que alguno sea ciudadano de modo justo o injusto) y está en relación con una duda que planteó al principio de ese mismo libro: como se producen mutaciones en los regímenes no siempre se sabe qué se debe imputar a la ciudad y qué al régimen; Aristóteles resuelve la cuestión afirmando que se le deben imputar «sólo si la ciudad permanece la misma una vez hecha la transmutación política».

Vale la pena observar que las tres primeras dudas que Aristóteles expone, relacionadas entre sí, arrancan de problemas que están planteados en términos de justicia. En primer lugar, si el que es hecho ciudadano en una situación injusta (irregular) es ciudadano. La respuesta es que sí lo es, puesto que por el hecho de haber sido hecho ciudadano, es ciudadano. En segundo lugar, puesto que 'de hecho' es ciudadano, la cuestión es si es ciudadano 'injusto' y, por lo tanto, no verdadero ciudadano. La respuesta de Aristóteles es que no dejamos de considerar gobernante al que gobierna injustamente, luego tampoco al ciudadano. En la medida en que participa de las magistraturas; es decir, en la medida en que 'de hecho' es ciudadano, es ciudadano (pues 'de hecho' cumple aquello por lo que se define al ciudadano). Finalmente, la tercera pregunta busca el fundamento de las anteriores: ¿qué debe ser imputado a la ciudad de aquellas cosas que hicieron regímenes que ahora son tenidos por injustos? La respuesta es: todo, si se trata de la misma ciudad. Como las preguntas en el fondo

22. ARISTÓTELES, *Política* III, 2 Bk. 1275b 31 y ss.

no remiten a cuestiones jurídicas (no es un problema de justicia o injusticia), no obtienen respuestas jurídicas, sino políticas (remiten al plano de los hechos, de lo que sucede). Por el contrario, la cuarta pregunta, que plantea («cuándo se ha de decir que la ciudad es la misma o que ha dejado de ser la misma para ser otra») ²³ ya es de naturaleza netamente política, y gira en torno a la verdadera razón de identidad de la ciudad; es decir, la razón de unidad de la ciudad.

La respuesta que da Aristóteles, conforme el comentario tomista, es de profundo contenido político y va a la esencia misma de la ciudad,

«por causa de la sucesión de hombres de una estirpe de algún modo se puede decir que sea la misma multitud de hombres, pero *no se puede decir que sea la misma ciudad, si cambia el orden político*. Como la comunicación de los ciudadanos, que se llama *Politia*, pertenece a la razón de ciudad, es evidente que una vez ha cambiado no permanece la misma ciudad. Como vemos en aquellos que cantan en los coros, que no es el mismo coro cuando siempre es cómico, es decir, cantan canciones divertidas sobre hechos de personajes humildes, o cuando es trágico y cantan canciones trágicas sobre hazañas de los príncipes. Así también vemos en todas las otras cosas que consisten en cierta composición o comunión: cuando la comunión es de naturaleza distinta, no permanece la identidad; como no es la misma la armonía si siempre es dórica, de séptimo y octavo tono, o si es frigia, de tercer y cuarto. Porque en todos los casos es así, es evidente que la ciudad debe ser llamada la misma por relación *ad ordinem politia*. Así, mudado el orden político, aunque permanezca idéntico el lugar y los mismos hombres, no es la misma ciudad, aunque materialmente sea la misma. La ciudad así mudada puede ser llamada o con el mismo o con otro distinto, tanto si los que la habitan son los mismos o son otros, pero si es llamada con el mismo nombre será dicho de un modo equívoco» ²⁴.

Probablemente, éste es uno de los textos en que con más claridad aparece determinada la naturaleza del orden político y su fundamento. Todos los problemas aparentemente jurídicos que se había formulado tienen una respuesta que remite a lo que 'de hecho' sucede y, en última instancia, al motivo por el que 'de hecho' sucede: el Régimen político; es decir, el orden civil y aquello en torno a lo cual efectivamente se realiza la unidad de los ciudadanos (el bien en el que comunican los ciudadanos y que les reúne).

Poderoso es el que de hecho lo es, es decir aquél al que se le reconoce el ejercicio de las *vices totius multitudinis*. No porque la fuerza conceda el derecho de prelación, sino porque la fuerza distingue al que lo ejerce.

23. ARISTÓTELES, *Política* III, 2 Bk. 1276a 17, el comentario tomista en *In Politicorum*, L. III, l. 2.

24. *In Politicorum*, L. III, l. 2.

La fuerza no otorga la potestad, pero ayuda a reconocer a su titular. Cómo sucede esto en cada caso es imposible anticiparlo, pues reviste caracteres siempre distintos, pero el que sucede así, de esto, no cabe duda.

3. LA OBEDIENCIA A LA LEY INJUSTA

Antes de tratar la cuestión de la desobediencia (con la que se cerraría nuestro estudio) es preciso tratar un punto intermedio e inmediatamente relacionado con él, el problema de la obediencia a la ley injusta.

La obediencia a la ley injusta resulta problemática porque pertenece a la esencia de la ley el ser un cierto dictamen de razón y, así, cuando la ley no procede de la razón, no parece ser ley y por eso no parece obligar. Que la ley no obligue cuando queda fuera del orden de razón encuentra su causa en el fundamento mismo del principio de prelación: la soberanía de Dios sobre el hombre.

Conforme a la dignidad del hombre no resulta posible que unos hombres estén sometidos a otros, sino sólo a Dios. Sin embargo, como hemos dicho, esta subordinación del hombre a Dios se realiza mediante un orden de jurisdicciones que participan del gobierno providente de Dios sobre el hombre. El gobierno de éstas se convierte en norma próxima de la voluntad de los hombres que les están sujetos, no por la condición personal de los que mandan, sino por causa del oficio que desempeñan: oficio de gobierno ²⁵. Los hombres participan de la ordenación de Dios no sólo gobernándose a sí mismos, sino además en cuanto que pueden gobernar a otros, y este gobierno sobre otros hombres es el propio de la ley humana. En todos los casos su fundamento es la razón, por la que el hombre participa de la providencia de Dios. Así, la ley humana es una cierta participación de la providencia divina ²⁶; y en este sentido, toda ley, como todo orden de gobierno, obliga en la medida en que procede de Dios, y cuando no es así no obliga ²⁷. Por eso resultan problemáticas las leyes injustas, porque no parece que tengan nada de lo propio de la ley ni que conlleven débito de obediencia.

Pero, antes de exponer la doctrina de santo Tomás sobre este punto de la ley injusta, es preciso señalar una distinción que no suele ser habitual hacer. A la ley humana le acompaña un doble vínculo de obligatoriedad: el que procede de la ley natural y el que procede de la sola ley

25. S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 2.

26. S.T. I-II, q. 91, a. 3 resp.

27. S.T. I-II, q. 93, a. 3 resp.

humana²⁸. En el primer caso, la ley humana obliga en cuanto que su contenido es una conclusión de la ley natural, de modo que obliga por fuerza de la misma razón natural, de la que deriva todo juicio particular. Esta virtud de obligar se suma a la que le aporta el legislador que la promulga en el ejercicio de su ministerio de gobierno, por lo que estas leyes tienen un doble vigor: En el segundo caso, cuando la ley es cierta determinación de la ley natural o, incluso, en la medida en que simplemente procede del gobernante en su orden de prelación, sólo tiene el vigor que procede del ejercicio de gobierno y obliga por esta sola razón, que no es poco,

«Hay que decir que la ley humana tiene tanta razón de ley cuanto tiene de conforme a la recta razón. Según esto, es manifiesto que deriva de la Ley Eterna. Pero, en cuanto se separa de la razón, es llamada ley inicua, y así no tiene razón de ley, sino más bien de cierta violencia. Pero, incluso en esta misma ley inicua, se conserva algo de la semejanza de la ley por causa del orden de potestad del que promulga la ley; y, según esto, también deriva de la Ley Eterna, pues “toda potestad procede de Dios”, como se dice en Rom 13»²⁹.

Hecha la distinción sobre el doble vigor de la ley, ya es posible exponer la doctrina de santo Tomás sobre la obediencia a las leyes injustas, exposición que se desarrolla en la cuestión dedicada al poder de la ley humana (si la ley humana obliga en conciencia o no). Antes de entrar en la respuesta, santo Tomás contesta con la autoridad de san Pedro señalando que «es grato a Dios que, por razón de conciencia, uno soporte las ofensas, padeciendo injustamente»³⁰. Dada la respuesta mediante el argumento de autoridad, comienza a explicar:

«Respondo, hay que decir que las leyes puestas conforme a la naturaleza humana o son justas o son injustas.

Si son justas, tienen fuerza para obligar en el foro de la conciencia por la Ley Eterna de la que derivan; según aquello de Prov. 8, “Por mí los reyes reinan y los legisladores disciernen lo justo”. Se dice que las leyes son justas por el fin, cuando ordenan al bien común; por el autor, cuando la ley propuesta no excede la potestad del que la otorga; por la forma, cuando imponen cargas a los súbditos en orden al bien común según una igualdad proporcional. Porque al ser el hombre parte de la multitud, esto mismo que es y que tiene, es de la multitud; como también toda parte, aquello que es, es del todo. Por ello también la naturaleza a veces produce daño a la parte

28. «Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent» (S.T. I-II, q. 93, a. 3 resp).

29. S.T. I-II, q. 93, a. 3 ad 2.

30. «Sed contra est quod dicitur I Petr. II, “haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste”» (S.T. I-II, q. 96, a. 4 resp).

para salvar al todo. Según esto, este tipo de leyes, que reparten proporcionalmente las cargas, son justas. Y obligan en el foro de la conciencia, y son “*leges legales*”.

A su vez, las leyes son injustas de dos maneras. De un lado, por contrariedad al bien humano, a partir de lo contrario que hemos dicho antes. Ya por el fin, como cuando alguien que preside impone leyes gravosas a sus súbditos que no se ordenan a la utilidad común, sino más a la propia gloria o al propio apetito de bienes; ya por el autor, como cuando alguien promulga una ley que va más allá de la potestad que le ha sido confiada; ya por razón de la forma, cuando se reparten las cargas de un modo desigual, aunque se ordenen al bien común. Y, de este modo, más son violencia que leyes, porque como dice Agustín en el libro *Sobre el libre albedrío*, “no parece ser ley la que no es justa”. Por lo que tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, salvo quizá por causa del escándalo o la turbación que debe ser evitada, por razón de lo cual el hombre debe ceder incluso su derecho, según aquello de Mat 5, “a quien te obligue mil pasos, ve con él otros dos mil, y al que te ha quitado la túnica, dale también el manto”.

De otro modo, las leyes también pueden ser injustas por contrariedad al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa que sea contra la ley divina. Tales leyes de ningún modo se deben observar, porque como se dice en Hchos 5, “Hay que obedecer antes a Dios que a los hombres”»³¹.

Como la exposición es muy clara, caben pocas explicaciones, salvo quizá reparar en la distinción que hace santo Tomás sobre aquello de lo que procede la injusticia de la ley: *la oposición al bien humano o al bien divino*. En principio, esta distinción no sería necesaria para responder a la pregunta que se formulaba al principio (si la ley obliga en el fuero de la conciencia), ya que ninguna de las dos lo hace. Si santo Tomás hace la distinción es porque algo aporta con ello al problema que se plantea.

La diversidad de bienes a los que se opone la ley injusta sí establece diferencia a propósito de la *necessitas in foro conscientiae* que la ley impone al hombre: las leyes que contrarían el bien humano «no obligan en el foro de la conciencia *nisi forte propter...*», mientras que las leyes que se oponen al bien divino «*nullo modo licet observare*». Esta diferencia, que no es pequeña en el orden práctico, está en relación con el vigor de la ley que procede del hombre y el vigor que procede de la ley natural (la única que funda obligación de conciencia). En cuanto la ley se mantiene dentro del orden al que se extiende el derecho de prelación del gobernante (el *bien humano*), la injusticia de la ley no elimina totalmente aquello por lo que deriva de la ley eterna, porque toda potestad procede de Dios y así conserva algo de vigor: el vigor propio de la sola ley humana. Pero, cuando

31. S.T. I-II, q. 96, a. 4 resp.

contraría el bien divino, no sólo no se ordena a aquello para lo cual fue instituida la potestad, sino que ésta ni siquiera se mantiene dentro de su límite natural (el bien humano); en consecuencia no posee vigor alguno sino más bien al contrario, porque más está el hombre obligado a obedecer a Dios que a los hombres, pues es por causa de Dios que el hombre se somete a toda autoridad.

De esta manera, si lo que se le pide al súbdito es injusto, pero el gobernante dispone en aquellas materias a las que se extiende su derecho de prelación, el débito de obediencia que contiene la ley debe ser satisfecho. No por su propia virtud, sino *per accidens*³², en atención al bien común («para evitar el escándalo o la turbación y por causa de lo cual el hombre debe ceder incluso su derecho», escándalo y turbación que supone toda desobediencia a la ley). Por eso mismo, si no se diera lugar a este escándalo y turbación (por ejemplo, porque no fuera conocida la desobediencia), ninguna obligación tendría el súbdito de obedecer.

Hay que recordar que el primer bien de toda sociedad es su unidad, y ésta se procura por la obediencia a la ley; sólo después es posible procurar el orden de justicia y virtud al que se ordena la vida civil. Así, «la intención de todo legislador se ordena primero y principalmente al bien común, y segundo al orden de justicia y de virtud, según que por él se procura y conserva el bien común»³³. Por eso, la misma ley tiránica conserva algo de la razón de ley, no lo que tiene de injusta e irracional, evidentemente, sino el proceder de la autoridad en su orden de gobierno y el dirigirse a los ciudadanos para que la obedezcan. Y ello no debe ser despreciado: el peor de los gobiernos es preferible a ninguno,

«La ley tiránica, que no es conforme a la razón y, por lo tanto, no es ley *simpliciter*, sino que más bien es cierta perversión de ley, tiene incluso algo de razón de ley, en cuanto que se propone que los ciudadanos sean buenos. De la razón de ley no tiene sino el que es un dictamen de alguien que preside sobre sus súbditos y que pretende que los súbditos sean obedientes a la ley. Esto es pretender que los súbditos sean buenos, no de un modo absoluto, sino en orden a dicho régimen»³⁴.

32. «*Principibus saecularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit, et ideo si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant, non tenentur eis subditi obedire, nisi forte per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.*» (S.T. II-II, q. 104, a. 6 ad 3).

33. «*Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune, secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur.*» (S.T. I-II, q. 100, a. 8 resp).

34. «*Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.*» (S.T. I-II, q. 92, a. 1 ad 4).

Ya es posible pasar a la exposición sobre la desobediencia, el estudio de ésta y sus formas terminará de arrojar luz sobre la virtud de la obediencia.

4. LA DESOBEDIENCIA POLÍTICA

La transgresión y la omisión del precepto

La obediencia es el acto por el que se restituye a los superiores aquello que es suyo: el débito contenido en el precepto. El que obra por obediencia mira directamente a la satisfacción del precepto, cualquiera que sea la obra que se le proponga. La desobediencia, pues, no es otra cosa que «el desprecio actual del precepto»³⁵.

En sentido general, la desobediencia es la omisión del precepto, cualquiera que sea la intención del que así obra, y supone siempre la negación del orden de subordinación establecido por Dios y, por eso, el menosprecio de Dios mismo («entre los preceptos divinos se contiene también la obediencia a los superiores [...] según aquello de Rom. 13, "quien resiste a la potestad, resiste la ordenación de Dios"»)³⁶; aunque, en todo caso, su gravedad varía. De un lado, por razón del que manda, «porque —dice santo Tomás— aunque el hombre debe poner cuidado en obedecer a lo que manda cualquier superior, es mayor el débito por el que el hombre obedece a una potestad superior que a una inferior. Signo de ello es que se omite el precepto del inferior si está en contradicción con el precepto del superior, de donde se deduce que cuanto mayor es aquél al que se desprecia, la desobediencia es tanto más grave»³⁷. De otro puede variar la gravedad de la desobediencia «por razón del precepto, porque el que manda no quiere que todas las cosas que son mandadas sean igualmente cumplidas, pues todos quieren más el fin y aquello que está más próximo al fin; por eso la desobediencia es tanto más grave cuanto el precepto que se omite más está en la intención de aquél que manda»³⁸.

En el orden de la prelación humana ninguna potestad es mayor que la política, pues ésta no se propone un bien particular del hombre sino el cumplimiento de su vida. Y entre los bienes que la potestad política procura no hay ninguno que se relacione más con el fin ni que esté más cerca de él que los relativos a la unidad y la paz de la comunidad. Por eso, el mayor de los actos de desobediencia es el que no respeta los preceptos relativos a la unidad temporal de la comunidad.

35. S.T. II-II, q. 104, a. 2 ad 1.

36. S.T. II-II, q. 105, a. 1 resp.

37. S.T. II-II, q. 105, a. 2 resp.

38. S.T. II-II, q. 105, a. 2 resp.

Todavía es posible establecer una segunda distinción que nos permite abundar en la gravedad de unos actos de desobediencia sobre otros, y esta distinción encuentra su fundamento en las partes de la justicia, a cuya satisfacción mira la obediencia: hacer el bien y evitar el mal³⁹.

Debe hacerse notar que las partes de la justicia tienen sus contrarios, pues al precepto por el que el hombre debe evitar el mal se opone la *transgresión*, que con precisión implica un movimiento de oposición al precepto que prohíbe hacer algo⁴⁰. Por su parte, al precepto por el que el hombre debe hacer el bien se opone la *omisión*, que «importa menosprecio del bien; y no de cualquier bien, sino del bien debido»⁴¹. Ambas se diferencian entre sí, en la medida en que se oponen a cada una de las partes integrales de la justicia. Y como la gravedad del acto desordenado es mayor cuanto más dista del acto ordenado, y la distancia máxima es la que se da entre contrarios, más que la simple negación, de ahí que el acto por el que uno transgrede el precepto que es debido (y hace lo contrario de lo que se le prohíbe) es más grave que su simple omisión (que sólo implica negación: no hace lo que se le manda)⁴². De este modo, es más grave desobedecer a la potestad política en aquello que ha determinado que no se debe hacer, que dejar de hacer lo que ha dicho que debe hacerse.

Entre todos los actos de desobediencia política, el más grave no es aquél por el que el individuo hurta su colaboración al bien, no cumpliendo lo que se le pide, sino el acto por el que directamente se impugna la autoridad y el bien, al atentar contra lo que está prohibido. Esto se cumple de modo paradigmático en la *sedición*, que se opone al precepto negativo más cercano al bien común: no alterar la unidad de la paz.

No hay acto mayor de desobediencia en el orden de los asuntos humanos que la sedición.

39. «*Ad iustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem haec duo partes iustitiae generalis vel specialis quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum iustitiae*» (S.T. II-II, q. 79, a. 1 resp).

Vale la pena advertir que aquí el bien y el mal se toma según una cierta razón propia, porque las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, en las cuales hacer el bien es llegar a un cierto medio y evitar el mal es alejarse de los extremos viciosos; por eso, en ellas, hacer el bien y evitar el mal es lo mismo. Sin embargo, en la justicia, que tiene por objeto las operaciones y las cosas exteriores, en las cuales una cosa es establecer la igualdad, y otra es que hecha no se corrompa (S.T. II-II, q. 79, a. 1 ad 1), declinar del mal «no importa negación pura, que es no hacer el mal (...) sino un movimiento de la voluntad que repudia el mal» (S.T. II-II, q. 79, a. 1 ad 2). En todo caso, «hacer el bien es acto completo de la justicia, y casi su parte principal. Declinar el mal, por su parte, es acto más imperfecto y su parte secundaria; como parte material, sin la cual no puede estar completa la parte formal» (S.T. II-II, q. 79, a. 1 ad 3).

40. S.T. II-II, q. 79, a. 2 resp.

41. S.T. II-II, q. 79, a. 3 resp.

42. S.T. II-II, q. 79, a. 4 resp.

La sedición

La sedición, como la discordia, la porfía, el cisma, la guerra y la riña, implican oposición directa a la paz, aunque cada una de ellas lo hace de un modo diverso: la discordia se opone a la paz en el corazón; la porfía lo hace en la palabra; y el cisma, la guerra, la riña y la sedición lo hacen en el plano de la acción.

Estos cuatro últimos se distinguen a su vez por el modo de oposición, y por la paz y unidad a la que se oponen. El cisma se opone a la unidad espiritual, la sedición lo hace a «la unidad temporal o secular, como la de una ciudad o un reino»⁴³ y, por su parte, la guerra implica contradicción contra un enemigo externo, mientras la riña es cierta guerra privada. Evidentemente todas ellas están conectadas entre sí, pero la impugnación de la paz que nos interesa especialmente es la de la sedición.

«La sedición se opone a la unidad de la multitud, sea del pueblo, ciudad o reino. Dice Agustín en el Libro II *Sobre la ciudad de Dios* que, “pueblo”, dicen los sabios, “no es toda multitud, sino la multitud asociada por el consenso del derecho y la utilidad común”. De donde es evidente que la unidad a la que se opone la sedición es la unidad del derecho y la utilidad común. Luego es evidente que la sedición se opone no sólo a la justicia sino también al bien común»⁴⁴.

La oposición que entraña la sedición se hace o con impugnación actual o con la preparación para ella, y así es como una guerra que se libra «propriadamente entre las partes de una multitud que contiene entre sí, como cuando una parte de la ciudad provoca tumultos contra la otra»⁴⁵. Tiene una especialísima razón de gravedad por la singularidad del bien al que se opone: «la unidad y la paz de la multitud», bien primero y básico de toda comunidad política.

En este orden, nada justifica una sedición.

El caso del régimen tiránico

Parece, sin embargo, que en los regímenes muy corrompidos, como son aquellos en los que los ciudadanos casi nada comunican entre sí, la sedición estaría justificada, pues parece que es mayor lo que separa a los ciudadanos entre sí que lo que tienen en común. Éste es el caso del régimen tiránico, en el que lo único que los ciudadanos tienen entre sí

43. S.T. II-II, q. 42, a. 1 ad 2.

44. S.T. II-II, q. 42, a. 2 resp.

45. S.T. II-II, q. 42, a. 1 resp.

(aquello en lo que comunican) es el bien del tirano (a esto se ordena este régimen: al bien privado de uno, que manda). Y el mismo santo Tomás reconoce que el tirano introduce razón de discordia en la multitud, y hasta se podría decir que es él el que entra en guerra con su pueblo y el sedicioso, por lo que «la perturbación de este régimen no tiene razón de sedición», dice. Pero, añade inmediatamente después, «salvo quizá cuando al perturbar así de un modo desordenado el régimen tiránico más detrimento sufra la multitud sujeta al tirano como consecuencia de esta perturbación que del régimen tiránico mismo»⁴⁶. Con lo que la respuesta queda en cierto suspenso.

El mismo problema vuelve a plantearse en el opúsculo *Sobre el régimen de los príncipes*, y la respuesta que da en cierto modo es la misma, aunque más completa. Es la misma porque el criterio sigue siendo el mismo, el bien común; es distinta porque el contexto en que se incluye el problema enriquece respuesta y la aclara.

La investigación se inicia a propósito de lo que se debe hacer en caso de que el rey se convierta en tirano. Santo Tomás distingue dos situaciones, la primera, cuando la tiranía es tolerable, y en este caso —dice— «es más útil tolerarla por algún tiempo que obrar contra el tirano, por los muchos peligros que esto entraña, más graves que la misma tiranía»⁴⁷. La segunda situación se produce «cuando la tiranía es en exceso intolerable». En este caso, dice, «algunos han creído que es propio de la fortaleza de los hombres matar al tirano y exponerse uno mismo al peligro a la muerte por liberar a la multitud»⁴⁸, y pone un ejemplo que frecuentemente se alega en la literatura doctrinal para justificar esta postura, el asesinato del tirano Eglon por Aioth. Pero esto, dice santo Tomás, no está en la tradición cristiana,

«No es congruente con la doctrina de los apóstoles. Pues Pedro nos exhorta a ser súbditos reverentes no sólo con los señores buenos y modestos, sino también con los díscolos (II Pe 2). Es por gracia que por amor a Dios alguien soporte tristezas y sufra injustamente, de donde cuando muchos

46. «Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic.. Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic, inordinate perturbatur tyranni regimen quod multitudo subiecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subiecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento.» (S.T. II-II, q. 42, a. 2 ad 3).

47. «Si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide» (De Regno, L. I, c. 6).

48. De Regno, L. I, c. 6.

emperadores romanos tiránicamente persiguieron la fe de Cristo y una gran multitud tanto de nobles como del pueblo se habían convertido a la fe, fueron alabados no por resistir sino por haber sufrido con paciencia y ánimo la muerte. Como manifiestamente aparece en la sagrada legión de los Tebanos»⁴⁹.

Así parece que concluye este largo razonamiento excluyendo la sedición incluso en estos casos extremos, señalando el evidente peligro que entraña para la multitud y para los que gobiernan el que por iniciativa privada algunos puedan pretender la muerte de los que presiden, aunque sean tiranos. Argumento de oportunidad nada despreciable y especialmente dirigido a los ciudadanos que obran de buena fe, porque abierto el camino de la sedición para todos, más se servirán de él los ciudadanos injustos que los justos,

«a menudo, a este tipo de peligros, más se exponen los malos que los buenos. Pues para los malos suele ser pesado el dominio no menos de los reyes que de los tiranos, porque conforme la sentencia de Salomón, Prov: “el rey sabio disipa los impíos”, y así por este tipo de iniciativa más se cierne sobre la multitud el peligro de perder un rey que el remedio para evitar a un tirano»⁵⁰.

Por eso «parece más bien que contra la sevicia de los tiranos se debe proceder, no por la iniciativa privada de algunos, sino por autoridad pública».

En este sentido, es posible distinguir tres casos: en primer lugar, los casos en los que pertenece al derecho de la multitud el proveerse a sí mismo de rey, entonces «no de modo injusto el rey puede ser destituido o refrenada su potestad por la misma multitud que le instituyó. Y no se debe pensar que tal multitud obra de modo infiel al destituir al tirano, incluso si se había sometido a él a perpetuidad, porque él mismo ha merecido, por no obrar con fidelidad en el régimen de la multitud como exige el oficio de rey, que el pacto con él no sea guardado por los súbditos»⁵¹. El segundo supuesto comprende los casos en los que la provisión de rey pertenece al derecho de algún superior, entonces «de él [el superior] debe

49. «Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse. Haec est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste; unde cum multi romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaue multitudo tam nobilitium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet» (De Regno, L. I, c. 6).

50. De Regno, L. I, c. 6.

51. De Regno, L. I, c. 6.

ser esperado el remedio contra la maldad del tirano»⁵². Y, por fin, el tercer supuesto se refiere a los casos en los que es posible acudir a nadie que ponga fin a la tiranía, por no encontrarnos en ninguna de las dos situaciones anteriores. Éste es el supuesto que a nosotros nos interesa, por la situación que plantea, sin aparente socorro frente al tirano,

«si no puede haber auxilio humano alguno contra la tiranía, hay que recurrir al rey de todos, Dios, que ayuda en la tribulación en el momento adecuado. Pues está bajo su poder que se convierta en pacífico el corazón cruel de un tirano, conforme la sentencia de Salomón en los Prov.: “el corazón del rey está en la mano de Dios, quien lo inclinará donde quisiere”. Él trocó en mansedumbre la crueldad del rey Asuero, que preparaba la muerte de los judíos. Él mismo es quien de tal manera convirtió la crueldad del rey Nabucodonosor, que fue hecho predicador del poder de Dios. “Ahora, dice, yo, Nabucodonosor alabo al magnífico y glorioso rey del cielo, porque sus obras son verdaderas, y sus caminos justos, y puede humillar a los que caminan en la soberbia”. Y puede arrancar de en medio o reducir a estado infimo a los tiranos que reputa indignos de la conversión, según aquello de la Sabiduría: “Dios derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes”. Él mismo es quien viendo la aflicción de su pueblo en Egipto y oyendo su clamor, precipitó al mar al Faraón y su ejército. Él mismo es de quien se recuerda que no sólo expulsó de su trono al soberbio Nabucodonosor y a todo su consorcio de hombres, reduciéndole a vivir como una bestia. Y no se ha reducido su mano, de modo que no puede liberar a su pueblo de los tiranos. Pues prometió a su pueblo por Isaías que le daría descanso, por todo el trabajo, la confusión y la dura servidumbre a la que antes había servido. Y dice por mediación de Ezequiel: “liberaré a mi rebaño de la boca de éstos”, es decir de los pastores que se pastorean a sí mismos. Pero para que el pueblo merezca conseguir de Dios este beneficio, debe cesar de pecar, porque Dios permite que los impíos adquieran los principados en castigo por los pecados, como dice el Señor por Oseas: “os daré rey en mi furor”, y en Job se dice que “hace reinar al hipócrita por causa del pecado del pueblo”. Ha de quitarse la culpa, para que cese la plaga de los tiranos»⁵³.

Toda la exposición de santo Tomás en este punto está referida a un problema de naturaleza exclusivamente política: qué puede hacerse si un rey se convierte en tirano («*si rex in tyrannidem diverteret*»). La respuesta el problema es compleja porque son diversas las situaciones en las que eso puede suceder y como buen moralista santo Tomás entra a distinguir los diversos casos para ofrecer una respuesta. La respuesta se mantiene siempre en el ámbito político y no por casualidad todas las argumenta-

52. *De Regno*, L. I, c. 6.

53. *De Regno*, L. I, c. 6.

ciones descansan en lo que *solet contingere* (la experiencia)⁵⁴ y en el cuidado del bien común (la oportunidad), que son los dos argumentos propios de esta ciencia. Incluso llama la atención que refiera la anécdota de la anciana que oraba por la salud de Dionisio, tirano de Siracusa, pues se trata de una apelación a la larga experiencia de alguien.

Cuando la tiranía es excesiva, el mismo exceso reclama que se obre en vistas a la mutación del régimen, pero esto sólo puede suceder de un modo: acudiendo a aquél que es superior al tirano (si la potestad pertenece al pueblo, es éste el que lícitamente puede proceder; si en otro distinto, de él se debe esperar el remedio). Así, cuando se llega al caso de no hallar remedio, porque no hay a quien acudir, el tipo de argumentación cambia, y esto es muy interesante. *Entonces*, dice santo Tomás, *acúdase a Dios*, y su discurso se vuelve teológico. Ofrece cuatro ejemplos históricos de intervención de Dios en la historia de los pueblos y al menos otros tantos testimonios de Dios mismo, por boca de profetas y reyes, revelando su cuidado providente sobre los gobiernos del mundo. Y no sólo señala a Dios como un factor en la historia política de los pueblos sino también el origen mismo del dominio tiránico: «Dios permite que los impíos adquieran los principados en castigo por los pecados».

Esta exposición y el modo de argumentar (introducir una visión teológica de la historia, pues la historia es la ciencia de la libertad humana) constituye la respuesta a un problema que de otro modo terminaría en una aporía. La legitimidad de su uso viene reclamada por la necesidad misma de encontrar solución al problema sobre qué ha de hacer el ciudadano justo ante el abuso de poder del gobernante. La respuesta que da santo Tomás es, al tiempo, la más verdadera y la más exigente. Sólo puede ser insuficiente para el que ignora la condición propia de lo humano. No hay verdadera virtud y verdadero bien donde se desconoce el providente cuidado de Dios sobre los hombres, incluso a través de la espesa opacidad del pecado humano.

Los que gobiernan, cuando se mantienen dentro del ámbito de su gobierno, deben ser obedecidos, si no por causa de la razón natural de la que deben proceder sus preceptos, por causa del bien común del que son custodios. Sólo a ellos les corresponde juzgar de lo que debe ser hecho por la multitud o debe ser evitado, y frente a su sentencia, si no hay superior, no cabe recurso. El ciudadano no se hace responsable del precepto del que gobierna sino sólo su acto propio (de ahí que deba examinar lo que se le

54. Como señala Aristóteles al principio del primer libro de la *Ética*, el argumento propio de la ciencia moral, y por ello de la política, es el argumento *quia ita est*, que se adquiere por la experiencia y costumbre de la vida humana. El argumento *propter quid* es propio del saber que se procura principalmente en las ciencias especulativas.

pide para no obrar cuando no debe aunque se lo exija el precepto legal). Por eso, cuando el gobernante es injusto, nada ni nadie puede impedir que obre injustamente salvo Aquél por el que nos sometemos al gobierno del poderoso. E igual que no está en el hombre establecer el orden de gobierno no lo está el eximirse de él. En el gobernante justo, como en el injusto, se atiende a la misma razón de sometimiento: *propter conscientiam Dei*.

* * *

El problema de la obediencia, y en concreto el de la obediencia a los poderes temporales irregulares, pone de manifiesto la pregunta nuclear de la vida humana: *¿quién manda verdaderamente?* Y esa pregunta sólo admite dos respuestas: Dios o cada uno sobre sí mismo.

El estudio que aquí concluye pretende mostrar la mayor razonabilidad de la primera respuesta, y el modo concreto que adopta en el orden político.

JULIÁN VARA GARCÍA
Universidad CEU Cardenal Herrera