

Julián Vara Martín

La obediencia como medida 'real'
de la virtud humana:
un estudio sobre la obediencia
política en santo Tomás (I)

Separata de CIENCIA TOMISTA
Tomo 134 - Núm. 433 - Mayo-Agosto, 2007
SALAMANCA

La obediencia como medida 'real' de la virtud humana: Un estudio sobre la obediencia política en santo Tomás (I)¹

Para todos nosotros, sobre todo para los que hemos nacido con posterioridad a Dante (es decir, para todos nosotros), el problema de la virtud no está en su justificación o contenido, sino en la determinación de su medida. No es un problema para el hombre (como he dicho: ni siquiera para el hombre moderno) aceptar la necesidad de una disciplina que rectifique el afecto y la inteligencia del hombre para hacer simultáneamente buenas su acción y a él mismo, lo problemático es establecer la medida de esa rectitud. Y el grueso del problema se encuentra en que esa medida no la establece él: es una medida que el hombre encuentra y debe reconocer, y a la que se debe someter. Y este sometimiento es doloroso.

1. El presente estudio, que se presenta dividido en dos artículos, tiene como finalidad mostrar la condición y naturaleza de la obediencia y, muy singularmente, de la obediencia política; probablemente la disciplina (la virtud) más difícil de adquirir y, sin embargo, más importante. Su importancia descansa en que la obediencia establece la medida real de la virtud del hombre, en cuanto dispone al hombre para obrar bien en el lugar real en el que hace su vida: el ámbito comunitario. De este modo, la obediencia, que somete la razón del hombre a una razón más universal y común, presta su formalidad a toda otra virtud. Entre todos los ámbitos, el político presente además con una dificultad añadida: por un lado, constituye el ámbito más extenso en el que es posible reclamar la obediencia del hombre, y en ese sentido es el más exigente; de otra parte, por su misma naturaleza, es un espacio que se presta a confusión en su límite y en su determinación (quién manda y hasta dónde), y en último extremo a su impugnación (la obediencia al poder injusto). Pero precisamente en esas situaciones extremas es donde se manifiesta la naturaleza y el fundamento mismo de la obediencia: manifestar quién tiene la verdadera soberanía sobre el hombre.

Además, y respecto de esta disciplina de la virtud, a la condición humana le acompaña una circunstancia que la hace aun más difícil: el hombre sólo alcanza su plenitud en la cooperación con otros hombres, y el orden más definitivo, el ámbito en el que el hombre se dispone para la consecución de una vida a la altura de su dignidad, es el ámbito político. De este modo, no sólo no hay determinación abstracta de la medida del obrar humano (no es posible decir en abstracto en qué consiste ser virtuoso), sino que su precisa y concreta determinación, para cada hombre en particular y en cada momento preciso, depende de su adhesión a un orden humano, que no está en su mano determinar: depende de su adhesión a otros hombres. Y esto sí es doloroso.

Decía Claudel que el hombre está dispuesto a renunciar antes a la felicidad que al propio orgullo; y quizá sea verdad. Pero la tarea que se nos impone es, precisamente, la contraria: conquistar la libertad a partir de la moderación del orgullo, a partir de una mirada verdadera sobre el hombre y sobre la realidad. Esa recuperación debe pasar por poner al hombre y su virtud en el único contexto en el que existen, en el contexto de la vida con otros hombres, y muy singularmente el orden político. Y es a esa recuperación a la que se ordena la siguiente exposición sobre la virtud de la obediencia y, muy singularmente, de la virtud de la obediencia política, como medida real de la virtud del hombre.

1. LA DISTINCIÓN DE LAS VIRTUDES POR LOS SUJETOS

Aristóteles comienza el libro quinto de la *Ética*, dedicado a las virtudes que disciplinan las operaciones del hombre (la justicia y la equidad), con la diferencia entre justicia general o legal y justicia particular, y dentro de ésta (es decir, respecto de la justicia en tanto que modera un apetito determinado y su objeto son aquellas cosas a través de las cuales se realiza la comunicación entre los hombres)² estableciendo una curiosa distinción: según que hablemos de la justicia 'de modo general' o según que nos preguntemos a propósito de *qué es en concreto* lo que hace que un hombre adquiera una disposición buena que le haga a él justo³.

Al comentar esta parte, santo Tomás indica que Aristóteles procede a distinguir las partes de la justicia, en primer lugar, por comparación *ad proprium obiectum* (en ella Aristóteles había explicado en qué consiste la reciprocidad) y, en segundo lugar, *ad subiectum applicando* (en ella Aristóteles había distinguido entre lo justo legal y lo justo dominativo,

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 2 Bk. 1130 a 15-1130 b 5.

3. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 6 Bk. 1134 a 20.

según que los sujetos en relación sean entre sí libres e iguales, o no). La primera distinción, dice santo Tomás, es *absolute* y esta segunda *relative* y nos muestra «de qué modo alguien haciendo lo injusto se vuelve injusto». Y ésta es una interesante observación, porque la indagación sobre la excelencia del obra humano deja de ser abstracta, y pasa a ser concreta.

La distinción de la virtud por razón del sujeto en el que se da se encuentra explicada en el primer libro de la *Política* al tratar de la casa y de las relaciones personales a partir de las cuales existe la casa. Aristóteles señala que es evidente que en el gobierno doméstico importan más los hombres que la posesión de cosas inanimadas; y más la virtud de aquellos que la posesión de las riquezas; y más las virtudes de los libres que las de los esclavos. Y a propósito de estas cosas, se pregunta: ¿hay alguna virtud propia del esclavo, aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosas que aquéllas? (como la prudencia, la justicia, la templanza u otras) Porque, dice, ¿cómo podrían no tenerla siendo hombres y participando de la razón? Pero, si la tienen, ¿en qué se diferencian de los hombres libres? Y, continúa,

«la misma cuestión se plantea poco más o menos, respecto de la mujer y del niño: ¿tienen también ellos virtudes? ¿Debe ser la mujer morigerada y fuerte y justa? ¿Es el niño licencioso o morigerado, o no? Y en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece, y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes. Porque si ambos tienen que participar del bien humano, ¿por qué el uno ha de mandar siempre, y el otro obedecer? Y no es posible que difieran sólo en grado, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y las cosas sólo diferentes en grado no. Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Y si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe»⁴.

La cuestión que Aristóteles se plantea encuentra su respuesta en la aplicación de un principio general: «Es evidente que ambos tienen que participar de la virtud y ha de haber dentro de ella diferencias correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer»⁵.

Todos los miembros de la casa participan de la virtud, pero cada uno lo hace de un modo específicamente diverso en función de la posición que ocupa y, muy en concreto, según les corresponda gobernar u obedecer. Del

4. ARISTÓTELES, *Política* I, 13 Bk. 1259 b 13.

5. *Ibid.*

mismo modo que es posible encontrar en el alma del hombre un elemento director, con su propia virtud, y otro dirigido, con sus virtudes propias, igual sucede en todos los demás casos.

«El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la mujer y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo *en cuanto es esclavo*⁶, carece de facultad deliberativa. Y la causa se halla en que deliberamos sobre aquellas cosas que están bajo nuestra potestad; pero el siervo no tiene sus actos bajo su potestad, sino que caen bajo la potestad de su señor, de donde el siervo no tiene facultad deliberativa. La mujer la tiene, pero desprovista de autoridad; como es libre tiene potestad de deliberar, pero su deliberación es inválida; la causa está en la molición de su naturaleza: su razón no se adhiere firmemente a las cosas deliberadas sino que rápidamente cambia por causa de algunas pasiones como la concupiscencia, la ira y otras de este tipo. El niño la tiene, pero imperfecta, porque no tiene un perfecto uso de razón que le permita distinguir los singulares sobre los que hay que deliberar.

«Hemos de suponer que ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente *en cuanto es necesario* para su obra. Así el que rige a la ciudad o a los siervos o a la mujer o a los hijos debe poseer la virtud moral perfecta (pues quien posee plenamente la obra es el maestro, porque su obra es de modo absoluto obra de arquitecto; es decir, de artífice principal. Y, como el artífice principal dirige e impera a los ministros del arte que trabajan con la mano, así el que manda dirige a los sujetos; en consecuencia tiene oficio de razón, semejante al que tiene el artífice principal respecto de las partes inferiores del alma. Por lo cual conviene que tenga la razón perfecta, y la razón es en este caso el maestro); cada uno de los demás, que son subordinados en la medida en que les corresponde tanto tengan de razón y de virtud cuanto aquél que les rige necesita de éstos. Esto es, conviene que tengan tanto cuanto baste para seguir la dirección del que manda, cumpliendo sus mandatos. Es evidente pues que todos los que hemos dicho poseen alguna virtud moral, la templanza, la fortaleza y la justicia, pero no es la misma la templanza de la mujer que la del hombre, y de otros subordinados, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar, para que a causa de ningún temor se omita el ordenar que se haga lo que debe ser hecho, la de la mujer para servir y en cualquier subordinado conviene que exista la fortaleza de subordinación, de manera que a causa del temor no omita realizar su propio ministerio. Así también la fortaleza en el general y en el soldado, y así como ha sido dicho de la fortaleza debe decirse lo mismo de las demás virtudes. En el que

6. En lo que a este texto se refiere, hago notar el comentario tomista a través de la letra cursiva para distinguirlo del texto aristotélico. Lo hago así, a diferencia de otras ocasiones, porque resulta interesante las precisiones que introduce santo Tomás, pues aclaran singularmente la idea.

gobierna las virtudes son rectoras, y en el subordinado son para servir; y por esto es evidente que no difieren sólo según un más o un menos, sino de otro modo, según la razón»⁷.

La diversa condición de los hombres según la posición de mando u obediencia funda una diferencia que no es de grado, sino de especie; funda una distinción específica en las virtudes humanas. Una es la justicia y la prudencia del que manda, y otra es la justicia y prudencia del que obedece, y esa diversidad no es según un más y un menos, sino formal.

La razón de la distinción se encuentra en la diversa obra a la que atienden el que manda y el que obedece y, conforme a eso, el ámbito diverso de lo que está sujeto a la potestad de uno y de otro. Siguiendo con los ejemplos propuestos, la afirmación no es que el siervo no tenga prudencia (como la puede tener su señor), sino que el siervo, *en cuanto siervo*, no tiene facultad deliberativa: sus actos, *en cuanto siervo*, no están sujetos a su potestad. Otro tanto cabe afirmar de la mujer, del hijo y, por extensión, de todo el que está sometido a obediencia.

Si esto es así, no menos sucede con el ciudadano, que es la única condición constante y común a todo hombre (pues, aunque todos somos hijos, no permanecemos siempre como tales en casa de nuestro padre y, evidentemente, sólo a algunos se les concede la gracia de la paternidad, natural o espiritual). De esta manera, también el ciudadano, *en cuanto que ciudadano*, se define por participar de un orden y, por tanto, por tener una virtud propia sobre la que es preciso preguntarse. Esa virtud le deberá acompañar, en tanto que ciudadano, toda su vida.

La virtud propia del ciudadano

Aristóteles aborda esta cuestión en el libro tercero de la *Política* preguntándose, precisamente, qué es el ciudadano y cuál es su virtud propia; y comienza por probar que su virtud, en tanto que ciudadano, no puede la misma que la virtud del hombre bueno en tanto que hombre. El razonamiento ilumina muy singularmente la condición propia del ciudadano, que se llama tal por relación al régimen concreto en que vive.

Sirviéndose de la imagen de los marineros de un barco, Aristóteles razona –y santo Tomás comenta– que de cada ciudadano es posible afirmar que tiene una tarea propia (conforme el oficio propio que cada uno desempeña) y una tarea común (conforme a la condición común de ciudadano); y, del mismo modo que en un barco la obra común es la segu-

7. ARISTÓTELES, *Política* I, 13 Bk. 1260 a 2; el comentario tomista en *In Politicorum*, L. I, l. 10.

ridad de la navegación, «así también, aunque los ciudadanos tengan diversidad de oficios y estados en la ciudad, hay una obra común que es propia de todos, que es la salud de la comunidad, y la comunidad consiste en el régimen político. De donde es evidente que la virtud del ciudadano, en cuanto es ciudadano, es considerada en orden al régimen; de manera que es buen ciudadano el que obra bien para la conservación del régimen»⁸. Ahora bien, como no hay un único régimen, no es posible afirmar que haya una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, sí es posible decir que hay una virtud perfecta del hombre bueno; por lo que no parece que pueda ser la misma una y otra virtud. La segunda razón conduce a lo mismo a partir de la reflexión sobre el régimen óptimo, pues ni siquiera en ese régimen es imaginable pensar que todos los hombres sean buenos y, sin embargo, sí deberían ser buenos ciudadanos; luego no debe ser la misma virtud la de uno y otro. Por último, la tercera razón se fija en la disimilitud específica de los individuos dentro de la comunidad, que hace que no pueda ser una misma y única virtud para todos, cuando sí lo es la del hombre bueno.

Con todo, establecido que son dispares las virtudes del ciudadano en tanto que ciudadano y del hombre en tanto que hombre, sí que existe alguien en quien ambas virtudes coinciden: el gobernante, que se llama bueno por las mismas virtudes que hacen bueno al hombre (por las virtudes morales y por la prudencia)⁹. Pero esto plantea una dificultad, porque del buen ciudadano se espera que sea capaz de mandar y obedecer y, por tanto, que su virtud llegue a ambas cosas; pero si resulta que la virtud del hombre bueno es la virtud del príncipe, que sólo alcanza a mandar, resulta que el buen ciudadano es mucho mejor que el hombre bueno, porque su virtud alcanza a más cosas. En la respuesta a la objeción se muestra en qué es preciso que la educación del gobernante y del ciudadano sea la misma, y al tiempo se pone de manifiesto toda la sabiduría humana de nuestra tradición clásica.

Dice Aristóteles que del mismo modo que hay un cierto gobierno dominativo (que se ejerce sobre los 'trabajos necesarios para la vida', en los que no es preciso que el gobernante sepa nada acerca de ellos, sino sólo a servirse de ellos), «hay un principado según el cual alguien gobierna, no como el señor a los siervos, sino a los libres e iguales a sí. Éste es el principado civil, según el cual en las ciudades el gobierno es asumido ahora por uno y luego por otro. En este modo de gobierno es conveniente que el príncipe aprenda obedeciendo de qué manera debe mandar; como alguien aprende a mandar la caballería por haber estado bajo mando en

8. *In Politicorum*, L. III, l. 3.

9. *Ibid.*

la caballería, y alguien aprende a ser jefe del ejército por haber estado bajo el mando del jefe del ejército y estando al frente de algún orden particular; como una centuria o una cohorte, y disponiendo emboscadas por mandato del general. Pues el hombre aprende a ejercer un gran principado por la obediencia y el ejercicio en los oficios menores. En cuanto a esto, dice bien el proverbio, «no puede mandar bien quien antes no estuvo bajo mando»¹⁰. Y de este modo concluye Aristóteles distinguiendo, por razón del oficio de gobierno, lo propio del ciudadano y lo propio del que ejerce el gobierno; y determinando, por la condición política de ambos, en qué es igual la virtud de uno y otro:

«También en este principado es otra la virtud del que gobierna y la del súbdito, aunque también conviene que aquél que es buen ciudadano *simpli-citer* sepa no sólo mandar sino también obedecer al que manda; no con un poder dominativo, que es el propio de los siervos, sino con un poder político, que es el propio de los libres. Ésta es la virtud del ciudadano, que esté bien dispuesto hacia ambas cosas, es decir, tanto a mandar bien como a obedecer bien. Así, la virtud del buen ciudadano, en cuanto puede gobernar, es la misma que la virtud del hombre bueno. Mas, *en cuanto está sujeto a obediencia*, es otra la virtud del que manda y la del hombre bueno, que la virtud del buen ciudadano; del mismo modo que es de otra especie la temperancia y la justicia del príncipe, y la temperancia y la justicia de los súbditos. El sujeto que es libre y bueno no tiene una sola virtud, por ejemplo, la justicia, sino que su justicia tiene dos especies; conforme una de las cuales puede mandar bien y, según la otra, puede obedecer bien; y así también de las restantes virtudes»¹¹.

«La virtud propia del príncipe es la prudencia, que es *regitiva y gubernativa*. Otras virtudes morales, cuya razón consiste en gobernar y obedecer, son comunes no sólo a los súbditos sino también a los príncipes. Más también los súbditos participan de alguna prudencia, para que tengan opinión verdadera de aquello que tienen que hacer y por la cual puedan gobernarse a sí mismos por sus propios actos, conforme el gobierno del príncipe. Y pone el ejemplo de aquél que hace flautas, que está dispuesto hacia el flautista, que usa la flauta, como el que obedece al príncipe: opera rectamente al hacer las flautas si tiene opinión reglada conforme al mandato del flautista. Así es en la ciudad a propósito del súbdito y del príncipe. Se habla de la virtud del súbdito, no en cuanto que es buen hombre, que así precisa tener prudencia, sino que se habla de esto *en cuanto es buen súbdito*, y para eso no requiere sino que tenga opinión verdadera de aquello que le ha sido mandado»¹².

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

Queda así aclarada que la disposición por la que el hombre se hace bueno él mismo y hace buena su obra debe ser determinada en atención a la posición que ocupe dentro la comunidad política, y no de un modo abstracto. De este modo, la virtud propia del ciudadano, en tanto que ciudadano, consiste en que su prudencia alcance para tener «opinión verdadera de aquello que tiene que hacer», de manera que «pueda gobernarse a sí mismo conforme el mandato del príncipe» (el ejemplo es harto elocuente: como el que hace flautas hacia el que ha de tocarlas). Y así, la prudencia del ciudadano, no en cuanto es buen hombre, sino en cuanto que ahora es buen súbdito, es que 'tenga opinión verdadera de aquello que le ha sido mandado'.

La virtud del ciudadano es la buena disposición hacia el gobierno y la obediencia: saber mandar y obedecer. Mas, en cuanto está sometido a obediencia, es decir, en cuanto que ahora él no gobierna, sino es súbdito, su virtud es la obediencia. *El hombre bueno se perfecciona en la ciudad a través de su disposición a obedecer al que gobierna.*

Como decíamos al principio, esta distinción de las virtudes (singularmente la prudencia) por la diversa posición que ocupa el sujeto en un orden común está inserta en el contexto en que puede ser entendida plenamente: a partir de la pregunta por el modo como «alguien, haciendo lo injusto, se vuelve injusto». Y con ello Aristóteles quiere señalar que la adquisición de la virtud, para la que el hombre tiene cierta disposición natural, no es la conformidad del hombre a un orden ideal de razón (desencarnado, fuera del tiempo y el espacio) sino a un orden concreto y real, un orden que representa algo externo al sujeto y a lo que éste se debe adherir. Un orden real y objetivo, que no está en su mano determinar completamente y al que se debe conformar.

Aquí reside precisamente el valor imponderable de la comunidad política para el hombre antiguo y para Aristóteles, que concluía su proemio a la *Política* señalando que «la justicia es cosa de la ciudad; ya que la justicia es el orden de la comunidad civil y consiste en el discernimiento de lo que es justo»¹³; comenta santo Tomás,

«La justicia es el orden de la comunidad civil», y el hombre se reduce a la justicia por el orden civil. La prueba de esto está en que con el mismo nombre los griegos nombraban el orden civil de la comunidad y el juicio de justicia [“la recta determinación de lo justo”], *diki*. De donde es evidente que aquél que instituyó la ciudad, evitó que fueran pésimos los hombres y los redujo a la óptima condición conforme la justicia y las virtudes»¹⁴.

13. ARISTÓTELES, *Política* I, 3 Bk. 1253 a 34.

14. *In Politicorum*, L. I, l. 1.

«El que instituyó la ciudad evitó que fueran pésimos los hombres y los redujo a la óptima condición conforme la justicia», no sólo porque les ofreció un precepto que le vinculara con carácter necesario, y así fuera un auxilio a la debilidad de su voluntad (como dice en el último libro de la *Ética*, anticipando la necesidad y el contenido de los libros de la *Política*)¹⁵, sino fundamentalmente porque les ofrece una regla de razón concreta a la que someter su acción. Regla de orden que se toma por conformidad al bien de todos aquéllos con los que se comparte la vida, un orden más universal y común que el del individuo. Y de ahí procede fundamentalmente la disciplina de razón que supone la obediencia: *somete la razón del hombre a una razón más grande.*

2. LA OBEDIENCIA: LA NATURALEZA DE LA OBEDIENCIA

Esta disposición a obedecer en que consiste la virtud del ciudadano es el fundamento de uno de los efectos propios de la ley: la ley hace buenos a los ciudadanos¹⁶.

«La ley no es otra cosa que un dictamen de razón de parte del que gobierna y la virtud de cualquier súbdito es que se someta a aquél por el que es gobernado, como vemos que la virtud de los apetitos irascible y concupiscible consiste en su obediencia a la razón. Y, de este modo, «la virtud de todo súbdito es que se someta bien al que gobierna», como dice el Filósofo en el Primer Libro de la *Política*. Porque precisamente a esto se ordena toda ley: a que sea obedecida por los súbditos. De donde es manifiesto que lo propio de la ley es inducir a los sujetos a su virtud propia. Y, como quiera que la virtud es aquella por la que hace el bien el que la tiene, se sigue que el efecto propio de la ley sea que aquellos a los que se da sean hechos buenos; ya sea en un sentido absoluto, ya en un cierto sentido. Porque si la intención del que hace la ley se inclina hacia el verdadero bien, que es el bien común regulado según la justicia divina, se sigue que los hombres son hechos buenos de modo absoluto por la ley. Pero, si la intención del legislador se dirige a lo que no es el bien *simpliciter*, sino el bien que resulta útil o deleitable a él, o repugna a la justicia divina, entonces la ley no hace a los hombres buenos en sentido absoluto, sino respecto de algo, es decir, en orden a tal régimen. Así el bien se encuentra incluso en cosas de suyo malas; como de alguien se dice que es un buen ladrón porque obra conforme al fin»¹⁷.

15. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X, 9 Bk. 1180a.

16. «Philosophus dicit, in II Ethic., quod "voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos"» (S.T. I-II, q. 92, a. 1 resp).

17. S.T. I-II, q. 92, a. 1 resp.

Por la obediencia al precepto del superior, el súbdito es conducido a la virtud, o al menos a una cierta virtud. De ahí precisamente la singularidad de la obediencia.

La obediencia aparece muy a menudo en los escritos de santo Tomás, sobre todo en los comentarios a las Sagradas Escrituras, evangelios y cartas apostólicas, o sermones; pero en dos ocasiones es objeto de un estudio específico: en primer lugar, en el *Comentario al Maestro de las Sentencias* y, más tarde, en la *Suma Teológica*.

Comentario al Maestro de las Sentencias, dist. 44, q. 2

En el primer caso, santo Tomás trata la obediencia después de la cuestión dedicada al pecado, a propósito de dos problemas relacionados entre sí: el de la prelación y el de la obediencia a los prelados. El orden expositivo es curioso, pues la prelación se trata en relación con la potencia de pecar (en la medida en que los prelados están en posición de cometer muchos pecados que de otro modo no se realizarían)¹⁸ y, correlativamente, se investiga la obediencia al que manda. Y, en lo que a la obediencia se refiere, santo Tomás plantea tres cuestiones: primero, si la obediencia es virtud y, siéndolo, virtud especial; segundo, si los cristianos deben obedecer a las potestades seculares, singularmente a los tiranos; y, tercero, si los que han prometido obediencia deben obedecer a sus superiores en todas las cosas¹⁹. En su respuesta va apareciendo de un modo ordenado lo específico de la obediencia, su fundamento y su extensión.

Concepto de obediencia

Que la obediencia es virtud, y virtud especial, tiene a su favor la autoridad de Hugo de San Víctor y de san Gregorio Magno que no sólo se refieren a ella como virtud sino además como «la más importante de las virtudes». Esto es así porque los hábitos, las potencias y los actos se distinguen por sus objetos, de modo que cuando una virtud tiene un objeto especial pasa a ser una virtud especial. Y se dice que algo tiene un objeto especial porque atiende a una razón especial, y eso es exactamente lo que sucede con la obediencia que, aunque por su materia se puede extender a muchas cosas, siempre atiende a un objeto especial: *el precepto con el débito de consentir*.

Como restituir a otro lo que es suyo y a él le es debido es el acto propio de la justicia particular, por eso la obediencia es una parte de la jus-

18. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 1.

19. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2.

ticia. En concreto, lo que se restituye a los superiores es una parte de ese género común que llamamos 'débito' o 'lo que es suyo', y que puede ser exigido en presencia del juez (sobre lo que versa la justicia especial). Y en este punto es preciso una aclaración, porque la justicia especial puede ser tomada en dos sentidos distintos: tomada con toda propiedad, la justicia especial sólo se da «entre aquellos que tienen cierta igualdad para aquello que sostienen ante el magistrado», de manera que entre los desiguales no existe este tipo de justicia; pero, tomada generalmente, la justicia especial atiende a aquello que el señor restituye al siervo porque es suyo, o al revés; porque, según este modo de tomar la justicia especial, no se requiere la igualdad de las partes. Y precisamente va a ser según este último modo de entender la justicia especial por el que la obediencia pertenece a la justicia, «pues mediante la obediencia el inferior restituye al superior lo que le debe»²⁰.

Como el resto de las virtudes, también ésta consiste en un medio que se mueve entre dos extremos viciosos, aunque en este caso el exceso no está en obedecer más de lo debido, sino en obedecer en aquellas cosas en las que no se debe obedecer²¹.

A pesar de su evidente afinidad, la obediencia se distingue de la justicia legal (que también atiende al precepto de la ley) y de la caridad (que, como la obediencia, es «madre de todas las virtudes»). Se diferencia de la primera en que, aunque ambas miran al precepto de la ley, lo hacen bajo una razón formal distinta. La justicia legal atiende al precepto en cuanto que es para el bien de la ciudad, mientras que la obediencia solamente mira al precepto según que tiene razón de débito por su orden al superior (de ahí que no sea virtud general, como la justicia legal, sino especial)²². De la caridad se distingue en que, aunque ambas engendran la virtud en el hombre, lo hacen de modo formalmente distinto. La caridad es madre de las virtudes al modo como lo es la causa final: el fin de toda virtud es la caridad, cuyo objeto es el último fin, mientras que la obediencia lo es según que por ella los actos de todas las virtudes son causados y conservados. Sucede así porque «los preceptos de los superiores se ordenan a que los hombres, mediante la prescripción de los mismos actos que causan las virtudes políticas, conducidos por la costumbre, sean llevados hacia ellas, y así se les disponga para las virtudes infusas»²³. Así,

20. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 resp.

21. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 2.

22. «(...) *sed obediencia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.*» (*In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 5).

23. *In II Comm. Mag. Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 ad 6.

por la obediencia no sólo se originan sino que se conservan todas las otras virtudes, y de ahí se deriva su preeminencia.

En los otros dos artículos se aportan dos precisiones conceptuales fundamentales para la comprensión de la obediencia. En primer lugar su fundamento, que es el orden de prelación, y en segundo lugar su esencial y necesaria limitación, que es la regla que la disciplina. Precisiones ambas que vienen suscitadas por cuestiones muy sugerentes: la obediencia de los cristianos a las potestades temporales, muy especialmente los tiranos, y la extensión de la obediencia de los religiosos.

Fundamento de la obediencia

La sumisión a las potestades seculares cuenta a su favor con el testimonio de los apóstoles en dos textos muy conocidos: I Pe 2, 18 («siervos, estad sumisos a vuestros señores») y Rom. 13, 1 («quien resiste la potestad, resiste la ordenación de Dios»). De esta autoridad parte santo Tomás para explicar el fundamento de la obediencia, que «toma en consideración el débito de obedecer (*debitum observandi*) que se contiene en el precepto que se obedece». Este débito es causado por el orden de prelación, que tiene virtud para obligar no sólo temporalmente sino también espiritualmente, por razón de conciencia, según la afirmación de san Pablo de que «el orden de prelación procede de Dios»²⁴. Por tanto, el fundamento del débito de obediencia está en el orden de prelación *según que este orden procede de Dios* (se obedece a Dios, no a los hombres). Por eso, cuando la prelación no puede fundarse en Dios, el débito no existe; y esto puede suceder de dos modos: o por un defecto en la adquisición de la prelación o por un defecto en el uso que se haga de ese orden de gobierno.

El defecto en el modo de adquisición puede estar en la persona del prelado o en el modo mismo como se adquirió la prelación. El primero de los supuestos (defecto en la persona, su indignidad, por ejemplo), no impide que lícitamente se adquiriera la prelación, «porque la prelación, según su forma, siempre procede de Dios, y así se está obligado a obedecer a tales prelados aunque sean indignos», dice santo Tomás. Al contrario, el segundo supuesto, que afecta al modo mismo de adquirirla, sí impide el derecho de prelación, «pues quien sustrae el dominio por la fuerza no es verdadero prelado y, por eso, cuando se presenta la posibi-

24. «Sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedere talibus» (In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 2 resp.).

lidad, cualquiera puede repeler tal dominio. A no ser que después haya sido verdadero prelado, o por acuerdo de los súbditos o por autoridad del superior». El sentido de las respuestas remite una vez más al fundamento: el hombre, por su elevada dignidad, no puede someterse a otro hombre, sino sólo a Dios; pero esta sumisión del hombre a Dios supone respetar, en primer lugar, el modo como ejerce su providencia, mediante otros hombres. De ahí que no sea problema la indignidad del que manda, porque el fundamento de su gobierno no reside en su virtud, y sí lo sea la sustracción del dominio porque, simplemente, no se adquiere (nadie se apropia de lo que es de Dios).

Lo mismo se puede observar en todo lo relativo al uso que se hace de la prelación, pues es evidente que el abuso en el ejercicio del gobierno no procede de Dios y, por tanto, no obliga. A su vez, también esto podría suceder de dos modos: o porque lo que ha sido mandado por el superior sea contrario de suyo a aquello a lo que la prelación está ordenada, «entonces no sólo no se debe obedecer, sino que existe obligación de no hacerlo»; o porque el superior intenta obligar en cosas a las que no se extiende el orden de prelación, y «entonces el súbdito no está obligado a obedecer, pero tampoco a no obedecer»²⁵.

La extensión de la obediencia

La segunda de las precisiones trata de la esencial limitación de la obediencia y mediante ella nos introducimos en la distinción sobre los tipos de obediencia.

La autoridad que santo Tomás cita en artículo es de san Bernardo en el libro *Sobre la disposición y el precepto* y todo el *sed contra* constituye por sí mismo una respuesta:

«Dice san Bernardo: “nada se me prohíba de aquello que prometí, no se me exija nada más que aquello que prometí”; pero no se prometen sino aquellas cosas que están en la regla, luego el súbdito no obedece en aquello que no pertenece a la regla. Además, nadie está obligado aquello a lo que otros no están obligados, salvo que se obligue a ello por un voto especial. Pero los profesos no hacen voto de obedecer en todas las cosas, sino sólo de obedecer según tal regla o tal otra. Luego no es preciso obedecer en todas las cosas. Esta razón se toma de las palabras de Bernardo en el mismo libro cuando dice de esto: “no poco se prescribe a los prelados sobre aquello a lo que el que promete obediencia se obliga, aunque no obediencia omnímoda, sino determinada conforme a una regla, y no otra que la de san Benito”; y, después, añade: “prefijada la medida por una regla que

25. In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 2 resp.

el prelado conoce para sí, también su gobierno es moderado, por tratar sólo de aquellas cosas que han sido rectamente dispuestas bajo su obediencia; ni tampoco de cualquier modo rectificadas, sino sólo por lo que el predicho Padre instituyó»²⁶.

Vincular la obediencia a una regla («una regla que el prelado conoce para sí», en la que se establece el modo de ejercicio y el ámbito al que se extiende) permite distinguir tres tipos de obediencia: En primer lugar, la *obediencia indiscreta*, que con toda propiedad no debe ser llamada obediencia, y que se da cuando alguien obedece en aquellas cosas que contrarían la ley de Dios o que son contrarias a la regla en la cual el sujeto es profeso; a ella nadie está obligado, sino que en esos casos más bien se está obligado a desobedecer. De otro lado, la *obediencia imperfecta pero discreta*, que es aquella por la que alguien obedece en aquellas cosas que prometió obedecer y nada más; de la que san Bernardo dice: «este tipo de obediencia imperfecta se mantiene dentro de los límites del voto y a ella están obligados por necesidad todos los profesos de obediencia». Por último está la *obediencia perfecta*, según la cual el súbdito obedece absolutamente en todo lo que no es contrario a la ley divina o a la regla; y de ella habla san Bernardo en los siguientes términos: «[la obediencia perfecta] no conoce de ley ni es reducida a límites ni contenida en las estrecheces de las declaraciones públicas, [esta obediencia] es llevada por una voluntad más larga hacia la amplitud de la caridad y en todo en lo que se impone, sin considerar el modo, se expande hasta el infinito con vigor generoso, espontáneo y ligereza de ánimo». A obedecer así nadie está obligado con débito de necesidad sino a lo sumo por cierta honestidad, dice santo Tomás, «como siempre se está obligado a ambicionar los carismas mejores»²⁷.

Hecha esta distinción, que pertenece a la naturaleza de la perfección cristiana²⁸, santo Tomás insiste en que la obediencia se extiende exclusi-

26. «Sed contra, Bernardus dicit in lib. De disp. et praecepto: "nihil me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigit quam promisi". Sed non promittuntur nisi illa quae sunt in regula. Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quae ad regulam pertinent.

Praeterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod ceteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro dicentis de hoc: «non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti Benedicti»; et post subdit: «praefixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus Pater constituit» (In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 3 sed contra).

27. In II Comm. Mag. Sent., dist. 44, q. 2, a. 3 resp.

28. «Videtur esse verior opinio, quod obedire in huiusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro De Praecepto et Dispen-

vamente al límite fijado por la regla, como «opinión que es de largo mejor» que la de quien afirma que la obediencia se extiende con débito de necesidad más allá de la regla,

«Porque el débito de obediencia es causado por el orden de prelación, el súbdito está obligado por el voto de obediencia solamente en aquello a lo que la prelación está ordenada»²⁹.

Estas precisiones sobre el fundamento y el límite, la constitución y ejercicio del «derecho de prelación»³⁰ y la extensión de tal sujeción en el que debe obedecer, remiten constantemente al fundamento de la obediencia entre los hombres, cualquiera que sea la naturaleza de su sujeción: el orden querido por Dios.

Suma Teológica II^a-II^{ae}, q. 104

La obediencia vuelve a ser tratada sistemáticamente en la *Suma Teológica* dentro del llamado 'tratado de la justicia', al estudiar las partes potenciales de la justicia y en el contexto de la justicia particular, abordando el fundamento, condición y límites de la obediencia³¹, y en ese mismo orden lo vamos a tratar nosotros.

El fundamento de la obediencia

Dice santo Tomás:

«Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de las potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones, por la excelencia del poder natural que Dios les dio. De ahí que también convenga que en las

satione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel ius praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur» (Quodlibetum X, q. 5 a. 2 resp.).

29. Quodlibetum X, q. 5 a. 2 resp.

30. La expresión 'ius praelationis' aparece poco menos de una decena de veces en la obra de santo Tomás para referirse al orden de prelación; es decir, a aquellas cosas sobre las que el superior puede disponer causando el «débito de obediencia»: «Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit» (S.T. II-II, q. 69, a. 1 resp), así, el juez en su ámbito, las potestades temporales, el padre en la casa o el superior en el estado religioso respecto de lo sometido a regla.

31. La cuestión dedicada a la obediencia es la 104 de la *Secunda Secundae Pars*, dividida en seis artículos: «primero, si un hombre debe obedecer a otro hombre. Segundo, si la obediencia es virtud especial. Tercero, sobre su comparación con otras virtudes. Cuarto, si hay que obedecer a Dios en todo. Quinto, si los súbditos están obligados a obedecer a sus prelados en todo. Sexto, si los fieles deben obedecer a las potestades seculares».

cosas humanas los superiores muevan a los inferiores mediante la voluntad, por fuerza de la autoridad establecida por Dios; y mover mediante la razón y la voluntad es mandar. En consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también, en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a sus superiores»³².

Nada se le resta de su perfección al plan divino cuando unas criaturas mueven a otras hacia su perfección conforme a lo que en ella es más propio: en los agentes naturales, mediante sus potencias naturales, y entre los agentes libres mediante la razón y la voluntad, mediante la libertad. Se deshace así toda aparente oposición entre obediencia y libertad,

«[el hombre es libre] no porque pueda hacer todo lo que quiera, sino para hacer aquello que debe ser hecho no por necesidad natural, como las criaturas irracionales, sino libremente, por la elección que procede de su propia deliberación. Del mismo modo que debe proceder por su propia deliberación para otras cosas que debe hacer, así también para obedecer a sus superiores; por eso dice Gregorio en su *Moral*: "cuando humildemente nos sometemos a la voz de otro, interiormente nos superamos a nosotros mismos"»³³.

Éste es el fundamento de la obediencia humana y el modo como Dios gobierna al hombre: un hombre somete su voluntad a la voluntad de otro hombre que se convierte, por ello, en norma próxima de la voluntad de Dios sobre él; y, así, expresión del querer de Dios, único al que razonablemente el hombre somete su libertad.

«La voluntad de Dios, por la que se regulan todas las voluntades racionales, es la primera regla, y de ella está más cerca una voluntad que otra, conforme al orden establecido por Dios, por eso la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda regla de la voluntad de otro que obedece»³⁴.

Tanto como repugna a la voluntad de un hombre hallarse sometida a la voluntad de otro, le repugna el quedar privada de una regla a la que poder conformarse. Esta regla, que es la voluntad misma de Dios, viene

32. S.T. II-II, q. 104, a. 1 resp.

33. S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 1.

34. «Divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipiens potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis» (S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 2).

a determinarse en la voluntad de aquél que ejerce oficio de gobierno en el ámbito de su prelación. Cuando se presta obediencia al que manda, es a Dios mismo al que se obedece. De este modo el hombre rectifica su libertad y la hace concordar con Dios, haciéndose semejantes el hombre y Dios mismo en aquello que quieren. No porque estemos obligados a querer lo que Dios quiere, pero sí porque estamos obligados a querer lo que Dios quiere que queramos. Y precisamente eso es obedecer: Esa obediencia nos une a Dios y nos hace amigos suyos (en cuanto que la concordia de voluntades unifica los afectos de los que así quieren una misma cosa).

La condición de virtud especial de la obediencia

«Como se ha mostrado, obedecer al superior es debido según el orden divino ínsito en las cosas y, por consiguiente, es bueno; porque el bien consiste en el modo, la especie y el orden, como dice Agustín en el libro *Sobre la Naturaleza del Bien*. Tiene además razón especial de laudable por su objeto especial; pues siendo muchos los deberes de los inferiores para los superiores, éste de obedecer a sus mandatos es, entre los demás, el único especial. Por tanto, es virtud especial y su objeto especial es el mandato tácito o expreso»³⁵, dice santo Tomás. Ésta es la razón especial de bien al que atiende la obediencia: disponer la voluntad del hombre para el cumplimiento un precepto que procede de la voluntad de otro hombre que manda³⁶, conforme al «orden divino ínsito en las cosas». O, dicho con más sencillez, *obedecer consiste en disponer al hombre para someter su voluntad a la voluntad de otro por amor a Dios*.

Se comprende no sólo su dificultad sino también, y por esto mismo, su excelencia entre todas las demás virtudes: la mayor de las virtudes morales, sólo inferior a la caridad («la obediencia tiene razón de laudable en cuanto que procede de la caridad, "pues no se debe obedecer por temor servil, sino por afecto de caridad, ni por temor de la pena, sino por amor a la justicia"»)»³⁷.

De modo semejante a como el pecado consiste en el desprecio de Dios y la adhesión a los bienes creados, el mérito del acto virtuoso se mide por la adhesión a Dios y el desprecio de los bienes creados, se mide por el amor a Dios. Y en este sentido ninguna virtud es superior a la caridad (ni

35. S.T. II-II, q. 104, a. 2 resp.

36. «Obedientia, sicut et quaelibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem obiectum obedientiae est praeceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet praecipientis» (S.T. II-II, q. 104, a. 2 ad 3).

37. S.T. II-II, q. 104, a. 3 sed contra.

pueden las virtudes morales aventajar a las teologales, cuyo objeto es Dios mismo). Pero, además, eso hace que entre las virtudes morales la virtud por la que el hombre desprecia un bien mayor para unirse con Dios sea superior al resto. Y entre los bienes humanos no hay ninguno superior a los bienes del alma; y, aun entre éstos, «la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los demás [bienes]»:

«Por eso, hablando con propiedad, *la virtud de la obediencia*, por la que el hombre renuncia por causa de Dios a su propia voluntad, *es la mayor de las virtudes morales*, que renuncian por Dios a otros bienes. Por eso dice san Gregorio: “con razón se antepone la obediencia a las víctimas, porque por éstas se sacrifica la carne ajena mientras que por la obediencia se inmolaba la propia voluntad” (...) De ahí –añade santo Tomás– que la obra de cualquier otra virtud tenga razón de mérito ante Dios sólo en cuanto que se obedece la voluntad de Dios. Porque si alguien sostuviera el martirio o repartiera entre los pobres todos sus bienes sin ordenar estos actos al cumplimiento de la voluntad de Dios, lo que es propio de la recta obediencia, no podrían ser meritorios; igual que si no se hicieran por caridad, que sin obediencia no puede darse. Dice I Jn. 2: “Quien dice conocer a Dios y no cumple sus mandatos es un mentiroso, mientras que quien guarda sus palabras, en éste la caridad de Dios es perfecta». Y esto es así porque la amistad hace querer y no querer lo mismo»³⁸.

Como habíamos señalado, al obedecer a los que han sido constituidos en autoridad, los hombres se hacen amigos de Dios.

La obediencia no sólo es la más importante de las virtudes morales por la naturaleza del sacrificio que entraña, sino también por el bien que procura; porque al unificar las voluntades de los que obedecen *la obediencia realiza una obra semejante a la amistad*, a la que conviene la concordia en las cosas amadas. De este modo, la obediencia también hace amigos entre sí a los que están sometidos a la misma autoridad.

La obra de unidad política se realiza por la unidad de gobierno y la disciplinada obediencia de los ciudadanos, por la que sus voluntades se unifican en torno a la voluntad única del que gobierna. Estos son los tres elementos que entran en la constitución de una comunidad: el orden de gobierno, el orden de obediencia de los que son gobernados y el bien del que surgen ambos órdenes. De aquí, precisamente, la esencial limitación que veíamos en el *Comentario al Maestro de las Sentencias*, tanto en lo relativo a la extensión como al modo de ejercicio, porque como la obediencia se da por afecto a un bien, común a los que obedecen y mandan, la

38. S.T. II-II, q. 104, a. 3 resp.

obediencia llega tan lejos como el bien en que se fundamenta. Cada orden de bienes reclama un orden de comunidades distinto y, correlativamente, un orden de prelación, cuya extensión y ejercicio vienen definidos por ese mismo bien que se comunica. Y el orden de prelación da origen al débito de obediencia, en cuya restitución consiste la obra de justicia.

De aquí parte la investigación de santo Tomás sobre la extensión de la obediencia que se debe a los superiores: por un lado, a Dios; por otro, a cualquier otro hombre que haya sido constituido en prelado; y, por último y muy singularmente, a las autoridades seculares, por las especiales características que revisten.

El ámbito de la obediencia: la obediencia a Dios y a los hombres

El bien último y superior, al que se ordena todo otro bien, y común a todo el universo, es Dios. La extensión de su gobierno coincide con su comunicabilidad y por eso nada escapa a su imperio, ni material ni formalmente. A la pregunta sobre 'si Dios debe ser obedecido en todo', la respuesta no admite restricción alguna: «aquél que obedece es movido por el imperio de aquél al que obedece, como las cosas naturales se mueven por sus motores. Como Dios es el primer motor de todas las cosas que naturalmente se mueven, así también es el primer motor de todas las voluntades, como consta por lo dicho más arriba. E, igual que todas las cosas se someten a la moción divina por necesidad natural, así también *todas las voluntades tienen que obedecer el imperio divino por cierta necesidad de justicia*»³⁹. Cualquier cosa que mande Dios, incluso lo que es contrario al modo ordinario de la virtud (piénsese en el sacrificio de Isaac), debe ser querido,

«en esto consiste principalmente la virtud y la rectitud de la voluntad humana, en conformarse a la voluntad de Dios, y seguir su imperio»⁴⁰.

La sumisión de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios es absoluta. Como ya hemos dicho en otra ocasión, «aunque el hombre no está siempre obligado a querer lo que Dios quiere, siempre está obligado a querer lo que Dios quiere que quiera»⁴¹.

Todos los demás bienes encuentran su razón de ser precisamente de esta participación y ordenación al bien último. De ahí procede el que la

39. S.T. II-II, q. 104, a. 4 resp.

40. S.T. II-II, q. 104, a. 4 ad 2.

41. «*Etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini praecipue innotescit per praeceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus divinis praeceptis obedire*» (S.T. II-II, q. 104, a. 4 ad 3).

extensión del orden de prelación y la extensión de la obediencia tengan estos dos límites: por un lado, el límite que procede del orden de subordinación de los bienes; de otro, el límite que procede de la condición limitada de todo bien que no es Dios mismo. Límites que, en el fondo, son uno y el mismo.

La jerarquía de los bienes (que coincide con su comunicabilidad) establece que allí donde el bien no alcance, tampoco lo haga el orden de gobierno:

«El que obedece se mueve hacia el imperio del que manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales se mueven por virtud de su motor por necesidad natural. Que algunas cosas de la naturaleza no se muevan por su motor puede suceder de dos modos: o por causa de un impedimento que proviene de la fuerza mayor de otro motor, y así un leño no es quemado por el fuego si la fuerza mayor del agua se lo impide; o por un defecto en el orden del motor al móvil, porque aunque está sometido a su acción en cuanto a algo no está sometido en cuanto a todas las cosas, como cualquier líquido está sometido a la acción del calor en cuanto a calentarse pero no en cuanto a secarse o consumirse.

»De manera semejante, de dos modos puede suceder que el súbdito no tenga que obedecer a su superior: En primer lugar, por razón del precepto de una potestad mayor; como dice Rom 13, "quienes resisten, se atraen sobre sí la condenación", y dice la *Glosa* "si algo manda el curador, ¿deberá ser hecho contra lo que manda el procónsul? Después, si este mismo procónsul manda algo, y otra cosa el emperador, ¿se puede dudar alguna vez que debe ser obedecido éste y despreciado aquél? Luego, si el emperador manda algo y otra cosa Dios, desprecia a aquél y sométele a Dios".

»De otra manera, el inferior no está obligado a obedecer a su superior si manda algo en aquello en lo que no le está sometido. Dice Séneca en III *Sobre los beneficios*, "yerra quien cree que la servidumbre afecta a todo el hombre, pues su parte mejor está exenta. Los cuerpos están sujetos y sometidos a sus señores, pero el alma es *sui iuris*". Por eso, en aquello que pertenece al movimiento interior de su voluntad el hombre no tiene que obedecer al hombre, sino sólo a Dios. Tiene el hombre que obedecer al hombre en aquellas cosas corporales que son obradas exteriormente. Y, aun en éstas, según que pertenecen a su naturaleza corporal, el hombre no tiene que obedecer a otro hombre sino sólo a Dios; porque todos los hombres son por naturaleza iguales, por ejemplo, en lo que pertenece al sustento del cuerpo y a la generación de la prole, de donde no tiene que obedecer ni el siervo al señor ni los hijos a los padres sobre el contraer matrimonio o la observancia de la virginidad, u otras cosas de este tipo. Pero, en aquello que pertenece a la disposición de los actos y de las cosas humanas, los súbditos deben obedecer a su superior según la razón de superioridad; como los soldados al jefe del ejército, en aquello que pertenece a la batalla; el siervo al dueño, en lo que pertenece a la ejecución de los trabajos serviles; el

hijo al padre, en lo que pertenece a la disciplina de la vida y el cuidado de la casa; y, así, de otros»⁴².

Según la exposición de santo Tomás, dos ámbitos de sujeción quedan delimitados por razón de los bienes: por un lado, todo aquello en lo que el hombre no está sujeto a otro hombre sino sólo a Dios: *la razón y lo relativo a su naturaleza corporal*; por otro lado, «*his quae exterius per corpus sunt agenda*», en las que el hombre obedece a otro hombre⁴³.

El ámbito de obediencia entre los hombres no alcanza al hombre mismo sino a las cosas que de algún modo están en él, como su obra o las cosas por las que se pone en condiciones de obrar.

Santo Tomás ya había señalado la razón por la que la naturaleza corporal del hombre queda exenta de sometimiento a otro hombre al distinguir los preceptos ceremoniales (que ordenan el hombre a Dios) de los judiciales (que ordenan las relaciones de los hombres entre sí). Aquellos podían afectar al hombre mismo porque «los hombres se ordenan a Dios como a su fin, y por eso corresponde al culto divino y a los preceptos ceremoniales la idoneidad del hombre mismo respecto del culto divino»; pero los preceptos judiciales no podían disponer del hombre mismo, porque «el hombre no se ordena a su prójimo como a su fin para que corresponda que se disponga en sí mismo en orden a él. Ésta sería —dice el santo doctor— una relación de siervos para con sus señores que, en esto que son, son de los dueños, conforme dice el Filósofo en el Primer Libro de la *Política*. Por eso, entre los preceptos judiciales no se encuentran disposiciones sobre el hombre en sí mismo, sino que todas estas cosas son propias de los preceptos morales. *La razón, que es el principio de los preceptos morales, está en el hombre respecto de aquellas cosas que le pertenecen*, como el magistrado o el juez en la ciudad»⁴⁴.

Lo que ahora corresponde abordar es el ámbito de «*his quae exterius per corpus sunt agenda*», en las que el hombre obedece a otro hombre. Y éste es, por excelencia, el ámbito de la obediencia política.

La obediencia política no sólo encierra en sí toda la dificultad propia de esta virtud (la más grande de las virtudes morales), sino que a ella suma todas las que proceden del de la vida política del hombre: por la complejidad de su determinación (¿quién manda?), por la enormidad de

42. S.T. II-II, q. 104, a. 5 resp.

43. La exposición que hace santo Tomás sobre la Ley Divina en la *Suma contra los gentiles* distingue esos dos mismos ámbitos de sumisión: el hombre mismo, que se encuentra sometido sólo a Dios, y «*ea quae sunt in homine*», que se hallan bajo la ordenación de la razón del hombre. Estas cosas que son para el hombre o a él se ordenan caen, en esa exposición, bajo dos órdenes de gobierno: el doméstico y el político [Cf. el libro III, en los capítulos del 115 al 129].

44. S.T. II-II, q. 104, a. 1 ad 3.

su extensión (¿hasta dónde manda?) y, muy singularmente, por lo frecuente que es su abuso (¿incluso cuándo no es justo se debe obedecer?).

Como en ningún otro ámbito, el de la obediencia política es el espacio donde se dirime la respuesta a la pregunta por el poder del hombre sobre su propia vida: ¿quién manda verdaderamente sobre la vida del hombre?

DR. D. JULIÁN VARA MARTÍN
Universidad Cardenal Herrera. CEU