

LA FELICIDAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE SANTO TOMÁS Y EN EL LIBERALISMO

Antonio Osuna Fernández-Largo
Universidad de Valladolid

Resumen: El bien común como fin absoluto de la persona implica una totalidad de bienes humanos que pueden englobarse bajo la razón de felicidad humana plena. Como el bien común es la razón justificativa de todo uso recto del poder político, de toda motivación de las leyes que rigen un pueblo y de todos los procesos de creación y reparto de bienes económicos, cabe decir que la felicidad humana es término final de todo gobierno, de todo el orden jurídico y del económico. Sto. Tomás aplicó la concepción eudemónica aristotélica a la filosofía política, a la jurídica y a la económica. Y, además, se sirvió de esta doctrina para explicar teológicamente el tema de la felicidad eterna sobrenatural.

En la edad moderna el pensamiento liberal se ha separado de esta teoría, pues no conoce otra promoción de la felicidad que la subjetiva del individuo. Esto se comprueba por la exposición de dos teóricos de la filosofía liberal política: N. Nozick, y Michael Novak. Aunque a veces se haya querido dar una interpretación liberal a la filosofía política de Santo Tomás, sus presupuestos son radicalmente distintos.

La doctrina clásica griega y cristiana había propuesto el concepto de felicidad de la muchedumbre como elemento configurador de su ideario político. Y así lo había repetido como idea incuestionable quizá hasta la ruptura del nominalismo y del racionalismo individualista. El poder político y la vida política están configurados en aquella doctrina como actividades en pro de la felicidad de todo el conjunto político y como mediaciones instrumentales para una totalidad de logros gratificadores. La búsqueda de felicidad tenía el valor de una tarea política y de gobierno y no un mero deseo anidado en el

corazón de las personas pero sin relieve político. En cambio, la filosofía política de la modernidad no conoce otra felicidad que la del individuo aislado y relega a la sociedad sólo las funciones administrativas y de seguridad.

En las líneas siguientes vamos a centrarnos en la exposición del significado de la vida feliz en la filosofía política según el pensamiento de Santo Tomás y, posteriormente, la compararemos con la filosofía política liberal de nuestro tiempo. El contraste entre estas dos ideologías contribuirá a resaltar que el concepto de felicidad define la trama del orden político en la idea clásica, mientras que ha sido silenciada por la filosofía liberal.

Posiblemente esta doctrina política de Santo Tomás parezca poco original, si se la compara con el pensamiento griego clásico, pero, en contrapartida, es una síntesis armónica del pensamiento griego y de la teología católica, sobre todo la agustiniana. De ahí deriva su carácter de doctrina sintetizadora y unificadora de múltiples tendencias y modalidades en lo que convencionalmente calificamos de doctrina clásica. Es, por tanto, un caso más de armonización entre la fe cristiana y el pensamiento pagano. Aunque sólo fuera por este aspecto, merece ser recordada y discutida. Y es la explicación del indudable influjo que ha tenido en la formación de lo que se llama filosofía política cristiana.

EL BIEN COMÚN COMO RAZÓN ÚLTIMA DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA

Para el Aquinate el concepto central de la filosofía social y política es el concepto de bien común. Para acertar con la explicación de la vida política como coordinación de comportamientos, proyectos, jerarquías y conjunto de bienes particulares, hay que perfilar un concepto nuevo de bien y exclusivo de la sociedad, que se llama el bien común. "Todas las comunidades se proponen algún bien como fin"¹, dice Santo Tomás parafraseando el inicio de la *Política* de Aristóteles.

El bien común es la síntesis de todo lo que es deseable en la vida social y que es sólo asequible por la actividad social; nunca de la mera perfección personal. Por eso, el bien común difiere "cualitativa o formalmente y no sólo cuantitativamente del bien personal"². Por ser bien total y exclusivo de la vida social, puede ser explicado mediante el concepto filosófico de fin social. El fin de la sociedad no es un programa concreto de los ciudadanos, sino la estructura misma de una realidad polivalente y natural que es la vida social humana. Es la razón de ser de la actividad social y, por su condición de justo y global, permite distinguir la bondad o maldad de todas las realidades y comportamientos sociales: el gobierno de los ciudadanos, las leyes, los programas políticos y las conductas de los ciudadanos. Interpretar la vida polí-

¹ *In Pol.*, 1, lect. 1, n. 10, en referencia al texto de Aristóteles: BEKKER 1252a2.

² *Suma de Teología*, 2-2, q. 58, a. 8, ad 2.

tica como actividad humana cuyo sentido deriva del fin último representa ya una opción filosófica que comprueba, una vez más, la originalidad del pensamiento de Santo Tomás.

El bien común tiene el valor añadido de aunar y justificar toda la actividad política. Todo objetivo y propósito social que no sea asimilable e integrable en él carece de justificación política e inaugura un desvío reprobable en la vida política.

El bien común no tiene existencia física ni es una medida cuantitativa aritmética. Es la formulación del bien humano en su grado perfecto, pero que cada pueblo posee en grados y formas diferentes en los distintos momentos de su historia. Significa el término de todos los anhelos y esfuerzos de una sociedad y, simultáneamente, el impulsor de esos mismos esfuerzos. La amplitud y densidad de los bienes que integran el bien común lo convierten en el fin último del desarrollo de la persona, pues no hay bien alguno pretendido por la voluntad que no forme parte del bien común: "el fin de la política —dice Santo Tomás— es el bien total humano, es decir, lo óptimo de todas las cosas humanas"³. La actividad política es fruto de la razón selectiva de conductas apropiadas en vista de un objetivo totalizador y compendio de todo bien social. La razón define ese fin desde la conciencia social y pública de todo el cuerpo social y nunca desde las fantasías de un líder o los voluntarismos del inconformista y revolucionario. El bien común se impone a la conciencia de la sociedad como algo sustantivo y antecedente a las libertades particulares⁴.

La centralidad política del bien común deriva de un principio básico de la filosofía tomasiana. En el ámbito de la razón práctica, la causa primera es la causa final, pues de ella deriva todo movimiento impulsado por la voluntad. Y el fin de la voluntad no es otro que la razón de bien. Como la actividad política es una actividad práctica específicamente humana, en ella el fin de la sociedad es la explicación y justificación de todo el orden político. Y el bien social que es fin de todo el orden político se designa con el nombre de bien común. En este sentido, bien común se identifica con fin justo, de igual modo que una política que sólo busca el bien privado de alguien es una sociedad injusta: "Si una multitud de seres libres es dirigida por el gobernante no al

³ *In Ethic.*, 1, lect. 2, n. 29.

⁴ Como dice V. POSSENTINI: "¿Tiene el estado un fin general?, y, en caso afirmativo ¿cuál es? En la respuesta a esta cuestión se pone en juego gran parte de la filosofía pública y naturalmente de la misma doctrina del estado: su forma variará según el fin. En la filosofía pública se ha tomado el estado cada vez más como una realidad útil, válida, como la suprema encarnación de la razón; o como el reino del pecado (agustinismo político) o de la fuerza o de la opresión (marxismo, anarquía); como una estructura que hay que reducir al mínimo, como una potencia sin ley en la arena internacional, etc. Se han desarrollado muchas teorías para explicar el origen, profetizar el fin, diseñar el perfil óptimo, etc.; teorías racionales, históricas, biológicas, psicológicas, etc.". *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, p. 206.

bien común, sino al privado del gobernante, estamos ante un gobierno injusto y perverso"⁵.

ESPECTRO DE BIENES ABARCADOS POR EL BIEN COMÚN

El bien común no es una totalidad bruta y dispersa de bienes, sino gradual y cualificada piramidalmente. Tal orden de bienes lo describió así Santo Tomás: "Para construir la buena vida de la multitud se requieren tres cosas. En primer lugar, que la multitud esté establecida en la unidad de la paz. En segundo lugar, que la multitud unida por el vínculo de la paz sea dirigida a obrar el bien, pues al igual que la persona no puede proceder a hacer el bien si no están unificadas sus fuerzas, tampoco la multitud que no vive unida en paz sino en pugna interna está impedida de obrar el bien. En tercer lugar, se requiere abundancia suficiente de bienes necesarios para vivir bien, obtenidos por el esfuerzo del gobernante"⁶. La paz es, por tanto, un elemento indisoluble de la felicidad política y del bien común, pues es condición imprescindible del bien común y es fruto maduro del bienestar público⁷.

Otro bien inseparablemente unido al bien común es el de la "*amicitia*" o convivencia afectiva en la sociedad. Es elemento configurador de una plenitud humana y, por tanto, integrado en el bien deseable en una sociedad, pues "entre los bienes temporales nada hay que pueda preferirse a la amistad"⁸. El bien común implica un gozoso convivir en amistad (*delectabiliter convivere*⁹), sin el cual la vida política se torna áspera e insufrible. E indudablemente el gozo que satisface la voluntad de la muchedumbre tiene en sí mismo un valor sumo¹⁰. Pero, finalmente, no puede olvidarse la índole mediadora e instrumental necesaria de los bienes económicos que son instrumento para toda perfección humana, como el conocimiento, la educación, el alimento, la información, la gratuidad, beneficencia, etc. y, en general, todo desarrollo del espíritu¹¹.

Para Santo Tomás el bien de la persona social es, ante todo, el bien del espíritu, pues la sociedad no es un algo advenedizo o circunstancial al espíritu humano. Los bienes del alma son, pues, los primarios y sobresalientes en la vida política. El bien común está constituido por los objetivos virtuosos de la vida humana, es decir, los bienes que la razón comprende como bienes perfectivos de la persona. Entre esos bienes destacan primordialmente las virtudes intelectuales: "las virtudes intelectuales forman parte de los bienes que

⁵ *De regno*, l. 1, c. 2, n. 746.

⁶ *De regno*, l. 1, c. 16, n. 825.

⁷ Cf. *Suma de Teología*, 1-2, q. 3, a. 4, ad 1.

⁸ *De regno*, l. 1, c. 11, n. 794.

⁹ *Suma de Teología*, 2-2, q. 114, a. 2, ad 1.

¹⁰ Cf. *In Ethic.*, 7, lect. 13, n. 1509, en referencia al texto de Aristóteles: BEKKER 1153b25.

¹¹ Cf. *Suma de Teología*, 2-2, q. 109, a. 3, ad 1.

hacen feliz al hombre, porque, además de ser meritorios para la vida bienaventurada, son un cierto comienzo de la felicidad que consiste en la contemplación de la verdad. Pero también, en segundo lugar y no como algo secundario, las virtudes morales dicen relación con el bien común, pues remueven los impedimentos de la felicidad humana, como son las pasiones desorbitadas y las dependencias perturbadoras del ánimo.¹² Y, finalmente, el bien común comprende los bienes corporales y económicos, pues “la perfecta disposición del cuerpo es necesaria para la elevación de la mente”¹³.

EL BIEN COMÚN ENTENDIDO COMO FELICIDAD COLMADA

Para Santo Tomás la totalidad de bienes humanos sociales y públicos que integran el bien común de una sociedad se expresa adecuadamente con el concepto de felicidad, ya que con el concepto de felicidad no se designa otra cosa que la repercusión y redundancia de los bienes de la comunidad política en los sujetos que los desean y procuran. La felicidad es fin de la sociedad y de la vida política y por ello pertenece a la substancia de la organización política de un pueblo: “la felicidad es un bien común”, dice Santo Tomás¹⁴.

Un pueblo organizado políticamente recibe la calificación de *societas perfecta* porque provee a todos los ciudadanos de lo necesario para la vida. La convivencia humana es el ámbito donde las personas nos perfeccionamos como tales y damos satisfacción a nuestras necesidades. Y la convivencia completa, cual corresponde a la sociedad perfecta o Ciudad, es también el ámbito donde las personas encontramos la plena satisfacción de nuestros deseos y la plena realización como personas. En la ciudad buscamos dar satisfacción a todas nuestras necesidades y la plena realización del desarrollo humano que acontece por las virtudes que nos disponen a vivir dignamente con los demás y a obedecer las leyes que, como tales, son el instrumento de prosecución del bien social: “toda ciudad está ordenada primeramente para la vida, es decir, para que los hombres obtengan lo necesario para vivir, pero, por su misma condición, no sólo ofrece el sustento vital sino también el vivir dignamente, en el sentido de que las leyes de la ciudad encauzan la vida humana al cumplimiento de las virtudes”¹⁵. Así explica el santo doctor el concepto de “autarquía” que Aristóteles vincula a la forma más perfecta de convivencia en la “polis”¹⁶ y a la felicidad completa asequible en una sociedad¹⁷. Por esa condición de colmar todo apetito de perfección humana, y no sólo la satisfacción de necesidades vitales, la Ciudad es una institución indisoluble

¹² *De virtut. in comm.*, a. 5 ad 8.

¹³ *Suma de Teología*, 1-2, q. 4, a. 6 ad 2.

¹⁴ *Contr. Gent.*, III, cap. 44, & 3.

¹⁵ *In Pol.*, I, cap. 1, n. 31. Cf. *De regno* l. 1, c. 1.

¹⁶ *Pol.*, l. 1, c. 1: BEKKER 1252b29.

¹⁷ *Ethic.*, l. 1, cap. 5: BEKKER 1097b21.

de la condición humana, como lo es la inclinación de la naturaleza humana a su perfección. La razón la expresa el mismo doctor: "lo que se configura como fin de los principios naturales en la generación de una cosa, es su naturaleza"¹⁸. De ahí deriva que la vida en sociedad sea una ley natural inscrita en la naturaleza humana. Pero, además, esta es la razón de que el fin de la sociedad coincida adecuadamente con la perfección del ser humano, pues el bien perfecto y perfeccionador del ser humano es la plenitud de los bienes que se alcanzan en la sociedad.

Apoyado en estas ideas aristotélicas, el siguiente razonamiento sale al paso en el pensamiento de Santo Tomás. Si el fin de la sociedad está constituido por la plenitud de todos los bienes que la persona obtiene en la convivencia social, la "beatitudo" o la "felicitas" de la vida humana está al final del camino que toda sociedad debe recorrer para dotar a las personas de los bienes necesarios y de la realización virtuosa de su condición de ciudadanos. La felicidad se quiere por sí misma, no para obtener algo: "La felicidad es el más perfecto de todos los bienes y, en consecuencia, es un fin último y óptimo"¹⁹; "la felicidad, por ser fin último de todo agente intelectual, es un bien perfecto y absolutamente suficiente"²⁰.

Al identificar la felicidad con el bien común de la sociedad perfecta, pasa a ser la felicidad un tema central de la filosofía política. Así da el santo una interpretación política a la eudaimonía aristotélica²¹.

También este extremo concuerda con el pensamiento aristotélico, para quien la sociedad perfecta es aquella que se configura a la medida de la condición racional y moral de la persona y la suma felicidad brota del ejercicio de la virtud perfecta. Aristóteles había dicho: "¿qué nos impide llamar feliz a quien actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores no en un tiempo circunstancial sino en la vida entera?"²².

En concreto, esa felicidad se expresa como un conocimiento consumado de los supremos objetos inteligibles como fruto de la virtud de la sabiduría²³ o de la verdad plena²⁴.

En la filosofía del Aquinate el fin último se interpreta como el principio fontal de todo el orden de la razón práctica política. El origen de todo el orden político, de todas las decisiones políticas, jurídicas y económicas viene impuesto por el término final a que se dirige la política. El fin último se

¹⁸ *In Pol.*, I, c. 1 *ibid.*

¹⁹ *In Ethic.*, I, lect. 9, n. 111.

²⁰ *In Ethic.*, I, lect. 9, n. 117.

²¹ Cf. *In Ethic.*, I, lect. 5: BEKKER 1097b21.

²² *Ethic.*, I, 1, c. 10: BEKKER 1101a14. Cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.*, I, lect. 16, n. 200, donde concluye: "pues esto es lo que basta para que alguien pueda ser feliz en esta vida".

²³ Cf. *Suma de Teología*, 1, q. 88, a. 1 c.

²⁴ Cf. *Suma de Teología*, 2-2, q. 167, a. 1 ad 1.

imprime en la razón humana como principio de todo razonamiento político y en la voluntad impone una inclinación que es el primer movimiento de todo su proceso de elección de medios. Si la felicidad es nota constitutiva del fin último de la vida política, significa que todo el orden político está teñido de anhelo de felicidad y esfuerzo denodado por vivir y subsistir en felicidad.

La plenitud de la felicidad constituye el objetivo final y la configuración de lo que se designa como sociedad perfecta, que tiene de propio el apuntar a la totalidad de los bienes humanos y obtenerlos por la unidad de acción política de pueblo y gobernantes. Tal es el sentido del fin de la vida social.

La felicidad es cualidad inherente a lo que se designa como fin de una vida auténticamente humana. En el Comentario a las Sentencias, Santo Tomás explica de este modo el fin de la vida humana, pues la vida fuera de la sociedad es inhumana e infeliz; por otra parte, el fin de la vida sobrenatural alcanza la felicidad pero necesita de la gracia; y sólo el fin de la vida puramente humana consiste en la felicidad²⁵.

La felicidad de la persona, cuya búsqueda define el espíritu, se integra en la felicidad completa que cualifica el bien común como la parte en el todo. Toda la vida política está condicionada por una finalidad totalizadora que llamamos felicidad: "lo óptimo de los bienes humanos, es decir, la felicidad, es el fin de la política", dice sucintamente el Aquinate²⁶. La virtud moral de la vida política se ordena al fin último de la felicidad común de la sociedad. El fin último de suma felicidad es lo que permite distinguir las virtudes que los antiguos llamaban políticas de las virtudes morales²⁷.

En virtud de esta paráfrasis tomasiana, se puede concluir que la política humana tiene como objetivo una "vida feliz" y que esa vida feliz es la redundancia personal de todo el propósito de la sociedad que es el bien común.

SÍNTESIS DE UNA FILOSOFÍA POLÍTICA EUDEMÓNICA

En virtud de la identificación del fin último de la sociedad con la plenitud del bien perfectivo de la naturaleza humana, Santo Tomás se inscribe en la larga tradición eudemónica del pensamiento occidental. En la razón práctica el principio motor y término final es la felicidad. El bien común, como fin

²⁵ Cf. *In Sent. III*, d. 27 q. 2 a. 2 c. El siguiente texto de G. Dossetti lo expresa bien: "La sabiduría del mundo antiguo en Aristóteles y la sabiduría de la filosofía cristiana en Santo Tomás han dado una respuesta: el Estado puede y debe llevar al hombre —con su concurso, se entiende— a la felicidad: porque el Estado tiene por fin el bien común, el cual no es una abstracción o algo esencialmente indeterminado, sino que es el *bonum humanum simpliciter*, el bien humano pleno, con todos sus componentes individuales, bien que el Estado debe, por así decir, defender, y que debe promover activamente y desarrollar y repartir entre sus componentes en proporción a la aportación y el trabajo (del ser y del actuar) de cada uno", citado en V. POSSENTINI, O.C., p.206.

²⁶ *In Ethic.*, I, lect. 14 n. 174.

²⁷ Cf. *Suma de Teología*, 1-2, q. 90, a. 2 c.

último de toda política, cumple la función de objeto plenificante y felicidad perfecta.

El eudemonismo ha sido doctrina filosófica predominante en el pensamiento occidental casi hasta la introducción de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, donde se rechazan todos los principios materiales de la ética, entre los que figura la prosecución de la felicidad. Desde Platón la "eudaimonia" se había vinculado a la idea de bien como dos realidades indisociables. Aristóteles entendió la felicidad perfecta como la actividad del entendimiento cuando ha sido perfeccionado por la máxima virtud: "se llama feliz a quien actúa conforme a la virtud perfecta", que Santo Tomás interpreta así: *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*²⁸.

Y este es el punto en que incide el pensamiento tomasiano. La felicidad acontece como el acto de la inteligencia humana respecto a su objeto supremo: "la esencia de la felicidad consiste en un acto del entendimiento"²⁹. Pero eso mismo se aplica a la felicidad terrena, que primaria y esencialmente consiste en la contemplación como acto supremo del entendimiento humano respecto a la verdad y, derivadamente, en la actividad de la razón práctica ordenando toda la vida moral humana³⁰. Y esto último entiende que fue la doctrina propuesta por Aristóteles: "la eudaimonía perfecta es la actividad del entendimiento en conformidad con la virtud más excelente, que será la mejor que hay en el hombre"³¹. Así se van diferenciando los conceptos de *beatitudo aeterna vel finalis* tomado de la revelación cristiana y que S. Agustín había interpretado como *fruitio Dei* y que en nuestro idioma designamos como beatitud, del de eudaimonía griega o *beatitudo vel felicitas* que explica la ética tomista. Pero lo original de Santo Tomás es haber amalgamado ambas, guardando las diferencias debidas, al elaborar el tratado teológico *De beatitudine* de la parte moral de la Suma de Teología.

Los pensadores siguientes discutirán *per longum* acerca de ese intelectualismo rígido en la comprensión de la esencia de la felicidad, pero ya será comúnmente recibido que el término último de la perfección humana es la obtención de la felicidad perfecta.

DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS CONCEPTOS DE *BENE VIVERE* Y DE *BEATITUDO*

El lector de Santo Tomás hoy se encuentra con dos términos que le pueden suscitar equívocos, pues en él poseen una carga doctrinal de que carece su uso vulgar.

²⁸ ARISTÓTELES, *Ethic.*, 1, c. 10; S. TOMÁS, *In Ethic.*, 1, lect. 16, n. 200; *Suma de Teología*, 1, q. 88, a. 1.

²⁹ *Suma de Teología*, 1-2, q. 3, a. 4; 2-2, q. 167, a. 1 ad 1.

³⁰ Cf. *Suma de Teología*, 1-2, q. 3, a. 5.

³¹ *Ethic.*, 10, c. 7; BEKKER 1177a12. Cf. STO. TOMÁS, *ibid.*, lect. 10.

Uno de ellos, es *bene vivere* (en algunos textos, *bona vita*), que en él designa los comportamientos dignificantes de la persona, cual son todos los conformes a la recta razón. Es, por tanto, un término ético que se difunde por la totalidad de la actividad humana. Al igual que la condición de social afecta a toda la condición humana, así también la condición de rectitud moral afecta a toda actividad humana en la sociedad. El bien común contemplado desde la perspectiva de las actividades de los ciudadanos puede ser equivalente al "vivir dignamente". El bien vivir es la suma de comportamientos razonables de una sociedad justa y moralmente ordenada; es la ciudad comportándose como sociedad perfecta.

La calidad del bien vivir es función de las virtudes intelectuales, morales y artísticas: "en grado máximo el *bene vivere* es el fin de la ciudad y de la virtud política tanto en el orden de la totalidad comunitaria como en el caso de cada uno"³². Y Santo Tomás llega al extremo de parangonar el *bene vivere* con el *ius-tum simpliciter* o ideal en que todos los derechos cobran consistencia³³. Subjetivamente se traduce en la voluntad de una vida humana feliz, pero no se hace eficaz fuera de la sociedad: "el hombre, al ser animal social, necesita para vivir convenientemente su vida de multitud de cosas que no puede alcanzar por sí mismo y, por ello, forma parte natural de una colectividad que le provee de lo necesario para *vivir bien*"³⁴. El bien vivir hace referencia al bien común justo y a la vida social en paz y justicia. Y por ello el bien común discrimina la sociedad justa de la injusta, como también el buen gobierno y el malo y las leyes buenas y las malas.

Otro término usado en los escritos del Aquinate es el de *beatitudo*. Para nosotros se identifica con el término más corriente de perfecta felicidad: "el fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama *felicitas* o *beatitudo*"³⁵. El concepto está tomado de la teología de la vida eterna, donde designa el estado final de la vida sobrenatural prometido por Dios y que inicia en nosotros la gracia. Pero en Santo Tomás designa también, por analogía, el fin de la sociedad, pues la vida social busca y avanza en la prosecución de la felicidad humana³⁶.

³² *In Pol.*, 3, lect. 5, n. 387.

³³ *Ibid.*

³⁴ *In Ethic.*, 1, lect. 1, n. 4.

³⁵ *Cont. Gent.*, l. 3, c. 25.

³⁶ La polisemia del término *beatitudo* en Santo Tomás nos impide hacer aquí una exposición detallada. La *beatitudo* es "la suprema operación de toda persona" (*Suma de Teología*, 1, q. 12, a. 1; 1-2 q. 55 a. 2 ad 3); es el "estado perfecto configurado por la suma de todos los bienes" (Boecio) (*ibid.* 1-2, q. 2, a. 1 obi.2; q. 3, a. 2 obi.2); es el fin último de la vida humana (*ibid.* 1-2, q. 1 prol.; 55, q. 2 ad 3); es el bien adecuado a la condición humana (*ibid.* 1-2, q. 6 prol.); es el objeto de máxima apetencia humana (*ibid.* 2-2, q. 118, a. 7); el gozo pertenece a la esencia de la beatitud (*Suppl.*, q. 90, a. 3 sed c. 1); es término de todos nuestros deseos (*Cont. Gent.*, 3, a. 153).

En virtud de este discurso analógico, se puede establecer que la política humana tiene como objetivo una “vida feliz” y que esa vida feliz es la redundancia personal del fin que da la razón a toda de la sociedad, que es el bien común³⁷.

EL GOBIERNO DE LOS PUEBLOS Y LOS ORDENAMIENTOS LEGISLATIVOS REGULADOS POR EL BIEN COMÚN Y LA FELICIDAD DE LA SOCIEDAD

Todo lo dicho referente al significado de la felicidad de la sociedad humana se puede repetir también en Santo Tomás respecto a la teoría del gobierno de la ciudad. La rectitud moral de un gobierno viene definida por la procuración de la felicidad de los súbditos. Las formas de gobierno son menos importantes que la tarea específica de servicio al bien común, de donde deriva principalmente el juicio moral acerca del buen o mal gobierno³⁸.

La índole moral del gobierno –no la mera eficacia maquiavélica ni la astucia palaciega– se mide en Santo Tomás por las virtudes propias del gobernante, que no son formalmente las mismas que las del simple ciudadano. La *vis regitiva*³⁹ es ante todo una función pública exigida por el bien común con la modalidad de unificar y dirigir con autoridad a la realización de la felicidad del cuerpo social. Una sociedad no puede subsistir sin un principio ordenador y unificador. Pero ese principio no es algo mecánico, inanimado o mera energía vital, sino un principio de índole ética y responsable necesario en la vida política⁴⁰. Y es así en razón de que el fin al que dirige la autoridad

³⁷ Algunos documentos de la Iglesia han incorporado el concepto de bien común como elemento supremo gratificador de la sociedad. Pío XI describía el bien común como “gozar plenamente del ejercicio de los derechos y del bienestar” (Enc. *Divini illius Magistri*: AAS 22, 1929, p. 62). El Concilio Vaticano II ha usado el concepto de bien común para hablar de una justicia que debe pasar de los límites estatales a una dimensión universal y, con esa ocasión describe el concepto de bien común: “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”: Constitución pastoral *Gaudium et Spes* n. 26a.

³⁸ Usamos premeditadamente los conceptos de gobierno, gobernar y dirigir para recoger la doctrina del Aquinate. No nos parece acertado introducir aquí como equivalente el término de Estado, como hacen algunos autores. El Estado es una configuración de los poderes públicos que surgió en la edad moderna europea, pero que era desconocida en la Edad Media y, más aún, en el pensamiento griego. Usamos, en consecuencia, el término genérico de Ciudad para designar la unidad política de un pueblo bajo un régimen de gobierno concreto y que traduce el término de la “polis” griega, como el de virtud ciudadana traduce el de “politeia”.

³⁹ “*Oportet esse in omni multitudine aliquod regitivum*”, afirma STO. TOMÁS: *De regno*, l. 1 c. 1, n. 745.

⁴⁰ Son muy acertadas las reflexiones de L. LACHANCE sobre la índole ética y eudemónica de la política en Santo Tomás: “Con estas consideraciones se ve que la técnica política, cuya misión principal es inculcar un orden, un modo, a la actividad colectiva, es esencialmente moral o humana. Está dirigida, en su inspiración misma, por ese algo humano entre todas las cosas, que es la felicidad. De manera que lo humano le es intrínseco”. *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002, p. 903.

pública es “un vivir virtuoso” o, si se quiere, el comportamiento virtuoso, pues la virtud es la fuente del *bene vivere*⁴¹.

La sociedad requiere un único principio rector como también una unidad de cuerpo legislativo, pues vivir bajo las mismas leyes y obedecer al mismo poder político hacen a las personas miembros de una sociedad *ad bene vivendum*⁴². El ordenamiento legal señala y apunta al bien común: “la ley contempla primaria y principalmente el orden al bien común”⁴³. Esto equivale a decir que también la ley, y no sólo la totalidad del gobierno humano, es procurativa y conservativa de felicidad ciudadana: “es obligado que la ley propiamente contemple la orientación a la común felicidad”⁴⁴. La actividad política referida al bien común integra el campo del derecho y la justicia, pues “el orden de la justicia es la razón por la que el bien común se conserva y mediante el cual se obtiene”⁴⁵.

Hay una actitud virtuosa, que es la justicia legal, que es una forma general de justicia que coordina todas las leyes particulares al bien común de la sociedad. Y el principio unificador de la actividad de toda la sociedad a su fin último es la autoridad política. La autoridad encuentra su razón de ser en la unificación de la vida política de todos los ciudadanos en orden al fin: “No puede existir una vida social de una muchedumbre, si no hay quien la presida y dirija al bien común”⁴⁶.

El término “*intendere*” es muy socorrido en los escritos de Santo Tomás para expresar la función del príncipe de apuntar y dirigir la totalidad del cuerpo social hacia el bien común. Buen gobierno significa “hacer feliz a toda la ciudadanía”. Así se expresa el Aquinate: “Según Sócrates, el fin del legislador es afanarse en hacer feliz la ciudad entera en el campo de sus acciones virtuosas y en el de los bienes externos, pero no los ciudadanos en particular. Ahora bien, esto es imposible, a saber, que sea feliz la ciudad entera y que no lo sean los ciudadanos en particular”⁴⁷.

Ciertamente las leyes no contemplan directamente las acciones virtuosas, sino las acciones externas compatibles con el fin de la sociedad, pero la totalidad de la vida política no puede preterir que las acciones virtuosas justas son las que guardan la verdadera proporción al bien común humano, ya que como dice el mismo Santo Tomás “hay que juzgar del fin de la multitud de manera coherente a como juzgamos del fin del individuo humano”⁴⁸.

⁴¹ *De regno*, l. 1, c. 16, n. 825.

⁴² *De regno*, l. 1, c. 15, n. 817.

⁴³ *Suma de Teología*, 1-2, q. 90, a. 3.

⁴⁴ *Suma de Teología*, 1-2, q. 90, a. 2.

⁴⁵ *Suma de Teología*, 1-2, q. 100, a. 8.

⁴⁶ *Suma de Teología*, 1, q. 96, a. 4; cf. *De regno*, l. 1, c. 1, n. 745.

⁴⁷ *In Pol.*, l. 2, lect. 5, n. 221.

⁴⁸ *De regno*, l. 1, c. 15, n. 816.

La autoridad política no crea los bienes públicos, sino que selecciona los verdaderos bienes públicos y los impulsa y promueve con su actividad: “es oficio del monarca ordenar toda la vida virtuosa de los ciudadanos en congruencia con el fin último de las personas, es decir, preceptuar todo lo que conduce a la bienaventuranza y rechazar todo lo que es obstáculo”⁴⁹. En suma, el oficio real es procurar que “la multitud a él confiada viva bien”⁵⁰. Y este oficio se despliega en una actividad similar a la de la ciudadanía: primariamente, los comportamientos virtuosos de los ciudadanos e, instrumentalmente, los bienes externos que facilitan la perfección humana, pues “ni la familia ni la ciudad pueden ser gobernadas sin las cosas necesarias para la vida”⁵¹. La sociedad civil alcanza su felicidad mediante el ejercicio de las virtudes sociales y con la apoyatura de los bienes económicos que liberan al hombre de preocupaciones más acuciantes e inmediatas. Así se expresa interpretando a Aristóteles: “Puesto que todo objeto útil humano se ordena como fin a la felicidad, es claro que lo justo legal es todo ello productor de felicidad y de sus partes, es decir, de todo lo que se ordena a la felicidad, ya sea primordialmente, como las virtudes, o instrumentalmente como las riquezas y otros bienes externos semejantes. Y esto se dice con relación a la comunidad política”⁵². Las leyes, en efecto, inciden especialmente en la justicia del uso de los bienes económicos. Santo Tomás calificó estos bienes, cuya posesión representa una condición necesaria para el bien del espíritu, como “utilidades”, pues integran la felicidad que está en el objetivo de toda vida política⁵³.

Por lo demás, el modo concreto como el gobernante debe llevar a cabo tal promoción de bienes constituiría la materia principal del tratado *De regno* de Santo Tomás, que lamentablemente dejó incompleto y en un texto que suscita muchas incertidumbres sobre su sentido genuino.

LA FELICIDAD CORONA UNA SOCIEDAD POLÍTICAMENTE VIRTUOSA

Hay que dar el debido énfasis a que Santo Tomás apuesta por la felicidad humana como fruto del ejercicio de una política moralmente correcta. La sociedad sólo pervive y se construye mediante los comportamientos de dignidad humana de sus miembros y por el ejercicio de una política que pone su punto de mira en la dignidad moral de los ciudadanos. Y, por lo mismo, toda injusticia anidada o promovida en la ciudad es una herida abierta y sangrante en la salud de la vida política.

⁴⁹ *De regno*, l. 1, c. 16, n. 823.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *In Pol.*, l. 1, lect. 6, n. 107.

⁵² *In Ethic.*, l. 5, lect. 1, n. 903.

⁵³ El Doctor Angélico tomó esta doctrina de la Ética a Aristóteles. En la Ética a Nicómaco había definido el Estagirita de ese modo el objeto de la justicia legal, distinto de la justicia natural: “lo que genera y conserva la felicidad y sus componentes en la comunidad política” (*Eth.*, V c. 1: BEKKER 1129b17-19).

La conexión racional existente entre la felicidad de la ciudad y la índole moral de las personas se ejemplifica en la condición virtuosa de la persona. Aristóteles había enseñado que “la felicidad del hombre es una actividad relacionada con la virtud perfecta”⁵⁴. Los fines de las virtudes son enunciados de bienes específicamente morales de toda persona. Como tales, integran la totalidad de los bienes que se identifica como bien común. De ahí que los fines virtuosos sean elementos integradores de la felicidad política. La vida buena o vida feliz que es el término de toda vida política es también la vida virtuosa: “vivir bien es vivir conforme a la virtud y la vida virtuosa es fin de toda asociación humana. Un signo de esto es que sólo son miembros de una sociedad los que entre sí convienen con el propósito de una buena vida, pues si el solo vivir fuera razón de formar una sociedad, los animales y los esclavos formarían parte de la sociedad humana y si lo fuera el solo deseo de enriquecerse, todos los mercaderes del mundo formarían una sociedad. En cambio, vemos que sólo son miembros de una sociedad quienes intentan llevar una vida buena bajo las mismas leyes y el mismo gobierno.”⁵⁵. De ahí que el objeto de mayor consideración en la procuración del bien común son las conductas virtuosas de los ciudadanos (*operatio secundum virtutem*) y que la busca de abundancia de bienes materiales son actividades instrumentales imprescindibles para la felicidad política⁵⁶.

EL LIBERALISMO COMO NUEVA TEORÍA POLÍTICA DEL BIEN SOCIAL

A partir de la Ilustración se inicia una nueva teoría política que se centra en la autonomía de la persona y la limitación de los poderes estatales como sospechosos de limitar la libertad de los individuos. Se diseña de este modo una doctrina del *status libertatis* en el que el Estado se define y justifica sólo como salvaguarda de la libertad del individuo y no porque posea una función propia respecto al bien común ni a los bienes sociales. La idea liberal se prolongó durante todo el siglo XIX, si bien desde mitad de siglo perdió su posición hegemónica y debió hacer frente a las doctrinas estatistas y socialistas marxistas.

Pero el liberalismo adquirió nuevos rostros en los diversos campos a que extendió su influencia: en el económico, donde se fundió con las doctrinas capitalistas; en el jurídico, donde configuró un Estado liberal de Derecho; y en el ético, donde configuró una personalidad designada como la persona liberal por sus ideas y comportamientos éticos. Al renacer esta doctrina tras el predominio de las ideas socialistas marxistas en la primera mitad del siglo XX, se ha presentado como neoliberalismo, pero este renacimiento ha estado

⁵⁴ *Ethic.*, l. 1, c. 13: BEKKER 1102a5.

⁵⁵ *De regno*, l. 1, c. 15, n. 817.

⁵⁶ *Cf. De regno*, l. 1, c. 16.

impulsado casi exclusivamente por economistas liberales de la talla de Röpke, Ludwig von Mises, Friedrich A. Hayek o Milton Friedman.

En su faceta de filosofía política se ha mantenido fiel a su principio anties-tatalista. No hay justificación alguna natural del Estado; es pura creación instrumental y artificiosa para organizar el poder. Y el poder está siempre al acecho para devorar la libertad de los individuos. Por eso, todas las cortapisas y limitaciones que se le impongan serán bienvenidas y, simultáneamente, serán desarrollos de la libertad individual, que es el único valor digno de promoción. La manera más correcta de cumplir esa limitación es ponerlo bajo el imperio de la ley, pues ésta, al ser dictada por los ciudadanos en parlamento o por convención, será una ley de libertades frente al Estado. Es así como se ha configurado políticamente el Estado liberal de Derecho.

En la faceta política del liberalismo existe una firme postura a favor de la independencia y autonomía del individuo y de ganar terreno al expansionismo estatal, de sus poderes y de injerencia universal. Tras el triunfo de las corrientes estatificadoras y proteccionistas, el liberalismo trataba de sacar los individuos del rebaño, según la expresión de Sánchez Albornoz. La tradición política liberal del occidente gira en torno a dos goznes: definir los límites del poder del Estado mediante leyes que promulguen las libertades innegociables de las personas (Estado de Derecho) y reducir las funciones del Estado a los campos bien definidos y elementales, como son la libertad y la seguridad de los individuos. En cambio, la economía y la cultura deben estar en manos de la sociedad civil.

Un exponente egregio de esta ideología puede ser N. Nozick, quien en su conocida obra *Anarquía, Estado, Utopía* (1974) se presenta como un defensor sin concesiones de las libertades fundamentales frente a la expansión moderna del Estado.

En dependencia de la idea del estado de naturaleza de Locke, sostiene Nozick que todo contrato de formación de la sociedad civil sólo puede razonarse en atención a los beneficios que reporte, que siempre deberán superar los inconvenientes del estado de naturaleza. Y la razón primordial consiste en recibir la seguridad contra las afrentas inferidas por los demás. Si creamos unas "asociaciones de protección" que defiendan nuestros derechos eficazmente y nos liberen de injusticias, obtendremos una sociedad razonable y de mayor eficacia que la sencilla autodefensa de los propios derechos, sin necesidad de perder nada de la libertad individual⁵⁷. Pero estas posibles asociaciones de protección privada todavía no llegan a ser el moderno Estado liberal. El Estado se caracteriza por el monopolio en el uso de la fuerza, en el sentido de que él decide quién usa la fuerza y en qué condiciones y, sobre todo, puede reaccionar contra quienes violen su pretendido monopolio (p. 36). Las

⁵⁷ ROBERT NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, parte I, cap. 2.

elementales agencias de protección privada no están legitimadas para llegar al uso de la fuerza, como tampoco extienden su influjo más que a quienes solicitan su favor o lo pagan, mientras que el Estado ejerce jurisdicción necesaria sobre todos los ciudadanos. En este sentido, el Estado mínimo, al menos en su forma clásica del Estado gendarme, tiene algo de redistributivo, pues con lo que sustrae a una parte de la población en impuestos, confiere seguridad indistintamente a cualquier ciudadano. Y es aquí donde radica la tesis de Nozick: el Estado mínimo o Estado gendarme han de justificar la asunción de una función redistributiva en que se empeñan. El utilitarismo, por ejemplo, ha ofrecido una justificación al Estado gendarme, que es asegurar los derechos de una mayoría, aunque sea a costa de lesionar los derechos de una minoría. Así se justificaría la redistribución de la seguridad, aunque alguien fuera perjudicado o, como dice el autor, "castigar a un hombre inocente para salvar a todo un vecindario de una venganza violenta"⁵⁸. Quienes forman parte de un Estado gendarme saben que tienen que renunciar a la felicidad total personal y escoger un mal que es, sin embargo, menor mal que el de vivir fuera del Estado⁵⁹. El Estado redistributivo conlleva siempre una coacción al individuo para favorecer el bienestar a los demás, lo cual para un liberal es siempre recortar sus derechos. Nunca un bien social o público puede justificar pasar por encima del individuo, único depositario de toda dignidad y justicia: "no hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás"⁶⁰.

Las asociaciones de protección privada se transforman racionalmente en lo que llama "Estado ultramínimo", que es aquél que mantiene el monopolio sobre el uso de la fuerza y excluye la represalia privada por daños, pero sólo ofrece protección a quienes contratan tal protección monopolísticamente y no extiende a otros una protección que no han contratado, fundándose en razones redistributivas⁶¹. Y, finalmente, hay una transición legítima del Estado ultramínimo al Estado mínimo en que se universalizan los servicios de protección, aunque ello comporte un cierto viso de redistribución. Considerado de cerca, la asociación de protección dominante en un territorio cumple las condiciones para ser un Estado mínimo, que son dos: posee el monopolio del uso de la fuerza en el territorio y protege los derechos de cualquiera en ese territorio. Tan sólo los "anarquistas individualistas" negarían la corrección moral de esta paso⁶². Es legítimo, en efecto, imponer prohibiciones a otros que no son clientes suyos de usar procedimientos no aceptables, aunque corra a costa de los clientes. Funciona aquí el principio de la compensación que exige que quien se autoprotege indemnice de alguna manera o compense a quienes se impide

⁵⁸ Ibid., p. 40.

⁵⁹ Ibid., p. 41.

⁶⁰ Ibid., p. 45.

⁶¹ Ibid., c. III, p. 39.

⁶² Ibid., c. V, p. 117.

realizar actos a que tiene derecho aisladamente pero que resultan perjudiciales para otros⁶³. Este razonamiento no es propiamente redistributivo sino compensatorio. En consecuencia, no están justificados los anarquistas individualistas que califican de inmoralidad imponer preceptos a los no sometidos al Estado, pues así no se viola el derecho de nadie ni se reclaman derechos que otros no poseen. Así es como, desde el estado de naturaleza, surge racional y justificadamente, la asociación de protección dominante y el Estado mínimo por un "proceso dinámico de mano invisible"⁶⁴.

Pero ya no se justifica un proceso ulterior. Pasar del Estado mínimo a un Estado Social de Derecho es introducir una forzada y perniciosa redistribución, que viola los derechos de personas libres y autónomas. Y no puede justificarse tal avance impuesto ni por los ideales de una justicia distributiva ni por la obtención imaginaria de una igualdad forzada. Sólo el estado mínimo cumple las ensoñaciones utópicas de muchas generaciones de vivir todos libres y libremente: "el estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye"⁶⁵.

En esta doctrina, en suma, se nos ofrece una restauración de la filosofía política de Locke, como reconoce su mismo autor. La salida del estado de anarquía natural ha de ser para construir una sociedad donde la libertad y autonomía del individuo estén garantizadas en grado sumo. El contrato social no es un cheque en blanco para obtener seguridad a toda costa, sino más bien un acto libre en que la misma libertad no puede quedar hipotecada. El contrato social es un *do ut des* y no someterse a imposiciones legales o políticas que nos usarán como instrumentos del reparto justo (?) de bienes o distribución del bienestar. De este modo, Nozick repudia las filosofías socialistas y estatistas que presumen hacer justicia a costa de robar la libertad de los individuos. El contrato social no puede llegar más allá de la creación de un Estado mínimo o de protección de la libertad de los individuos, que antes se llamaba Estado gendarme y que se mueve en lo más opuesto al Estado paternalista o benefactor. Todos los intentos de corregir desigualdades para estos autores es poner en entredicho el contrato social que da lugar al Estado mínimo. No en vano uno de los tomos de la obra de Friedrich A. Hayek titulada *Derecho, legislación y libertad* lleva por título "El espejismo de la justicia social".

La libertad es el mejor protector político de todo intervencionismo estatal en proceso indefinido de inflación, que siempre aboca a estatismos totalitarios. Este liberalismo, pues, reclama la libertad del individuo en la sociedad moderna como elemento sustancial, fuera del cual no cabe pensar una socie-

⁶³ Ibid., p. 117.

⁶⁴ Ibid., p. 121.

⁶⁵ Ibid., p. 319.

dad justa ni igualitaria. Este liberalismo ha marginado e ignorado los conceptos políticos de bien común, de justicia social y de bienes públicos.

Las nuevas ideas liberales han inducido a algunos pensadores católicos a intentar bautizar el liberalismo –en verdad, es una rebautización, pues ya en Lamennais, Döllinger y Rosmini intentaron tal bautismo– y proyectar componendas y reajustes con el pensamiento doctrinal clásico católico. Se piensa que el liberalismo, por defender la libertad y autonomía de la persona está más cerca del pensamiento católico que el estatismo que colectiviza a las personas y sus conciencias y que no conoce otra responsabilidad que la del todo social.

A veces se ha querido buscar el hilo conductor que va del pensamiento tomista al liberalismo. Se recuerda con simpatía el dicho de Lord Acton que consideraba a Santo Tomás “el primero de los *whigs* en la historia”. Se ha intentado, incluso, una modernización de la moral económica católica que pusiera en el eje las doctrinas del liberalismo, como en el caso de Michael Novak. Y, en cualquier caso, se subrayan frases o períodos enteros de las recientes encíclicas de Juan Pablo II, donde se sale por los fueros de la capacidad de iniciativa y de creatividad económica con que Dios dotó a las personas humanas y les impuso la norma de iniciativas promovedoras de bienes económicos para remediar las necesidades humanas.

Los escritos de Michael Novak apuntan siempre a que la teología católica abandone las simpatías hacia las economías socialistas y reconozca el liberalismo económico como una doctrina de signo cristiano. Su autor pasó, en su pensamiento, de las ideas comunitarias y filocomunistas a una clara opción por las doctrinas del neoliberalismo, aunque a él no le guste este término, pues se define como un “capitalista democrático”. Su obra principal, *El Espíritu del Capitalismo democrático* causó gran impresión⁶⁶. Posteriormente, el autor sometió a crítica la doctrina social de la Iglesia desde las tesis liberales⁶⁷. La doctrina de Novak y de otros defensores del capitalismo democrático (R. Niebhur, Peter Berger, J. Courtney Murray, B. Lonergan) pone su acento en la idea de que sólo una sociedad en pleno ejercicio de las libertades individuales es apta para un desarrollo humano. Toda sociedad en que la igualdad económica es impuesta doctrinariamente se ve privada de iniciativa y creatividad que impulsen el desarrollo económico y propende a un estatismo burocrático y coactivo. Sus propuestas en el orden económico se reducen a identificar la libertad política y la libertad económica absoluta de mercado, que se interfieren y una no pervive sin la otra. Novak ha sido más conocido por ser el ideólogo de la política de Reagan y de la promoción de los derechos huma-

⁶⁶ *The Spirit of democratic Capitalism*, New York, Simon & Schuster, 1982. La traducción francesa, presentada por Jean-Yves Calvez, Cerf, Paris, 1987, le dio mucha resonancia en Europa. Anteriormente había sido traducida al español: Buenos Aires, Tres Tiempos, 1983.

⁶⁷ *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1984.

nos en las Naciones Unidas que por sus tesis pretendidamente teológicas. Sus réplicas liberales a los pronunciamientos sociales de Pablo VI, de la encíclica *Centessimus annus* de Juan Pablo II y al documento *Justicia económica para todos* (1984) de los Obispos americanos han merecido en cada momento la atención de la prensa. En verdad que su planteamiento del liberalismo económico es significativo y es dato a tener en cuenta en la discusión de la economía actual. Pero su fundamentación en la filosofía política –y mucho más su propuesta teológica, en la que aquí no podemos entrar– resulta muy endeble. Si se prescinde de su recurso genérico a la tradición liberal americana, apostar por el “individuo comunitario” no parece ofrecer mucha luz para construir una ética política ni para abrir una salida a los enormes conflictos de las sociedades modernas. Y, en cualquier caso, estas teorías tienen presupuestos antropológicos y éticos radicalmente distintos a los de la filosofía política clásica.

El desarrollo de la idea política liberal la sitúa en coordenadas totalmente ajenas al pensamiento político de Santo Tomás y, en general, del clásico griego, del que él fue un restaurador. La cristiandad medieval hizo suyo el pensamiento de S. Agustín y de Santo Tomás como filosofías políticas válidas para entender el andamiaje de toda la cristiandad medieval, entendida como una unidad política y religiosa, que no quedaba destruida por las nacientes nacionalidades. En cambio, la idea política del liberalismo en la Europa moderna iba por caminos completamente distintos, no sólo porque desapareció la unidad religiosa, que era básica en la concepción antigua, sino principalmente porque la idea antropológica y política se movía en parámetros totalmente distintos. El individuo autónomo y la libertad como el máximo valor político, así como la esencial limitación del poder político en razón de la ilimitada libertad del individuo, no tienen nada que ver con la idea del hombre inserto en una comunidad política y subordinado al bien común en la totalidad de sus acciones, tanto si hablamos del bien común de la sociedad terrena como el de la divina. Y una concepción del poder político como amenazante Leviathán del que sólo nos liberan los derechos de libertades públicas está en otra órbita que el poder político que, si bien originado por un pacto implícito con los súbditos, sólo está condicionado por su servicio al bien común, al que es ordenable toda acción política y que, dentro de los límites éticos de la justicia, goza de la plenitud del poder legislativo y judicial.

DOS SISTEMAS DE FILOSOFÍA POLÍTICA INCOMPATIBLES

Estamos, pues, ante dos sistemas políticos radicalmente distintos en su fundamentación antropológica y, consecuentemente, generadores de dos posturas éticas diversas. Está condenado al fracaso el intento de armonizarlos y, menos todavía, compatibilizarlos creando esas mixturas reiteradas y pretenciosas, a la par que inexpresivas por su ambigüedad, que se califican como liberalismo tomista, catolicismo liberal o teoría neotomista liberal del Estado.

Hay que confesar paladinamente la ruptura entre estos dos filosofías acerca del Estado. Pero es más reprobable, a nuestro modo de ver, el intento de concordismo entre dos filosofías tan distintas. Así sucede, a nuestro modo de ver, cuando se insiste en que el liberalismo moderno nació con Santo Tomás o con la Escuela de Salamanca del siglo XVI. Se trata de algo tan desatinado como afirmar que el modo de vivir de las primitivas comunidades apostólicas fue el germen del comunismo. Semejanzas, analogías y puntos de encuentro se ofrecen en todas las doctrinas a lo largo de la historia, pero la filosofía práctica se ha construido a modo de ideologías completas y con una coherencia sistemática de principios antropológicos y de conceptos filosóficos. En este sentido, no creemos que pueda establecerse continuidad entre la filosofía política aristotélica y la liberal.

Por otra parte, comparar las filosofías políticas no prejuzga la idea de verdad de tales filosofías. Cada filosofía política tiene su verdad interna de coherencia, de sentido y de ideales humanos y tiene también la verdad de su eficacia y éxito en el cumplimiento de sus ofertas. En este tema ya no entramos en este momento. Podría discutirse, por ejemplo, si las políticas inspiradas en la unidad de lo humano y lo religioso de la antigua cristiandad han sido más razonables que las inspiradas en el individualismo liberal laico. Sería, en efecto, un tema nuevo el cuestionar si las realizaciones del Estado liberal de Derecho son más insatisfactorias que las culturas del Estado ético del bien común humano abierto al sentido trascendente de la persona. Pero esto sería un tipo de discurso con otros criterios distintos al de la coherencia intelectual, que aquí hemos contemplado.

La filosofía política se ha movido en un amplio espectro de concepciones acerca del Estado y de los poderes políticos. La filosofía de Santo Tomás, según lo que hemos visto, está dirigida por el concepto de bien común finalizante de la sociedad, que es la razón de ser de su existencia y también el fin de toda acción humana social como bien proseguido y como bien ético que determina lo recto o lo perverso de la política del Estado, de las leyes políticas y de los comportamientos de los ciudadanos. Tiene, pues, la índole de ser política en prosecución de la felicidad humana integral. Y todo avance político es acercar esa felicidad a un pueblo. En cambio, la doctrina del liberalismo político desconoce tal idea central y todo su discurso es la dialéctica perenne entre expansión de la libertad de la persona y las limitaciones legítimas o ilegítimas que le impone el poder. Para él sería un sarcasmo decir que es cometido del poder público la felicidad de las personas, pues ésta sólo es fruto del uso total de su propia libertad y ella misma es elegida por cada individuo.