

CAPÍTULO III

Santo Tomás de Aquino y su escuela.

§ I. Moral.—Teoría de la ley.—Definición de las leyes.—División de las leyes.—De la idea del derecho.—División del derecho.—Derecho natural.—Teoría de la propiedad.—Teoría de la esclavitud.

§ II. Política.—Del derecho de soberanía.—Del mejor gobierno.—Del derecho divino.—Del derecho de resistencia.—Del tiranicidio.—De las relaciones del poder espiritual y del poder temporal.—Teoría del *De regimine principum*, atribuida á Santo Tomás.—Necesidad del gobierno.—Superioridad del gobierno real.—Del gobierno tiránico: del derecho de resistencia.—Distinción entre el poder despótico y el poder político.—Comparación de estos dos poderes entre sí y con el gobierno real.—De la esclavitud.—Del poder sacerdotal; su superioridad sobre el poder político.—Escuela de Santo Tomás de Aquino.—Gilles de Roma: su *De regimine principum*. Su tratado *De ecclesiastica potestate*.

Henos aquí en el corazón de la Edad Media, en el gran siglo XIII, considerado por algunos escritores como la edad de oro de la sociedad cristiana, edad de oro que no fué ni pudo ser sin alguna mezcla de hierro y de bronce. Es el tiempo en que la teología escolástica y el poder eclesiástico reinan soberanamente; es el tiempo de los grandes doctores Alberto el Magno, Alejandro de Hales y San Buenaventura, sobre los cuales se eleva y domina, como su superior, el ilustre Santo Tomás de Aquino, cuya filosofía es la ima-

gen fiel de su tiempo: siendo el nudo entre los dos aspectos ó períodos que en la Edad Media se distinguen; allí ha reunido sin duda para una eternidad todo cuanto ha sabido, pensado y amado.

La filosofía de Santo Tomás representa un grande y admirable esfuerzo del espíritu para asociar dos elementos bien diferentes: la filosofía humana y la divina: Aristóteles y el cristianismo. Es una obra artificiosa inferior, por lo mismo, á las grandes doctrinas morales de la antigüedad, pero que las completa, sin embargo, y les da más precisión que tenían. Este vasto encadenamiento de principios y de consecuencias, este trabajo de un espíritu poderosamente lógico para construir una ciencia inamovible, absoluta, definitiva, estas tentativas de conciliación entre la filosofía humana y la divina, dan á la *Summa* de Santo Tomás una gran forma de grandeza y una verdadera majestad. Añádase que en ciertas teorías no carece de originalidad y de profundidad y que sus opiniones sobre las cuestiones sociales y políticas son de aquellas cuyo estudio resulta más curioso. Pasaremos sobre la parte de tal filosofía que no hace sino citar y reproducir la moral de Aristóteles, para insistir luego en sus ideas particulares ó que reflejan el espíritu de su tiempo.

La filosofía de las leyes, por ejemplo, es una de las partes más bellas de esta *Summa*. En esta parte Santo Tomás se muestra independiente de Aristóteles, el cuál no le suministra sino elementos incompletos é insuficientes. Aunque este tratado cita las teorías de Platón y Cicerón, no parece que su autor conociera ni los «Diálogos de las leyes» del primero, ni *De legibus* del segundo. Como Santo Tomás formó su teoría de las leyes fué con la ayuda de algunas ideas esparcidas en la obra de San Agustín *De libero arbitrio* tomadas por este autor de Platón, Cicerón y los estoicos, y con algunas definiciones de San Isidoro de Sevilla y algunos axiomas de derecho. Así fué como surgió aquel gran monumento de la Edad Media. Este tratado ha

servido de tipo á todos los que han escrito sobre este objeto hasta el siglo xvi, en que el jesuíta Suárez le parafraseó en una obra considerable, y aun hasta el siglo xvii, en el cual aparece todavía en sus grandes líneas reflejado, el tratado *Leyes* del célebre Domat.

Santo Tomás, según el método escolástico, da primeramente la definición de ley en general, luego define las diferentes especies de leyes, y examina cada una de estas en particular (1).

¿Cuál es la esencia de la ley? Según Santo Tomás es la razón (2). La ley, dice, es una regla y una medida de los actos, según la cual cada uno está obligado á hacer ó á no hacer. Pues la regla y la medida sólo á la razón corresponden. Se opone á esto la máxima del Digesto *quod principi placuit, legis habet vigorem*, máxima que parece dar á la ley por principio la voluntad ó la complacencia de un hombre. Sin duda, replica Santo Tomás, que es necesario que la ley sea establecida por una voluntad; más para que esta voluntad tenga por sí misma fuerza de ley, es necesario que esté regulada por la razón. De este modo es como la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley, sin ello la ley sería más una iniquidad que ley. Á este primer carácter fundamental de la ley, Santo Tomás añade otros tres, á saber: 1.º, que la ley tienda al bien común; 2.º, que sea establecida por quien tiene el derecho; 3.º, que sea promulgada (3) y concluye con esta definición general (4): «Ley es la ordenación de la razón impuesta para el bien común, por aquél que tiene á su cargo el cuidado de la comunidad y suficientemente promulgada».

Esta definición tiene un mérito muy saliente, y es el de excluir la falsa definición que refiere la autoridad de la ley

(1) *Summ. Teol.* 1, 2, c. xc.

(2) *Idem, id.*, a. 1.

(3) *Idem, id.*, a. 2, 3, 4.

(4) *Idem*, a. 4.

sólo á la voluntad de un jefe, es decir, á la arbitrariedad, cuando es *un orden de la razón*. Pero tiene un defecto: el de contener elementos que no son esenciales á la idea de ley. En efecto; 1.º, la promulgación no es necesaria al concepto de ley: no la necesitan las leyes físicas, que se cumplen sin embargo de ser ignoradas por aquéllos á quienes rigen; no es necesaria á la ley eterna que basta con que vivá en la mente divina: porque no tiene Dios que promulgarse su misma ley. La promulgación es, pues, accesoria en la idea de ley. 2.º, El bien común no es tampoco un elemento esencial á la ley. Es una consecuencia. La ley de un sér resulta de su naturaleza, y la ley recíproca de los seres resulta de la reciprocidad de su respectiva naturaleza. 3.º, La idea misma de legislador no es esencial á la ley. Sin duda la ley en un sér creado, supone un legislador. Pero ¿á qué título? ¿á título de más poderoso? No; porque ya hemos visto que tal es el principio donde se basan la tiranía y la arbitrariedad. ¿Á título de más sabio? Es su sabiduría ó discreción la esencia misma de la ley, su razón. Ley, tomada en sí misma no es, por consiguiente, otra cosa que un acto de razón: pues la razón no puede querer nada que no sea conforme con la naturaleza de las cosas. La ley es, pues, la regla que fuerza ú obliga á un sér á no salir de las condiciones de su naturaleza y á no ir más allá ni permanecer más acá. Siguiendo la justa expresión de Santo Tomás, es una medida. Excluyendo así de la definición tomista los elementos heterogéneos que la complican, llegamos al profundo pensamiento de Montesquieu: «Las leyes son las relaciones necesarias resultantes de la naturaleza de las cosas».

Cuanto á la división de las leyes, Santo Tomás reconoce cuatro especies: 1.º, la ley eterna; 2.º, la ley natural; 3.º, la ley humana; 4.º, la ley divina (1).

La ley eterna es la razón del gobierno de las cosas

(1) *Summ; Teolog., c, xci.*

preexistente en Dios (1). Lo mismo que todo artistas tiene en su espíritu cuanto necesita para su arte, todo jefe de gobierno debe saber, por adelantado, la regla y el orden de lo que debe ser ejecutado por sus súbditos. Pues bien: Dios es, á la vez, el autor y el soberano del mundo. Él le ha creado y le gobierna. Es necesario, pues, que haya una ley eterna que nadie, sino Dios, conoce en su esencia, pero que toda criatura racional conoce en parte por una especie de irradiación.

Ley natural es aquella inclinación natural que impulsa á la criatura racional hacia su verdadero fin (2). La criatura racional está sometida de una manera más excelente que los demás seres á la acción de la providencia, de cuya excelsa propiedad, en cierto modo, participa, estando encargada de velar por sí misma y por las demás, de modo que así recibe cierta participación en la razón eterna, y esta participación es la ley natural. Esta participación se resume en un sólo precepto: hacer el bien y evitar el mal. De este fundamental principio se derivan todos los demás.

Pero la ley natural no hace sino establecer ciertos principios comunes é indemostrables. Es necesario que la humana razón deduzca particulares aplicaciones (3). Además, para llegar á la perfección de la virtud, es imposible dejar al hombre abandonado á sí mismo: pues que si hay hombres buenos, también los hay malvados y corrompidos, que no pueden ser fácilmente apartados de la inclinación al mal por la acción de las palabras. Hace falta, pues, emplear la fuerza y el temor, á fin, al menos, de que absteniéndose de hacer el mal, dejen á los otros vivir tranquilos y de que ellos mismos vayan poco á poco, y conducidos por el hábito, haciendo voluntariamente lo que al principio han tenido que hacer de por fuerza. Pues es mejor decidirlo todo

(1) *Sum. Teolog.*, á 1.

(2) *Idem*, c. XCV, a. 2.

(3) *Idem*, c. XCI, a. 5 y c. XCV, a. 1.

mediante leyes, que no sometiéndose á la arbitrariedad de jueces, y esto por tres razones: desde luego es más fácil hallar algunos hombres prudentes que hagan buenas leyes, que muchos jueces hábiles para juzgar en todas las circunstancias particulares; en segundo lugar, los que hacen las leyes tienen lugar de reflexionar largamente, y aquéllos que juzgan, juzgan de pronto; en fin, los legisladores deciden sobre lo general y sobre lo porvenir y no se hallan influidos por las circunstancias presentes. La ley natural tiene que ser completada por la ley humana.

La ley humana deriva de la natural, de dos maneras (1): 1.^a, como consecuencia de un principio; 2.^a, como determinación particular de un principio indeterminado. Por ejemplo, esta ley: «No mates», es una consecuencia de este principio: No hagas mal á nadie. La condenación á tal ó cual pena es una determinación del principio general que declara que aquél que hace un agravio á otro debe ser castigado. En el primer caso, la ley participa de la fuerza misma de la ley natural; en el segundo caso, recibe su fuerza de la ley humana.

Aunque sea la ley humana una aplicación de la ley natural y participe, en cierto modo, de la ley eterna, no es suficiente por diversas razones, é invoca una ley superior igualmente positiva, pero divina, que corrige las imperfecciones de la ley natural y de la ley humana (2). Esta ley es necesaria por cuatro motivos: 1.º, es preciso que haya una ley que sea proporcionada al fin del hombre, pues este fin, como hemos visto, traspasa los términos de la naturaleza; 2.º, los juicios humanos son oscuros é inciertos: es necesario una ley clara, exacta, infalible, sobre la cual el hombre no entable discusión alguna y que no pueda él alterar ni aminorar; 3.º, la ley humana solamente ordena los actos exteriores; 4.º, la ley humana no puede castigarlo todo. Lo

(1) *Summ. Teolog.*, c. xcv, a. 2.

(2) *Idem, id.*, xci, a. 4 y 5.

mismo que se distingue lo imperfecto de lo perfecto, el niño del hombre, así se distingue la ley divina considerada en la antigua ley, de la ley nueva. Por esto el apóstol compara el estado del alma bajo la ley antigua, al del niño, vi- viendo bajo la dirección de un pedagogo, y el de la nueva ley, al del hombre formado, que ya no necesita del pedagogo. Estas dos leyes se distinguen, la una de la otra, por los tres caracteres siguiéntes: 1.º, la una tiende á la felicidad terrestre, la otra tiende á la felicidad celeste; 2.º, la una es superior á la otra en justicia; 3.º, la una obra por el temor, la otra, por el amor.

Tales son las cuatro especies de leyes, sus mutuas relaciones y sus diferencias.

De la idea de la ley pasemos á la del derecho que se halla contenida en la de justicia.

Lo propio de la justicia es regular las relaciones de los hombres entre sí (*Ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum*). Su esencia es la igualdad. En las otras virtudes el bien no se mide sino por relación al agente; pero en la virtud de la justicia el bien se mide por la proporción de una cosa con otra: lo que equivalga á otra cosa según la estricta aplicación de la ley de igualdad, *es justo*. El salario, por ejemplo, dado en compensación de la pena es justo, sin que para considerarle así haya necesidad de atender al estado de ánimo con que sea dado por el sujeto agente. Con tal que haya una estrecha relación, una equivalencia entre las cosas permutadas, la justicia existe. Esta relación, esta proporción de una cosa con otra, abstracción hecha de la voluntad del agente (*non considerator qualiter ab agente fiat*) es lo que se llama *derecho* (jus) (1).

Es necesario distinguir el derecho natural del positivo, dos cosas pueden ser consideradas iguales (*aliquid alicui adæquatum*) de dos maneras: primera, ya sea por la naturaleza misma de ella; segunda, ya por un contrato ó consen-

(1) *Summ. Teolog.*, 2. 2., c. LVII, a. 1.

timiento. Lo primero es derecho natural; lo segundo, derecho positivo. Cuanto á la convención mediante la cual el derecho natural se determina y concreta, puede ser un contrato privado ó un acto público, consentido por todo el pueblo ó por el príncipe, que lo representa (1).

Se distingue también el derecho natural del derecho de gentes, y éste, del civil. El derecho natural, en su más general sentido, es común á los hombres y á los animales, como, por ejemplo, en la relación del macho y la hembra, de la madre y el hijo; el derecho de gentes no corresponde, sino al hombre (*Illud animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*) (2). El derecho de gentes, á su vez, se distingue del derecho civil de esta manera: al derecho de gentes pertenece todo lo que se deduce de la ley natural, como las consecuencias de los principios; por ejemplo, la venta y, en general, las condiciones indispensables de la sociedad. Al derecho civil corresponden las leyes particulares, que cada ciudad puede hacer según sus conveniencias y sus intereses (3).

Pero dejemos las definiciones y entremos en las cuestiones particulares. Las dos cuestiones más importantes del derecho natural son: la propiedad y la esclavitud. ¿Cuáles son sobre estas dos cuestiones los principios establecidos por Santo Tomás?

La cuestión de la propiedad está tratada con precisión y exactitud por el autor de la *Summa*, y se puede decir que en relación á su tiempo tiene ya su solución bastante profundidad. Una cosa, dice, puede ser de derecho natural de dos maneras: ora en virtud de una relación natural entre una cosa y otra, ora relativamente á esta ó aquella consecuencia, á tal ó cual utilidad. Hablando en términos abso-

(1) *Summ. Teolog.*, a. 2.

(2) *Idem, id.*, a. 3. Esta doctrina es la de los juriconsultos romanos.

(3) *Summ. Teolog.* c. XCV, a. 4.

lutos no hay nada en la naturaleza de un campo que permita decir que sea éste preferible ó aquél. Pero si se considera de la conveniencia de la cultura y del uso pacífico de las cosas, hay razones naturales por las cuales se quiere que un campo sea de uno ú otro modo. De aquí una relación entre la idea de campo y la de propiedad, relación que, á decir verdad, no es inmediata, pero que no deja de ser natural aunque derivada (1).

Si se consideran las cosas en sí mismas, en su substancia y en su naturaleza esencial, no están sometidas al poder del hombre, sino al poder divino. Desde este punto de vista Dios es el único propietario. Pero si se las considera en cuanto al uso, se puede decir que el hombre tiene un imperio natural sobre las cosas: porque puede servirse de su razón y de su voluntad para utilizar las cosas exteriores á él, en tanto que para él han sido hechas.

Hay entre el hombre y las cosas exteriores dos relaciones: primera, el poder del dueño de obrar con ellas y utilizarlas; segunda, el uso mismo.

Respecto al primer punto, es interesante para el hombre que las propiedades sean particulares por tres razones: 1.^a, cada uno pone más cuidado y solicitud en ocuparse de lo que á él sólo le pertenece; 2.^a, la sociedad humana estará mejor regulada si cada uno solo cuida de atender á las necesidades de sus cosas; 3.^a, la paz reinará entre los hombres si cada uno se contenta con lo suyo y no aspira al bien de su vecino.

Así la utilidad pública, el interés individual, el interés mismo de las cosas quiere la distinción de propiedades (2).

Pero si las cosas son repartidas en cuanto á su posesión, deben ser comunes en cuanto al uso (3). Es preciso que cada uno consienta partirlas con los demás para satisfacer sus

(1) *Summ. Teolog.*, c. xcv.

(2) *Idem. id.*, c. lvi, a. 1.

(3) *Idem, id.*, c. lxvi, a. 1.

necesidades, según las palabras de San Timoteo: «Decid al rico que parta sus bienes con los pobres».

Se ve que Santo Tomás, fiel al método de su filosofía, procura aquí conciliar la doctrina de Aristóteles sobre la propiedad, con la de los Padres de la Iglesia. Aristóteles demostró la necesidad de la propiedad individual por el principio del interés particular y del interés público. Los Padres de la Iglesia aceptaron la distinción de propiedades como un hecho, pero á condición de que los ricos se sirviesen de ella para el bien de los pobres. Llamam á los ricos, los dispensadores del tesoro de los pobres. Santo Tomás, reuniendo estas dos soluciones, admite con Aristóteles que la industria humana tiene necesidad de la propiedad, y que la paz de la sociedad sólo á este precio se consigue; pero demanda, como los Padres, la comunidad y la participación en el goce de aquélla. Sólo que la expresión *usus* es muy vaga y es difícil de saberse qué sentido hay que atribuirle. Porque si se la toma en todo su rigor, se podrá admitir que cada uno no tiene más que la nuda propiedad; pero que los frutos son comunes, lo cual será la antítesis de la idea misma de propiedad; si se la entiende en el sentido más natural, que es que los unos deben de ayudar á satisfacer las necesidades de los otros, esto no quiere decir que el uso de todos los bienes sea común, pero sí una parte: aquella que cada uno, según su liberalidad, ponga á disposición de los que sufren necesidad; pero entonces la idea de uso común de las cosas no debe entrar en la definición del derecho de propiedad, que es necesariamente exclusivo, ya en la posesión, ya en el uso, aunque pueda y deba ser atemperado por la benevolencia. Sin duda hay cosas de las cuales el uso es común, aunque la propiedad no lo sea; pero esto es consecuencia de un convenio particular y no surge de la idea misma de propiedad individual.

Aunque tal propiedad, según Santo Tomás, no fuese primitivamente establecida por el derecho natural, no es opuesta á este derecho. Tiene contra sí el principio de San

Agustín, reproducido y adoptado por el Decreto (1), de Graciano, á saber: que según el derecho natural todo es común entre los hombres (2). Pero Santo Tomás hace aquí una profunda distinción diciendo que el derecho natural no establece que todo deba ser poseído en común, ni que no deba haber propiedad particular; lo que hace es no establecer la distinción de posesiones, pero de esto no se puede inferir que á tal distinción se le oponga ley alguna. Es verdad que no hay en la naturaleza ninguna cosa en que se funde semejante distinción, pero tampoco hay nada que á ella se oponga. La propiedad individual no es, pues, contraria al derecho natural, y se añade por una invención de la razón humana (3).

Esta distinción de Santo Tomás es muy justa. La pretendida comunidad primitiva de bienes no es una comunidad positiva en virtud de la cual todos los hombres, por el derecho natural, deban gozar de las cosas en común. Es simplemente una comunidad negativa; es decir, que no hay razón *à priori* para que uno sea propietario con preferencia á los otros, pero de ello no resulta que la sociedad primera repugnara la posibilidad de la existencia de algún propietario particular en ella. Y si hay razón para que tal propietario exista, la propiedad particular es legítima. Se puede hallar aquí, que Santo Tomás va demasiado lejos al afirmar que tal propiedad se añadió al derecho natural por virtud de la convención ó invención humana: porque se puede hallar aun en el derecho natural mismo una razón que hace que tal cosa sea de tal hombre, antes que de tal otro. Es verdad que esta razón no se deduce de la naturaleza misma de las cosas, sino de la naturaleza de la persona y de su relación con la cosa. Tal es, por ejemplo, el hecho de la ocupación ó el del trabajo. La con-

(1) Decret. Grac. I Pars, dist VII.

(2) Véase más arriba, I, II, c. I.

(3) *Summ. Teolog.*, 2. 2. c. LXVI, a. 1.

vención viene á unirse á estos hechos para consolidarlos y garantizarlos; pero si bien ésta consagra la propiedad, no es su fundamento.

Tal es, pues, la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad. Veamos ahora qué piensa respecto á la esclavitud. ¿La admite? ¿La rechaza? Es esta una cuestión delicada é importante, porque Santo Tomás es por sí sólo la Edad Media, es la escolástica. ¿La escolástica ha admitido la esclavitud? ¿Ha abandonado la primera tradición cristiana ó ha servido sobre tan interesante punto la causa de la civilización?

Hay que reconocer que el sistemático respeto á la autoridad que domina á toda la escolástica, la coloca en condiciones poco favorables al reconocimiento de la verdad. Las autoridades predominantes en la Edad Media, fueron Aristóteles y San Agustín. El primero admite la esclavitud como una consecuencia de la desigualdad entre los hombres, el segundo, como acarreada sobre la humanidad por el pecado original. Para afirmar la justicia de la esclavitud hay necesidad de negar ó eludir estas autoridades. Eludir las no era posible tratándose de cuestión tan considerable, y en que la opinión de estos dos grandes pensadores era tan precisa. Negarlas era contrario al espíritu mismo de la escolástica. En efecto, la escolástica marcha algunas veces sin la autoridad, pero jamás contra ella. En fin, la esclavitud existía todavía, aunque bajo el nombre de servidumbre, y no era posible negar la razón de este hecho sin ser tachado de enemigo del orden social. Es de suponer, pues, que si Santo Tomás no afirmó de una manera positiva la justicia de la esclavitud, tampoco la negó de una positiva manera.

Tenemos primeramente el comentario de Santo Tomás, al capítulo de Aristóteles que trata de la esclavitud. Este comentario sigue paso á paso el pensamiento del estagirita, no solamente sin criticarle, sino que sin ninguna reserva. Pero cuando halla alguna alusión al politeísmo cuida de

afirmar que es á título de comentador y no en su propio nombre, como reproduce el pensamiento de Aristóteles. ¿No hubiera indicado igualmente su oposición de alguna manera, si la doctrina de Aristóteles le hubiera parecido radicalmente contraria á la doctrina cristiana?

No obstante, un comentario, no puede invocarse como la expresión del pensamiento de un autor. Veamos cómo se expresa el mismo Santo Tomás respecto á la cuestión, para lo cual reproduciremos aquí un pasaje de la *Summa* que es hasaz de importante. Trátase en él de saber si el derecho natural es lo mismo que derecho de gentes. En favor de esta opinión se da el argumento siguiente: «La servidumbre entre los hombres es natural, porque algunos son naturalmente esclavos, dice el filósofo. La servidumbre es del derecho de gentes, luego el derecho natural es una misma cosa que el derecho de gentes». Á esto responde Santo Tomás: «Absolutamente hablando no hay razón natural ninguna para que el uno sea esclavo y el otro no; pero esto puede tener por razón la utilidad que resulta de ello: por ejemplo, puede ser útil al débil, ser gobernado y ayudado por el fuerte; por consiguiente...» (1). Este texto nos enseña dos cosas: primera, que Santo Tomás no admite de una manera decidida la opinión de Aristóteles; segunda, que la admite en parte. Es cierto que manifiesta que hablando en términos absolutos, no hay razón para que unos sean esclavos con preferencia á otros, y Aristóteles sostiene que sí la hay; pero Santo Tomás añade que si la esclavitud no es de derecho natural considerada en sí misma, lo es sin embargo por la utilidad que de ella resulta para el esclavo y para el señor (2).

Es, verdad, pues, que Santo Tomás renuncia al princi-

(1) *Summ. Teolog.*, 2. 2. c. LVII, a. 3.

(2) Para comprender bien esta distinción, es necesario recordar que Santo Tomás admite dos grados en el derecho natural, uno que resulta de la naturaleza absoluta de las cosas y que es

pio de la desigualdad radical que haría imposible la igualdad religiosa, pero mantiene el principio de la esclavitud natural.

¿Se quiere otra prueba? Se pregunta si en el estado de inocencia los hombres hubieran sido completamente iguales. No, dice, porque la autoridad subsiste en aquel estado y la desigualdad de sexos, de edad, de sabiduría, de justicia, de fuerzas corporales, de estatura, de belleza, etc. Las únicas desigualdades que habrían desaparecido son las que vienen del pecado (1). ¿Pero qué desigualdad es esta que nace del pecado si antes de pecar los hombres eran ya desiguales por el alma, por los cuerpos, por el sexo y por la edad? Es necesario que sea la de señor y servidor.

¿Se dirá que la sola desigualdad que nace del pecado es la desigualdad política, es decir, la autoridad y la obediencia? Santo Tomás responde á esto, que hay dos maneras de entender el poder: 1.^a, en tanto que se le opone á la servidumbre, y que aquél que le está sometido se llama *esclavo*, *servus*; 2.^a, en tanto que el poder se opone al súbdito; y en este sentido el que gobierna y dirige á los hombres libres puede ser también llamado dueño. He aquí bien á las claras los dos poderes que Aristóteles distingue: el poder despótico y el poder político. ¿Cuáles son, pues, las diferencias? El esclavo difiere del hombre libre en que éste es causa de sí (*causa sui*), mientras que el esclavo, depende de otra persona distinta de él. El Señor manda á un hombre como esclavo cuando se sirve de él para su propia utilidad, especie de poder que no puede existir sino como una forma de castigo. ¿Es esta la esclavitud según Aristóteles? Pues bien, esta forma de poder es aquélla que, según Santo Tomás, no pue-

común al hombre y al bruto, y otro que es relativo á la utilidad, la propiedad no es de derecho natural, sino desde el segundo punto de vista; pues bien, la esclavitud es de derecho natural bajo el mismo título que la propiedad.

(1) *Summ. Teolog.* I part. c. xcvi, a. 3.

de existir en el estado de inocencia; pero es necesario deducir que existe actualmente, puesto que el hombre no se haya en estado de inocencia. La preeminencia política, aquella de un hombre libre sobre hombres libres, puede existir sin el pecado. No queda, pues; sino una sola desigualdad que no habría existido antes del pecado, por consiguiente, una sola desigualdad que nace del pecado, esta es la diferencia entre señor y esclavo (1).

Las consideraciones que preceden nos conducen naturalmente á la política de Santo Tomás. ¿Dónde debemos buscar los elementos de tal política?

Existe bajo el nombre de Santo Tomás, como autor, una obra importante, y con frecuencia citada: *De regimine principum* (2). Pero esta obra es de una autenticidad muy contestable, y de la cual no se puede uno servir sin reserva. Allí se encuentra, sobre todo en la segunda parte, ciertos anacronismos que hacen suponer que la obra no es, al menos toda entera, de Santo Tomás. Algunos críticos suponen que los dos primeros libros de aquélla son de él y el resto de algunos de sus discípulos. Esta opinión, que es la de Cujas, se halla ya establecida por un escritor inglés del siglo xvii, Natalis Anglois, de la orden de los hermanos predicadores. Esta conjetura se encuentra con el testimonio positivo de un contemporáneo amigo y discípulo de Santo Tomás, que nos dice que este Santo había hecho su *política*, pero que la había dejado incompleta.

(1) Santo Tomás reprodujo la misma argumentación con más precisión todavía (*Comm. sent. super XLV, dist. c. I, a. 3*). «Ideo secundus modus prælationis in natura integra esse non potuisset.... Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem: sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur». Por lo tanto, un tal estado, puede resultar del pecado. Lo que es la doctrina de San Agustín.

(2) No confundir esta obra con otra del mismo nombre, de Giles de Roma, de que hablaremos más adelante.

Pedro de Overnia, su discípulo, fué quien la acabó. Otro testimonio importante el de Bernardo Gui, obispo de Lovaina, casi contemporáneo del Doctor Angélico (1310), es de opinión favorable á la autenticidad de dicha obra. De todo esto hay que concluir que el libro, sin ser del mismo Santo Tomás, es de su escuela. Él debe servir para esclarecer, confirmar y desenvolver lo que además sabemos de la política de Santo Tomás de Aquino, pero no puede ser fundamento de nuestra exposición (1).

En la *Summa teológica* y en los *Comentarios á las sentencias*, es donde recogeremos los pasajes ciertos, que, interpretados y comparados, nos han de servir para reconstruir la política de dicho autor. *De regimine principum* vendrá luego en nuestro apoyo, y servirá para comprobar el pensamiento de la escuela, más aún que el del maestro mismo.

Según Santo Tomás, el poder político y el gobierno son de derecho humano: *Dominium et praelatio introducta sunt a jure humano* (2). Sin duda, el derecho humano tiene su fuente en el derecho natural, el cual no es sino la imagen de la ley eterna, y así, el derecho natural y el derecho humano en su origen se relacionan con Dios. Pero en este sentido se origina todo de Dios. Y este origen lejano es lo que llamamos derecho divino, que es una institución especial, por la cual Dios manifiesta su voluntad particular. El derecho humano se deja á la voluntad de los hombres, á ellos es á quienes corresponde aplicarle diversamente según los tiempos, las leyes, las circunstancias, los medios y los cambios de fortuna, los principios generales del derecho natural. De aquí la diversidad de las formas de gobierno.

Esta doctrina, por la cual viene á ser el principio de

(1) Sobre la autenticidad de *De regimine principum* de Santo Tomás, véase *Hist. literar. de Francia*, XIX, 251, 313, 335, 347.

(2) *Summ. Teolog.*, 1, 2, c. x, a. 3.

San Pablo, el principio cristiano por excelencia: *¿toda potestad viene de Dios?* que si se interpreta al pie de la letra, el poder no es nunca de derecho humano, y además, es necesario imputar á Dios, no solamente los poderes justos, útiles y equitativos, sino aun los injustos y violentos. Santo Tomás introduce en esta materia delicada una justa distinción (1). Distingue el poder en sí, y el poder bajo tales ó cuales condiciones; es decir, de una parte, la forma misma del poder y *forma prælationis*, ó sea la relación abstracta entre cualquiera que gobierna y cualquiera que sea gobernado (*ordo alterius tanquam regentis et alterius tanquam subiacentis*), y de la otra, el medio por el cual se constituye un poder y el uso que de él se hace: lo que viene de Dios, el poder formado en absoluto, la forma del poder, en una palabra, lo que tiene de esencial en la idea de poder y de autoridad. Pero de esto no resulta que Dios haya instituído por un acto particular de voluntad, tal familia ó tal forma de gobierno. Así la institución política queda para ser obra del derecho humano, aunque sea Dios quien ordena prestar obediencia á los poderes.

Se ve que el principio, «todo poder viene de Dios», no aplicándose sino á la forma pura del poder, deja indecisa la cuestión de saber cuál es el origen humano de éste, y en quién reside el derecho de soberanía. Sobre esta cuestión, la solución de Santo Tomás es mucho más liberal de lo que podría esperarse de la Edad Media, conforme al espíritu de las ideas que en ella se han producido generalmente.

¿Cuál es el atributo esencial de la soberanía? El poder de hacer las leyes. ¿Á quién corresponde? Á la multitud entera ó á quien la representa (2). El poder se halla, pues, originariamente en las manos de todos, y si se reconcentra en las manos de algunos nada más, ó de uno sólo, es porque se les considera representantes de toda la multitud; es,

(1) *Comm., sentent. Super, XLV, distinct.*

(2) *Summ. Teolog., 1, 2, c. XC, a. 3.*

pues, á título de representantes de la multitud, como el príncipe ó el magistrado pueden hacer las leyes. Sé que es en la multitud donde el poder soberano tiene su origen. Así, Santo Tomás no halla inconveniente en declarar que en un buen gobierno es necesario que todos tengan alguna participación en la gobernación (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*) (1).

Respecto á la forma de Gobierno, la mejor, según Santo Tomás, que sigue en este punto la opinión de Polibio y de Cicerón, es el gobierno mixto, en el cual se combinan á la vez la monarquía, la aristocracia y el gobierno popular. Un jefe supremo elegido en razón de su virtud y de su mérito; los grandes que deben igualmente su grandeza á su valor personal y, en fin, una multitud partícipe del gobierno, sea porque los grandes hayan sido elegidos por ella, sea porque de entre ella proceden los grandes. La realeza, se encuentra allí, ya que uno solo gobierna; la aristocracia igualmente, ya que manda bajo la autoridad del rey y asimismo la democracia, ya que el pueblo participa de la elección de los grandes.

Pero cualquiera que sea la forma tomada por el poder, según los diversos países, hay una diferencia intrínseca que puede reconocerse en todas las formas políticas, y es la diferencia entre gobierno justo y gobierno injusto. De aquí dos cuestiones de la más alta importancia: Primera, ¿todo poder, aun injusto, viene de Dios? Segunda, ¿los cristianos están obligados á obedecer á todos los poderes aunque sean injustos?

Sentemos desde luego, á fin de medir el contenido de las reservas de Santo Tomás, que los principios apostólicos, sobre los cuales se apoya toda la cuestión, parecen absolutos y sin restricción alguna. Véanse: 1.º *Omnis potestas a Deo*. Como se ve, San Pablo no dice que la potestad ha de ser justa. 2.º *Omnis anima subdita sit potestatibus su-*

(1) *Summ. Teolog.*, 1, 2, c. cv, a. 1.

blimioribus. San Pablo no dice: *Dum sint justæ*. 3.º *Non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse*. San Pedro declara aquí expresamente, que la obediencia es debida sin reserva aun á los poderes injustos é impertinentes.

Sin embargo, Santo Tomás, introduce ciertas reservas en estos principios. Algunas de estas reservas tienen una importancia considerable (1). Hay desde luego, como ya hemos visto, tres cosas que considerar en todo poder: primera, su esencia misma; es decir, la relación de superior á inferior, y el poder de hacer las leyes; segunda, la adquisición de este poder; tercera, su uso. Tomado en sí y en su esencia, todo poder viene de Dios; pero relativamente (*secundum quid*), puede no venir: primero, si la acción que le ha establecido es injusta; segundo, si el uso es igualmente injusto. De modo que hay dos clases de poderes injustos: el poder mal adquirido y el poder del cual se abusa. Ni el uno ni el otro vienen de Dios, al menos de una manera directa y positiva, porque el poder injusto puede depender de Dios permisivamente (2); así hasta el mal mismo viene de Dios. Pero nada puede venir de Dios ni aun permisivamente que no tenga una razón y sea bien ordenado en el plan general. Pues el poder de los malos tiene por razón de ser el castigo de los súbditos, y aunque sean indignos quienes lo ejerzan, aquéllos que le padecen han merecido acaso soportarle.

¿Cuáles son, sentado este principio, los deberes de los súbditos de un gobierno injusto? ¿Hasta qué punto están obligados á obedecer? ¿Hasta dónde les está permitida la resistencia? Ya los apóstoles reconocieron y proclamaron su límite á la obediencia de los súbditos, diciendo: Es mejor obedecer á Dios que á los hombres. Un gobierno no puede tener derecho á hacerse obedecer cuando manda al-

(1) *Comm. Sentent.*, sujo. XLV, distinct. c. I, a. 2.

(2) *Idem*, c. IV, a. 2.

guna cosa contra el orden de Dios. Pero ¿en el orden puramente humano, tiene un límite la obediencia de los súbditos?

Si la proposición «todo poder viene de Dios» tuviera un sentido absoluto, toda resistencia y toda negación de obediencia sería por lo mismo un sacrilegio. En efecto, San Pablo no vacila en decir «que el que resiste á los poderes resiste á la orden de Dios». Pero Santo Tomás, habiendo limitado el principio, restringe también las consecuencias. Recordemos que es necesario considerar en el poder político, además de su esencia, dos cosas, 1.^a, el modo de adquirirle; 2.^a, el de usarle, y que hay dos maneras de adquirirle que no proceden de Dios: la indignidad de la persona y el defecto del título. El primer caso tiene lugar cuando el poder cae legítimamente en manos indignas. Entonces la forma del poder viene de Dios, y el súbdito debe obedecer como á Dios mismo á un señor indigno. El segundo caso tiene lugar cuando un hombre se apodera del poder, sea por la violencia, sea por la simonía; en este caso no se puede decir que sea verdaderamente un señor ni su poder un verdadero poder. Los súbditos no están, pues, obligados respecto á él á obedecer, y *hasta tienen el derecho de rechazarle, si para ello se les faculta*. Es necesario dejar bien sentado, no obstante, que un poder mal adquirido puede llegar á legitimarse, ya sea por el consentimiento de los súbditos, ya por la investidura de un superior. Cuanto al abuso en el ejercicio de su poder puede tener lugar de dos maneras: ya porque el príncipe mande alguna cosa contraria á la virtud, y en este caso el súbdito no está obligado á obedecer, sino que lo está á desobedecer; ya cuando pretende cualquier cosa fuera de su derecho, por ejemplo: impuestos que no le son debidos. En este caso los súbditos no tienen la obligación de obedecer, pero tampoco tienen la de no obedecer.

Aquí se trata del poder usurpado. ¿Pero no hay algún recurso contra el poder legítimo cuando sea abusivo? Sin

duda este poder puede ser permitido por Dios como un castigo correccional; pero Santo Tomás no dice que sea siempre así, sino solamente que acaso sea. También reconoce que hay casos en los cuales se permite libertarse de un poder aunque sea legítimo. «Aunque algunos, dice, hayan podido recibir su poder de Dios, si abusan de aquél, merecen que les sea quitado. *Y lo uno y lo otro proceden de Dios*» (1). Es verdad que hablando de la pérdida del poder no se extiende en el comentario, y no dice si por la resistencia del pueblo ó por la condenación del poder eclesiástico, es como ha de tener lugar aquella pérdida. Pero en esta frase está contenido evidentemente el principio de ser posible la deposición del poder civil y, pues que ha sido establecido antes el principio de que el poder es de derecho humano, es evidente que aquéllos que lo han establecido son competentes para destruirle y reemplazarle.

Son, pues, los casos en que los súbditos tienen el derecho de rehusar y destronar á sus señores: cuando éstos se han apoderado del poder por la violencia, y cuando se hacen indignos por el abuso que del poder hagan. ¿Aún va más lejos Santo Tomás en esta doctrina? ¿Ha admitido, como pretendieron más tarde los doctores de la Liga, el derecho de matar al tirano? Se cree, en general, que su doctrina sobre esta cuestión se halla en *De regimine principum*, obra cuya autenticidad, como hemos visto, es dudosa; pero en ella, el tiranicidio, lejos de ser preconizado, es expresamente condenado. El solo pasaje auténtico de Santo Tomás sobre el tiranicidio es un texto del Comentario de las sentencias, texto muy discutido en el gran debate provocado en el siglo xv sobre esta cuestión, entre la

(1) *Comm. Sentent.*, c. 1, a 2 al 4. Dice aún más: «El gobierno tiránico no es justo, pues que no está dirigido al bien común, sino al bien del que gobierna y, por consiguiente, el derrocamiento de esta clase de gobiernos no es la esencia de la sedición..... Antes es el tirano el sedicioso». *Summ. Teolog.* 2. 2. c. XLII, a. 3.

universidad de París y el concilio de Constanza por el asunto de Juan Petit. En este pasaje Santo Tomás explica la aprobación que Cicerón en su *De Officiis*, concede á los matadores de César: «Es necesario, dice el Santo, tener presente que Cicerón habla del caso en que alguno se apodere del poder por violencia, á pesar de los súbditos ó en que forzando el consentimiento de éstos y sin que tengan el recurso de acudir á un superior que pueda juzgar al usurpador del poder. Entonces aquél que para libertar á su patria mata al tirano, es ensalzado y obtiene una recompensa» (1). Hay que hacer observar aquí la reserva de las expresiones. Dice Santo Tomás: aquél que mata al tirano es ensalzado, pero no que sea ensalzable; que recibe la recompensa, pero no que la merezca. Añadid que en este pasaje no es tratada la cuestión sino incidentalmente y no en sí misma. Sin embargo, no se puede negar que este pasaje haya sido la base de toda la teoría del siglo XVI sobre la cuestión.

Respecto al punto de las relaciones del poder espiritual y el poder temporal, Santo Tomás es asaz de reservado. Se contenta con decir, que por lo que toca á la salud del alma, es necesario obedecer primeramente al poder espiritual que al temporal; pero que, por lo que toca al bien civil, es mejor obedecer al poder secular; á menos que los dos poderes se hallen reunidos en una sola persona, como lo están en la del papa, que á la vez ocupa los dos poderes. Esta última afirmación parece reunir en la persona del soberano pontífice la totalidad del poder espiritual y temporal.

No obstante, Santo Tomás no reconoce á la Iglesia el derecho de condenar y deponer á los príncipes infieles (2). Hace en este punto una distinción. La infidelidad en sí misma, dice, no repugna á la soberanía, porque la soberanía, hemos dicho, es de derecho humano. La distinción

(1) *Comm. Sent. sup. XLV, distinct. c. II, a. 2, 5 y ad 5.*

(2) *Idem, c. X. a. 10 y c. XII, a. 2.*

de fieles é infieles es de derecho divino, y no anula el derecho divino al humano: un príncipe infiel puede perder su derecho de soberanía; pero no es á la Iglesia á quien corresponde castigar la infidelidad entre aquellos hombres que no han recibido jamás la fe. Cuanto á los que la han recibido, pueden ser castigados por sentencia y es justo que lo sean: que de otro modo puede resultar una gran ruína para la fe. Por consiguiente, tan pronto como un príncipe apóstata recibe una sentencia de excomunión, quedan, *ipso facto*, sus súbditos dispensados de obedecerle y del juramento de fidelidad prestado. El ejemplo de Juliano el apóstata, que no fué sin embargo desapoderado por la Iglesia, parece negar este principio; pero Santo Tomás replica que no era entonces la Iglesia bastante poderosa para deponer á los príncipes de la tierra, y he aquí porque toleró que continuaran los súbditos obedeciendo á Juliano. En fin, Santo Tomás cita la autoridad de Gregorio VII, para hacernos comprender claramente el fondo de su pensamiento.

Para completar el conocimiento de las doctrinas de Santo Tomás sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado, es necesario saber sus opiniones respecto al derecho de castigar á los herejes. Sus teorías sobre tal cuestión reflejan el común sentir sobre él, peculiar de los tiempos medievales. «Es mucho más grave, dice, corromper la fe, que es la vida del alma, que falsificar la moneda, que no sirve sino para satisfacer las necesidades corporales. Si el falsario y otros malhechores son justamente castigados por los príncipes seculares, con mucha más razón, no sólo deben ser excomulgados los herejes convencidos, sino que se les debe castigar de muerte, *justè occidi*. La iglesia testifica desde luego de su misericordia por la conversión del descarriado, pues no le condenaba sino después de la primera y la segunda reprimenda; y sólo cuando aquél sea un obstinado, la Iglesia, desesperada de convertirle y velando por la salud de otros, le separa de su seno por la excomu-

nión, y le entrega al brazo secular para que le juzgue y le aparte del mundo por la muerte. Porque San Jerónimo ha dicho: las carnes podridas deben ser quemadas y la oveja sarnosa separada del rebaño, á fin de evitar que la casa entera, todo cuerpo y todo el rebaño, sean contagiados y perdidos. «Arrio no fué más que un chispazo allá en Alejandría; pero este chispazo ha inflamado el universo, porque no fué apagado de golpe» (1). Tal ha sido la teoría oficial y corriente de la teología en la Edad Media sobre este asunto, y tales las doctrinas de uno de los espíritus más grandes que brillaron en dicha Edad, al cual, personas mal informadas, rechazan poco razonablemente.

Esta es la doctrina política del Santo doctor, cierta y auténtica, tal como se la puede extraer de sus obras más importantes, *Summa teológica y Comentario sobre las sentencias*. Esta política es incontestablemente liberal; modifica el sentido absoluto de la frase de San Pablo *todo poder viene de Dios*; reconoce límites al poder del príncipe; pone en la multitud el principio de la soberanía, y autoriza en algunos casos la deposición del príncipe malvado por sus propios súbditos; pero todo ello puesto bajo el poder de la Iglesia. Sin embargo, no se ocupa Santo Tomás sino de accidental manera de este supremo poder; y aunque su pensamiento esté claro no está lo bastante desenvuelto para que se pueda determinar en qué medida considera la extensión de aquel poder.

Hallamos las mismas doctrinas sin más que algunas ligeras modificaciones en *De regimine principum*. El carácter especial de este libro es la incoherencia de las doctrinas. Hay que atribuir tal incoherencia al modo como á caso se haya compuesto el libro, que puede ser obra de varios autores; á la diversidad de autoridades que los escritores de la Edad Media tenían necesidad de invocar y de conciliar sus doctrinas... como podían; en fin, á la incoherencia

(1) *Summ. Teolog.* 2 2, c. XI, a. 3.

de la sociedad política de tiempos en los cuales todos los principios se encontraban en cierto modo mezclados y yuxtapuestos. Sean ó no estas las razones, lo cierto es que dicha obra presenta una confusa mezcla de doctrinas absolutistas y democráticas coronadas por una teocracia absoluta.

El autor, sea quien fuere, de tal obra, comienza por establecer la necesidad de un gobierno. Su principio, tomado de Aristóteles, es el de que la sociedad es una institución natural. Es la sociedad una multitud, y toda multitud necesita una dirección para ser conducida á su fin. La sociedad necesita, pues, de un gobierno. Es preciso un poder que vele por el interés común, mientras cada particular atiende á su bien propio, lo mismo que el alma en el cuerpo está encargada de vigilar por el bien de todos los miembros, lo mismo que el primer cielo manda en los demás, la criatura inteligente á todos los cuerpos y, en fin, la divina Providencia al universo (1).

El gobierno puede ser justo ó injusto. El gobierno es justo cuando el jefe gobierna en interés de todos, é injusto cuando gobierna sólo atento á su interés propio. El primero es un gobierno de hombres libres, el segundo de esclavos. Es libre quien existe para sí mismo, es causa de sus propias acciones, *qui sui causa est*; es esclavo quien pertenece á otro, *qui id, quod est, alterius est*. Cuando el gobierno sólo gobierna para sí mismo convierte á sus súbditos en esclavos, porque los utiliza, no para ellos mismos, sino para sí. Cuando el gobierno busca el bien común sirve á sus súbditos en vez de servirse de ellos; les deja, por consiguiente, la libertad de sus acciones (2).

Santo Tomás considera, pues, como el carácter propio del gobierno justo, la libertad de los súbditos, y como el signo del gobierno injusto, su esclavitud. El mal gobierno es aquél que semeja al poder del señor sobre su esclavo, y

(1) *De reg. princ.*, l. I, c. I.

(2) *Idem. id.*, l. I, c. I.

el buen gobierno, por el contrario, aquél que manda hombres libres. En esta expresión de *hombres libres* hay cierta confusión: así se puede entender por ello simplemente que los súbditos no son esclavos ni tratados como tales, como que son ciudadanos que gozan de ciertos derechos y cierta libertad política. Es bastante, dice Santo Tomás, para que el ciudadano sea libre, que el jefe gobierne en interés común y no en el suyo propio. En este sentido los súbditos son libres aun bajo un gobierno monárquico.

Es en efecto la realeza ó la monarquía el gobierno que Santo Tomás considera como mejor (1). El bien del Estado es la unidad. ¿Pues quién puede procurar mejor la unidad que el que sea uno por sí mismo? Además, el gobierno debe ser en lo posible conforme á la naturaleza, pues en la naturaleza el poder es siempre uno. En el cuerpo es un solo órgano el que domina: el corazón; en el espíritu es una sola facultad: la razón; las abejas no tienen más que un rey, el universo entero no tiene más que un soberano: Dios. En fin, la experiencia prueba que los países si tienen muchos jefes perecen por las disenciones, y que aquéllos que no tienen más que uno gozan de la paz, de la justicia y de la abundancia de todas las cosas. Por estas razones el gobierno de uno sólo es el mejor de todos los gobiernos.

Pero, ¿de qué monarquía quiere hablarnos el autor de *De regimine principum*? ¿Es de la monarquía absoluta ó de la monarquía limitada, templada y subordinada? En opinión de Santo Tomás, que ya conocemos por sus obras auténticas, el príncipe no es más que el representante del pueblo. ¿Es lo mismo en el tratado que ahora examinamos y que le es atribuído? Esto es lo que parece resultar del siguiente pasaje: Si el mejor gobierno es la monarquía, el peor de todos es la tiranía (2); es necesario, pues, vivir

(1) *De reg. princ*, l. I, c. II.

(2) *Idem*, l. I, c. VII.

sobre aviso, á fin de que el rey no se vuelva un tirano (1). Por esto es preciso desde luego elegir por rey un hombre de condiciones tales, que no sea probable que degeneren en tirano. Al mismo tiempo hay que evitar toda ocasión de que no cumpla su deber y limitar su poder de tal modo, que no pueda abusar (2). Si al fin su tiranía se declara, es necesario soportarla durante algún tiempo, porque se promueven contra la tiranía riesgos más graves que la tiranía misma. La tiranía vencida suscita otras. Algunos han pensado que en una insoportable tiranía está permitido matar al tirano. Pero no hay nada más funesto que permitir á cada uno que según sus decisiones privadas atente á la vida de los soberanos aun siendo tiranos. El pueblo perderá más con la pérdida de un buen rey, que lo que puede ganar con la desaparición de uno malo. No es por los consejos y las acciones de cada individuo, sino recurriendo á la autoridad pública como hay que proceder contra el tirano. Desde luego si corresponde al derecho de la multitud elegir al rey, esta multitud podrá, sin cometer injusticia, deponer al rey que había elevado, y refrenar su poder si de él había abusado. No le deberá acusar de infidelidad en tanto que le está sometido á perpetuidad. Porque gobernando mal y contrariamente á los deberes de un rey, el tirano ha merecido que los súbditos se retracten de la promesa hecha. Si es cualquier autoridad superior la que tiene el derecho de inspeccionar la elección de un rey en interés de un pueblo, ella es la que debe procurar el remedio. En fin, si no hay recurso humano contra el tirano, es necesario recurrir á Dios, que cambia el corazón de los tiranos, y que les hiere.

En este pasaje, muy célebre, el autor hace entender evidentemente que la monarquía, para no degenerar en tira-

(1) *De reg. princ.*, c. VI.

(2) *Idem.* Ut tyrannidis subtrahatur occasio... ut in tyrannidem de facile declinare non possit.

nia, debe de ser electiva y limitada. ¿Por qué entonces recomendar no se eleve al trono, sino al que no pueda convertirse en tirano? Una elección semejante no es posible en la monarquía hereditaria. En segundo lugar, Santo Tomás dice expresamente, que la autoridad del rey debe de ser templada, de manera que no pueda caer fácilmente en la tiranía. ¿Entonces, ésta es posible siempre si á la monarquía no se la imponen ciertos límites? En fin, hagamos notar que en este pasaje el tiranicidio es condenado de un modo expreso, pero el derecho de deponer al rey es reconocido. Solamente que este derecho no es absoluto, sino que cuando corresponde á la multitud la elección de rey, es cuando puede asimismo deponerle. Fuera de este caso hay que recurrir contra el tirano á un poder superior, el cual es evidentemente en el pensamiento del autor, la Iglesia.

Aun en estos límites hay que reconocer que tales pensamientos no dejan de ser atrevidos y no se puede negar que sean los primeros gérmenes de las doctrinas democráticas modernas. Pero hay que guardarse de exagerar estas inducciones, y de ver en *De regimine principum* una especie de *Contrato social* de la Edad Media. Desde luego, como ya hemos dicho, las ideas del autor son harto incoherentes y al lado de los principios que acabamos de exponer se hallan otros muy diferentes. Además, esta democracia se halla dominada por la teocracia.

Santo Tomás establece una nueva división entre los poderes: el poder despótico y el poder político (1). ¿Cuál es el poder despótico? El poder del señor sobre el esclavo, *domini ad servum* (2). ¿Cuál es el político? El poder establecido en ciertas ciudades ó provincias, gobernadas ya por uno solo, ya por varios; pero según ciertos estatutos, ciertas

(1) L. II, c. VIII.

(2) Idem, c. IX.

leyes, ciertas convenciones (1). El poder despótico es, pues, lo mismo que el poder tiránico, y el poder político, lo mismo que el poder limitado. Si tal es el carácter del poder político ¿no debemos deducir que este poder, es decir, el limitado por leyes, cuenta con la preferencia del autor?

Y, sin embargo, no es así, al parecer; y aquí viene una comparación llena de equívocos y confusiones entre el poder despótico, el poder político y el poder real, que es muy difícil desenredar y comprender. Lo procuraremos, no obstante (2).

El poder despótico es el del señor sobre el esclavo. Veamos primeramente si este poder es ó no legítimo (3). El autor de *De regimine principum* no tiene sobre tal punto la menor duda. La autoridad de Aristóteles y la de San Agustín son decisivas para él. Hay, dice, grados entre los hombres, como entre todas las cosas. Así como el alma está llamada á mandar al cuerpo, y entre las potencias del alma mismas unas deben mandar y otras obedecer, entre los hombres los hay llamados, naturalmente, á mandar en los otros, y los hay que carecen de razón, y que sólo son adecuados á los trabajos serviles. Hay, pues, esclavos por naturaleza. Tal es, dice el autor, la opinión del Filósofo (4) en el primer libro de la Política. Pero no hace aquél objeción alguna á esta opinión, y la acoge como si fuera suya. Mas, Aristóteles dijo que la esclavitud originada de la guerra es injusta, y el autor de la obra que analizamos, por el contrario, reconoce aquélla como justa y legal, y halla su razón en este principio: la de inspirar un mayor valor á los combatientes. En fin, el poder despótico ó del señor sobre el esclavo ha sido injusto en el estado de inocencia, pero ha sido justa-

(1) L. II, c. VIII.

(2) Idem, c. VIII y IX todo entero; y l. III, c. II, todo entero.

(3) Idem, c. X; y l. III, c. IX.

(4) Aristóteles. — *N. del T.*

mente introducido por el pecado. Tal es la opinión de San Agustín.

Así, pues, el autor de *De regimine principum* admite la esclavitud en tanto que se le puede admitir, y por todas las razones por las cuales puede ser admitida. Sostiene con Aristóteles que hay una esclavitud natural; con San Agustín que la esclavitud ha nacido del pecado; con los jurisconsultos que la esclavitud ha sido originada por la guerra y la convención. Todas las doctrinas de los apóstoles, de los Padres de la Iglesia sobre la igualdad de los hombres, han sido de todo punto olvidadas en esta obra. El principio de la desigualdad ha reaparecido en ella con toda la fuerza que tenía en la antigüedad, y es además apoyado en nuevas razones.

Pero si Santo Tomás admite el poder doméstico del señor sobre el esclavo ¿admitirá el poder despótico del soberano sobre sus súbditos? No; sin duda, pues, que según él, ya lo hemos visto, la tiranía es el peor de los gobiernos. En efecto, Santo Tomás distingue cuidadosamente el poder real del doméstico (1). El rey es para el reino, dice, y no es el reino para el rey (*regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*). El fin del poder real es hacer prosperar al reino y asegurar el bien de los súbditos. La bondad de un rey no es otra que el reflejo de la bondad de Dios por la cual es rey. Dios gobierna á los hombres, no para Sí mismo, sino para el bien de ellos, y lo mismo deben hacer los reyes y los señores del universo.

Santo Tomás establece en una serie de capítulos llenos de interés, las condiciones y los deberes del poder real (2). Todo cuanto este poder va poniendo en práctica á fin de dominar é imponerse á la anarquía feudal, es para Santo Tomás fundamentado de derecho y admitido como necesario. Es preciso que tenga el rey la fuerza necesaria para

(1) L. III, c. II.

(2) L. II, todo entero.

hacer el bien; que tenga fortalezas, tropas, propiedades personales, un tesoro bien surtido. En cambio, recomienda al rey usar activa y útilmente de todas estas fuerzas, y resume en dos grandes aspectos el poder y la autoridad reales: 1.^a, la defensa del territorio; 2.^a, la asistencia á los débiles y el alivio á los desgraciados. Admiramos, sobre todo, este nuevo deber prescrito á la autoridad pública. Esta innovación es uno de los grandes aspectos de la política cristiana. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, mencionan este deber de asistencia y de caridad públicas, que ha venido á ser en los modernos tiempos una obligación imperiosa de los gobiernos.

No se le puede, pues, acusar á Santo Tomás, de haber confundido la monarquía y el despotismo. Sin embargo, parece caer en tal confusión cuando quiere distinguir el poder real, no ya del poder despótico, sino del político (1).

El poder político es aquél que se halla regulado por leyes. El poder real, por el contrario, es el que gobierna sin leyes, aquél donde la discreción del príncipe es libre, no escucha éste sino á su corazón é imita, por consecuencia, en esto á la Providencia divina. Pero tal poder es evidentemente el absoluto. Así lo reconoce el mismo Santo Tomás declarando que el gobierno despótico puede estar en manos del gobierno de la monarquía (*quen principatum ad regalem reducere possumus*). En efecto, las leyes reales que fueron dadas por Samuel al pueblo israelita, son á la vez leyes despóticas. Además, el autor dice que en el estado de inocencia el poder ha sido político y no real, porque allí no hubo poder que llevase la esclavitud consigo. En el estado de corrupción, el gobierno real es mejor, porque la naturaleza necesita ser retenida más enérgicamente en sus límites. Son, pues, la corrupción y el pecado quienes han producido el poder real. Pero hemos visto que, según Santo Tomás, también el pecado ha sido la causa del poder despótico.

(1) L. II, c. IX.

Así el poder despótico y el real tienen una misma causa. Santo Tomás establece, en fin, la necesidad del poder real por la diferencia de pueblos. Los unos, dice, son aptos para la servidumbre, los otros, para la libertad ¿No es esto confundir una vez más el despotismo y la monarquía?

Si el poder real ha nacido del pecado, si conviene á los pueblos nacidos para la servidumbre ¿en qué difiere del gobierno despótico? Pero si el gobierno real no difiere en esencia del gobierno despótico ¿cómo entonces es el uno el mejor de los gobiernos y el otro el más malo? Si un gobierno justo es aquél que manda á hombres libres ¿cómo el mejor gobierno ha de ser el que resulta de la aptitud de los pueblos y de la naturaleza humana para la servidumbre? Hay aquí sin duda una gran confusión de ideas, y se puede decir que el publicista del siglo XIII no tenía una conciencia clara de los principios que proponía.

La misma confusión aparece cuando aquél habla del poder político ó republicano. No se puede afirmar con seguridad si es partidario ú opuesto á tal gobierno. Es verdad que afirma que este gobierno es más dulce que el gobierno real (1); pero las razones que da no son favorables á esta forma de poder. Dice que los jefes en este gobierno son temporales, lo cual hace que sean menos solícitos en interés de sus súbditos, de donde parece que él debía concluir afirmando que la solicitud de un jefe por sus súbditos consiste en tratarlos duramente. En efecto, Santo Tomás cita, como ejemplo del político, á Samuel, que al salir del desempeño del cargo dijo al pueblo. ¿He tomado yo el buey de alguno de vosotros ó su asno? ¿Le he calumniado ú oprimido? ¿He recibido presentes de él? Entonces, no oprimir á los súbditos ¿es no usar para con ellos la solitud debida? Una segunda causa de la dulzura relativa al poder político ó republicano, es el de ser *mercenario*. El poder mercenario se interesa menos por la salud del rebaño:

(1) L. II, c. VIII y IX.

ve venir al lobo y sale huyendo. Mas por una nueva incoherencia de ideas, el autor nos cita como ejemplo los antiguos jefes romanos que hacían la guerra aun á sus propios hermanos si lo quería el interés público, al cual daban su alma entera. De modo que, para demostrar que el poder político ó republicano es mercenario, y por eso mismo indiferente al bien público, cita el autor el desinterés y el patriotismo de los grandes ciudadanos romanos. El último carácter del poder político, es que hallándose circunscrito en las leyes no puede atender á todo: puesto que el legislador no puede preverlo todo. El poder real, por el contrario, es providente é imita por eso á la providencia divina.

Se podría conjeturar que tales aparentes contradicciones tienen su origen misterioso en una preferencia, no confesada, por el gobierno republicano, preferencia que se explicaría en Santo Tomás de Aquino (ora sea el autor, ora el inspirador del libro), por su origen italiano. Pero aunque pueda ser esta una de las causas de la indecisión que hemos señalado en el libro susodicho, la causa principal, en nuestro sentir, es la inexperiencia de la Edad Media en las teorías políticas. ¿De qué se componen tales teorías? De reminiscencias y de trozos recogidos de acá y allá, mucho más que de sistemas originales y personales. Añádase las inevitables influencias de tiempo y circunstancias particulares del autor y, por tanto, no es de admirar que de todo ello no resulte sino un conjunto sin cohesión y sin unidad (1).

Cualquiera que sea la preferencia que Santo Tomás conceda al poder real ó al poder político, hay un tercer poder al cual prefiere sobre todos y es, el sacerdotal (2). En este punto el pensamiento del autor aparece claro y sin embages, parece ser un pensamiento personal y arraigado.

(1) Además, el libro no parece estar hecho de una misma mano todo él.

(2) L. III, c. x y c. XIX.

Hay en el hombre dos naturalezas, dos fines, dos órdenes de virtudes, dos grados de bondad. Esta es, como ya sabemos, la doctrina de Santo Tomás. Pues á estos dos grados de naturaleza humana deben corresponder dos poderes: el temporal y el religioso, y éste es, necesariamente, superior á aquél. Pero ¿esta superioridad no es solamente de carácter moral ó de dignidad, ó es una supremacía política que lleva en sí un derecho y una autoridad de poder superior á otro? Tal es la cuestión; y la segunda de estas dos soluciones es la que sostiene *De regimine principum*.

Si el hombre y la sociedad pueden llegar por su solo esfuerzo á su verdadero fin, éste será para el rey sólo el de dirigir á aquellas dos entidades en la indicada marcha. Pero como no es, sino por la virtud de la gracia divina como el hombre puede lograr término semejante, no sólo tiene, pues, necesidad de cuidados temporales, sino que también de cuidados espirituales, y no sólo de un gobierno humano, sino de un gobierno divino.

El rey de este gobierno divino es Jesucristo, Dios y hombre á la vez, que transmitió su poder á la Iglesia y sobre todo á su soberano, el sucesor de San Pedro, el Vicario de Jesucristo mismo, al cual todos los reyes cristianos deben estar sumisos, como al mismo Dios. Porque aquél cuyo objeto es velar por el más importante de todos los fines, debe tener bajo su imperio á los que trabajan para fines menos importantes. En la antigüedad, el culto tenía por objeto los bienes temporales. De aquí la sumisión de los sacerdotes á los jefes del Estado. Lo mismo pasa bajo la antigua ley, donde todas las promesas divinas versan sobre bienes terrestres, perecederos: el sacerdocio se hallaba sometido á la realeza; pero bajo la nueva ley, todo cambia: porque todo se relaciona á los bienes celestes. De aquí la subordinación necesaria de los reyes á los sacerdotes (1).

(1) L. I, c. XIV.

Agréganse á tal razonamiento los textos invocados para establecer el poder sacerdotal y, por encima de todo poder, el pontificio. Dichos textos son los mismos que invocara Gregorio VII y que siempre reproducen los defensores del papado en la Edad Media: «Yo te digo que tú eres Pedro» (1)..... «Te daré las llaves del reino de los cielos» (2)... «Pedro, si me amas, apacienta mis ovejas». Estos diferentes textos, dice el autor de *De regimine principum*, prueban la institución del poder sacerdotal y en particular del poder del papado. Es verdad que tal institución divina no ha sido negada por ninguno de los adversarios del poder eclesiástico. Ellos sostienen que solamente se les puede reconocer á tales textos un sentido espiritual, y que no le dan al pontificado sino un poder espiritual también. Pero el autor de aquella obra replica que lo espiritual no puede ser separado de lo temporal; esto depende de aquéello, como las operaciones del cuerpo son dependientes de las del alma. Así el poder de los reyes no tiene vida sino por el poder espiritual de San Pedro y de sus sucesores (3).

Con la historia, en fin, se trata de confirmar las pruebas del razonamiento y de los textos. Expónense allí los mal llamados hechos históricos, tomados de falsas tradiciones, sobre las cuales los canonistas de la Edad Media apoyaban las pretensiones de la corte romana. Tales son: las donaciones de Constantino; es decir, la pretendida cesión hecha por Constantino del imperio de Occidente al papa Silvestre (4); la traslación del imperio de Oriente á Occidente, y de los griegos á los germanos por el papa Adriano V (5); luego se relacionan los casos de deposición de emperadores hechas por los papas: Zacarías deponiendo á Chilperico y desli-

(1) *Mat.* XVI, 18.

(2) *L.* III, c. X.

(3) *Idem*, 19.

(4) *Idem*, c. XVI.

(5) *C.* XVIII.

gando á sus súbditos del juramento de fidelidad; Inocencio III destituyendo al emperador Otón IV, y Honorio, sucesor de Inocencio III, á Federico. «Si los soberanos pontífices, añade el autor, han tendido la mano sobre estos príncipes, ha sido en razón de sus pecados (*Ratione delicti*)» (1).

La *ratio peccati ó delicti* que nosotros acabamos de ver en las cartas de Inocencio III (2), es el camino imaginado por los doctores en derecho canónico, para conciliar las pretensiones ambiciosas del poder pontifical con su naturaleza y su carácter de poder espiritual. Este es juez del pecado; el papa, por tanto, es juez de pecadores, y si interviene en lo temporal no es á título de poder temporal, sino de poder espiritual. Pero este camino conduce evidentemente á la absorción de uno de los poderes en el otro: porque como no hay un solo acto de soberanía que no pueda dar lugar á un pecado, por ejemplo, el establecimiento de tributos, la fijación de monedas, la declaración de guerra, la violación de tratados, es evidente que esta simple reserva (*ratione delicti*) separa de su lugar propio el principio de la soberanía, y del príncipe le transporta á la soberanía pontificia. Tal es la última palabra de la política del siglo XIII. Aún se puede achacar á Santo Tomás, ó referir á su escuela, otro tratado que lleva el mismo título que el precedente y que es de la misma época, poco más ó menos, *De regimine principum*, cuyo autor es Egidius Romanus ó Giles de Roma. (3). El autor dedica su libro al que fué más tarde Felipe el Hermoso, del cual era preceptor. Es una obra muy extensa, más completa que aquélla de que acabamos de hablar; pero del todo falta de originalidad. Ella no deja de

(1) C. x. Y dice todavía en el c. XIX: «In duobus casibus ampliatur ejus potestas (scil. papæ), vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei».

(2) Véase más arriba, l. II, c. II.

(3) *De regimine principum*, de Egidius, ha sido recientemente estudiado con gran atención, en una tesis latina exacta y juiciosa de M. Courbaveaux. París, 1857.

reflejar su época; pero el autor sigue á Aristóteles paso á paso, y no parece tener una sola doctrina que le sea propia; mas si la obra tiene los defectos de la escolástica, también tiene sus méritos. Está bien compuesta: las cuestiones y divisiones sucedense allí con claridad y orden; las pruebas, tomadas casi siempre de Aristóteles, son claras, bien deducidas y bien coordinadas. Ellas se reproducen con cierta monotonía escolástica que no deja de facilitar su lectura y su inteligencia. Pero cualquiera que sea el mérito de esta obra, el servilismo con que reproduce las teorías de Aristóteles hace que no invirtamos en estudiarla mucho tiempo. Haremos, sin embargo, un ligero análisis de ella.

Es un tratado completo de moral, de economía y de política. La idea de gobierno está en todas sus partes analizada allí. Señálanse tres especies de gobierno: el de sí mismo, el de la familia y el del Estado. De aquí tres ciencias: ética ó monástica, economía y política (1). La primera enseña al príncipe cómo ha de gobernarse á sí mismo, la segunda cómo debe gobernar su casa y la tercera cómo debe gobernar á su pueblo; pero, como es necesario ir de lo más fácil á lo más difícil y de lo imperfecto á lo perfecto, se ha de comenzar por el gobierno de sí mismo para terminar por el del Estado.

El primer libro de esta obra trata del gobierno de sí mismo ó de la ética, y está dividido en tres cuestiones: 1.^a ¿En qué cosas el rey ó el príncipe puede basar su felicidad? 2.^a ¿Qué virtudes debe tener? 3.^a ¿Qué pasiones debe acoger? 4.^a ¿Qué costumbres debe imitar? Así cuatro objetos llenan el libro primero: la bondad, la virtud, las pasiones y las costumbres; es decir, toda la vida moral.

El segundo libro trata del gobierno de la casa ó la Economía. Es relativamente el más extenso, pues es tan largo como los otros dos juntos y no abarca, sin embargo, sino

(1) L. I, c. II.

los dos ó tres primeros capítulos de la política de Aristóteles y algunos capítulos de su moral. El gobierno de la casa se divide en tres gobiernos distintos: el de la mujer, el de los niños y el de los servidores ó los esclavos. Estas tres partes abrazan todo el derecho doméstico.

En fin, el libro tercero contiene la política propiamente dicha ó gobierno del Estado. Este libro está también dividido en tres partes; en la primera el autor discute las opiniones de otros filósofos sobre la política; en la segunda habla del gobierno del Estado en tiempos de paz, y en la tercera del gobierno del Estado en tiempos de guerra.

Esta obra, como se ve, comprende la moral, el derecho natural, la economía doméstica y política, la filosofía social y la política propiamente dicha. Egidius debe á Aristóteles ó á Santo Tomás todas sus teorías, pero el plan y la distribución le pertenecen. En general, no se puede negar que la escolástica no tenga sobre la antigüedad cierta superioridad de composición, no desde el punto de vista artístico, sino del punto de vista lógico. La escolástica ha producido los escritores modernos más cuidadosos del orden, la distribución y el desenvolvimiento de un asunto. Se ha renunciado á la envoltura de líneas escolásticas; pero bajo contornos más suaves y disimulados es fácil hallar en los escritores modernos y, sobre todo en filósofos franceses, la severidad y exactitud introducida por la filosofía de la Edad Media.

El autor establece desde un principio, pero apoyándose siempre en Aristóteles, que el hombre ha nacido para vivir en sociedad y que solamente en ella encuentra la satisfacción de todos los fines de su existencia. Lo prueba por la necesidad de la alimentación y de los vestidos que el hombre no puede procurarse sólo, por los peligros que le amenazan y que por sí sólo no puede descartar y, en fin, por la necesidad de la instrucción. El hombre, en efecto, no se conduce como los animales: por el instinto solamente, sino que la naturaleza le ha dado el lenguaje para que pueda

expresar sus pensamientos y sus necesidades á sus semejantes y aprender de ellos el medio de satisfacerles (1).

Egidius reconoce cuatro grados de asociaciones; uno más que Aristóteles, el cuál no admite más que tres: la familia, la localidad ó Municipio, que es, dice, una colonia de familias, y el Estado ó la civitas. Egidius añade una cuarta asociación: el reino. Aristóteles no había distinguido la ciudad y el Estado. Aunque vivía él mismo en una monarquía, acogía más bien la teoría del Estado griego; es decir, de la ciudad, que la del Estado macedónico, precursor del Estado romano ó del imperio, que, después de haber sido el punto culminante de la concentración del Estado, debía subdividirse en reinos, de donde han salido los Estados modernos. De aquí la idea de reino que Egidius añade á los tres grados de asociaciones reconocidas por Aristóteles. La definición que da de reino es bastante característica y nos transporta al seno de la Edad Media: «Es, dice, la confederación de muchos campos y ciudades, bajo un solo príncipe ó un solo rey, confederación útil para hacer la guerra contra el enemigo, y separar los peligros que amenazan á la familia, el burgo y la ciudad» (2). ¿No es este mismo el régimen feudal, que ha sido en efecto una forma de confederación militar bajo el gobierno de un soberano? Pero este principio de unidad y de concentración era precisamente lo que el régimen feudal se hallaba menos dispuesto á admitir. Se ve ya aparacer aquí la doctrina monárquica, y que el autor escribe entre los tiempos de San Luis y el del inmediato reinado de Felipe el Hermoso.

Egidius concentra en tres relaciones principales, como Aristóteles, ó descompone en tres sociedades, la sociedad compleja de la familia á saber: la del marido y la mujer, la del padre y el hijo, la del señor y los siervos.

Establece la indisolubilidad del matrimonio. Es esta

(1) L. II, pág. I, c. I.

(2) Idem, íd., c. IV.

una cuestión que aún no aparece tratada por Aristóteles y que indica un nuevo estado de la sociedad. Prueba su tesis con las dos razones siguientes: 1.^a, la amistad que debe existir entre los esposos y que no subsiste sino siendo cada uno de ellos fiel á su palabra y no abandonando el objeto de su elección; 2.^a, el bien de los hijos que exige que los padres se ocupen de él en común. Añade aún que el hombre debe contentarse con una sola mujer, y ésta con un sólo marido por razones del mismo orden. Cuanto al gobierno de la casa, en él hay que distinguir el gobierno del marido, del padre y de la madre. La mujer no debe ser gobernada como los hijos, ni aquélla y éstos como los esclavos. Lo mismo que Aristóteles, Egidius compara el poder paternal al poder real, y el conyugal al republicano. Entre el marido y la mujer intervienen leyes y pactos; entre el padre y los hijos no media ninguna convención. El marido no manda sobre la mujer sino dentro de los límites determinados por leyes consentidas mutuamente: el padre manda en los hijos según sea su voluntad. El primer poder es, en cierta forma, particular; el segundo, total. El primero proviene de la elección, el segundo de la naturaleza (1).

Pero aunque algunas diferencias haya entre el poder conyugal y el poder paternal, uno y otro, distan mucho del poder despótico: el que tiene el señor sobre su esclavo. El autor demuestra mediante débiles razones tomadas de Aristóteles, la diferencia que hay entre la mujer y el esclavo. La mujer ha nacido para la generación y no para la servidumbre, que no es la naturaleza como los obreros de Delfos: no se sirve de un mismo instrumento para dos usos diferentes. Es verdad que entre los bárbaros la mujer es lo mismo que el esclavo, pero esto no es de extrañar, pues que los bárbaros no tienen señores naturales. El bárbaro puede ser definido: aquél que es extraño á sí mismo y que

(1) L. I, pág. I, c. XIV y XV.

no se conoce á sí propio. El bárbaro es, pues, un hombre falto de razón y de inteligencia. Pero ésta es precisamente la definición de esclavo; luego bárbaro y esclavo son una misma cosa. No es, pues, de admirar que la mujer sea esclava entre los bárbaros. Pero de aquí no resulta que sea naturalmente esclava. Una segunda razón no menos débil es la de que la casa será imperfecta y pobre, si la mujer es al mismo tiempo sirviente. La sola razón digna de un doctor cristiano es aquella que Egidius da en último término, deducida de la igualdad del hombre y la mujer. «Aunque el hombre, dice, sea superior por la razón, no hay entre la mujer y él la diferencia que entre señor y esclavo: ella es siempre como la compañía de él, *tanquam socia* (1).

Es con razones análogas como el autor demuestra la diferencia del poder paternal y del poder del señor.

El poder paternal es poder real, y no se halla sometido á reglas y convenciones, pero no es arbitrario. El padre manda en sus hijos para el bien de ellos; el señor manda en el esclavo para su propio bien. El padre se ama á sí mismo en sus propios hijos, y en ellos tiene un testimonio de su propia perfección (2).

Egidius, en fin, se ocupa del gobierno de los servidores respecto al cual admite la teoría de Aristóteles, reproduce todos sus argumentos sin tener en cuenta que el Evangelio, después, las había modificado en parte. El esclavo, dice, es un instrumento animado, lo mismo que el instrumento es un esclavo inanimado. Aquéllos á quienes falta la inteligencia deben de ser dirigidos por quienes la tienen, los cuáles se hallan, respecto á los anteriores, en la misma relación que el alma respecto al cuerpo y el instrumento respecto al obrero. De donde se ve que las bestias domésticas reciben su bien de ser dirigidas por el hombre; pues los ignorantes son relativamente á los hombres instruídos

(1) L. II, pág. I. c. xv.

(2) Idem, pág. II. c. II.

como el bruto al hombre (¡qué argumento para un cristiano!), y así como es natural que el bruto obedezca al hombre, también lo es que los ignorantes obedezcan á los hombres instruídos. Además del esclavo natural, único reconocido por Aristóteles, Egidius reconoce un esclavo legal, porque, como dice aquel filósofo, según la justicia legal, los vencidos son esclavos de los vencedores; pero Egidius no añade que Aristóteles halla esto sumamente injusto. Presenta dos argumentos en favor de la esclavitud legal: 1.º, los legisladores no encontrando un signo cierto para discernir los que son verdaderamente esclavos, han hallado natural que los vencedores en la guerra mandasen á los vencidos; 2.º, esta ley es en favor de los vencidos, porque los vencedores en la guerra son inclinados al homicidio, pero así su interés les obliga á conservar á los vencidos; y, en efecto, *servus* se deriva de *servare*. De este modo Egidius, como el autor de la obra precedente, admite á la vez las razones de Aristóteles en favor de la esclavitud natural, y las de los jurisconsultos en favor de la esclavitud legal. Se puede, pues, considerar como un hecho cierto, que la teología escolástica ha aceptado la esclavitud, suscribiéndola sin reservas, ni previas excitaciones; la ha defendido mediante todas las razones que se pueden invocar, y esta cuestión que se puede creer como quebrantada hacia el fin de la antigüedad por los ataques comunes de cristianos y estoicos, ha llegado hasta los tiempos modernos y casi hasta nuestros días, en los mismos términos que se hallaba antes de las impugnaciones del cristianismo.

Egidius hace entrar en el gobierno de la casa la posesión de bienes. Da muchas razones más ó menos buenas sobre la cuestión, pero de las cuales solo una merece ser especialmente mencionada. Esta se deriva de la dignidad humana. Considerando las cosas corporales y sensibles, dice: el hombre es la criatura más digna y tiene un imperio natural sobre todas las otras: es natural, pues, que las mande y las utilice para sus servicios, y como esto es po-

seerlas, la posesión por el hombre de los bienes de la tierra, es natural. Así es que los que renuncian á tales bienes y se proponen vivir sin posesiones temporales, no viven como hombres, sino que eligen una vida celeste, de modo que así proceden los que renuncian al matrimonio y á la sociedad, y son, según expresión del filósofo de Estagira, ú hombres ó dioses (1).

¿Se debe ver en la obra de Egidius un pensamiento dominante y reflexivo? ¿No es sino una reproducción escolástica y muerta de la moral y la política de Aristóteles? El autor dedica su libro al futuro Felipe IV, y quiere establecer la diferencia entre un bueno y un mal gobierno entre la monarquía y la tiranía; lección que sin duda fué inútil á dicho príncipe, aunque eminente, poco escrupuloso. Es, pues, en la dedicatoria, donde hay que buscar el espíritu y el pensamiento principal de la obra.

«Todos los ejemplos de la naturaleza nos atestiguan que nada violento es perpetuo.... Un jefe de Estado que quiere perpetuar su imperio debe hacer esfuerzos para que su gobierno sea natural, y un gobierno no es natural si se apoya en la pasión y en la violencia, mientras que el guardián de lo justo no manda nada sin razón y en atención de las leyes. Si, según Aristóteles, es naturalmente esclavo quién teniendo las fuerzas del cuerpo no tiene las de la inteligencia, será naturalmente señor el que en sí lleva la sabiduría y la prudencia».

El principio de Egidius, es, pues, la distinción entre el gobierno natural y el gobierno violento; el primero fundado sobre la razón y la fuerza, y el segundo sobre la pasión y el capricho. Egidius, menos atrevido que Santo Tomás de Aquino, no parece reconocer á los súbditos el derecho de resistir á la tiranía; pero establecido que la tiranía es un estado contra naturaleza, no puede durar y parece amena-

(1). L. II, pág. III, c. v.

zar á los tiranos de un castigo del cual, necesariamente, es el pueblo el instrumento.

Como quiera que sea Egidius, se forja un concepto muy elevado del gobierno cuando dice: el hombre que posee naturalmente el libre arbitrio no manda, en verdad, sino á los que les manda libre y voluntariamente, y cuando los súbditos le obedecen de igual manera. Lo que es violento y contra naturaleza no puede continuar por mucho tiempo. La historia atestigua que ningún tirano ha encontrado la felicidad en la tiranía. Es más digno para el hombre mandar hombres libres que esclavos, porque los hombres libres son mejores que los esclavos (1). Se pregunta si el rey debe ser justo y equitativo. Esto es preguntar si la regla debe ser regulada. El rey es la ley animada, como la ley es un príncipe inanimado. La injusticia y la iniquidad quitan á los reyes su dignidad real. No son dignos de continuar siendo reyes: *Non tunc digni sunt ut sint reges* (2).

¿Cuáles son, sin embargo, las opiniones de Egidius sobre la gran cuestión de la Edad Media: las relaciones del poder civil y del poder religioso? Esta cuestión no es más que someramente tratada en el *De regimine principum*. Es necesario buscar la solución en otros escritos. Entre éstos, hay uno atribuído generalmente á Giles de Roma, y puesto bajo su nombre en la colección de Goldast. Se titula *De utraque potestate*, traducido al francés en el siglo XIV por Raoul de Presle, canciller de Carlos V; es de todo punto contrario al poder eclesiástico y favorable al poder civil. De donde se puede colegir que Egidius, habiendo venido á ser arzobispo de Bouges, después de haber sido preceptor de Felipe el Hermoso, debió tomar el partido de este monarca en sus querellas con Bonifacio VIII.

Pero esta conjetura parece que se halla en contradicción con los hechos. Además, la autenticidad de *De utraque po-*

(1) L. I, part. I, c. x.

(2) L. I, pág. II, c. XIII.

testate, frecuentemente discutida, es desmentida de todo punto por otra obra inédita, es verdad, pero perfectamente auténtica, y cuyo análisis ha sido hecho en nuestros días por M. Charles Jourdain (1). Este nuevo tratado se titula *De ecclesiastica potestate*, y del cual existe un manuscrito en la biblioteca imperial de París, que es el que M. Jourdain ha utilizado para su análisis.

Esta obra es, en verdad, una de las más curiosas de la Edad Media respecto al asunto que trata, porque ninguna, en nuestro concepto, ha ido tan lejos en las doctrinas teocráticas. Tomaremos de M. Jourdain los principales argumentos. Dejo á un lado todas las razones que expone en la primera parte dicha obra, que no tienen nada nuevo y se hallan en todos los escritos del mismo género. Es en la segunda parte, sobre todo, que trata del poder de la Iglesia sobre los bienes temporales, donde se hallan las opiniones verdaderamente excesivas. Según el autor, no solamente la Iglesia tiene el derecho de poseer bienes temporales, sino que tiene además jurisdicción sobre todos los bienes del mismo género. El destino de los bienes temporales es satisfacer necesidades del cuerpo; el cuerpo está subordinado al alma y ésta, á su vez, al soberano pontífice. Nuestras almas, nuestros cuerpos y nuestros bienes, están por esto sometidos á él. Y aunque esta dependencia no existe de hecho, por las pasiones de los hombres existe de derecho y constituye para los fieles una deuda de la cual no pueden librarse (2). Es evidente que el arte de gobernar á los pueblos consiste en subordinarles á las leyes de la Iglesia,

(1) Véase la nota sabia y curiosa dada por M. Carlos Jourdain al «Diario general de instrucción pública», números del 24 y 27 de Febrero de 1858.

(2) P. II, c. 4, fol. 1. 4, vº: «Patet quod omnia temporalia sunt sub dominio Ecclesiæ collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic juri rebellantur, de jure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subjecta, a quo jure et a quo debito nullatenus possunt absolvi».

como la materia lo está á la forma (1). Tal es la extensión del poder eclesiástico, que comprende las propiedades privadas y que, por ejemplo, el poseedor de un campo no le puede poseer justamente, si no le posee bajo la autoridad de la Iglesia y por la Iglesia (2). El hijo que ha recogido la herencia paternal es menos deudor de ella á su padre que á la Iglesia, porque si su padre le ha engendrado en cuanto á la carne, la Iglesia le ha regenerado en cuanto al espíritu, y siendo el espíritu superior á la carne, el derecho que su regeneración espiritual le confiere le coloca sobre los que tiene como consecuencia de su generación carnal. Sin el bautismo y sin los sacramentos ¿qué seríamos nosotros sino esclavos del pecado, de los ángeles rebeldes á quienes su desobediencia ha quitado toda especie de derecho, no solamente sobre los bienes de la eternidad, sino además sobre los de la vida presente? Sólo la Iglesia nos reconcilia con Dios, nos hace recobrar lo que habíamos perdido y legitima en nuestras manos la posesión de lo que constituye la herencia de nuestros padres (3). ¡Pero qué! ¿los infieles que no han sido regenerados por el bautismo, los cristianos mismos que no han sido purificados de sus faltas por la penitencia, todos aquéllos que viven fuera de la Iglesia, no son, apesar de su derecho, legítimos propietarios de los

(1) C. 6, fol. 18, vº: «Patet ergo, quod terrena potestas et ars gubernandi populum secundum terrenam potestatem, est ars disponens materiam ad dispositionem ecclesiasticæ potestatis».

(2) *Idem*, fol. 20, vº: «His ergo declaratis, volumus descendere ad propositum et ostendere quod nullum sit dominium cum justitia, nec rerum temporalium, nec personarum laicarum, nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam, vel quodcumque quod habet hic homo, vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam».

(3) *Idem*, fol. 20, vº: «Vides ergo quod ad justam et dignam possessionem rerum plus facit regeneratio per Ecclesiam quæ est spiritualis, quam generatio prima quæ fuit carnalis». Fol. 20, vº: «Magis es dominus possessionis tuæ et cujuscumque rei quam

bienes que poseen? No; responde Egidius, esta posesión en sus manos no es legítima, está contra la verdad y el derecho. Todo aquello que tenemos lo hemos recibido de Dios. Si no lo empleamos para su gloria, si nos levantamos contra la Iglesia de Dios, no somos sino depositarios ilegales é iníquos, detentadores de los dones de la Providencia (1).

Esta obra de Egidius Romanus puede ser considerada como el punto culminante de las doctrinas teocráticas de la Edad Media. En ella se reconoce la exageración característica de los poderes próximos á caer. Sólo las pretensiones exorbitantes de Bonifacio VIII, nos hacen presentir la reacción brotada en el siglo XIV contra aquellas insensatas doctrinas. Los defensores del poder civil surgen de todas partes y llenan con sus escritos todo el siglo siguiente. La filosofía de Santo Tomás palidece y se estingue. Es que la Edad Media se descompone y desaparece.

habes, quoniam es Ecclesiæ filius spiritualis, quam quoniam es filius patris carnalis». Cap. IX, fol. 23, vº: «Quilibet fideles quoties in peccatum mortale labuntur et per Ecclesiam absolvuntur, toties omnia bona sua, omnes honores, omnes potestates et facultates suas debent recognoscere ab Ecclesia, per quam absoluti facti sunt talibus digni quibus, cum peccato serviebant, erant indigni».

(1) Cap., XI, fol. 26, vº: «Volumus ad ipsam possessionem, et dominium et potestatem infidelium nos convertere ostendentes, quod nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum justitia». *Idem*, fol. 27, vº: «A Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo: quanto ergo magis hæc omnia habemus a Deo, tanto sumus magis injusti possessores, si inde non servimus Deo».
