

CAPITULO III

LA COMUNIDAD ECLESIAL COMO HORIZONTE DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL

Viene del número de Verano de 2005

Julio César De León Barbero*

Notas introductorias

Constituye un lugar tan común afirmar que el cristianismo primitivo se mantuvo totalmente alejado de las cuestiones sociales y políticas que hay que efectuar un esfuerzo de considerables proporciones, primero, para poner tal aserto en duda y, segundo, para aceptar que, andando el tiempo, el cristianismo llegó a relacionarse estrechamente con la política. Este esfuerzo es el que queremos realizar aquí.

En efecto, se hace una tarea en pro de argumentar que el cristianismo primitivo hizo ver como realizable lo que la filosofía griega y la latina no habían podido lograr: encarnar un modelo de convivencia, de participación y de compromiso, mismo que había constituido el sueño y el fracaso, a la vez, de la teoría política. Este modelo, aunque vivido y promovido hacia lo interno del intragrupo, terminó influyendo en la esfera de lo político hasta convertirse en el ideal dominante tanto en la reflexión como en la práctica política durante el medioevo.

Es cierto que el cristianismo primitivo había proclamado a los cuatro vientos no sólo su despreocupación por lo temporal sino su total desprecio y condena de todo sistema socio-político. Las palabras de su fundador en los momentos cruciales del juicio que lo llevó a la muerte habían sido:

*Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis seguidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.*¹

En consonancia con esta declaración postrera, durante su magisterio activo había enseñado a sus seguidores a desprenderse de todo amor e interés por las cosas terrenales y a poner más bien toda su confianza en el reino venidero, dada su condición de extraños y ajenos al mundo presente:

*...porque no son del mundo como tampoco yo soy del mundo ...*²

El fundador del cristianismo había puesto en el corazón de sus seguidores la convicción de que este mundo estaba destinado a la destrucción inminente. Que el fin estaba cerca y en la consumación de todas las cosas les tocaría a ellos participar de un reino distinto a todos los reinos y gobiernos que han desfilado por la historia mundana.

*De cierto os digo, que no pasará esta generación sin que todo esto acontezca. (...) Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria, y serán reunidas delante de él todas las naciones; (...) Yo, pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos juzgando a las doce tribus de Israel.*³

En un ambiente en el que la política se hallaba mezclada con la religión, el cristianismo primitivo fue impermeable manteniendo una clara separación entre lo que era del César y lo que era de Dios. Los romanos habían hecho de la obediencia al emperador un culto y en el ámbito judío no faltaban quienes estaban convencidos del carácter eminentemente político del esperado Mesías. Pero el cristianismo primitivo mantuvo una perspectiva completamente divergente de las cosas. En palabras del teólogo suizo, y célebre profesor de Tubinga, Hans Küng:

Jesús no se preocupaba del statu quo político-religioso. Sus pensamientos se centraban en un futuro mejor, en el futuro mejor del mundo y del hombre. Esperaba en breve un cambio radical de la situación... Jesús vivía

¹ **San Juan** 18:36.

² **San Juan**, 16: 14.

³ **San Mateo**, 24: 34; 25: 31, 32; **San Lucas**, 22: 29, 30

en distinto mundo que los jerarcas y políticos, fascinados por las proporciones universales del poder romano y la cultura helenista... El, como muchos hombres religiosos de su tiempo, creía en un reinado universal de Dios, que iba a llegar en un futuro inmediato y llevar al mundo a su consumación final y definitiva... se sentía, pues, impulsado por una intensa expectación del fin: este sistema no es definitivo, esta historia llega a su fin. Y justo ahora. Este es el momento. Esta misma generación asistirá al cambio de eones y a la revelación definitiva (en griego apokalypsis) de Dios.⁴

Luego de la desaparición física del fundador del cristianismo, aquellos a quienes había confiado la tarea de continuar su labor y quienes asentaron las bases de la iglesia, continuaron el énfasis en la inmediata superación del sistema mundano de cosas urgiendo a los creyentes a vivir en conformidad con dicha expectativa. San Pablo estaba convencido de que en el término de su propia vida él mismo podría ser testigo de los últimos acontecimientos:

Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios, descenderá del cielo; y los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.⁵

Y Pedro, después de asegurar a sus lectores que la aparente tardanza del fin se debe a que mil años son para el Señor como un día y un día como mil años, les garantiza que pronto el universo entero tal como lo conocemos será sometido a una completa transformación:

...pero los cielos y la tierra que existen ahora, están reservados por la misma palabra, guardados para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos...Pero el día del Señor vendrá como ladrón en la noche; en el cual los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos ardiendo serán deshechos, y la tierra y las obras que en ella hay serán quemadas.⁶

⁴Küng, Hans, **Ser cristiano**, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977 (traducción de J. Ma. Bravo Navalporto), p. p. 225-226.

⁵**I Tesalonicenses**, 4:16,17.

⁶**II Pedro** 3, 7, 10.

Hay un poco de tardanza, pero el elemento sorpresa se encuentra claramente presente: será *como ladrón en la noche*, repentinamente, de golpe y sin previo aviso. Puede en cualquier momento suceder. Por ello Juan en el Apocalipsis declara que:

*...el que estaba sentado en el trono dijo: He aquí yo hago nuevas todas las cosas. (...) Y las naciones que hubieren sido salvadas andarán a la luz de ella; y los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella. (...) ¡He aquí yo vengo pronto!*⁷

Así pues, como lo asentamos líneas arriba, el cristianismo primitivo se mantuvo alejado de la mundanalidad vulgar; condenó todo lo secular como producto del pecado y la desobediencia; señaló a sus seguidores un destino elevado y transmundano; y estuvo imbuido de una particular urgencia ante lo inminente del fin de los tiempos y del mundo. No hubo, en consecuencia, lugar para lo político-social. Nada de eso.

En parte esta actitud se vio fortalecida por la tesis de que la muerte de Jesús de Nazareth había ocurrido en un contexto decididamente político, y ejecutada en nombre del poder político temporal. Las acusaciones que se levantaron en contra de él habían sido en buena medida de carácter político:

*...llevaron a Jesús ante Pilato. Y comenzaron a acusarle, diciendo; A éste hemos hallado que pervierte a la nación, y que prohíbe dar tributo a César, diciendo que él mismo es el Cristo, un rey.*⁸

Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, aparentemente había expresado algún deseo de barrer con la presencia de Jesús⁹; finalmente, fue Poncio Pilato quien como procurador romano de Judea le condenó a muerte en prevención de alguna sedición popular. Küng afirma sencillamente que:

El proceso político y el ajusticiamiento de Jesús como delincuente político por parte de la autoridad romana no fue de ninguna manera un malentendido o un destino absurdo, debido exclusivamente a una artimaña política o a una burda falsificación de las autoridades romanas. Dadas las circunstancias políticas, religiosas y sociales de entonces, había razón más

⁷ **Apocalipsis** 21:5, 24; 22:7.

⁸ **San Lucas** 23:1,2.

⁹ "Aquel mismo día llegaron unos fariseos, diciéndole: Sal, y vete de aquí, porque Herodes te quiere matar." - **San Lucas** 13:31.

que suficiente para acusar políticamente a Jesús y condenarlo. Dichas circunstancias no consentían una simple separación de religión y política. No había política sin religión ni religión sin política. Quien causaba desórdenes en el ámbito religioso, también los causaba en el político. De ahí que Jesús constituyese, tanto para la autoridad religiosa como para la política, una grave amenaza contra la seguridad social.¹⁰

Por lo anterior, dentro de la agrupación de los primeros cristianos, todo apuntaba hacia una huída del sistema imperante de cosas y su correspondiente condena. Pero los primeros cristianos mantuvieron tal comportamiento y discurso por un tiempo no muy prolongado. En la medida en que la iglesia se institucionalizó en esa misma medida se politizó: Su lenguaje, su jerarquía, su sistema normativo,¹¹ los procesos implementados para resolver cuestiones, su gobierno, en fin, todo, en la configuración de la iglesia se tornó político¹² y en esas circunstancias afectó ineludiblemente las concepciones de la vida política secular.

Habiendo condenado al mundo y a los poderes temporales, no pudo mantenerse mucho tiempo sin imitar lo que al principio había despreciado. Habiendo promovido la huida del mundo decadente, terminó por efectuar contribuciones importantes (para bien o para mal) al orden político cuya decadencia e inmediato hundimiento había tan insistentemente proclamado.

I. La comunión en un solo cuerpo

¹⁰ Küng, Hans, **Op. cit.**, p. 427.

¹¹ Lo teólogos han discutido casi desde siempre la cuestión del derecho eclesiástico como contrario o complementario a la esencia de la iglesia. Recuérdese al respecto la discusión mantenida, en su momento, por Rudolf Sohm y Adolf von Harnack. Del primero tenemos su obra de 1892, **Kirchenrecht**, y del segundo, su tratado **Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten drei Jahrhunderten**, de 1910.

¹² Hay que recordar tan sólo los graves problemas causados por la creciente supremacía de Roma manifestados, sobre todo, en profundos resentimientos en lugares como Africa y Antioquía. Finalmente los cabildeos, negociaciones y concesiones, no fueron suficientes para evitar el cisma con la iglesia oriental. Incluso hay que traer a colación cómo la iglesia recurrió a la fuerza y al poder público para hacer prevalecer sus opiniones sobre movimientos facciosos o simplemente disidentes, como sucedió vez tras vez después de la conversión de Constantino y la adopción oficial del cristianismo como religión oficial del imperio (a principios del siglo IV). Los autores, a partir de ahí, tuvieron que reconciliar el amor, la caridad y la fe con la autoridad, la disciplina férrea y la coacción. Quizás haya sido San Agustín quien mejor justificó el uso de la fuerza en nombre del amor: Ser indiferente es peor que ser cruel; por ello recomendaba leyes duras cuya rigurosidad era justificada y aplacada por estar inspiradas en el amor hacia el perseguido y castigado.

Quizás no hubo contribución más determinante que la iglesia haya efectuado al pensamiento político y que haya durado tanto, como la de una unidad entre los hombres basada en la hermandad.

De hecho, como lo asentamos más arriba, tanto el mundo griego como el romano habían fracasado en la búsqueda de la unidad tan anhelada y fue aquí precisamente que la cristiandad primitiva se mostró tan efectiva y triunfal.¹³

Tanto su fundador como aquellos que continuaron su misión enfatizaron el carácter filial de las nuevas relaciones entre los hombres salvados.

*Este es mi mandamiento: Que os améis unos a otros, como yo os he amado. (...) para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste... para que sean perfectos en unidad.*¹⁴

Tales habían sido las recomendaciones finales y los ruegos de Jesús en favor de sus seguidores. Y la unidad en la hermandad se vio estimulada cuando sobrevinieron sobre los primeros cristianos la persecución y el ostracismo. Rechazados tanto por judíos como por gentiles, tuvieron que depender absolutamente de las relaciones establecidas entre los pares. El punto más elevado de dicha experiencia llegó cuando comenzaron a vender sus posesiones trayendo los dineros ante los apóstoles quienes se encargaron de administrar dichos recursos a fin de mantener a cada cual; experiencia que duró mientras hubo dinero disponible.¹⁵

¹³En otros aspectos parece que los cristianos simplemente sostenían ideas que hacía mucho tiempo los hombres del mundo civilizado (y pagano) habían aceptado, volviéndose lugares comunes. Por ejemplo, la ley natural, el gobierno providencial del mundo de parte de un ser supremo y la igualdad de los hombres a los ojos de dicho ser trascendente. San Pablo manifiesta semejantes creencias al afirmar, v. g., "...en él vivimos y nos movemos y somos; como también algunos de vuestros poetas han dicho." (**Hechos** 17:28); y, "...los gentiles, que no tienen ley, naturalmente haciendo lo que es de la ley, los tales, aunque no tengan ley, son ley a sí mismos." (**Romanos** 2:14).

¹⁴**San Juan** 15:12; 16:11, 21, 23.

¹⁵"Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad." -**Hechos** 4:34,35. Algunos autores enfatizan que esta experiencia comunal pudo haber sido exclusiva del grupo asentado en la ciudad de Jerusalem y que pudo no ser mayor a unas docientas personas. Véase, p.e., Marcel Simon, **Los primeros cristianos**, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961 (Cuadernos No. 41), p. 18 y ss.

La conducta basada en el compromiso con los otros llegó a considerarse como fundamental en el carácter del converso y todo comportamiento contrario fue considerado un grave pecado contra Dios. Por ello a Ananías y Safira, quienes vendieron una propiedad y no entregaron la totalidad de lo recibido, les sobrevino la muerte como una maldición: habían defraudado de lo que era una posesión común¹⁶, era como robarle al prójimo. No estaban ellos en consonancia con el espíritu de la comunidad, pues

...la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común.¹⁷

En cualquier caso, y aún cuando esta experiencia haya estado limitada a la pequeña comunidad cristiana de Jerusalén, ilustra hasta dónde estaban dispuestos a llegar en la encarnación del ideal de unidad por el que tanto había rogado en vida el fundador de la iglesia.

San Pablo desarrolló la idea del cuerpo místico en lo que toca a la perfecta unidad orgánica de los cristianos, en la que cada uno tiene una función específica y es, a la vez, asistido y enriquecido por los demás.

Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros.¹⁸ ...para que no haya desavenencia en el cuerpo, sino que los miembros todos se preocupen los unos por los otros. De manera que si un miembro padece, todos los miembros se duelen con él, y si un miembro recibe honra, todos los miembros con él se gozan. Vosotros, pues, sois, el cuerpo de Cristo, y miembros cada uno en particular.¹⁹

Un solo y único cuerpo, en el que no existe sitio para las diferencias, los privilegios o la discriminación:

¹⁶Véase al respecto el relato en **Hechos**, capítulo 5.

¹⁷**Hechos** 4:32.

¹⁸**Romanos** 12:4,5.

¹⁹**I Corintios** 12:25-27.

*Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.*²⁰

Este había sido el ideal soñado por los filósofos en el pasado, pero sus discursos ni por asomo se acercaron a la visión acariciada. Y en los siglos venideros la idea del *cuero*, místico o político, adquirió un prestigio particular en la teoría política hasta el punto de que alguien tan distante como Juan Jacobo Rousseau hizo del concepto de *cuero* un pivote fundamental de la comunidad política como él la entendió, tal como veremos en el próximo capítulo.

II. Momentos del pensar político medieval

Haremos referencia a algunos momentos propios de la teoría política cultivada durante esta época tan cercana en tiempo e intereses al cristianismo. Lejos está de este trabajo pretender una visita general a todo ese tiempo y a la riqueza de su pensamiento. Mencionaremos, atendiendo a la propuesta fundamental de este trabajo, únicamente a San Agustín y luego a Santo Tomás.

1. San Agustín

En San Agustín volvemos a presenciar el desarrollo de una teoría social elaborada desde la perspectiva moral, como lo hicieron Platón, Aristóteles y Cicerón en su día. Básicamente lo que de la teoría social agustiniana interesa aquí puede encontrarse en su célebre obra **De Civitate Dei (La ciudad de Dios)**, que junto a otras obras de importancia fue elaborada entre 412 y 426.

La visión agustiniana de la sociedad no puede entenderse si no se comprende esa dialéctica entre el bien y el mal que tanto le preocupó, aún antes de tornarse un converso cristiano. El mal no ha de ser entendido como positivo, es decir como algo que es parte de

²⁰ **Gálatas** 3:28.

la creación divina; es más bien producto de la voluntad creada, de la voluntad humana, en tanto y en cuanto alejada del Bien. El bien, por su parte, es propio de Dios y producto de la divina voluntad. De este modo el principio del bien es al amor hacia Dios y la sumisión a su ley; y el mal, un alejamiento de Dios y una insubordinación a su santa ley. Los hombres sólo pueden clasificarse como amantes de Dios o como amantes de sí mismos. No caben términos medios.

La historia humana, de igual forma, es la historia de dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. Es el terreno en el cual se manifiesta una lucha irremediable entre lo bueno y lo malo, entre lo moralmente aceptable y lo inmoral, entre el amor a Dios y el egoísmo humano; en fin, entre Jerusalén la celestial y Babilonia la terrenal.

Esta particular forma de proceder condujo a San Agustín a afirmar que la ciudad celeste es la iglesia cristiana (por supuesto, la católica romana) mientras que el Estado, sobre todo el Estado pagano, es la encarnación de Babilonia. Aunque se reconoce que ambos principios utilizados por Agustín no poseen una identificación plena con ninguna organización concreta, sino que poseen más bien un sentido espiritual y moral,²¹ el dualismo es claro como claro es también cuál de los dos principios es para él el más importante.

La ciudad de Dios. He ahí el modelo al cual debe ajustarse la sociedad de los hombres en todos sus aspectos. En este sentido Agustín cedió completamente a la tentación, común tanto ayer como ahora para los hombres de iglesia: la de llegar a absorber en el orden eclesial el orden social. Para Wolin: resulta claro que:

Al despreciar la misión, eficacia y jerarquía moral del orden político, el cristianismo se veía ante la tentación de reemplazarlo por la sociedad de la Iglesia, convirtiéndola en una forma política idealizada capaz de satisfacer las potencialidades que se negaban a las sociedades temporales.²²

Y eso exactamente es lo que hizo San Agustín. Primero desprestigió hasta el rechazo el orden terrenal para luego sustituirlo con un supuesto orden político "superior", el de la iglesia.

²¹Dice Copleston: "...las ideas de ciudad celestial y terrena son ideas morales y espirituales, cuyos contenidos no coinciden exactamente con ninguna organización real." -**Op. cit.**, p. 93.

²²Wolin, Sheldon, **Op. cit.**, p. 142.

Por ejemplo, Agustín estaba convencido de que el poder público ejercido por los gobernantes es esencialmente artificial y hasta cierto punto inútil. Dios había querido que los hombres ejercieran control sobre la naturaleza en general, pero no sobre otros hombres, así esta autoridad resulta artificial; pero es, a la vez, inútil puesto que, condenado como está el hombre a morir en cualquier momento sólo importa que no se le obligue a la impiedad o el pecado, nada más; los problemas relacionados con el tipo de gobierno bajo el cual viven los mortales carecen de trascendencia.

Por otro lado, mientras la sociedad temporal alterna gobernantes buenos y malos la **civitas dei** sólo conoce el gobierno bondadoso de Cristo; mientras que en la terrena se viven permanentemente conflictos debido a los bienes de los particulares y sus privados intereses, en la ciudad celestial todos conviven ligados por un único y genuinamente común bien.

De lo anterior se desprende que la ciudad terrena sólo logra un ordenamiento relativo en medio de una gran diversidad, pero la *civitas dei* manifiesta un perfecto orden y una intachable armonía. Ésta es la culminación de aquélla; ésta debe ser la única aspiración de la primera. Por que en el entender agustiniano la *civitas dei* logra una auténtica convivencia "social", es más genuinamente "social". La ciudad de los hombres, por su parte, es simplemente "política" y por ello demuestra una inferioridad "social" frente a la ciudad de Dios.

Esa categoría agustiniana de lo "social", encarnación de la hermandad y la armonía, de la solidaridad y la identificación mutuas, constituye una especie de superación de lo meramente "político" como categoría identificada con el conflicto y la coacción. Por tal razón entre más "social" sea un conglomerado humano determinado, más alejado de lo "político" tendrá que estar. Sus conflictos y diferencias se hallan destinados a disminuir en la misma proporción en que se cristianiza. Según palabras que se encuentran en **De civitate dei**:

...La paz del hogar es el acuerdo ordenado de quienes habitan juntos, ya sea que manden o que obedezcan; la paz de la ciudad es el acuerdo ordenado de sus ciudadanos, ya sea que manden o que obedezcan; la paz de la ciudad celestial es la hermandad de disfrutar de Dios y disfrutarse unos a

*otros en Dios, una hermandad íntimamente ligada por el orden y la armonía; la paz de todas las cosas creadas es la tranquilidad conferida por el orden....*²³

Un orden sustentado primordialmente por el amor, el amor divino hacia su creación, el amor del hombre para con sus iguales: *Ordo est amoris*. De esta forma cuando cada ser, cumpliendo la función que le es propia, se encuentra perfectamente relacionado con los otras "partes" del sistema, entonces hay orden; orden perfecto, orden total.

Está claro por qué San Agustín se siente ajeno a lo "político". Vive en el ámbito "político" pero no pertenece a él. Pertenece, antes que nada, a la sociedad de los elegidos, y ello implica trascender toda barrera, toda distinción, toda diferencia, todo egoísmo personal o sectario, para abrazar al resto de "ciudadanos" en el puro amor de Dios.

*Ningún Estado está más perfectamente establecido y preservado que el que se fundamenta y se vincula a la fe y a la concordia firme, cuando el bien más alto y verdadero, a saber, Dios, es amado por todos, y los hombres se aman en Él los unos a los otros, sin fingimiento, puesto que se aman unos a otros por razón de Él.*²⁴

Dadas estas convicciones, Agustín afirmaba una y otra vez la absoluta superioridad de la sociedad eclesial frente a la ciudad terrenal. Así, en **De moribus ecclesiae**, afirma sin tapujos que la Iglesia *es mejor que una sociedad (...) es una fraternidad*²⁵. Y esa fraternidad es lo que a ojos de Agustín hace falta en la sociedad temporal: Sentirse parte de un cuerpo, unidos místicamente, ser como miembros plenamente identificados unos con otros sirviéndose en el amor de Cristo, quien como máximo ejemplo lo dio todo por los demás.²⁶

Es aquí precisamente el punto en el que el pensamiento político medieval se apartará radicalmente del pensar clásico tanto griego como latino. Los clásicos griegos y romanos habían considerado la vida social como necesitada de un fundamento solidario, comunal,

²³Citado por Wolin, **Op. cit.**, p. 135.

²⁴Citado por Copleston en **Op. cit.**, p. 95.

²⁵Citado por Wolin, en **Op.cit.**, p. 144.

²⁶Esta manera de ver la sociedad mantuvo una influencia pronunciada hasta bien entrada la edad moderna. Hay que recordar las palabras que según Rousseau tenían que pronunciar los ciudadanos en una forma de juramento y que son parte de la Constitución que él concibió para Córcega: *"En nombre de Dios Todopoderoso y sobre los Santos Evangelios, quedo ligado con mi cuerpo, mi propiedad, mi voluntad y mi fuerza a la nación corsa, para pertenecerle en total posesión, con todos los que de mí dependen"*. - Vaughan, C. E., **The political writings of Jean Jacques Rousseau**, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, 2 vols., vol. II, p. 350.

munícipe, para poder funcionar. Pero jamás se les ocurrió que semejante comunitarismo tenía que entenderse como el funcionamiento de un único cuerpo, espiritual y cuyo bien último se halla más allá de sí en una divinidad trascendente.

Fueron los pensadores cristianos los que, al ocuparse de las cosas de este mundo, utilizaron el prisma de su fe y con ello dieron al discurso sobre lo político los colores de una experiencia irracional. Todo ese colorido llegó a sus extremos mayores, como lo veremos, con Santo Tomás de Aquino.

2. Santo Tomás de Aquino

El siglo XIII fue un siglo que acusó un desusado renacimiento intelectual, acicateado por el conocimiento de las obras de Aristóteles, una vez superados los prejuicios producidos por los idiomas (hebreo y árabe) en los que dichas obras se dieron a conocer en la Europa cristiana.

Pronto lo que había sido objeto de sospecha y rechazo se tornó piedra fundamental para el sistema filosófico católico. A la cabeza de esta labor se ubicaron Alberto Magno y Tomás de Aquino y aunque el sistema de pensamiento por ellos integrado fue recibido críticamente por pensadores como Duns Scoto y Guillermo de Ocam, aquella filosofía cuyo pivote central es un aristotelismo cristianizado terminó ya no digamos imponiéndose sino perdurando más allá del momento.

Todos los esfuerzos intelectuales de Santo Tomás se orientaron hacia la generación de un amplio y sintético sistema universal, totalizador, del cual no quedase nada excluido. Así, el universo fue entendido como una enorme jerarquía de seres, como un entramado teleológico en el cual cada ser, sin importar su grandeza o su pequeñez, cumple una función específica e imprescindible. El conocimiento humano es también incluyente y uno. Las ciencias particulares, con su búsqueda concreta, encuentran sentido y unidad en la filosofía y ésta, a su vez, las encuentra en la teología. Esa culminación del saber humano no es para nada una negación de la razón sino su perfecto complemento; no la niega, ni la

destruye, simplemente la perfecciona. La revelación asiste a la búsqueda humana de la verdad pues esta es siempre precaria, limitada y falible.

El sistema tomista es pues un círculo de absoluta perfección en todo aspecto; tanto ontológica como epistemológicamente todo comienza con Dios y culmina en Dios.

Lo social y lo político son parte nada más de las disposiciones divinas respecto al universo. Aristotélicamente la sociedad es vista como una red de servicios mutuos en la que se da y se recibe, como un sistema de fines y propósitos en el que nada ni nadie está "de más". El gobierno, la economía, la educación, la ley, etc., no son sino manifestaciones de la providencia que el creador ha hecho en favor de los hombres. Se insiste en que de manera particular y *democrática* se nos ha dotado a todos de las mismas capacidades intelectuales (muy en consonancia con Cicerón) y de una misma e idéntica naturaleza, que no sólo nos provee luz en el actuar sino que nos iguala y hermana.

Y en medio de todo esto aparece dominante la idea del bien común como la gran meta a promover por el Estado. Bien común que trasciende los límites de lo terrenal volviéndose pleno en el más allá. De esta cuenta no sólo es obligación del Estado velar por el bienestar material, la salud y la alegría temporal de los ciudadanos, sino proveer de aquellos medios que les permitan realizarse como seres espirituales, como creyentes cristianos. Porque en un último análisis la comunidad es una comunidad de espíritus. Idea que habiendo desbordado lo linderos de lo religioso y eclesiástico, se extendió hasta cubrir los aspectos propios de la vida en sociedad. Cosa que no podía ser de otra manera dado que en Tomás, lo mismo que en Agustín, la iglesia es superior al estado y constituye el modelo a seguir.

Como lo ha declarado Copleston:

El fin de la iglesia, un fin sobrenatural, es más elevado que el del Estado, de modo que la Iglesia es una sociedad superior al Estado, el cual debe subordinarse a la Iglesia en asuntos referentes a la vida sobrenatural; pero eso no altera el hecho de que el Estado es una "sociedad perfecta", autónoma dentro de su esfera propia. En términos de la teología posterior,

*Santo Tomás debe ser reconocido, pues, como un defensor de la teoría del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado.*²⁷

La dialéctica tomista sobre las relaciones iglesia-estado, tiende a caer en ambigüedades y contradicciones. Se quiere a veces hacer notar que se mantiene una separación entre ambos pero lo cierto es que hay en sus obras abundante referencia en torno a la sumisión del estado a la iglesia. Lo cual no es difícil de aceptar una vez que entendemos que la naturaleza entera (de la cual es parte la sociedad humana) es una jerarquía de fines, en la cual la dependencia, la sumisión y las relaciones de superioridad-inferioridad son, de suyo, inevitables; más aún, necesarias.

Por otra parte, Tomás no dice que el hombre tiene dos fines, uno terrenal y otro celestial, sino uno solo, el celestial. Ese fin último no puede lograrse recurriendo a las fuerzas terrenas sino únicamente recurriendo a los medios eclesiásticos y de fe. Es por ello que los reyes han de estar sometidos a los sacerdotes. No niega la esfera propia de la autoridad terrenal, pero insiste en que al procurar el gobernante la vida buena y virtuosa de sus súbditos orientándolos hacia la eterna beatitud *debe ordenar aquellas cosas que conducen a la beatitud celestial y prohibir, en la medida de lo posible, las contrarias.*²⁸ Quiere decir que ese único fin, sobrenatural, eterno, para el cual fue hecho el hombre debe ser facilitado por el monarca en la conducción de los asuntos terrenales y constituirse en el horizonte de la acción política.

Ni duda cabe de que el pensamiento tomista refleja hechos propios del momento histórico en que dicho pensamiento se gestó. Hechos que, por otra parte, manifestaron una clara tensión dialéctica: La conciencia de la autonomía del estado nacional, por un lado, y la autoridad hegemónica de la Iglesia aún no puesta en entredicho, por el otro. Pero Santo Tomás rompe la tensión histórico-factual de tales hechos al insistir en que el reino de lo humano ha de estar supeditado al reino de lo divino, el ámbito de lo temporal al eterno, el terrenal a lo celestial.

²⁷Copleston, **Op. cit.**, p. 402.

²⁸**Op. cit.**, p. 403.

Los autores papistas del medioevo salieron a cosechar los abundantes frutos que aquella propuesta produjo. Fieles a la idea del *cuerpo místico* y de la *unión mística*, representada sacramentalmente en la eucaristía, por una parte hicieron causa común con el nacionalismo emergente y, por otra, elevaron la autoridad del obispo de Roma a estratos nunca antes vistos.

Procedieron a defender la superioridad de la Iglesia y de su cabeza gobernante sobre los gobernantes terrenales alegando que como todo cuerpo la Iglesia requería de una única cabeza, de un único líder, que condujera al todo eclesiástico a la acción y al fin único que le era inherente. Sólo así se pudo convertir la autoridad papal en un arma de doble filo: Por una parte se reclamaba como necesaria para la unidad y cohesión de los creyentes pero, por la otra, se consideraba imprescindible como principio y cabeza dirigente. Así se justificó tanto la necesidad de la comunidad como la necesidad de la autoridad.

Esta visión de un conglomerado que es a la vez comunidad unida por lazos místicos y estructura de poder, fue defendida denodadamente por Tomás en su teoría de los sacramentos. Lo primero, la comunidad unida místicamente, se tornó crucial en su comprensión de la Eucaristía: *La realidad del sacramento es la unidad del cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación; porque no hay ingreso en la salvación fuera de la Iglesia.*²⁹ Lo segundo, la estructura de poder, se tornó acompañante inseparable de la vida comunitaria, gracias a la particular forma en que Santo Tomás entendió el Sacramento del Orden. De esa manera quedaba plenamente justificada toda la jerarquía eclesial, toda la santa burocracia de la institución iglesia eso sí, sin desmerecimiento de su condición de hermandad comunitaria. Es más, esta propuesta significaba para Tomás una garantía en contra del cisma, de la herejía, de la insubordinación y la desobediencia. ¡La autoridad al servicio de la comunidad!

De esa forma Tomás politizó los asuntos relacionados con la iglesia, con la comunidad de la fe; a su vez, y esto es lo más importante, no pudo evitar influir así, con esas ideas, en el pensamiento político occidental.

²⁹Citado por Wolin, **Op. cit.**, p. 147.

De hecho puede decirse que nada hay más "político" en todo el sistema filosófico tomista que la idea de orden. Este concepto nuclear es la base y el fundamento para la jerarquización de los ámbitos del ser en la visión comprehensiva del universo. En opinión de Guillermo Fraile:

*La estructura del sistema tomista está basada en un profundo sentido de la pluralidad y variedad de los seres y, a la vez, de su unidad dentro de una ordenación jerárquica conforme a sus grados de perfección... El Santo se complace en numerosos lugares de sus obras en trazar panoramas generales del orden de los seres en el Universo... De la conjugación armónica de la pluralidad y la unidad, en que toda la multitud y diversidad de los seres del Universo tienden a un mismo fin, resulta un orden maravilloso...*³⁰

Orden. Con todas sus implicaciones: subordinación, autoridad, sujeción, obediencia, mando, orientación a un fin, recomendación de medios y procedimientos, etc. En la más pura línea paulina, Santo Tomás está convencido de que: *No hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas.*³¹ En esa dirección afirma Tomás en la Suma Teológica que: *El orden denota principalmente poder y que el poder denota exactamente potencialidad activa, junto con algún tipo de preeminencia.*³²

Pero más claramente denuncia el siguiente párrafo la politización del sistema filosófico tomista gracias al concepto de orden (tomado directamente del mundo político-social):

...Una jerarquía es un principado; es decir, una multitud ordenada de una sola manera bajo el gobierno de un solo gobernante. Ahora bien, dicha multitud no estaría ordenada, sino confusa, si en ella no hubiera diferentes órdenes. De modo que la índole de una jerarquía exige diversidad de órdenes... Pero aunque una sola ciudad abarca así varios órdenes, todos pueden ser reducidos a tres, si tenemos en cuenta que cada multitud tiene un principio, un medio y un fin. En cada ciudad, pues, se puede ver un triple orden de hombres (...) De igual modo, en cada jerarquía angélica hallamos

³⁰Fraile, Guillermo, **Historia de la filosofía (II. 2o.) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: Desarrollo y decadencia**, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986, p.p. 286-287.

³¹**Romanos 13:1**

³²III, Q. 34, art. 1.

*órdenes que se distinguen según sus acciones y oficios, y toda esta diversidad se reduce a tres: la cúspide, el medio y la base.*³³

Nótese que el orden es una clase particular de gobierno que exige que haya alguien gracias a quien se mantiene una regularidad en el funcionamiento del todo, lo cual hace necesario pensar en leyes o mandatos como instrumentos del ordenador. En efecto es lo que dice Santo Tomás:

*...La ley denota algún tipo de plan que orienta los actos hacia un fin... observamos en todos los que gobiernan lo mismo: que el plan de gobierno es derivado del gobernante principal por los gobernadores secundarios. Así, el plan de lo que se debe hacer en un estado fluye desde la orden del Rey hasta sus administradores inferiores... En consecuencia, dado que la ley eterna es el plan de gobierno del Gobernante Principal, todos los planes de gobierno de los gobernantes inferiores deben ser derivados de la ley eterna*³⁴

Con esta manera de ver las cosas el pensamiento cristiano medieval se hizo sentir en el ámbito político social de Europa. Por ello mismo los representantes de Dios sobre la tierra, comenzando con el papa, eran los llamados a orientar y aconsejar. Eran los únicos poseedores de la divina agenda estratégica y por ende los llamados a señalar derroteros tanto como formas de llegar a ellos. La abundante literatura de aquellos días evidencia hasta qué punto la mayoría de argumentos esgrimidos tenían un cariz eminentemente político, a pesar de hablar en nombre de una autoridad que se suponía era moral o espiritual.

La sociedad humana, pues, en la medida en que más parecido tiene con la comunidad de los elegidos, es decir la iglesia (fuera de la cual no hay salvación), ha de tender a ser más comunitaria y su funcionamiento más cercano al orden jerárquico que a la iglesia caracteriza. Por ello, en sus disquisiciones acerca de la economía no es extraño que Santo Tomás defendiera incluso la total autarquía de los estados y se declarara enemigo de lo que hoy llamamos comercio internacional o libre intercambio internacional.

Ahora bien, es necesario reconocer a estas alturas que algunos aspectos del pensamiento político tomista han llegado a ser apreciados por algunos pensadores

³³ **Ibid**, I, Q. 108, art. 2.

³⁴ **Ibid**, Ia., IIae, Q. 93, art. 3

liberales, particularmente de aquellos que siguen la corriente del derecho natural. Su rechazo a la tiranía, por ejemplo, su énfasis en el gobierno atado a la ley, y su aceptación a la resistencia pacífica, son cuestiones dignas de mencionar en ese sentido.

Pero, en conformidad con la propuesta central de este trabajo, es imposible dejar de reconocer que la idea tomista de acercar la vida societaria a la vida propia de la comunidad de la fe y, especialmente, su manera de entender el orden, convierten sus ideas en un auténtico esfuerzo en pro de la vida comunitaria, en la que el compromiso personal entre los individuos es esencial (y hasta "natural"). Por ello no dejan de existir ambigüedades y contradicciones, en cuanto a estos asuntos, en el pensamiento tomista. Quiere salvar la autoridad sin la cual no hay orden (como él lo entiende) y quiere salvar al individuo; enfatiza que la autoridad pública se amarre al derecho, pero defiende que la ley es *una ordenación de la razón para el bien común, hecha y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad*.³⁵ Copleston reconoce estas ambivalencias y afirma, incluso, que:

*Una ambigüedad semejante se manifiesta en la doctrina tomista de la relación del individuo al Estado. En la Summa Theologica, santo Tomás observa que, puesto que la parte se ordena al todo como lo que es imperfecto a lo perfecto, y puesto que el individuo es una parte de la sociedad perfecta, es necesario que la ley tenga su mira en la felicidad común. Es verdad que santo Tomás trata simplemente de poner de manifiesto que la ley se interesa primordialmente por el bien común, y no por el bien del individuo, pero habla como si el ciudadano individual estuviese subordinado al todo del que forma parte. El mismo principio de que la parte existe para el todo, es aplicado en otros varios lugares por santo Tomás a la relación del individuo a la comunidad.*³⁶

No hay duda, creo, al respecto. La búsqueda de la comunidad conduce a subordinar al individuo y sus fines personales al todo; permite eliminar la prosecución de la felicidad personal sometiéndola a la felicidad del colectivo, aunque se justifique (con argumentos siempre falaces) que la del colectivo es igual que la personal. Por ello no es de extrañar que doctrinas políticas vigentes continúen defendiendo la idea de un "bien común" frente al bien individual y promoviendo la superioridad de lo "social" frente a lo personal o privado. Al

³⁵ Citado por Copleston. **Op. cit.**, p. 407.

³⁶ **Ibid.**, p. 404.

respecto recuérdese el pensamiento socialdemócrata, el democratacristiano y el llamado socialismo democrático, doctrinas para las que el control del estado en ciertos sectores (especialmente el económico) de la sociedad es una urgencia, blandiendo siempre el argumento de que los intereses privados y personales jamás pueden estar en consonancia con los intereses "generales" o "sociales". *Competencia donde sea posible, planificación donde sea necesaria*, ha sido la consigna del Partido Socialdemócrata alemán, desde el establecimiento de su "*Programa de Godesberg*", en 1959.

Para algunos el bien común se encuentra ligado a cuestiones productivas, para otros, ligado al consumo, y hay los que lo entienden como "justicia social" o "desarrollo humano". Tan es así que hay quien se lamenta de que en algunos documentos el "bien común" sea manejado como un formalismo sin contenido concreto:

Está claro que el bien común es la razón de ser de la sociedad política, según los textos católicos, pero subsisten la generalidad y la imprecisión respecto de lo que ha de entenderse por bien común, en momentos en que la tendencia prevaleciente de la ciencia política es señalar concretamente los fines del Estado, en cuya determinación desempeñan un papel muy importante las ideologías políticas, que son las que señalan las prioridades de acción pública.³⁷

Esa herencia tomista del "bien común" permanece entre nosotros hoy como un monumento difícil de esconder erigido a la memoria de un teórico de la política para el cual la búsqueda de la comunidad, de la vida tribal, íntima y personal, constituyó el ideal de vida en sociedad.

Tenemos, pues, que habiendo surgido el cristianismo con una actitud de crítico rechazo hacia lo mundano, social y político, no pudo evitar ser influenciado y moldeado por los parámetros de la política y convertirse, a la vez, como sistema de vida, en el modelo propuesto por los teóricos cristianos que se ocuparon finalmente de las cuestiones relacionadas con el poder terrenal.

³⁷Borja, Rodrigo, **Enciclopedia de la política**, Fondo de cultura económica, México, 1997. p.p., 68-69.

Conclusiones.

1. El cristianismo comenzó por llamar a sus adherentes a vivir de espaldas a lo político-social en virtud de su pronta destrucción y sustitución por un "nuevo" sistema de cosas.

2. Con el paso del tiempo y en la medida en que el simple "movimiento" cristiano se transformó en auténtica institución, se hizo inevitable que entrara en un proceso de franca politización lo que se manifestó en la adopción de la terminología, las funciones, jerarquías, gobierno, mando y leyes características del mundo de lo político. Lo que una vez se rechazó se convirtió en parte de la vida orgánica de la iglesia.

3. El proceso de politización sufrido por la iglesia hizo necesario conciliar la experiencia de una comunidad basada en el amor filial con una estructura fundada en el gobierno y la autoridad ejercidos centralmente.

4. San Agustín, en particular, desarrolló la idea de que la sociedad ha de parecerse lo más posible a la iglesia en la cual los hombres son hermanos y se aglutinan al rededor de una autoridad que, aunque a veces es dura e inclemente, no deja de procurar sino su bien, su eterno bien.

5. *Cuerpo místico y unión mística*, constituyen una dupleta conceptual de enorme influencia e impacto al derivar en la concepción de la sociedad como un *cuerpo político* o un *cuerpo social*.

6. El énfasis agustiniano en lo "social" entendido como convivencia armónica, solidaridad y mutua identificación, y a su vez en el orden producto del amor, terminó concluyendo en que la ciudad terrena no conoce la armonía ni la coordinación al ser dominada por el egoísmo y los intereses personales.

7. Uno de los énfasis propios de Santo Tomás es la idea del *bien común* entendido como un bien distinto y superior a la suma de los bienes individuales; así, no sólo mantuvo la idea del conflicto entre individuo y conglomerado sino que hizo de este *bien común* la aspiración de la vida societaria. Idea que aún perdura en algunas ideologías políticas.

8. Con sus ideas de comunidad y autoridad ordenadora, Santo Tomás no sólo llevó a su culminación el proceso de politización eclesial, pero contribuyó a fortalecer en la práctica y en la teoría la idea de que la sociedad debe comportarse como un todo unitario bajo la autoridad del gobernante.

9. Los dos representantes del medioevo que hemos examinado brevemente, evidencian el interés de la época por retornar (ahora a nivel de lo socio-político) a aquella comunidad de fe y amor que tan lejos de la política se quiso mantener en el siglo I de nuestra era.

Sigue en el número de Invierno de 2005

*Titular de la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín.