

SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA GUERRA JUSTA ENTRE FIELES Y PAGANOS EN TOMÁS DE AQUINO

Felipe Castañeda*

"Qui bene amat, bene castigat." (Proverbio romano)
"Porque te quiero, te aporrio." (Versión del refranero popular)

Resumen

El artículo aborda los planteamientos de Tomás de Aquino sobre la guerra, en particular aquellos concernientes a la justicia de la guerra entre cristianos e infieles. Analizando el concepto de paz y la relación entre la justicia y la caridad en la obra de este autor, el texto encara la pregunta sobre el papel de la religión en las consideraciones sobre la guerra justa y sobre la aplicación de dicho concepto a sociedades paganas.

Abstract

This article studies Tomas de Aquine's ideas about war, specially those about the justice of war between Christians and nonbelievers. Analyzing the concept of peace and the relation between justice and charity in this writer's work, the article faces the question about religion's place in thoughts on just war and its application to pagan societies.

Palabras clave:

Guerra, guerra justa, derecho natural, cristianismo, Tomás de Aquino.

Keywords:

War, just war, natural law, Christianity, Tomas de Aquine.

I

Bien se dice que nadie sabe para quién trabaja. Hacia 1250 cuando Tomás de Aquino comenzaba a redactar su *Suma de Teología*¹, muy probablemente nunca se imaginó que unos doscientos años en el futuro se descubriera y conquistara una especie de Atlántida, bastante poblada de bárbaros gentiles, y que sus reflexiones acerca de la

justicia, la ley y la guerra sirvieran como marco teórico para tratar de integrar la nueva realidad en la propia cosmovisión. No es del caso hablar acerca de la influencia de Tomás sobre la Escuela de Salamanca, o sobre autores que efectivamente se convirtieron en los referentes para poder comprender y tomar posiciones frente al Nuevo Mundo y, en especial, acerca de la legitimidad de los títulos de la Conquista. Sin embargo, cabe anotar lo siguiente: si las controversias acerca de la conquista de América condicionaron y determinaron en parte los fundamentos del derecho internacional moderno, entonces, un intento de comprensión de la forma como se concibió la guerra justa en la modernidad, necesariamente requiere o, por lo menos, motiva algún tipo de excursión por los terrenos del Doctor Angélico.

Este recorrido se orientará a partir de la siguiente inquietud: Tomás de Aquino desarrolla un planteamiento acerca de la guerra justa, en el que aparentemente postula una serie de requisitos que se pueden aplicar sobre cualquier tipo de sociedad humana organizada de forma política, es decir, que disponga de gobierno, independientemente de sus diferencias religiosas. En concreto y sin entrar en mayores detalles: una guerra resulta justa, primero, si es declarada por la autoridad socialmente competente²; segundo, si responde a una causa justa, esto es, si se puede entender como la respuesta a una injuria recibida³; y, tercero, si con ella se pretende reestablecer o buscar la paz⁴. Ahora bien, como el hombre se concibe como un ser social y político por naturaleza, y como en toda organización política debe

- 1 Se tomará como referencia de la *Suma de Teología* la edición: BAC, Tomo II, Parte I-II, Madrid, 1989, abreviatura "I-II"; y BAC, Tomo III, Parte II-II, Madrid, 1995, abreviatura "II-II"
- 2 "Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad."
- 3 "Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. [...] Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado."
- 4 "Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal." II-II, q. 40, a. 1, 337s.

* Filósofo – Universidad de los Andes. Dr. en Filosofía – Universidad Javeriana. Director del Departamento de Filosofía – Universidad de los Andes.

haber una cabeza del Gobierno, y como toda sociedad se orienta en principio a la búsqueda, preservación o aumento del bien común, entonces, se podría pensar que cualquier tipo de pueblo puede eventualmente declarar una guerra justa. *Eventualmente*, si se presenta la circunstancia de ser injuriado por otro, de tal manera que se amenace la paz social; y, *en principio*, ya que las organizaciones políticas responden a la naturaleza humana misma, que no se pierde ni se cancela por las diferencias de credos que se practiquen. Este sería un lado del asunto, si se quiere, la lectura secularizada de Tomás sobre la guerra: hay un derecho natural, que legitima la creación de sociedades políticas. Además, avala la defensa y mantenimiento del mismo. En consecuencia, resulta justo responder con fuerza a todo aquello que lo ponga en tela de juicio. Sin embargo, este tipo de lectura parece dejar de lado una serie de consideraciones, que permitirían mostrar otro lado del planteamiento: Tomás trabaja el tema de la guerra justa como parte de su *Tratado sobre la Caridad*. En términos generales afirma que la guerra se debe entender como una especie de obstáculo o ruptura precisamente de la caridad, es decir, de la virtud que fundamenta la paz y la amistad entre cristianos y, entre estos y su dios. En otras palabras, cuando una guerra es justa en el fondo se orientaría a reestablecer la posibilidad del ejercicio de la caridad. Si esto es así, se puede pensar que los requisitos de guerra justa antes enunciados sólo resultan válidos para conflictos bélicos que se den entre pueblos cristianos, puesto que la caridad se entiende como una virtud teológica⁵, es decir, como una especie de regalo divino, del cual sólo se pueden beneficiar creyentes cristianos y que presupone tener fe⁶. Dicho de otra manera: parece viable cuestionar que los criterios de guerra justa se puedan aplicar indistintamente para pueblos creyentes o paganos.

5 "Y estos principios (la fe, la esperanza y la caridad) se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura." I-II, q. 62, a. 1, 470

6 "... así como uno no podría tener amistad con alguien si perdiese la fe o la esperanza de poder tener alguna comunión o trato familiar con él, tampoco puede tener una amistad con Dios, que es la caridad, si no tiene fe, por la que cree en esta comunión y trato familiar del hombre con Dios, y espera pertenecer a esta sociedad. Y así la caridad no puede existir en modo alguno sin la fe y la esperanza." I-II, q. 65, a. 5, 491.

Este ensayo pretende mostrar que si se efectúa un análisis del concepto de paz y que, si se tienen en cuenta las relaciones entre la virtud de la caridad frente a la de la justicia, resulta razonable afirmar lo siguiente: primero, que los criterios de guerra justa no pueden ser aplicados de una manera recíproca para conflictos entre fieles e infieles; segundo, que parece bastante difícil que un pueblo infiel pueda justificar una guerra agresiva justa, es decir, no meramente defensiva, frente a un pueblo fiel; y tercero, que el planteamiento de la guerra justa parece necesariamente permeado por consideraciones religiosas.

Si esto es así, entonces se podría argumentar que la lectura secularizada de la guerra justa de Tomás de Aquino sólo resulta viable, si se hace completa abstracción de la parte de su pensamiento que precisamente avala el componente del credo como una de sus partes integrales. Sin embargo, ya que se trata justamente de uno de sus componentes básicos, entonces el planteamiento de la guerra justa queda sin fundamento hasta que no se logre ofrecer una redefinición de conceptos como los de paz, justicia, etc. Pero básicamente, hasta que no se adelante una separación clara entre aquello en lo que se cree y aquello que se piensa. Desde este punto de vista, las controversias sobre la legitimidad de la conquista de América ayudaron, de alguna manera, no sólo a desarrollar ese intento de separación entre creencia y razón, sino a mostrar ambigüedades, oscuridades y eventuales contradicciones latentes en ese marco teórico.

Pero también se puede sugerir lo siguiente: esas controversias permiten igualmente establecer hasta qué punto puede resultar ingenuo pretender adelantar esa separación entre aquellas cosas que se asumen como verdaderas con base en la voluntad, y aquellas cuya aceptación radica en el conocimiento especulativo. Probablemente, en Tomás se encuentra un planteamiento acerca de la guerra justa que resulta llamativo precisamente porque involucra aspectos propios de un determinado credo que intenta armonizar con preceptos de lo que él llamó "razón natural". Dicho de otra manera, porque no desconoció que los pueblos no sólo legitiman sus conductas bélicas a partir de lo que piensan, sino especialmente, a partir de lo que creen, así nuestra conciencia moderna quiera olvidar, o esconder, esa parte del problema.

II

El concepto de paz sirve como puente entre consideraciones propias del credo y de la concepción de la

sociedad y del Gobierno: por un lado, se trata de un estado que se concibe como efecto de la caridad y, por otro, como el fin y causa de las organizaciones políticas. En este sentido, la paz se entiende como algo a lo que todo ser humano tiende por naturaleza, aunque parece que sólo puede llegar a ser patrimonio propio del cristiano. Dado que no puede haber guerra justa, si con ella el príncipe que la declara no pretende la paz, y puesto que el estado bélico se opone precisamente al de paz, conviene adelantar una lectura de este requisito a partir de la manera como Tomás plantea su noción de la paz.

Primero, algunas consideraciones adicionales sobre esta condición de guerra justa:

Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos [Tomás cita a San Agustín en *De verbis Dom.*]. Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara guerra y justa la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro *Contra Faust*: "En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e inaplacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, en justicia, vituperables en las guerras".⁷

Tomás aclara que no puede haber guerra justa, si la intención de la misma no obedece a la búsqueda de la paz, independientemente de si se dan las otras dos condiciones. En este sentido, la "recta intención" del actuar bélico no sólo se está asumiendo como un aspecto del *ius ad bellum* (derecho para la guerra) sino también como uno de los criterios que definen el *ius in bello* (derecho en la guerra). Efectivamente, si la guerra se pone en función de la paz, entonces los medios bélicos no pueden tener por efecto que la paz no se pueda volver a reestablecer o a alcanzar, pero también, se invalida que la ocasión de la guerra se utilice para pretender cualquier tipo de objetivo que no resulte necesario para lograr la paz. En este sentido, se retoma el principio según el cual "si el fin es legítimo, también lo son los medios necesarios para alcanzarlo", que es propio de la razón natural, pero desarrollado en esta consecuencia: no son correctos medios innecesarios o

que de hecho ni siquiera lleven al objetivo pretendido. De esta manera, se puede entender que Tomás invalide la utilización de la guerra como un mero motivo para pretender riqueza, satisfacer el deseo de venganza o de dominio, etc.

Hasta este momento, del planteamiento se podría afirmar que cualquier príncipe debidamente reconocido como tal, y cuya sociedad haya sido injuriada de tal forma que se haya puesto en tela de juicio su posibilidad de vivir o de mantenerse en paz, puede declarar una guerra justa, si con ella precisamente busca recuperar o defender o afianzar ese bien común. Sin embargo, la pregunta sería si el sistema de Tomás permite que cualquier tipo de príncipe, es decir, independientemente de su credo, pueda llegar a tener "intención recta". Dicho de otra manera, habría que determinar si la condición de infiel y las características propias del estado de paz no son mutuamente excluyentes, de tal forma que para un infiel resulte imposible pretender la paz. Para Tomás, la paz, si bien implica concordia, no se puede reducir a ella:

La paz implica concordia y añade algo más. ... la concordia implica la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente.⁸

La concordia se concibe como un ajuste de voluntades de las personas que conforman una determinada sociedad, que se fundamenta en el consenso. Desde este punto de vista, se puede afirmar que la concordia se manifiesta en la unidad social, ya que esta última se concreta y se afianza a partir de una voluntad común. Así, hay una relación bastante estrecha entre concordia y lo que normalmente se llama "paz social"; si el principio de los actos humanos radica en la voluntad de cada individuo y, si para el hombre es necesario vivir en sociedades organizadas de manera política, entonces no resulta posible mantener la unidad social a no ser que las voluntades de sus miembros de alguna manera coincidan en el hecho de poner sus apetencias particulares en función del fin común social. En consecuencia, la concordia es efectivamente uno de los pilares de la posibilidad de cualquier sociedad. Unas palabras de Tomás acerca de la importancia de la paz social:

7 II-II, q. 40, a. 1, 338.

8 II-II, q. 29, a. 1, 276.

... el bien y la salvación de la sociedad es que se conserve su unidad, a la que se llama paz, desaparecida la cual desaparece asimismo la utilidad de la vida social ... Luego esto es a lo que ha de tender sobre todo el dirigente de la sociedad, a procurar la unidad en la paz. Pues no delibera con rectitud si no consigue la paz en la sociedad sujeta a él ...⁹

Ahora bien, para Tomás el concepto propio de paz no se reduce a la de carácter social, sino que debe incluir asimismo una de carácter individual, es decir, un estado en el que se manifieste unidad entre las facultades apetitivas y en ellas. Así, la paz individual presupone unidad entre voluntad y sensibilidad, pero también armonía entre los diversos fines que eventualmente la misma voluntad pretenda.¹⁰ Sobre el primer asunto: esa unidad sólo es posible si efectivamente la voluntad logra poner los fines de los apetitos concupiscible e irascible en función de los que postule el entendimiento. Para lograr esto se requiere que la voluntad logre dominar la sensibilidad, pero también, que el entendimiento y la razón logren concretar reglas de conducta de carácter obligatorio, en las que se definan bienes de carácter general, para que de esta manera la voluntad se pueda asumir, efectivamente, como libre. Sobre el segundo asunto: una vez que la voluntad logra operar con base en fines determinados a partir del entendimiento, para mantener su unidad debe poder ordenarlos de tal forma que no se presente oposición entre ellos. Eso sólo resulta posible, si establece un fin de fines y si ordena los intermedios a partir del último, de tal manera que le sea posible fijar criterios de prioridad, etc. Por lo dicho, se puede hablar de paz si se da a la vez tanto concordia social como paz individual o interior. Sin embargo, el concepto propio de paz parece apuntar principalmente a la paz interior:

Incluso quienes buscan guerras y disensiones no desean sino la paz que creen no tener. En verdad, ... no hay paz si uno

9 Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Altaya, Barcelona, 1994, citado: *De regno*.

10 "... el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional ... El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez, y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ..." II-II, q. 29, a. 1, 276

concuera con otro en contra de sus preferencias personales. Por eso, los hombres, guerreando, desean romper esa concordia, que no es sino paz defectuosa, para llegar a una paz en la que no haya nada contrario a su voluntad. Por eso, cuantos hacen la guerra intentan llegar por ella a una paz más perfecta que la que antes tenían.¹¹

La posición de Tomás es clara: no hay propiamente paz social, si el consenso que fundamenta la unidad de la sociedad plantea oposición frente a las "preferencias personales". En este sentido, si la voluntad común no corresponde con los principios básicos de acción que asume y avala la voluntad individual, se comienza a cuestionar la unidad social. Dicho de otra manera, no puede haber paz social, si esta última genera conflicto en el ámbito de la paz individual. Pero también se puede afirmar lo siguiente: si las personas que conforman una sociedad no cuentan con paz interior, tampoco resulta viable afianzar o llegar a determinar paz social. Obviamente, si los aspirantes a ciudadanos no saben propiamente qué es lo que deben querer, o no pueden ordenar sus diversas apetencias, o no logran actuar en función de reglas generales, no es posible alcanzar la concordia. En consecuencia, la paz social parece depender de la paz individual por un doble respecto: primero, porque se cuestiona la concordia misma, si genera oposición frente a la voluntad individual; y, segundo, porque la paz individual parece un presupuesto de la social.

Ahora bien, según Tomás, no puede haber propiamente esa unión adecuada de las diversas facultades humanas, así como entre personas, si no hay caridad de por medio:

La paz ... implica esencialmente doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo, y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión las produce la caridad.¹²

... dado que ... la paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la caridad que tenga como acto propio la paz ...¹³

No es del caso entrar en detalles acerca de cómo la virtud de la caridad logra efectivamente generar estados de paz

11 II-II, q. 29, a. 2, 277.

12 II-II, q. 29, a. 3, 278

13 II-II, q. 29, a. 4

tanto interiores como exteriores. Valga la pena mencionar por encima sólo lo siguiente: la caridad, entendida como una especie de relación amorosa con Dios, permitiría permanecer en una sociedad armónica con el principio generador, ordenador y mantenedor del todo. En consecuencia, se daría la posibilidad de un obrar ajustado frente al orden natural así como al que atañe al destino sobrenatural del hombre. Por otro lado, como la caridad se manifiesta asimismo en el amor del prójimo, resulta más o menos claro que predispone de una manera adecuada para poder llegar a un estado de concordia, ya pensando en la unidad social.

Sin embargo, el punto que quiero rescatar es el siguiente: si la caridad es necesaria para la paz, ya que es su efecto propio, entonces, sin caridad no puede haber propiamente paz. En consecuencia, si la caridad presupone tener fe, como ya se mencionó, resulta razonable afirmar que, si no se dispone de fe, tampoco se puede tener en el fondo paz interior ni exterior. Ahora bien, si esto es así, entonces se explica que Tomás diferencie entre 'paz verdadera' y 'paz aparente', es decir, entre la paz de los *buenos* y de los *malos*:

Y así como puede haber apetito tanto del bien verdadero como del bien aparente, puede darse igualmente una paz verdadera y una paz aparente. ... De ahí que la paz verdadera no puede darse sino en bienes y entre buenos. La paz, empero, de los malos es paz aparente, no verdadera. Por eso se dice en *Sab 14, 22*: Viven en la gran guerra de la ignorancia; a tantos y tan grandes males llamaron paz.¹⁴

No es del caso ir sobre una definición de 'bien' en Tomás, para intentar aclarar cuál sería propiamente la paz de los malos frente a la de los buenos. Por ahora, se puede afirmar que hay una relación importante entre el concepto de paz y el de bien, de tal manera que si la unión de voluntades o la unión individual se fundamenta a partir de la búsqueda de fines que en principio no se puedan entender como bienes, entonces no se tiene paz en sentido propio, sino algo así como "paz aparente". De esta manera, si una sociedad se organiza en aras de robar o de saquear sistemáticamente a otras sociedades, o si los valores que promueve atentan continuamente contra las virtudes,

entonces, si de hecho hay concordia en esa manera de entender el bien común y, si fuera de lo anterior, los individuos encuentran paz interior en esa forma de concebir el fin social, se tendría paz aparente o falsa. Sin embargo, hay otro aspecto que conviene rescatar de este asunto: si sólo la caridad está en capacidad de generar propiamente paz, entonces el concepto de caridad tiene que estar ligado al de bien. El punto tiene que ver con lo siguiente: si sólo la caridad genera paz y, si sólo se da paz verdadera entre buenos, entonces no se puede hablar de gente buena por fuera de la caridad. Si esto es así, parece que no es posible encontrar sociedades que gocen verdaderamente de paz por fuera de la caridad. O si se quiere, difícilmente un pueblo infiel podría estar en estado de paz verdadera. Comenta Tomás al respecto:

Resulta, pues, evidente que es absolutamente virtud verdadera la que ordena al fin principal del hombre [(unas líneas atrás) el fin último y principal del hombre es, ciertamente, gozar de Dios] ... No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad. ... Mas si el bien particular es verdadero [es decir, diferente de Dios y a la vez correcto desde el punto de vista de las meras virtudes morales], por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad.¹⁵

Según esto, si un pueblo promueve el bien por fuera de la caridad, es decir, si cumple con los preceptos del derecho natural aunque no con los de la ley divina, entonces, en el mejor de los casos, puede promover bienes verdaderos, pero nunca de una manera completa o perfecta. Sin embargo, la pregunta sería la siguiente: ¿hasta qué punto un pueblo que carezca completamente de caridad, por carecer de fe, puede en todo caso promover bienes verdaderos? Ciertas afirmaciones de Tomás no parecen dejarle mucho espacio de actuar recto a los infieles en general:

La acción de quien carece de caridad puede ser doble: carecer de caridad y hacer algo relacionado con aquello por lo que carece de caridad. Esa acción es siempre mala, como

14 II-II, q. 29, a. 2, 278

15 II-II, q. 23, a. 7, 220s

enseña San Agustín, diciendo que el acto del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad.¹⁶

Concretando el inconveniente y volviendo sobre el tema de la guerra, no puede haber guerra justa si la intención del que la declara no es recta. Solamente es recta, si con la guerra se pretende la paz. Ahora bien, la paz es propiamente efecto de la caridad, y no se puede tener caridad sin fe. En consecuencia, parece que el requisito de recta intención para declarar guerra justa sólo puede ser cumplido por un príncipe cristiano. En efecto, un príncipe infiel sistemáticamente pretenderá, en el mejor de los casos, una paz aparente¹⁷. Si esto es así, el sistema parece dejarle únicamente dos alternativas a las sociedades políticas infieles cuando entran en situación de guerra y se preocupan por su legalidad: la primera, que se organicen de tal manera que en ellas quede completamente separado todo lo que tiene que ver con su idolatría de los asuntos sociales, para de esta manera poder acceder a bienes verdaderos aunque de manera imperfecta, lo que podría eventualmente permitir agredir en aras de defender una situación de paz aparente, aunque perfectible y con alguna razón de bien.¹⁸ La segunda, que se abstengan completamente de cualquier acción bélica agresiva, es decir, no meramente defensiva, puesto que para ellas es imposible promover bienes en general, lo que implica que nunca pueden contar con intención recta.

III

Con el ánimo de complementar lo antes mencionado, conviene establecer hasta qué punto es razonable afirmar en el sistema de Tomás que un pueblo infiel pueda separar aspectos propios de la organización política de sus

16 II-II, q. 23, a. 7, 221

17 "... hay un ... tipo de prudencia que es verdadera y perfecta; es la que aconseja, juzga e impera con rectitud en orden al fin bueno de toda la vida. Es la única prudencia propiamente tal; la prudencia que no puede darse en los pecadores. ... Los pecadores, en efecto, pueden tener capacidad de aconsejar bien respecto de algún fin malo, o de algún bien particular; pero no son buenos consejeros respecto al bien total de la vida ..." II-II q. 47, a. 14, 411s

18 "... siendo la infidelidad un pecado mortal, los infieles están privados, en realidad de la gracia, pero permanece en ellos algún bien de naturaleza. De ahí que no implica que pequen en todos sus actos; pecan, sin embargo, siempre que realicen cualquier obra movidos por su infidelidad." II-II, q. 10, a. 4, 112s

prácticas y concepciones idolátricas. Curiosamente, acá se mezclan dos consideraciones que indican un panorama poco alentador: por un lado, es precepto del derecho natural que todo ser humano tienda a reconocer la existencia de una instancia divina, pero, por el otro, es imposible que el hombre por sí mismo pueda acceder al conocimiento del *verdadero dios*. Si esto es así, entonces, al cumplir con la ley natural de subordinarse a una instancia superior de carácter divino y al reconocerla como un bien mayor al que se debe tender, inevitablemente se cae en idolatría por no contar con la posibilidad de acceder a la ley divina.

Sobre lo primero:

La razón natural dicta al hombre estar sometido a un superior, pues para remediar las propias deficiencias necesita la dirección y la ayuda de alguien que está por encima de él. Y cualquiera que sea este ser, es a quien todos han llamado Dios. Y, al igual que en las cosas naturales los seres inferiores están sometidos por su misma naturaleza a los superiores, así también el hombre lleva impreso en su razón natural el manifestar a su modo el sometimiento y el honor a otros superiores a él.¹⁹

Conviene recordar que la ley natural se entiende como la participación de la ley eterna en la razón natural humana. Ahora bien, como la eterna determina el orden general de la creación, en la medida en que atañe al hombre, fija su condición general, y, en consecuencia, su tendencia natural. De esta manera, el ejercicio de la razón humana en cuanto a que reconoce su propia tendencia natural, a su vez, asume una serie de preceptos básicos, que deben servir como principios fundamentales de su acción y que corresponden precisamente con lo que la ley eterna determina como humano. Esos preceptos tienen un carácter obligatorio, puesto que representan lo que un ser humano debe hacer justamente para poderse realizar como tal. Así, se pueden considerar como leyes y, específicamente, como leyes de carácter natural, no sólo porque están en función de la realización de lo propio del ser humano como tal, sino porque todo ser humano por el hecho de serlo, es decir, de disponer de facultades intelectivas y de voluntad, reconoce su verdad. De esta forma, se entiende que la ley natural representa algo así como un marco básico de reglas que permiten concretar lo

19 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, T. IX, BAC, Madrid, 1955, II-II, q. 85, a. 1, 102.

que se entiende como 'bien', puesto que su contravención va directamente en contra de la posibilidad del desarrollo del ser humano mismo. En este sentido, no cumplir con estas normas básicas representaría tanto como negar lo propio y específico de la humanidad. Pero también, contrariar, a la vez, la voluntad divina al pretender no seguir la ley eterna.

Ahora bien, dentro de las leyes naturales se encuentra el precepto de reconocer una instancia divina y subordinarse a ella, es decir, de asumir por lo menos dos cosas: primero, que hay cosas superiores; y, segundo, que hay que ordenarse a ellas. Siendo este el asunto, resulta claro que la instancia superior se tiene que concebir como una especie de bien superior, que de alguna manera trasciende al hombre. Dicho de otra manera: que los bienes no sólo no se reducen a los que el hombre por sí mismo puede determinar y alcanzar, sino que hay unos que rebasan sus capacidades y que son más perfectos. De ahí, que estos bienes superiores y trascendentes a su naturaleza se asuman también como fines últimos. En consecuencia, la razón natural tiene que dictar que todos los bienes humanos se orienten y se pongan en función de lo que se considere como fin último.

Esta sería una cara de la moneda. Sobre la otra, supone Tomás que no sólo hay una ley natural que resulta de la participación de la ley eterna en la razón natural, sino que es necesaria, a la vez y a modo de complemento, una ley divina. Esta última tiene que ver con lo siguiente: el destino del hombre no se reduce a su devenir en el tiempo, sino a lo que Dios le determina como fin en la eternidad. Por otro lado, el hombre no se entiende meramente como un cierto tipo de ente que responde a determinada naturaleza, sino también, como una criatura, es decir, como algo frente a lo que el dios creador tiene dispuesto algún plan. De esta manera, el hombre no sólo debe responder por todo aquello que se relacione directamente con el desarrollo de su propia naturaleza como tal, sino que debería cumplir además con su destino trascendente según lo previsto por su creador. Dicho en otras palabras: debe haber una ley divina, es decir, con la ley natural no basta.

Obviamente, el precepto de la ley natural que implica el reconocimiento de una instancia superior encaja perfectamente con lo que requiere la ley divina: el uno genera una disposición necesaria que condiciona favorablemente para seguir lo que determine la instancia superior; la segunda, en principio, concreta a partir de normas específicas ese aspecto de las conductas humanas. También es claro que el asunto funciona si efectivamente el

dios creador da a conocer qué es lo que quiere en relación con el destino trascendente del hombre al hombre mismo, o si se quiere, tiene que haber revelación. En caso contrario, el hombre necesariamente tiene que tender a satisfacer esa demanda natural de someterse a una instancia trascendente de la manera como mejor pueda. Y la mejor manera es siempre más o menos fallida, puesto que sistemáticamente implica tratar de conocer lo que no se puede conocer, lo que rebasa las propias capacidades, lo que está más allá del radio que le es propio y natural. Así, entre la ignorancia y el intento de cumplimiento de la ley natural, se genera la idolatría:

... [una primera causa de la idolatría se da] por el desordenado afecto de la voluntad, en cuanto los hombres comienzan a venerar o a amar excesivamente a sus semejantes y acaban por ofrecerles culto divino. ...Una tercera causa [de la idolatría] es la ignorancia del verdadero Dios. Los hombres nada supieron de sus excelencias, inclinándose por eso hacia la belleza y virtud de las criaturas, hasta tributarles el culto de la divinidad.²⁰

Con lo anterior se habría mostrado que en la medida en que el hombre siga la ley natural y no disponga de una revelación efectiva, necesariamente parece caer en la idolatría. En consecuencia, termina fijando como fines últimos cosas que no pueden corresponder con el verdadero dios. Pero no sólo esto, ya que reconoce como instancia superior algo que contraría la ley divina, también resulta razonable que ordene su vida y su forma de concebir las cosas, en general, en función de esos fines superiores. Dicho de otra manera: sería absurdo que no haga todo lo que hace relacionándolo con su infidelidad. Siendo así el asunto, no puede ser extraño que si se organiza socialmente, el todo social se subordine a ciertos ideales idolátricos, que la idea básica de lo justo e injusto esté permeada por la forma de entender el bien principal trascendente, etc. Y la consecuencia parece clara: "el acto del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista al desnudo, etc., si lo ordena al fin de su infidelidad", como ya se comentó.

Unas palabras de Tomás para reforzar el punto:

... la idolatría tiene una gravedad suprema. En los reinos de este mundo, cualquier ciudadano comete una falta gravísima

²⁰ *Ibid*, II-II, q. 94, a. 4, 248

cuando tributa honores regios a otro que no sea el verdadero rey, ya que, en cuanto está de su parte, perturba todo el orden de la república. De igual suerte, en los pecados que se cometen contra Dios ... el que implica más gravedad parece ser el tributar honores divinos a una criatura.²¹

Hasta ahora se habría mostrado que no parece muy factible concebir en el sistema de Tomás infieles no idólatras y que, por lo tanto, muy posiblemente todo infiel se organiza socialmente en función de creencias y valores que necesariamente se deben considerar como opuestos al bien. En consecuencia, la intención de un príncipe pagano, convencido de sus idolatrías y, paradójicamente, en seguimiento de la ley natural, resulta inevitablemente perversa.

Ahora bien, se podría pensar en pueblos infieles que no se organicen socialmente, de tal manera que todo lo que hagan lo lleven a cabo por sus credos. Sin embargo, casos de este tipo implicarían, según parece, dificultades aún mayores. Se debe pensar en lo siguiente:

El incumplimiento de la ley natural conlleva obstaculizar, impedir o distorsionar el adecuado desarrollo de la naturaleza humana. Por lo tanto, no seguir estos preceptos significa tanto como bestializarse o perder la condición humana. De ahí que el derecho natural se asuma como una especie de sistema de leyes marco: si cualquier ley humana contraría el derecho natural, esa ley pierde su carácter de ley. De esta manera, toda ley positiva humana debe poder ser compatible con el derecho natural, que sirve como una especie de criterio general de justicia. Pero como las organizaciones políticas requieren leyes, entonces cualquier ley del Estado debe cumplir con lo mencionado. Ahora bien, como es de derecho natural reconocer una instancia superior trascendente, no tiene sentido pensar que cualquier tipo de Estado se constituya políticamente como un ente completamente secularizado, puesto que eso iría justamente contra uno de los preceptos del derecho natural. Bajo estos supuestos, si una sociedad se organiza de una manera completamente independiente de lo que considera como superior y divino, o se trata de personas con un muy cuestionable desarrollo racional, o se trata de sociedades que de por sí son injustas, porque contravienen sistemáticamente el derecho natural, como sea, en todos los casos se podría poner en tela de juicio la rectitud de las

intenciones de sus príncipes. Obviamente, se podría pensar también en el caso de pueblos que adoraran instancias divinas que casualmente correspondieran sorprendentemente con los atributos del dios cristiano, pero sin saber que se trata de tal, es decir, que lo llamaran con otros nombres, etc. Sin embargo, esta poco viable hipótesis iría en contradicción con la necesidad de la revelación, en especial, de la venida de Cristo. De esta forma, ni el propio Aristóteles con su motor inmóvil podría evitar la sanción de idólatra.

La idea se puede redondear si se consideran algunos argumentos de Tomás, en los que claramente indica que el poder político de un Estado cristiano debe estar en función del religioso.

Pero como el hombre que viva virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina ... conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual. Y no es, por tanto, el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa.²²

Un medieval como Tomás podría compartir que el Estado tenga como una de sus funciones propiciar un medio adecuado para que los ciudadanos puedan satisfacer sus necesidades fundamentales. De hecho, es claro para el Doctor Angélico que las personas generan sociedades porque la dotación natural del ser humano como individuo resulta altamente insuficiente para que una persona aislada pueda sobrevivir. De esta forma, el Estado debe poder garantizar techo, comida, etc. Sin embargo, ya que el fin del hombre no se reduce meramente al mantenimiento de su cuerpo, como tampoco, a la preservación del género, muy mal se entendería la concepción del Estado, si se lo asume meramente como una especie de super-hombre social. Por otro lado, insiste Tomás en que su fin tampoco se puede delimitar a la consecución de la felicidad terrena. Dicho de otra manera, y como ya se mencionó, la organización social debe facilitar el desarrollo y la realización de la naturaleza humana y, en este sentido, de sus facultades racionales. Pero, como el hombre responde, a la vez, a un destino en la eternidad, el Estado no sólo no debe impedir ese tránsito al otro mundo, sino motivarlo y promoverlo. En este sentido resulta claro que el gobierno debe estar subordinado a la ley divina. En consecuencia, la

21 *Ibid*, II-II, q. 94, a. 3, 244

22 *De regno*, págs. 71s.

concepción misma de la sociedad y de sus políticos necesariamente debe estar permeada de consideraciones religiosas:

... como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como, por ejemplo, ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se le oponga, en cuanto sea posible.²³

La siguiente consecuencia se impone:

Así pues ... aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección de imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin. ... / ... por eso, en la ley de Cristo los reyes deben someterse a los sacerdotes.²⁴

Si esto es así, y si lo más opuesto de un Estado correctamente organizado se tiene que entender como la peor organización política, entonces un Estado infiel que promueva y favorezca credos religiosos diferentes del cristiano, necesariamente se califica de perverso, no sólo porque impediría que sus ciudadanos puedan acceder a la vida eterna, sino porque obstaculizaría la posibilidad de que tengan noticia del mensaje salvador.

IV

A pesar de lo dicho, conviene recordar que para Tomás no todos los infieles son de la misma condición, si se los clasifica en función de su oposición al credo verdadero. Tener en cuenta estas distinciones entre tipos de infidelidad resulta conveniente, ya que permite acotar y especificar en qué medida la intención de un príncipe infiel resulta inevitablemente injusta.

La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia, ... En esto consiste propiamente la infidelidad, y bajo este aspecto es pecado. / Pero si

tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, sino más bien castigo,²⁵

Ya en la *Cuestión 76 de la I-II*, plantea Tomás el tema de la relación entre ignorancia y pecado, llegando a la conclusión de que la ignorancia de carácter invencible no se puede entender como causal de pecado. En este sentido, si una persona ignora lo que debe conocer, es decir, aquellas cosas que permitirían determinar los objetos de la voluntad de una manera adecuada para comportarse correctamente según el oficio, el ser ciudadano y las relaciones con Dios; y, si esta ignorancia está generada por circunstancias que el individuo involucrado no puede superar, es decir, si le es prácticamente imposible acceder al saber debido, entonces, a pesar de que obre mal, en todo caso no comete propiamente pecado. El asunto se explica porque todo pecado se concibe como una acción voluntaria. Pero como la voluntad no funciona sin conocimiento del objeto pretendido, entonces, al no darse ciertos conocimientos, no se pueden dar las voliciones de esos objetos. En consecuencia, si no hay conocimiento del objeto que se debe pretender, no puede haber apetencia voluntaria del mismo. Eso por un lado. Por otro, no se puede exigir lo imposible. Por lo tanto, si no es prácticamente posible alcanzar el saber debido, entonces, este no puede ser exigible. En consecuencia, tampoco puede generar responsabilidad el no tenerlo. Como sea, para Tomás resulta viable suponer que hay personas que hacen el mal, pero que no necesariamente pecan, puesto que la razón del obrar reprochable puede radicar eventualmente en ignorancia invencible. Es una situación paradójica: la conducta es reprochable en la medida en que causa el mal, el sujeto que actúa de hecho tiene que correr con las consecuencias prácticas de su obrar negativo – no poder acceder a la verdadera paz, ni a la felicidad, etc. -, pero el asunto no se tiene que concebir como propiamente pecaminoso.

Precisamente este sería el caso de la infidelidad que tiene su origen en la imposibilidad de acceso al conocimiento del mensaje salvador. De ahí, que todas aquellas personas y pueblos que no hayan podido acceder a la revelación, estarían en situación de infidelidad por ignorancia invencible. Como diría Tomás, nunca se han resistido a la

23 *Ibid*, pág. 76.

24 *Ibid*, pág. 73.

25 II-II, q. 10, a. 1, 109s

fe, porque nunca se les pudo haber presentado. En consecuencia, su estado se puede describir como de infidelidad en sentido puramente negativo. Y de nuevo surge la pregunta, volviendo sobre las condiciones de guerra justa en relación con la infidelidad: ¿cómo se debe entender la intención de búsqueda de la paz de un príncipe gentil en situación de ignorancia invencible? Por un lado, necesariamente este príncipe está en situación de idolatría y tiene que pretender el mal, bajo el supuesto de que de hecho avale una relación armónica entre su superstición y la vida política y social. Por otro lado, parece que no peca al presentar intenciones sistemáticamente perversas, ya que no podría tener noticia alguna del verdadero bien. Dicho de otra manera, peca, porque hace el mal, pero no peca, porque no tiene opción. Esto suena como si en el fondo ni siquiera pudiese tener propiamente voluntad, puesto que sus decisiones no le serían imputables.

Considero que es un caso complicado de tratar y para el que propiamente no puede haber solución en el sistema. Es función del príncipe defender su sociedad, es decir, poder declarar eventualmente una guerra de carácter agresivo. Sin embargo y en esta circunstancia, a la vez que no puede tener intenciones propiamente rectas, tampoco se puede afirmar que peque.

Como sea, hay otros tipos de infidelidades que efectivamente sí se pueden entender como propiamente pecaminosas, ya que suponen algún tipo de resistencia frente al mensaje salvador. En todos estos casos el infiel habría tenido la posibilidad de acceder al conocimiento del verdadero bien y, por una u otra razón, no lo habría pretendido. Comenta Tomás:

... dado que el pecado de infidelidad consiste en resistir a la fe, esa resistencia se puede dar de dos maneras, ya que, o se resiste a la fe aún no recibida, en cuyo caso se da la infidelidad de los paganos o de los gentiles, o se resiste a la fe cristiana ya recibida, y esto, a su vez, puede hacerse o en figura, y tenemos la infidelidad judía, o en la manifestación misma de la verdad, y es la infidelidad de los herejes.²⁶

Esto permite hablar de dos tipos de infidelidad pecaminosa: la de las personas que nunca aceptaron creer, y la de los que se resisten al credo habiéndolo

previamente aceptado. Obviamente, el grado de pecaminosidad varía de uno a otro:

... peca más gravemente contra la fe quien hace frente a la fe recibida que quien se opone a la fe aún no recibida; de la misma manera que quien no cumple lo que prometió peca más gravemente que si no cumple lo que nunca prometió. Según esto, ...los herejes, ... pecan más gravemente que los judíos que nunca la recibieron. Mas porque estos la recibieron en figura en la ley antigua ... su infidelidad es por eso pecado más grave que la de los gentiles que de ningún modo recibieron la ley del Evangelio.²⁷

De esta manera, se establece una caracterización de los infieles según el radio de jurisdicción de la ley divina: hay unos infieles que por no haber nunca creído, no se pueden considerar propiamente como hijos "reconocidos" o "en derecho" de Dios. En consecuencia, sobre ellos no puede recaer directamente la ley divina: no la cumplen, pero tampoco asumieron hacerlo. Por lo tanto, su trato y consideración no pueden ser los mismos que los de los que aceptaron hacerlo y no cumplieron. La distinción es importante, porque permite determinar unos criterios básicos de relación entre sociedades cristianas e infieles: si se trata de pueblos meramente gentiles, no hay razón directa para asumirlos como personas que hayan contravenido en sentido propio la ley divina. En consecuencia, no se los puede castigar en función de este respecto. Por lo tanto, la relación con ellos no tiene que ser en principio agresiva. En otras palabras: si un príncipe en la mencionada condición declara guerra, esta no es necesariamente injusta porque sus derechos estén previamente suspendidos. Algo similar se puede afirmar respecto del príncipe en estado de infidelidad por ignorancia invencible.

Precisamente, lo que no sucede con el hereje, puesto que éste de por sí cae en la jurisdicción de la ley divina, siendo en principio castigable por ella y estando sus prerrogativas en tela de juicio. Para Tomás, el asunto es claro; los herejes deben ser obligados a volver al redil, y sus derechos como príncipes pueden ser suspendidos:

[Los herejes o cualquier otro tipo de apóstata] deben ser forzados, incluso físicamente, a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron.²⁸

26 II-II, q. 10, a. 5, 114

27 II-II, q. 10, a. 6, 115

28 II-II, q. 10, a. 8, 117

Y es conveniente que sean castigados [los príncipes apóstatas] a no ejercer la soberanía sobre sus súbditos, pues, de lo contrario, podría redundar en una gran corrupción de la fe, ya que... el hombre apóstata maquina el mal en su corazón depravado y siembra discordias, tratando de arrancar a los hombres de la fe. Por eso, tan pronto como se ha dictado judicialmente sentencia de excomunión por apostasía en la fe, quedan sus súbditos libres de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban sometidos.²⁹

De esta manera, ningún príncipe hereje podría estar facultado para declarar una guerra justa: en primer lugar, porque sus intenciones se tienen que considerar como manifiestamente perversas, aunque, eventualmente, su desviación del credo oficial sea mínima. En segundo lugar, porque su status de cabeza del gobierno no merece reconocimiento, de tal manera que sus decisiones pierden el carácter de ley. En tercer lugar, porque se trata de alguien que de por sí debe considerarse como reo. En consecuencia, cualquier pueblo hereje perdería sistemáticamente la posibilidad de adelantar cualquier acción bélica agresiva justa, independientemente de que su sociedad haya sido injuriada. De ahí que si se mira esta situación desde el punto de vista de las relaciones entre estados cristianos e infieles herejes, los últimos podrían estar completamente a merced de los primeros, en la medida en que cualquier guerra agresiva se podría entender como justa por el lado de los cristianos "ortodoxos".

Volviendo sobre el caso de los pueblos infieles gentiles o judíos, como ya se mencionó, su infidelidad tiene razón de pecado. Esta condición implica que necesariamente todas sus decisiones y acciones de gobierno se deban considerar como perversas, bajo el supuesto de una relación orgánica entre sociedad y superstición. Si esto es así, ningún príncipe pagano podría en sentido propio declarar guerra justa a un pueblo fiel, independientemente de haber sido injuriado y de poseer una cabeza de gobierno en propiedad. Si se piensa en las relaciones entre estados cristianos y los de este tipo de gentiles, desde el punto de vista de las causales de guerra justa, el derecho de gentes sólo le podría recomendar a estos últimos evitar en lo posible cualquier contacto con cristianos, puesto que nunca podrían contar con el recurso de la agresión justa en caso de ser efectivamente injuriados como sociedad.

V

Algunas conclusiones

Primera, el derecho natural no parece que se pueda entender en Tomás de Aquino como una instancia separable de la ley divina. Dicho de otra manera, las leyes que se desprenden de lo propio de la naturaleza humana requieren necesariamente el complemento de las que se siguen de las relaciones entre hombre y la instancia divina. Segunda, si esto es así, entonces el credo condiciona marcadamente la posibilidad de un desarrollo adecuado de la naturaleza humana. En otras palabras, el infiel por principio nunca puede ser plenamente virtuoso. Tercera, en este sentido, la forma de asumirse el hombre como tal, implica consideraciones de índole religiosa. Por lo tanto, la definición de hombre incluye factores ajenos a los que se desprenden exclusivamente de su naturaleza, o si se quiere, el ámbito de las creencias determina en buena medida la forma de concebir la naturaleza humana. Cuarta, de esta forma, el otro se asume no sólo como alguien que cree en cosas diferentes, sino casi como un ser que responde a una determinación genérica diferente. Quinta, puesto que el otro no se define como una especie de ser humano alternativo, sino como un ser que no puede alcanzar la perfección, necesariamente se trata de un ser inferior. Esto conlleva que difícilmente se le puedan reconocer los derechos plenos de todo ser humano en propiedad, por llamarlo así. Sexta, obviamente, esto fija el tipo de relaciones que se pueden tener con el otro: no se lo debe agredir si no es estrictamente necesario, aunque desde el punto de vista del imperativo de la evangelización sea muy factible encontrar en muchas circunstancias justa causa para hacerlo. Los ejes de su cultura, instituciones y formas de concebir la realidad no se deben reconocer como algo que en el fondo valga la pena respetar, ya que sistemáticamente estarán contaminados con idolatría. En caso de que no haya necesidad de una relación bélica, se debe mantener una prudente distancia frente al otro, reducida estrictamente a lo que las necesidades comerciales y el derecho de gentes definan como conveniente y justo. Séptima, las relaciones del otro frente al creyente vendrían condicionadas por las siguientes consideraciones: no es posible que el infiel pueda agredir de una manera plenamente justa en ninguna circunstancia a un pueblo fiel, aunque se les reconoce el derecho a la guerra estrictamente defensiva. Así, parece recomendable que en

29 II-II, q. 12, a. 2, 131

principio no entren en contacto con pueblos fieles sino en función de asuntos avalados por el derecho de gentes y las necesidades de desplazamiento, reubicación o comercio. Otra posibilidad de relación no agresiva consistiría en que asuman al fiel como un ser superior y de alguna manera reconozcan su superioridad, es decir, que estén predispuestos a renunciar a sus supersticiones. Octava, sería interesante tratar de establecer hasta qué punto, en nuestros actuales sistemas de pensamiento sobre las relaciones internacionales y sobre la concepción del otro, no estamos asumiendo tácitamente principios y puntos de vista, que responden más a un credo supuestamente compartido por cualquier persona en uso de razón y, no tanto, a justificaciones pretendidamente neutrales frente a sistemas de creencias particulares.

Bibliografía:

- Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo II, Madrid, Edición BAC, 1989.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Tomo III, Madrid, 1995.
- Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Barcelona, Altaya, 1994.