

hermanos cristianos firmes, a edificar una nueva ciudad, una nueva cristiandad, no bajo los moldes de la medioeval —pues la Edad Media estaba muerta ya y aventajada—, sino una cristiandad propia para el clima de la presente evolución del mundo. Y hemos de reconocer, y ya lo está reconocido, que esa nueva cristiandad, en ninguna otra parte, como en Francia, logró mejores avances en la lucha.

Bien es cierto que, por mucho tiempo, las consecuencias de la ruptura efectuada en tantos hombres entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe, entre la sociedad y la Iglesia, y que las consecuencias también de la negación, por parte de muchos, de la Iglesia, de la fe y de la gracia, continuaban en desarrollo. Prueba de ello esa facilidad de progreso para las doctrinas neopaganas que hoy ahogan al universo.

La tragedia del mundo que vivimos (de la cual la guerra que corre es tan sólo un episodio de singular significación y brutalidad), esa tragedia consiste en la oposición presentada por una civilización todavía impregnada de cristianismo y en cuyas entrañas movíanse gérmenes poderosos de renovación, contra formas de vida humana divorciadas de toda apariencia cristiana y antípodas ciertos de Cristo.

Si el orden nuevo del nazismo o del comunismo (que, desde un ángulo cristiano, son una sola cosa), si ese orden triunfara, la civilización cristiana sería destruída, y por largo tiempo. Por eso necesitamos derrotarlo. Ello urge, no para salvar las fallas de nuestra civilización, ni siquiera su pasado ya cumplido, sino lo que ella ofrece de posibilidad para la elaboración de una nueva cristiandad.

Mi esperanza, mi íntima convicción está en que triunfaremos. La tempestad actual es el invierno. Vendrá presto la primavera, aunque no la que algunos anuncian. Una primavera sí de nuevo cristianismo. Y espero y me ilusiona el ver a mi Francia a la cabeza de ese movimiento renovador. Oígame Dios y que francés ninguno contribuya a desmentir mis anhelos (1).

R. P. J. V. DUCATTILLON, O. P.

(1) Tradujo del francés la Administración para la "Revista del Rosario".

SANTO TOMAS DE AQUINO, SIMON BOLIVAR Y LA DEMOCRACIA

IV.—Algunas observaciones terminológicas.

En la primera parte de mi escrito (38) estudié: ¿en qué consiste —a mi modo de ver— la semejanza entre los ideales políticos del Doctor Angélico y del Libertador?, y ¿dónde se encuentran las fuentes del conocimiento de aquellos ideales? Y llegué a la conclusión que el "mejor régimen" según Santo Tomás se encuentra expuesto en el artículo 1º de la cuestión 105 de la Prima Secundae (39), al paso que el ideal político de Simón Bolívar tiene su expresión fiel en la Constitución boliviana de 1826 (40).

Debo ahora analizar y comparar ambos ideales políticos. Pero antes tengo que hacer algunas observaciones de orden terminológico.

"Hay en el campo de las ideas políticas una enorme confusión. Casi cada autor tiene su particular terminología, habiendo, por tanto, un perfecto desacuerdo sobre lo que sea democracia, liberalismo, conservatismo, totalitarismo", escribí en 1940 en mi artículo titulado "El Libertador y el totalitarismo. La Constitución boliviana de 1826." (41).

Y tengo la satisfacción de que, en diciembre de 1940, al mismo tiempo que apareció mi mencionado artículo, expresé ideas muy afines a las mías uno de los más ilustres pensadores de la América latina, Monseñor Gustavo Franceschi (que naturalmente no conocía mi escrito): "Nunca más que en tiempos de tanta confusión como los nuestros conviene destruir

equivocos y poner los puntos sobre las íes. La verdad es que se oyen a cada paso afirmaciones que explícita o implícitamente constituyen errores, hijos, o de la ignorancia o de la baranda espantosa en que vivimos. ¿Quién no ha oído acusar a alguien de que es liberal nada más porque no es totalitario, o de que es totalitario simplemente porque no es liberal? ¿Quién no ha visto identificar el liberalismo y la democracia, como si toda democracia hubiera necesariamente de ser liberal, y todo liberalismo demócrata? ¿Quién no ha observado las confusiones entre la dictadura y el totalitarismo, como si todas las dictaduras fueran totalitarias, o todos los totalitarismos exigieran irremisiblemente un führer, duce, caudillo o dictador personal?”

“Es indispensable comenzar como las leyes inglesas, que llevan al principio la definición de las palabras técnicas empleadas en el texto...” (42).

Ahora bien: ¿existe libertad completa en cada autor para inventarse su propia terminología? ¿Es conveniente que la misma doctrina sea llamada liberal por un autor, y democrática por otro? Si eso fuera lícito, el caos existente en el pensamiento político se aumentaría todavía. Por lo tanto, creo que, con respecto a las palabras técnicas relativas a las doctrinas políticas, debe procederse con cierto método, en cuanto al cual me permito transcribir algunos párrafos de mi artículo mencionado (43):

“A nuestro modo de ver, en todas estas doctrinas políticas hay una idea central que debe y puede ser encontrada, siguiendo un método inductivo: Ha de estudiarse lo que la mayoría de los hombres en el curso de la historia, y lo que los autores más competentes han entendido bajo las denominaciones de “liberal”, “democrático”, “conservador”, “autocrático”, “totalitario”, etc. Se debe buscar la idea básica que, a manera de divisor común, se encierra en todos estos pensamientos, abstractando lo que no es esencial. En tales investigaciones, el sentido literal de la palabra será siempre factor importante, bien que no decisivo por sí solo. Únicamente así podrá llegarse a un

cierto orden. Sin la posibilidad de dar en el presente ensayo explicaciones detalladas, siguiendo este método, llegaremos a la conclusión de cómo hemos obtenido los resultados siguientes:

“Son cinco los principales problemas políticos de la Edad Moderna: tres de orden político, en sentido estricto, a saber: quién debe mandar en el Estado (Democracia o autocracia); segundo, la relación del individuo con el Estado (Liberalismo o totalitarismo); tercero, cómo debe efectuarse la vida política (conservatismo o revolución). Además de estas cuestiones puramente políticas, existe el problema económico-político de la propiedad (capitalismo o comunismo) y el problema religioso-político de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (Primacía del Poder Espiritual o del Temporal). Pero en todos estos casos hay siempre dos ideas centrales perfectamente contrarias, dos polos opuestos entre los cuales se encuentra la realidad política, ya situada en el medio, o bien más o menos, hacia uno de los tipos ideales (p. ej. democracia o autocracia) (44).

“Para los fines de este estudio nos limitaremos a las tres antítesis puramente políticas: la primera, que versa sobre la cuestión de quién debe mandar en el Estado, se caracteriza por los dos polos opuestos de la democracia y de la autocracia. Significa la democracia “el gobierno del pueblo”, de todo el pueblo o al menos de la mayoría, nunca de un solo hombre o de una minoría; su idea central es, pues, la igualdad (45). La autocracia, al contrario, se basa sobre la desigualdad de los hombres: el mejor debe mandar, siendo la aristocracia su forma más moderada, o sea, el gobierno de los mejores. Los tipos reales de las constituciones pueden calificarse como democráticas o autocráticas, según su mayor contacto con uno de estos dos tipos que jamás pueden realizarse a cabalidad. Organos del Estado (administrativos o judiciales), existen en toda democracia, con poder de mando. Ello representa un elemento autocrático, ya que el pueblo no es el que manda, en tales casos. Asimismo, la autocracia perfecta es imposible: también el monarca o dictador más autocrático, necesita de órganos adminis-

trativos y judiciales que le sustituyan, porque es imposible para un solo hombre ejercer todas las funciones del Estado.

“La segunda antítesis: liberalismo-totalitarismo, se refiere a las relaciones del individuo con el Estado. El totalitarismo sostiene la omnipotencia del Estado, cualquiera que sea su forma, sin reconocer limitaciones para el Estado ni en el Derecho Internacional, como tampoco en el natural ni en los derechos individuales de los súbditos. El liberalismo “aspira en suma, a la mayor libertad frente al intervencionismo del Estado” (46), y sostiene que los individuos tienen, por derecho natural, los derechos subjetivos de libertad personal y de propiedad, nunca violables para el Estado sino dignos, por el contrario, de su entera protección, como fin primordial (Estado gendarme). La idea básica del liberalismo es, pues, como lo indica la palabra: libertad frente al Estado. Para el liberalismo, el individuo es superior al Estado (individualismo), siendo para el totalitarismo una parte del Estado, no más importante para éste que gusanos en el estómago de Leviathan para el pez gigantesco, como lo enseña Hobbes (Transpersonalismo). El totalitarismo del Estado no es incompatible con la democracia como muchos creen: el Estado democrático de la antigüedad era totalitario, como lo demuestra Fustel de Coulanges en “La Cité Antique”: Sócrates fue condenado a muerte en la democracia ateniense, porque sus doctrinas filosóficas desagradaban a la mayoría de sus conciudadanos. La democracia de Rousseau es totalitaria, como el socialismo de Estado de Lasalle. Igualmente, sistemas de gobierno autocrático pueden ser liberales, como lo era la aristocracia parlamentaria inglesa en el siglo XVIII: allá, gobernaban los centenares de familias de la aristocracia y de la pequeña nobleza (gentry), pero todos los súbditos tenían garantías perfectas de libertad personal (Habeas Corpus) y de la inviolabilidad de su propiedad. Por consiguiente, no debe identificarse liberalismo y democracia, según lo hacen muchos en vista de que, en la mayor parte del siglo XIX, liberalismo y democracia lucharon juntos como aliados. Sin embargo, hubo autores liberales antidemocráticos, como Guillermo

von Humboldt (47); y el mismo John Stuart Mill, que pasa, para tantos, no sólo como el representante clásico del liberalismo sino también del pensamiento democrático, era partidario del voto plural que es, sin duda, antidemocrático (48). En cambio, muchos representantes de la democracia son partidarios del intervencionismo de Estado y, por consiguiente, antiliberales, llegando algunos al totalitarismo.

“Y equivocado también es identificar totalitarismo con dictadura.

“Si el dictador es limitado en su poder por los derechos individuales de los súbditos (libertad personal, propiedad, etc.), no se trata de totalitarismo; tampoco tiene él nada que ver con la llamada dictadura constitucional en virtud de facultades extraordinarias. Aquí, en cierto modo, el poder del Estado no ha crecido frente a los ciudadanos; sucede sí que el órgano ejecutivo asume funciones que, por regla general, son propias del legislativo; mas, los derechos individuales, garantizados por la Constitución, quedan inviolables como antes.

“El Estado totalitario, en cambio, no conoce garantías constitucionales. El Estado de la antigüedad, el de Platón, de Hobbes, de Rousseau, de Hegel, el Estado nacional-socialista, fascista o bolchevista, no conoce límites. La vida económica, familiar, cultural y religiosa, es reglamentada por el Estado. La propiedad, la familia, el matrimonio, pueden ser abolidos. El Estado puede constreñir a los individuos a profesar una cierta religión, no importa que ella sea pagana, como lo es en el nacional-socialismo el mito de la sangre. Por consiguiente, el totalitarismo, o sea la doctrina según la cual “el Estado... goza de facultades y poderes sin límites”, es perfectamente contraria a las doctrinas fundamentales de la religión católica, siendo por ello condenada en 1864 en la proposición 39 del Syllabus de Pío IX (49) y repetida varias veces su condenación. El Estado, según el concepto católico, queda subordinado al derecho natural, que confiere a las personas derechos subjetivos: los familiares, los matrimoniales y los de propiedad; derechos que el Estado no puede violar. La doctrina católica, por tan-

to, rechaza el totalitarismo o transpersonalismo que considera a la persona humana como "un puro medio" para lograr los fines del Estado, de ese Estado que es un "Dios sobre la tierra" (Hegel). Según la filosofía católica, la persona humana, "naturae rationalis individua substantia", al decir de Boecio, que introdujo en la filosofía este concepto desconocido en la antigüedad pagana, la persona humana es el ser perfecto: "ens ratum et perfectum", como lo llamó Alberto Magno, o sea: "un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre arbitrio y, por ende, un todo independiente frente al mundo. Ni la naturaleza ni el Estado pueden hacer mella en él, sin su permiso" (50). El Estado, según la doctrina católica, tampoco es un mero gendarme, sino una organización necesaria para el hombre, ser sociable por su naturaleza, para el hombre que, a más de ser una persona, y, como tal, una unidad, es también una parte de otra unidad, o sea de la comunidad estatal (51).

Las dos primeras antítesis: democracia-autocracia y liberalismo-totalitarismo, se refieren a dos instituciones materiales: quién debe mandar en el Estado y cómo debe ser la posición del individuo en el Estado.

La última antítesis: conservatismo-revolución, tiene un carácter formal; ¿cuál es el mejor método de gobierno? Si se trata del conservatismo, será conservar el orden existente y modificarlo de manera prudente, siempre que la reforma sea absolutamente necesaria; consistirá en abolir lo que parece malo, por todos los medios y sin considerar las consecuencias, si hablamos de revolución. Esta diferencia es, en el fondo, de temperamento: el conservador es realista y aun pesimista; es un convencido de que es más fácil destruir que construir; de allí que aprecie el valor del orden existente, sin desconocer sus defectos. El revolucionario, al contrario, es optimista; cree que, abolido lo malo, será muy fácil sustituirlo por algo mejor; de donde se sigue que no se preocupe del futuro, de lo que venga después de la "revolución" (acepción empleada en sentido lato como "cambio súbito y radical", lo cual corresponde a la significación originaria de la palabra).

De lo dicho concluimos que cualquier programa político puede ser realizado con métodos conservadores o con los revolucionarios. Un partido conservador puede ser, pues, al mismo tiempo, liberal o antiliberal, democrático o antidemocrático, republicano o monárquico y hasta socialista, como Rodbertus y los socialistas de cátedra. El partido conservador inglés, p. ej., puede ser calificado como liberal-democrático-conservador."

La terminología expuesta en los párrafos anteriores será empleada en los siguientes, con esta modificación: en vez de "liberal" y "liberalismo" emplearé las voces "individualista" e "individualismo". Si bien durante el siglo XIX el pensamiento "liberal" ha sido individualista, hoy existen partidos políticos que se llaman liberales, pero que no son, de manera alguna, individualistas. Por lo tanto, para evitar equívocos, es quizá mejor hablar de "individualismo" y no de "liberalismo", al tratarse de aquellas doctrinas liberal-individualista.

Después de la "definición de las palabras técnicas empleadas", como lo exige con razón Monseñor Franceschi, estudiaremos si el pensamiento político de la Edad Media, y especialmente el del Doctor Angélico, ha sido o no democrático.

V.—El pensamiento político de la Edad Media y la democracia.

Para estudiar el pensamiento político de Santo Tomás, necesario es ocuparse de sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica. Porque, entonces, se verá con claridad que casi todo el pensamiento político de la Edad Media es radicalmente democrático. Y este carácter de la filosofía política medioeval se deriva de la metafísica y teología cristianas.

Todos somos iguales ante Dios, enseñaron ya los primeros teólogos. Y San Gregorio Magno declara que somos iguales ante la naturaleza (52). Y fácilmente esta tesis de la igualdad de los hombres ante Dios y la naturaleza se convierte en el postulado democrático de la igualdad política. Y si los hombres son iguales, entonces el poder público, que proviene en último término de Dios, reside originariamente en todo el pueblo y los monarcas no poseen este poder sino a consecuencia de un con-

trato social. De aquí que, especialmente desde el siglo XI en adelante, el pensamiento medioeval desarrollara con insistencia dos doctrinas que, a partir del siglo XIV, fueron realmente características de todo el pensamiento político de la Escolástica: la doctrina según la cual el poder reside originariamente en todo el cuerpo social (teoría que —más tarde— se denominaba soberanía popular) y el renacimiento de la doctrina sobre el pacto social, que en la antigüedad pagana tuvo ya partidarios, como el sofista Protágoras de Abdera, y, entre otros epicúreos, a Lucrecio Caro.

Ambas doctrinas tienen ya antecedentes en San Agustín. “Si un pueblo es moderado, sensato, guardián diligentísimo de la utilidad común, muy justamente se le puede conceder por ley el derecho de nombrar los magistrados que han de administrar el Estado.” (53). San Agustín, que no admite la democracia sino para un pueblo moderado y sensato, no deja dudas de que la monarquía es resultado de un pacto social: **Generale quippe pactum est humanae societatis obedire regibus** (54), luego puede decirse que también en San Agustín se encuentra la idea, aunque todavía en forma un poco vaga, de que el poder reside en el pueblo y se transmite por un pacto social al monarca.

Desde el siglo XI los autores medioevales se vuelven radicales. San Gregorio VII en una célebre carta dice que es obra del diablo, la de que los príncipes se atrevan a gobernar **A SUS IGUALES, O SEA A LOS HOMBRES**: “**Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium qui Deum ignorantes, superbia, homicidiis, postremo universis pene aceleribus, mundi principe, diabolo videlicet, agitante, SUPER PARES SCILICET HOMINES, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt** (55).

Y Manegold von Lautenbach, monje agustino partidario de San Gregorio VII en su lucha contra el emperador, declara que el pueblo tiene el derecho de destituir al príncipe si éste “viola el pacto por el cual ha sido elegido” (**si pactum quo eligitur infringit**) (56). Con razón se puede considerar al monje

alemán como primer representante marcado de la teoría de la soberanía popular (57).

Medio siglo más tarde, otro clérigo, Juan de Salisbury, va hasta glorificar el tiranicidio: “El verdadero príncipe lucha por las leyes y por la libertad del pueblo; el tirano no cree haber hecho nada, en tanto que no ha suprimido las leyes y reducido los pueblos a servidumbre. . . No solamente está permitido matar a un tirano, sino que hacerlo constituye una acción conveniente y justa” (58).

Santo Tomás de Aquino no va tan lejos como el fraile alemán o el clérigo inglés; pero también él encuentra palabras muy severas contra el tirano; también para él, bien que proceda en último término de Dios, el poder público residió originariamente en todo el cuerpo social: Con razón consideran Gierke, Tischleder, Recaséns Siches, Legaz Lacambra y Romero de Otazo, que en la filosofía política de Santo Tomás prevalece el elemento democrático (59).

La forma originaria de gobierno para Santo Tomás es la democrática, en la cual el pueblo entero legisla; si el legislador y gobernante es un monarca, éste no manda por propio derecho, sino como representante del pueblo: “Ordenar una cosa al bien común **compete únicamente a la multitud en su totalidad, o a aquel que representa y hace las veces de esa multitud**. Por lo tanto, legislar pertenecerá, o a la comunidad política entera, o a la persona pública a cuyo cuidado está esa comunidad.” (**Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet**) (60).

En otro pasaje dice el Aquinate que “**SE CONFIA** a los príncipes el poder público para que sean guardianes de la justicia” (**principibus vero protestas publica COMMITTITUR ad hoc quod sint justitiae custodes**) (61). El príncipe es, por lo tanto, mandatario del pueblo; casi lo llama Santo Tomás “comisario del pueblo” (**committitur**). También en otro pasaje ha-

bla “de los príncipes a los cuales se confió el cuidado para el Estado” (cura rei publicae COMMISSA... principibus) (62). Y habla por lo tanto del “príncipe a cuyo cuidado está el pueblo y el que tiene la personería del mismo” (princeps, qui curam populi habet, et eius personam gerit) (63).

Hablando de la “multitud libre”, dice el Doctor Angélico que “más es el consentimiento de toda una multitud —consentimiento manifestado por la costumbre—, respecto de la práctica de una cosa, que no la autoridad del soberano, a quien compete la potestad legislativa sólo en cuanto MANDATARIO o REPRESENTANTE DE LA MULTITUD. Y si bien las personas que componen esa multitud, aisladamente consideradas, no pueden instituir leyes, sin embargo, colectivamente consideradas tienen ese poder y esa facultad.” (plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet condendi legem NISI INQUANTUM GERIT PERSONAM MULTITUDINIS. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest). (64).

Todos estos pasajes de la Summa —y hay otros semejantes— prueban que la base de la filosofía política de Santo Tomás es democrática: el poder reside originariamente en todo el pueblo y el monarca es tan sólo mandatario del mismo.

Y en efecto; la filosofía política de Santo Tomás es el punto de partida para una Escuela radicalmente democrática que se inicia con Marsilio de Padua y el Cardenal Nicolás de Cusa, autores partidarios decididos de que el poder reside en el pueblo y de que el origen del Estado es un contrato social. Y más tarde, en los siglos XVI y XVII, geniales pensadores del Renacimiento Español, como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto, Luis de Molina, etc., consideran que el poder reside originariamente en el pueblo y que el origen de la monarquía es un contrato social. Por lo tanto, la base de la filosofía política de esos autores es decididamente democrática, si bien algunos de ellos, como Suárez, ensayan reconciliar el principio democrático con la realidad monárquica, enseñando

que el pueblo, por el contrato social, enajena el poder (65). Otros, por ejemplo, Molina, consideran al monarca como mero mandatario del pueblo que puede, por consiguiente, revocar el mandato y destituir al monarca.

Varios de esos autores —como Domingo de Soto y Luis de Molina— son partidarios del tiranicidio para el tirano de usurpación; el más valiente, apasionado y exagerado de ellos es el P. Juan de Mariana, S. J., quien declara lícito el tiranicidio hasta en el caso del tirano de régimen, o sea, el monarca legítimo que gobierna tan despóticamente que su régimen ya se hace intolerable.

“Tirano es aquél, dice el P. Mariana, que manda a los súbditos que no le quieren obedecer” (66). Y añade: “El tirano es una bestia fiera y cruel que adonde quiera que vaya lo devasta, lo saquea, lo incendia todo.”

Conviene “si así lo exigieren las circunstancias, sin que de otro modo fuese posible salvar la patria, matar a hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, **por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano.**” (67).

Este pasaje muestra claramente que las exageraciones a las cuales llegó el P. Mariana se deben simplemente a su temperamento violento y a su gran talento de escritor. “Menos filósofo, menos teólogo, más apasionado por el aspecto práctico de la cuestión, su intemperancia verbal le atrajo, en éste y en otros casos, graves disgustos. Quizá le sirva de disculpa una reacción muy explicable en un espíritu amante de la tradición y apasionado por la libertad política ante el auge que tomaban las tendencias despóticas del renacimiento que, desde Carlos V, se iban implantando día por día en España, y que en Francia empezaban ya a ser justificadas por la teoría del derecho divino de los reyes, tan contraria a la mentalidad medioeval y a la concepción escolástica.” Dice de él con gran acierto el doctor Carlos Romero, en su excelente estudio titulado “La rebelión contra el tirano en Santo Tomás de Aquino y en los autores es-

pañoles Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Juan de Mariana". (68).

El P. Mariana, como sus contemporáneos protestantes Althusio, Buchanan, y el autor anónimo del "Vindiciae contra Tyrannos" (probablemente el barón Felipe du Plessis-Mornay), en el fondo no hicieron otra cosa sino deducir las últimas conclusiones de la tesis de la soberanía popular, cuando enseñaban que el pueblo, siendo soberano, puede destituir y hasta condenar a muerte al monarca, que es mero mandatario del pueblo (69). Todos esos autores antimonárquicos fueron demócratas radicales, por lo menos en el fundamento de su filosofía política.

Ahora bien: la soberanía popular y el contrato social son meras ficciones, y tratándose de ficciones no pueden ser ciertas las conclusiones que de ellas se deducen. Pero tras ellas se escondió siempre un postulado democrático: si el pueblo no ha transferido el poder por un contrato social, él mismo debe gobernar. De aquí que se pueda afirmar, a mi modo de ver, que toda la filosofía política de la Escuela de Manegold von Lautenbach hasta Mariana —casi sin excepciones— tiene una base democrática.

VI.—Análisis del ideal político de Santo Tomás.

Entrando ahora en el análisis del ideal político del Doctor Angélico, como se nos presenta en el art. 1º de la cuestión 105 de la Prima Secundae, llama primero la atención el hecho de que ese ideal difiere esencialmente del "mejor régimen como se encuentra expuesto en los libros III y VI de la Política: el ideal político del Estagirita es la monarquía **hereditaria**; el del Aquinate, un régimen mixto con un **gobernante vitalicio elegido por todo el pueblo** (siendo elegible cada miembro del pueblo) y con "príncipes" elegidos de la misma manera. No se puede negar que el ideal político del Aquinate es mucho más democrático que el de Aristóteles en sus últimos años. ¿A qué se debe eso? ¿De dónde provienen estas ideas de Santo Tomás tan distintas —en este punto— de las del Estagirita?

Existen varios antecedentes: el mismo Doctor Angélico se refiere en el pasaje mencionado a la Constitución del pueblo israelita, según el Antiguo Testamento. Es también de anotar que hasta 1059, con el decreto "In Nomine Domini", el Papa había sido elegido por el pueblo y el clero de Roma, lo que guardaba cierta semejanza con la Constitución de la Orden de Predicadores. En efecto, hasta el siglo XIX el General de los Dominicanos era vitalicio y nombrado, como todavía hoy sucede, por el Capítulo General, cuyos miembros Provinciales ("socii" y "definitores"), son designados por el Capítulo Provincial; a su turno, los miembros de ese Capítulo Provincial (Piores y "socii") son elegidos por todos los Padres de los respectivos conventos. En resumen, el General de la Orden de Santo Domingo debe su elección al sufragio universal, aunque indirecto, de todos los Padres (si no también de los hermanos legos), y (habiendo sido vitalicio en tiempos de Santo Tomás), comparte su poder con funcionarios elegidos en igual forma que él.

Es bien probable que todo aquello, así como la Constitución contemporánea de ciertas ciudades libres de Italia, haya influido en el ideal político de Santo Tomás. Pero, a mi modo de ver, tal idea tiene, más que todo, su fundamento en los principios generales de la Filosofía política del Aquinate; ese ideal, expuesto en el pasaje citado, es simplemente la aplicación práctica de la Filosofía política de Santo Tomás, la que, en mi concepto, hemos de calificar de **democrática, personalista y conservadora**.

En el capítulo anterior se mostró que el fundamento de la Filosofía política de Santo Tomás es democrático, como casi todo el pensamiento medioeval. Y democrático es también el ideal político del Aquinate: los supremos funcionarios son elegidos por todo el pueblo y cada miembro del mismo es elegible. Existe, pues, el sufragio universal, tratándose, por lo tanto, de una democracia, bien que templada, en la que el "gobernante" es vitalicio, pero siempre de una democracia.

El ideal político del de Aquino, al tiempo que democrático,

es también "personalista", en el sentido en que Maritain adopta el término, es decir, ni totalitario ni individualista, sino como un término medio entre esos dos extremos: el hombre, ni es un dios (como lo sostiene el individualismo), ni un gusano en el estómago del Estado-Leviatán (como alegan los totalitarios). El hombre es una "persona" y como tal (ser inteligente dotado de libertad y de voluntad) tiene, por derecho natural, ciertas prerrogativas que nunca podrá quitarle el Estado. Y siendo el hombre ser sociable por naturaleza, a la vez que parte de esa sociedad, es decir, de una unidad superior, el bienestar común debe primar sobre el interés individual: el hombre no sólo tiene derechos sino también deberes, frente a la sociedad.

De allí que Santo Tomás condenara tan enérgicamente, a un tiempo que el egoísmo individualista, el totalitarismo, en la forma existente entonces del monarca o dictador totalitario, es, a saber, "del tirano de régimen", o sea del monarca legítimo que gobierna desconociendo el derecho natural. Pide, por ejemplo, Santo Tomás, "que se tempere el poder (del rey) de tal manera que no pueda convertirse en tiránico" (*Sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facere declinare non possit*) (70). Punto es éste también en el que difieren Santo Tomás y Aristóteles.

Entre los griegos, aun cuando no faltaban individualistas (como el sofista Protágoras de Abdera o los Epicúreos), la tendencia dominante del pensamiento político se inclinaba al totalitarismo, como bien lo dice el "Estado" de Platón quien, si modificaba su punto de vista en "Las Leyes" y, aunque Aristóteles, a su turno, pedía moderación a los gobernantes, el Estado de la antigüedad, sin embargo, fue de hecho totalitario y casi todos los autores, inclusive Aristóteles, consideraban que todo el ser del hombre pertenece al Estado, una tesis totalitaria. También en este punto se aparta Santo Tomás de Aristóteles.

"Recordaré dos textos de Santo Tomás de Aquino", escribe Maritain. "En el contraste que ofrecen, y por condición de

complementarios, enuncian en toda su amplitud el problema político. En el primero se condena los individualismos y los personalismos extremos; y en el segundo, las concepciones totalitarias del Estado. Puede darse el nombre de **totalitaria** a cualquier concepción de la comunidad política que reclame para el Estado (en el sentido estricto de esa palabra, o en el sentido de colectividad organizada) todo el ser del hombre: ya sea con el designio de educarlo, o bien para imponérsele como finalidad de todas sus actividades, o bien para constituir la esencia de su personalidad y de su dignidad.

"Santo Tomás nos dice que, con respecto a la comunidad, cada persona humana es de por sí como la parte con respecto al todo; y que por eso está subordinada a toda la comunidad: **Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.** (71).

Ya señalamos la razón de esa dependencia cuando dijimos que el hombre no es una pura persona, una persona divina; lejos de serlo, su personalidad está, como su intelectualidad, en el grado más bajo. El hombre no es solamente persona; su ser no subsiste sólo espiritualmente; es, además, individuo, fragmento individuado de una especie. Por eso es miembro de la sociedad, como parte del todo social; y las coerciones de la vida social le son necesarias para alcanzar su vida misma de persona y para ser sostenido en esa vida.

"Mas he aquí el complemento indispensable del primer texto, que viene a poner las cosas en su lugar: el hombre, dice también Santo Tomás de Aquino, tiene dentro de sí una vida y unos bienes que trascienden el orden de la sociedad política; **homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.** ¿Por qué? Porque es una persona.

"La persona humana, miembro de la sociedad, es en sí misma un todo que forma parte de un todo mayor: pero no es parte de la sociedad según todo su ser de persona, ni según todas sus pertenencias personales. Aunque su vida de persona

necesita de la ciudad temporal, el foco de esa vida la reclama para un vivir más alto." (72).

En otro pasaje pregunta Santo Tomás 'si los súbditos deben obedecer a sus superiores en todo y muestra los límites del Estado: declara, por ejemplo, lo siguiente: "En los puntos relativos a la naturaleza del cuerpo el hombre no está obligado a obedecer al hombre, sino tan sólo a Dios; **porque todos los hombres son iguales en su naturaleza**; a saber, en lo relativo a la sustentación del cuerpo y la generación de la prole; de aquí que ni están obligados a obedecer a sus amos los siervos, ni los hijos a sus padres, ni a algún otro en todo lo relativo a contraer matrimonio o a la virginidad" (**in quibus tamen secundum ea, quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur sed solum Deo; Quia omnes homines natura sunt pares**; puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem, et prolis generationem; unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda." (73).

Santo Tomás es, por lo tanto, como todos los filósofos escolásticos, antitotalitario. Es necesario subrayar eso, porque no pocos jóvenes creen equivocadamente poder seguir al mismo tiempo a Santo Tomás y a Adolfo Hitler. Llegan a ese punto de vista porque se imaginan que deben escoger entre Moscú y Berlín, en vez de decir simplemente: ni uno ni otro. Mas ellos sí deben escoger entre Santo Tomás de Aquino y Adolfo Hitler; porque todavía más incompatible es con el personalismo democrático del Aquinate el totalitarismo autocrático del hombre de Berchtesgaden que el totalitarismo democrático del filósofo de Ginebra. Como dice un ilustre sacerdote colombiano, el reverendo Padre Juan María Restrepo Jaramillo, S. J., "el sistema totalitario nazista es un sistema pagano, destructor del cristianismo: **ningún cristiano puede ser nazista; ningún cristiano puede simpatizar con el nazismo**; tenemos que escoger entre la cruz de Cristo, que irradia bondad y sacrificio, y la sombría cruz gamada, símbolo sangriento del nuevo paganismo". (74).

Santo Tomás es antitotalitario, porque el totalitarismo, por considerar al Estado omnipotente, niega que el Estado está subordinado al Derecho natural. Pero si Santo Tomás encuentra palabras tan severas contra el tirano de régimen (que es un monarca totalitario), lo hace no solamente por reflexiones filosóficas, sino también porque vivía a su tiempo uno de los más geniales, brillantes y consecuentes monarcas totalitarios de toda la Historia Universal, un verdadero príncipe del Renacimiento (aunque vivía casi tres siglos antes del mismo): fue su pariente el emperador Federico II. Poeta, sabio, creador de un moderno Estado con empleados de carrera en Sicilia, aplicó la doctrina de Maquiavelo en todo: todo lo consideró lícito, si favorecía al Estado; celebró tratados solemnes con la intención de violarlos; fue pupilo de Inocencio II, el mayor Papa medioeval y eso, a pesar quizás de no creer en nada, lo que no le impidió, sin embargo, introducir la pena de muerte para la herejía, en consideración que las tendencias comunistas y anarquistas de los Albigenses eran peligrosas para el Estado; excomulgado por Inocencio IV porque violó su juramento de hacer una cruzada, se vio al fin obligado a cumplir con su palabra, teniendo la cruzada como resultado su amistad con el sultán mahometano de Egipto. Amigo íntimo de Reinaldo, hermano de Santo Tomás, le hizo torturar y matar tranquilamente cuando así lo vio conveniente para los intereses del Estado. Este genial gobernante sin escrúpulos dibujó para el de Aquino un tipo de "tirano de régimen" digno, por parte del Angélico, de un horror inspirado en sus hechos.

La tercera idea básica de la filosofía política del Aquinate es la conservadora (en el sentido expuesto en el Capítulo IV). El Doctor Angélico detesta la anarquía, el desorden, la revolución. Trátase aquí de una simple conclusión de los principios en que Santo Tomás funda la necesidad del Estado. Son ellos: el carácter sociable del hombre, por una parte, y de la otra, esa imperfección humana que no permite seguir simplemente el Derecho natural, ya porque no le comprende en su totalidad, o ya por obra de una mala voluntad. De aquí la necesidad de

que se dirija a esos hombres con normas claras y coercibles: que se amenace con la fuerza para constreñirles a hacer el bien: “Se hace de todo punto necesaria la coacción y la amenaza del castigo para que cesen en la práctica del mal... Esta disciplina que se basa y fundamenta en el temor al castigo, es la disciplina de la ley (humana) “(necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo... Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est et virtutem, ut leges ponerentur)”. (75).

Por lo tanto, el derecho positivo (lex humana) es necesariamente coercible, o sea, amenaza con fuerza para quienes quieran desobedecerla: “La ley (humana) importa —y ello se desprende de lo dicho anteriormente— estas dos cosas: una regulación de los actos humanos y una fuerza coactiva” (sicut ex supradictis patet, lex de sui ratione duo habet; primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam). (76).

Esta fuerza coercible es esencial para la ley positiva: “la norma general debe tener una fuerza coercible” (lex generalis debet habere vim coactivam). (77).

Esa fuerza es necesaria para que los hombres —que son imperfectos— cumplan con los deberes que les impone el mandato imperativo de la ley: “¿De qué medios se vale la ley para garantizar su cumplimiento? Del temor al castigo. Pues bien; en cuanto tal, la ley cuenta entre sus actos la punición.” (Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae: et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.) (78).

En otro pasaje dice Santo Tomás: “el precepto de la ley tiene fuerza coercible; por lo tanto, aquello cae bajo el precepto de la ley a que ella constriñe; en cuanto a la coacción efectuada por la ley, ella se verifica, como ya se dijo, por el miedo ante la pena. (Eth., l. X. c. ult.)”; (praeceptum legis habet vim coactivam illud ergo directe cadit sub praecepto legis ad quod lex cogit; coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur (Eth., l. X. c. ult.) (79).

Se ha demostrado, pues, que la ley humana (derecho positivo) es necesariamente coercible. Pero ahora surge la cuestión. ¿Quién tiene la potestad de dictar tales normas coercibles?, o sea, ¿quién tiene esta facultad coactiva? La respuesta es muy sencilla: tal facultad no la posee sino el poder público, la autoridad del Estado. “En la sociedad ningún hombre tiene fuerza coactiva, sino el poder público” (in societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem (80). “Y porque solamente la multitud o una persona pública dispone de semejante fuerza coactiva, ya que ella es la única que puede infligir penas, como más adelante demostraremos, por eso el poder legislativo es propio y exclusivo de la multitud o de aquel que la representa”. (Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona pública, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur (II-II, q. 44, a. 3 (81). “Castigar incumbe solamente al autor de la ley, en cuyo nombre se impone toda pena. Muy justamente, pues, se señala la punición como acto peculiar de la ley, y se elimina de entre los mismos la recompensa” (punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire) (82). Y se tiene miedo a las autoridades “por razón del poder que tienen para constreñir” (ratione potestatis quam habent ad coerendum (83). Es propio, pues, del gobernante, el que “constriña por sus leyes y preceptos, penas y premios, a sus súbditos, a no cometer iniquidades” (ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectis ab iniquitate coerceat) (84).

Todos esos pasajes no sólo muestran que la coercibilidad del Derecho positivo es —en contra de lo que dice la doctrina dominante— una tesis fundamental de la Filosofía jurídica de Santo Tomás (85), sino que ponen también de manifiesto que la necesidad del Estado se debe exactamente a la necesidad del Derecho positivo coercible: Los hombres (como no son perfectos), necesitan de una norma positiva que, por la amenaza con penas, les constriña a cumplir con su deber; y como



las autoridades del Estado son las que dictan esas normas coercibles, el Estado es absolutamente necesario para la convivencia social. Se entiende, pues, el alcance de las célebres palabras que se encuentran a comienzos de la obra "De Regimine Principum": "Si corresponde a la naturaleza del hombre que viva en sociedad, es necesario que haya algo en los hombres por lo cual se rija a la multitud." (Si naturale est homini ut in societate vivat necesse in hominibus esse por quod multitudo regatur) (86).

Santo Tomás, pues, da una explicación filosófica de la verdad revelada de que todo poder emana de Dios y quien a ese poder resiste, resiste a los mandatos de Dios. Muestra en tal forma otra vez la perfecta concordancia entre la verdad de la fe y la verdad filosófica. Siendo el Estado, por su potestad coactiva, necesario para la convivencia, debe obedecerse a la autoridad. "Esta obligación se funda en la esencia de la autoridad, la cual tiene *virtud coactiva*, como dice el Apóstol a los Romanos, cap. XIII, en cuanto, como allí mismo lo insinúa el Apóstol, la autoridad viene de Dios." (87).

Por lo tanto, Santo Tomás tiene un concepto altísimo del Estado, distinguiéndose en ello fundamentalmente del pesimismo de San Agustín y de sus seguidores, para los cuales el Estado, producto de la caída del hombre, carece de verdadera importancia y debe ser simple servidor de la Iglesia.

A ese alto concepto del Estado que tiene el Doctor Angélico se debe su horror contra la revolución y el desorden, pues ellos significan una resistencia contra el poder instituido por Dios, o sea contra los mandatos divinos. A menudo cita Santo Tomás las palabras de la Sagrada Escritura: Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit (88).

Únicamente por excepción declara lícita la resistencia contra el poder legítimo, como en los casos de la violación del "bien divino" (*bonum divinum*) y de la "tiranía insoportable"; por lo tanto, su filosofía política —también en eso muy distinta de la de sus antecesores— debe ser calificada como decididamente antirrevolucionaria, o sea como conservadora.

Este carácter conservador del pensamiento político de Santo Tomás encuentra su fiel expresión en el "príncipe vitalicio". Si el gobernante es elegido por toda su vida, habrá pocas elecciones y, desde luego, pocos desórdenes y pocas revoluciones (que a menudo siguen a las elecciones).

Creo haber demostrado claramente que Santo Tomás de Aquino en su ideal político, tal como aparece expuesto en el Art. 1º de la Cuestión 105 de la Prima Secundae, no sigue ni a Aristóteles, ni a otro modelo alguno; sólo da cuerpo allí a los principios fundamentales de su filosofía política que debe ser calificada como democrática, personalista y conservadora.

VII.—El carácter de la Constitución Boliviana de 1826.

Por falta de espacio no puedo hacer hoy un análisis completo de la Constitución Boliviana de 1826, la que —de acuerdo con el juicio del propio Bolívar y de varios de los más autorizados historiadores citados atrás— tengo como la más fiel expresión del ideal político del Libertador en su madurez (89). Ya ensayé tal análisis en mi mencionado artículo "El Libertador y el totalitarismo. La Constitución Boliviana de 1826" (90). Ahora no vengo sino a reproducir las conclusiones a que llegué en el estudio de la Constitución Boliviana de 1826 y del importantísimo mensaje al Congreso boliviano de 1826, una de las piezas geniales del Libertador y el mejor comentario suyo a esa Constitución.

¿Pero fue demócrata esa Constitución Boliviana o abandonó el Libertador en ella los ideales democráticos de su juventud? El Poder Legislativo de la Constitución Boliviana estaba compuesto de tres Cámaras: la de los tribunos, el Senado y la Cámara de los censores. Cada una de esas cámaras constaba de treinta miembros elegidos por la misma cámara de ternas presentadas por los cuerpos electorales. Los censores eran vitalicios, los senadores eran elegidos para ocho años, y los tribunos para cuatro. El sufragio, aunque indirecto, era universal. Cada diez ciudadanos nombraban para cuatro años un "elector", y los electores de una provincia formaban el "cuerpo elec-

toral" con derecho a proponer las ternas para todas las tres cámaras y para prefectos, gobernadores, corregidores, alcaldes, jueces de paz, magistrados de los tribunales y otros jueces.

El derecho del sufragio en la Constitución boliviana era más universal que el de la Constitución de Cúcuta. Esta última privaba a los esclavos de la ciudadanía, y por tanto, del derecho de sufragio (91). La Constitución boliviana, en cambio, abolía la esclavitud, adelantándose con ello en 7 años a la Gran Bretaña, en 22 a Francia, en 25 a Colombia, en 39 a los Estados Unidos y en 62 al Brasil. Además, la Constitución boliviana concedía el sufragio a los jornaleros, que no lo tenían bajo la Constitución de Cúcuta, etc., y, a más de los criminales, de los ebrios y de los dementes, etc., privaba de él tan sólo a quienes no supieran leer y escribir y a los sirvientes domésticos.

El presidente era vitalicio e irresponsable y tuvo el derecho de designar el vicepresidente que habría luego de sucederle. Pero para el nombramiento del vicepresidente se necesitaba la aprobación de las tres cámaras, reunidas en sesión plena para tal efecto, como también para decidir sobre el juicio nacional, o sea, el llevado contra el vicepresidente y los secretarios de Estado ante el Tribunal Supremo, con previa acusación por los censores y la aprobación del Senado o los tribunos.

¿Podrá dudarse, según lo visto, de que la Constitución boliviana de 1826 no sólo fuera una de las Constituciones más democráticas jamás establecidas, sino que debe ser tenida como más democrática que la de Cúcuta?; porque en aquélla se consigna un sufragio más universal que en la segunda; porque casi todos los funcionarios del Estado necesitan de la confianza popular, aun muchos de aquellos para quienes no era necesaria en la Constitución de Cúcuta. En cuanto al presidente vitalicio que ha sido calificado de gobernante "tiránico", sucede que tuvo menos poder que el de cualquiera Constitución colombiana. El presidente vitalicio no podía nombrar libremente sus próximos y más importantes colaboradores, pues había de escogerles de ternas populares. Y todo eso fue planeado por el Libertador para evitar que el presidente se convirtiera en ti-

rano. Así lo expresa él mismo en su mensaje al Congreso boliviano: "Dadme un punto fijo, decía un antiguo filósofo, y moveré el mundo. Para Bolivia este punto es el presidente vitalicio. En él estriba todo nuestro orden, sin tener por esto acción. **Le han cortado la cabeza para que nadie tema sus intenciones, y le han ligado las manos para que a nadie dañe.** . . . Los límites constitucionales del presidente de Bolivia son los más estrechos que se conocen: apenas nombra los empleados de hacienda, paz y guerra; manda el ejército." (92).

En cuanto a la igualdad, idea central de la democracia, dice el Libertador en el mismo mensaje: "He conservado intacta **la ley de las leyes: la igualdad**; sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación a la infame esclavitud. . . Nadie puede romper **el santo dogma de la igualdad.**" (93).

Yo creo que nadie podrá dudar de la sinceridad del Libertador, de ese hombre que todo lo sacrificó en el altar de la patria; y si sus palabras son sinceras, ¿podrá ponerse en duda que el hombre que consideró la igualdad como "un santo dogma" y como una "ley de las leyes", haya sido un demócrata convencido y entusiasta?

Pero Bolívar, a mi modo de ver, fue también individualista aunque moderado; como moderadamente individualista fue la Constitución boliviana. El que escribe estas líneas no es, ni ha sido jamás, individualista. Pero cree sí que el respeto debido a genios como el Libertador obliga a respetar también las convicciones suyas, así sean ellas diversas de las nuestras. También un genio puede equivocarse, y apartarse de sus puntos de vista, cuando uno no los comparte, nada de ilícito encierra, en cambio, si se hace con el debido miramiento; ilícito sí es atribuir a un genio, a toda costa, las convicciones de uno mismo. Por lo tanto, no se trata aquí de saber si nos gusta o no el "Bolívar individualista", sino si en realidad lo fue.

Ahora bien: en el título X de la Constitución boliviana se encuentra un catálogo perfecto de los derechos individuales:

seguridad personal, propiedad, igualdad ante la ley, libertad de pensamiento, palabra y prensa; libre ejercicio de locomoción, de trabajo y de industria; inviolabilidad del domicilio; proporcionalidad en las contribuciones.

En el derecho de libertad o seguridad personal, la boliviana va más lejos que la actual Constitución colombiana; mientras en ésta falta, como lo anota con acierto el competente expositor doctor Tulio Enrique Tascón, el recurso llamado de **Habeas Corpus**, es decir, ese derecho de todo detenido para presentarse al juez competente en demanda de decisión sobre la legalidad de la detención y en petición de libertad si no resultaren motivos legales para la detención (94), tal recurso —uno de los postulados esenciales del individualismo— se encuentra en el art. 83 de la Constitución boliviana que reza: “. . . I.—El presidente no podrá privar de su libertad a ningún boliviano ni imponerle por sí pena alguna. II.—Cuando la seguridad de la república exija el arresto de uno o más ciudadanos, no podrá pasar de cuarenta y ocho horas sin poner al acusado a disposición del tribunal o juez competente.”

En cuanto a otro dogma de fe del individualismo: el del equilibrio de los poderes (o separación de los poderes, como lo llamaba, no Montesquieu pero sí su escuela), el Libertador aplicó ese principio en forma más radical y artística que el propio Montesquieu: en la Constitución boliviana hay más frenos y más control recíproco entre los órganos y, por parte del propio legislativo, existe igual mutuo freno y control por las tres cámaras.

Pero si todavía cupieran dudas sobre el individualismo de Bolívar, óiganse las propias palabras de su mensaje: “Se han establecido las garantías más perfectas. . . Se ha garantizado la seguridad personal, que es el fin de la sociedad, y de la cual emanan todas las demás” (95). Esta es la tesis fundamental del individualismo: la libertad personal como fin de la sociedad y del Estado. Eso es puro Locke, Voltaire o Montesquieu. Y advirtamos que para el personalismo católico, el fin del Estado no es la seguridad personal del individuo sino el bienes-

tar común. Por lo tanto no puede dudarse que Bolívar haya sido “individualista por naturaleza”, al decir de R. Blanco-Fombona, quien anota además que, desde 1812 en adelante, para el Libertador “Juan Jacobo fue quedando relegado a ideal literario. Hacia la tarde de su vida, en 1828, prefería el Libertador a Voltaire. . . Volvía a los clásicos. A sus primeras lecturas: Plutarco, Horacio, Voltaire, Montesquieu, Alfieri, Cervantes, y los políticos ingleses.” (96). Y Voltaire, Montesquieu y los políticos ingleses fueron todos individualistas radicales.

Mas, si el Bolívar de la Constitución boliviana fue un individualista, lo fue pero moderadamente. El vio que el individualismo radical lleva a la anarquía. Y después de la tiranía, nada fue tan odioso para Bolívar como la anarquía. La prevención de ella introdujo en su Constitución boliviana múltiples elementos conservadores: un presidente vitalicio e irresponsable; censores vitalicios; senadores elegidos para ocho años. etc.

Por lo tanto, el carácter de la Constitución boliviana fue democrático, moderadamente individualista y conservador. Su fin fue, como lo expresó el mismo Libertador, “resistir el choque de dos monstruosos enemigos que recíprocamente se combaten, y ambos os atacarán a la vez: la tiranía y la anarquía” (97).

VIII.—Comparación entre el ideal político de Santo Tomás y la Constitución boliviana de 1826.

Según lo expuesto, la semejanza sorprendente entre el ideal político de Santo Tomás, contenido en el art. 1º de la cuestión 105 de la Prima Secundae y el ideal político del Libertador, expresado en la Constitución boliviana de 1826, no es obra del azar, sino consecuencia de los principios políticos muy semejantes en ambos genios.

Santo Tomás y Bolívar: ambos fueron demócratas; de aquí que el Príncipe vitalicio de Santo Tomás y los “senadores” fueran elegidos por todo el pueblo y que cada miembro del mismo fuera elegible; de aquí también que casi todos los funcionarios

de la Constitución boliviana hallaran su elección en el sufragio universal, aunque indirecto.

Santo Tomás y Bolívar: ambos fueron conservadores: odiaban la anarquía, el desorden, el caos social. De aquí que ambos fueran partidarios de un Jefe de Estado vitalicio, para disminuir el peligro de una guerra civil, como consecuencia tan frecuente de elecciones presidenciales.

Santo Tomás de Aquino y Bolívar: ambos fueron máximos genios de la humanidad, pero genios no destructivos, sino constructivos; de aquí que ambos no se contentaran con explicar sus conceptos sobre el mejor régimen, sino que dieron cuerpo a sus teorías: Santo Tomás, en el pasaje de la Summa tantas veces citado; el Libertador, en la Constitución boliviana y ambos, partiendo de bases muy semejantes, llegaron al mismo fin.

Pero, a pesar de tantos principios comunes entre el Doctor Angélico y el Libertador, existe una diferencia fundamental: Santo Tomás es personalista y Simón Bolívar individualista.

Las consecuencias prácticas de esta diferencia, es cierto que son mínimas, porque Bolívar es individualista moderado. Y el personalista católico y el individualista moderado, en sus conceptos relativos a las relaciones del individuo y el Estado, llegan, partiendo de bases muy distintas, a conclusiones casi idénticas; se encuentran en un término medio entre el totalitarismo y el individualismo radical y anárquico.

De aquí que la admirable Constitución colombiana de 1886, que no es individualista sino personalista, satisface plenamente a un individualista moderado y que este individualista tenga esa Constitución como suya, a pesar de que no lo es. (Compárese, por ejemplo, "la garantía de los derechos individuales" de la Constitución de Rionegro con el título III de la Constitución de 1886: "De los derechos civiles y garantías sociales.") De allí también que para los jóvenes que creen poder ser católicos y totalitarios a un mismo tiempo, cada quien, que no sea totalitario, es llamado individualista o liberal, como lo anotó Mons. Franceschi.

De manera que, siendo Bolívar individualista **moderado**,

llegó, en cuanto a las relaciones del individuo frente al Estado, a conclusiones casi idénticas con Santo Tomás de Aquino, sin que ello signifique que Bolívar haya sido jamás seguidor de Santo Tomás.

Es cierto que la Filosofía Escolástica, especialmente por su idea del contrato social, tuvo un influjo importante en la Independencia de la Nueva Granada, gracias a la pléyade de próceres salidos del Colegio del Rosario y del Seminario de Popayán. Y bien valdría la pena de investigar detenidamente el influjo de la Filosofía Escolástica sobre el pensamiento de la Independencia. Y desde 1941 he venido aprovechando toda ocasión para insinuar —hasta ahora sin éxito— que se escriba una tesis de grado sobre el particular. Pero no creo que Bolívar haya conocido obra alguna de Santo Tomás de Aquino, o de algún otro clásico de la Escuela. Sus modelos de Filosofía Política han sido, como afirman Blanco-Fombona y otras autoridades de la investigación bolivariana: Rousseau, Montesquieu, Voltaire y los ingleses; todos ellos anti-escolásticos.

Y si Santo Tomás y Simón Bolívar coinciden en que el fin del Estado es hacer buenos, virtuosos y felices a los hombres, de eso no puede deducirse que "todo el sistema político de Simón Bolívar se mueve dentro de la órbita tomista", como afirma el doctor Estrada Monsalve. Ideas semejantes a las de Bolívar sostienen autores que nada tienen que ver ni con Santo Tomás, ni con Bolívar: p. ej. el Platón de la "Politeia", representante de un totalitarismo aristocrático y medio comunista; o Thomasio y Wolff, defensores del llamado "absolutismo iluminado". La idea de que el fin del Estado es hacer virtuosos, buenos y felices a los hombres proviene de la antigüedad pagana; quizá lo tomó Bolívar de Plutarco; pero no creo que el Libertador por eso sólo, o porque, como tantos otros, valga de ejemplo Montesquieu, fuera partidario de un régimen mixto, no por eso podríamos decir que se mueva "dentro de la órbita tomista". Se trata de meras coincidencias en puntos accidentales.

Sí creo, en cambio, que existe una coincidencia en puntos

fundamentales en lo que toca al ideal político de ambos: democracia, conservatismo y un término medio entre totalitarismo, por una parte, e individualismo radical y anárquico por otra. A ello se debe la interesante coincidencia entre el presidente vitalicio de Bolívar y el príncipe vitalicio de Santo Tomás. Ambos genios detestaban por igual la tiranía (o sea el totalitarismo autocrático) y la anarquía. Y si se quiere expresar en dos voces el común ideal político del Doctor Angélico y del Libertador tenemos con estas palabras: ORDEN Y LIBERTAD.

Leopoldo Uprimny

Catedrático de Filosofía del Derecho y de Derecho Canónico en este Colegio Mayor; Profesor de Derecho Constitucional General en la Universidad Javeriana.

NOTAS:

- (38) Revista de este Colegio Mayor, Vol. XXXVIII, pp. 3 y ss.
 (39) *Ibidem*, pp. 11 y 12.
 (40) *Ibidem*, pp. 12 a 14.
 (41) Revista de este Colegio Mayor, Vol. XXXV, pp. 407 y ss. (octubre y noviembre de 1940).
 (42) Totalitarismo, Liberalismo, Catolicismo, p. 6.
 (43) *Loc. cit.*, pp. 408 a 412.
 (44) Cf. Keisen, Teoría General del Estado, versión española, p. 416;
 (45) Cf. Kelsen, Esencia y valor de la democracia, versión española, p. 15-16.
 (47) Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (Límites de la actuación del Estado); cf. Gettell, *op. cit.*, II, p. 135-136.
 (48) Considerations on Representative Government, cap. VII-VIII; cf. P. José María Uría, S. J., Filosofía del Derecho, p. 423.
 (49) Uría, *op. cit.* p. 143.
 (50) Maritain, Para una filosofía de la persona humana, p. 162.
 (51) Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica, II-II, q. 64, art. 2; Cf. Maritain, Du Régime Temporel et de la Liberté, p. 60; el mismo, Trois Reformateurs, p. 31.
 (52) *Cit. por* Carlyle, History of the Medieval Political Theory in the West, vol. I, p. 114.
 (53) Le Lib. Arb., I, 6.
 (54) Conf., III, 8.

(55) Carlyle, *ob. cit.*, III, p. 94; cf. también, León, Le Problème du contrat Social chez Rousseau, Archives, 1935, p. 158, n. 4.

(56) Carlyle, p. 164 nota 1; León, *loc. cit.*, p. 161, nota 3.

(57) Cf. anotación de Luis Legaz en Fischbach, Teoría General del Estado, 3ª versión española, p. 167.

(58) Polycraticus, *cit. por* Enciclopedia Universal Ilustrada, T. 61, pp. 16-72-73.

(59) Cf. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, III, cap. 6; Tischleder, *ob. cit.*; Recaséns Siches, La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica, pp. 54 y ss.; el mismo, Historia de las doctrinas sobre el Contrato Social en Revista de la Escuela Internacional de Jurisprudencia, México, tomo III, p. 333; adición de Legaz Lacambra en Fischbach, *ob. cit.*, p. 157, y Francisco Romero de Otazo, El sentido democrático de la teoría política de Santo Tomás, Madrid, 1930, *cit. por* Recaséns Siches;

(60) Summa Theologica, I-II, q. 90, art. 3; la traducción (como la de todos los pasajes transcritos de las cuestiones 90 a 97 de la Prima Secundae) es del profesor C. Fernández-Alvar: Santo Tomás de Aquino: La ley; Edición Labor;

(61) II-II, q. 66, a. 8.

(62) II-II, q. 40, a. 1.

(63) II-II, q. 57, a. 2.

(64) I-II, q. 97, a. 3 ad 3.

(65) Tractatus de Legibus et Deo Legislatore, III, c. 4, N° 11; cf. mi artículo La teoría del Estado según el P. Francisco Suárez S. J., en Revista Javeriana, t. XV, p. 21 (reproducido en "Jus", México, N° 38, p. 247 y ss.).

(66) De Rege et Regis institutione, I, 8.

(67) *Ibid.*, I, 6;

(68) Revista de este Colegio, Vol. XXXV, pp. 392 y 393.

(69) Cf. Gettell, *ob. cit.*, I, pp. 278 y ss.

(70) De Reg. Princ., I, 6.

(71) S. Th. II-II, q. 64, a. 2; cf. también q. 58, a. 5.

(72) Para una filosofía de la persona humana, pp. 197 a 199.

(73) II-II, q. 104, a. 5.

(74) Los sistemas totalitarios, en "Revista Javeriana" T. XVIII, p. 192.

(75) S. Th. I-II, q. 95, a. 1.

(76) *Ibid.*, q. 96, a. 5.

(77) II-II, q. 67, a. 1. cf. también I-II, q. 90, a. 3 ad 2.

(78) I-II, q. 92, a. 2.

(79) I-II, q. 100 a. 9.

(80) II-II q. 67, a. 8.

(81) I-II, q. 90, a. 3 ad 2.

(82) *Ibid.*, q. 92, a. 2 ad 3.

(83) II-II, q. 102, a. 2 ad 3.

(84) De Reg. Princ., I, 15.

(85) Cf. mi artículo "La coercibilidad del derecho, una doctrina to-

- mista" en Revista del Rosario, Vol. XXXV, pp. 267 y ss.
- (86) I, 1.
- (87) Com. Lib. Sent., Lib. II, q. 44, art. 2 en la traducción del doctor Carlos Romero, art. cit., p. 367.
- (88) S. Th., I-II, q. 96, a. 4.
- (89) Cf. Revista del Rosario, Vol. XXXVIII, p. 13.
- (90) Revista del Rosario, Vol. XXXV, pp. 412 a 420.
- (91) Art. 4, ord. 1 de la Constitución de Cúcuta y art. 10 de la Constitución Boliviana (Pombo y Guerra, Constituciones de Colombia, 2ª ed. II, pp. 722 y 779).
- (92) Lecuna, Proclamas y discursos del Libertador, pp. 326 y 328.
- (93) Ibid., p. 323 y 332.
- (94) Derecho Constitucional Colombiano, 2ª ed. p. 73.
- (95) Lecuna, ob. cit., pp. 323 y 332.
- (96) El pensamiento vivo de Bolívar, pp. 17, 15 y 16.
- (97) Lecuna, ob. cit. p. 323.

JOSE ASUNCION SILVA

(Del libro próximo a publicarse: *La Lírica en Colombia.*)

En frase que ha venido a ser un lugar común, se ha dicho de Silva que fue uno de los últimos románticos y el primero de los decadentes en Colombia.

Entonces, el autor de *EL Libro de Versos* y de las *Gotas Amargas* es un poeta de transición. Un puente tendido sobre dos diversas maneras de nuestra poesía, y de la de América también.

Concepto que pide su necesaria aclaración. Porque, partiendo Silva del romanticismo, y habiendo producido el país antes de él dos generaciones de románticos, sin embargo, en el discurso de una evolución, nada tienen que ver sus versos con los de aquéllos. Para analizarle, pues, no es posible buscarle, ni antecedentes, ni similitud con ningún otro poeta colombiano anterior. Aclaración que permite afirmar que Silva, en la historia de nuestra poesía, es un salto.

Un salto, indudablemente. Y como tal, una trayectoria, una línea con su punto de partida y su punto de llegada. Partida, el romanticismo; llegada, el modernismo. Y en el tránsito, su genuina fisonomía poética: su obra, la que vino a participar,