

# ¿Es de Santo Tomás el tratado “De Regimine Principum”?

por

Manuel de Burgos y Mazo.

Continuación (1).

**N**o deja de ser peregrino el argumento de negar la paternidad de un libro a cualquier autor ilustre, porque en el tal libro se expongan doctrinas o ideas que no están conformes con los del que juzga o critica.

Y ese es precisamente el argumento que esgrimen varios de los que afirman que el tratado *De Regimine Principum* no es de Santo Tomás.

Quizá los que tal hacen no se den exactamente cuenta de que esa contradicción de opiniones es el fundamento de su crítica; pero, en realidad, resulta así.

Que el Angel de las Escuelas se muestre defensor de los principios de una sana y justa democracia, considerándola como la mejor forma de gobierno, es cosa que subleva a los partidarios de las monarquías absolutas, de las dictaduras, del despotismo; y una de las soluciones para ese conflicto de conciencia la encuentran al negar, no sólo el hecho de esa preferencia, sino hasta la paternidad del libro que esto contiene.

Pero es el caso que el autor del *Regimine Principum* no se muestra partidario en abstracto de la República ni de la Monarquía electiva, contra lo que sostienen los críticos a que aludo, según ya he manifestado en mi artículo anterior, ni siquiera defiende la democracia como está

---

(1) Véase ANALES, cuaderno 4.º de 1935, pág. 585.

defendida por Santo Tomás en la *Suma Teológica*, sino que aparece con toda claridad prefiriendo doctrinalmente la monarquía absoluta, según veremos algo más adelante.

Por otra parte, el hallar contradicción en algunos puntos doctrinales entre las obras atribuidas a un mismo autor no es razón bastante, en términos generales y en absoluto, para afirmar o sospechar que una de ellas no es hija de él.

¿Quién medianamente culto no puede traer en seguida a la memoria ejemplos abundantes de escritores destacados que defendieron en obras cuya propiedad nadie les discute, y en determinada época de su vida, opiniones o doctrinas que luego rectificaron en libros o en tratados posteriores?

Y si acontece con autores cuya biografía nos es perfectamente conocida, ¿por qué no hemos de reconocer que pudo ocurrir lo mismo con aquellos otros sobre los cuales las brumas del tiempo han arrojado alguna obscuridad respecto a determinados hechos de su vida o a ciertas obras de su pluma?

Pues qué, ¿acaso el mismo Santo Tomás no nos brinda ejemplo elocuentísimo de esta verdad que ahora invoco?

Nadie le disputa el *Comentario sobre las sentencias*, escrito en los albores de su actividad científica, y en él hay doctrinas que se contradicen con las expuestas en su obra cumbre, en la *Suma Teológica*.

Sus biógrafos no tienen inconveniente en proclamar este hecho. Uno de los últimos de ellos, el P. Petitot, escribe en su obra intitulada *Santo Tomás de Aquino*: "Y es que las más importantes cuestiones, según la oportunidad, han sido ventiladas y aquilatadas por Tomás varias veces, hasta diez o veinte acaso. En la serie de sus obras hallamos sucesivas redacciones, como ediciones nuevas de una misma cuestión de un solo artículo, que ha de hallar en la *Suma* su perenne cristalización y como la forma *ne varietur*.

"No es de buena exégesis atribuir, verbigracia, a Santo Tomás, sobre la causalidad de los sacramentos, sobre la analogía o sobre el entendimiento agente, la opinión que pudo sustentar en su *Comentario sobre las sentencias*, si aparece luego retractada o corregida en las obras si-

güentes, si, finalmente, en la *Suma* rubrica y sella su contestación definitiva.”

Sin embargo, a veces, esta contradicción, que aparece entre obras o escritos tenidos por de un mismo escritor, dadas determinadas circunstancias especiales, puede ser indicio y aun prueba de que es necesario atribuirlos a autores distintos.

Y esto precisamente ocurre, a mi humilde juicio, con la *Suma Teológica* y el tratado *De Regimine Principum*.

La manera como aquélla fué concebida y realizada por el Angel de las Escuelas, el tiempo en que ambas fueron escritas, la importancia de los puntos en que aparecen discordantes y el concepto elevadísimo que la justicia nos obliga a formar del entendimiento del inmortal filósofo constituyen prueba plena de que el *Regimine Principum* no lo escribió éste, por lo menos tal como ha llegado a nosotros.

Conviene, pues, ante todo, recordar las circunstancias que dieron origen a que Santo Tomás concibiese la *Suma Teológica* y dotase a la civilización cristiana de ese prodigioso monumento que desafía la incuria del tiempo, haciendo que los siglos, en vez de producir la sombra o el desgaste, vayan dándole sucesivamente mayor consistencia y más excelso esplendor.

El cristianismo, que contenía en su seno, para ir desarrollándolo durante el curso de la vida de la Humanidad con el secreto de sus destinos, el germen de la civilización más perfecta y acabada, no repelía lo que en las civilizaciones anteriores hubiera de verdadero, de bueno y de bello, porque todo esto tenía con él identidad de origen en la eterna y suprema fuente de la verdad, de la bondad y de la belleza.

De ahí su empeño en recogerlo y ennoblecerlo, dándole un título más augusto y una prosapia más ilustre, purificándolo, al mismo tiempo, de toda aquella herrumbre que la flaqueza de la razón humana, la corrupción de las costumbres y los extravíos del gusto habían engendrado para afearlo y adulterarlo.

Servía, además, de testimonio elocuente en favor de la doctrina del cristianismo, en cuanto ésta era afectada por la ley natural y por la tradición secular, que, aunque desfigurando ya los hechos primitivos, todavía en sus re-

miniscencias acreditaba la verdad que aquél proclamaba.

Tomó, pues, el cristianismo, y lo aprovechó, de Roma buena parte de su derecho, llamado por los sabios “la razón escrita”; de Grecia, sus artes, con el renacimiento clásico, y de una y otra su ciencia y su filosofía, utilizando y expurgando los libros de Cicerón y de Séneca, de Platón y de Aristóteles.

Un entendimiento, quizás el más grande de la Humanidad, se encargó de cristianizar a Platón cribando sus obras.

Tarea difícil, porque ellas rezumaban por todos sus poros el panteísmo que las inspiraba; tarea que sólo a un genio como San Agustín le era dado realizar con éxito, sin riesgo de tropiezo, riesgo que no supo evitar la mayor parte de los que le siguieron, y así vemos cómo generalmente cayeron en trascendentales errores y en notorias herejías.

Otro entendimiento soberano, el Doctor Angélico, se propuso hacer lo mismo con el Estagirita, llenando así la laguna que se notaba al resurgir la ciencia helénica.

Una ola de fervor peripatético había invadido las escuelas, los centros de cultura y la mente de gran parte de la juventud estudiosa allá por la mitad del siglo XIII.

Las obras de Aristóteles, sin expurgarlas, con todos sus grandes errores filosóficos, circulaban libremente y eran devoradas por los eruditos y los que se hallaban aguijoneados por el noble ansia de saber.

Aún venían a agravarlas los comentarios y enseñanzas de Averroes, que habían contribuído poderosamente a colocarlas bajo la égida de la moda.

Para mayor peligro, surgió un paladín extraordinario de esta escuela averroísta, Siger de Bravante, cuya soberana elocuencia y cuya sorprendente sabiduría conquistaban sin cesar legiones innumerables de adeptos.

Opusieron su esfuerzo contra la invasión de aquel torrente desbordado insignes profesores, sabios católicos y la autoridad misma de los Papas.

Pero en tanto que muchos de aquéllos pretendían estancarse en los antiguos campos platónico-agustinianos y otros combatían a sangre y fuego el sistema peripatético, condenando en bloque las enseñanzas de Aristóteles, como sucedía con los franciscanos, los Romanos Pontífices, ana-

tematizando las herejías sostenidas por Averroes en sus comentarios al Estagirita, procuraban, sin embargo, armonizar las doctrinas de éste, purgándolas de sus errores, con los dogmas y los principios de la fe cristiana.

Tales fueron el propósito y la conducta de Gregorio IX, de Alejandro IV y de Urbano IV.

Alejandro IV encargó a San Alberto Magno que refutase a Averroes.

Santo Tomás salió también a la palestra comentando, cribando y seleccionando, para llegar a una conveniente armonía con las doctrinas católicas, diferentes obras de Aristóteles.

No era, sin embargo, este esfuerzo suficiente para contrarrestar los efectos deletéreos de la propaganda, cada día más en auge, de Siger de Bravante y sus discípulos.

Alarmada la Santa Sede, tuvo empeño en que Santo Tomás emplease todo el arsenal de su ciencia en defensa de la fe cristiana, tan rudamente combatida en aquellos días, y el Angel de las Escuelas concibió la *Suma Teológica*, y empezó a escribirla en 1267.

Es su obra fundamental y definitiva; es la obra a la que va adscrita la inmortalidad de su nombre como filósofo y teólogo, y es en ella donde se destaca el genio y adquiere su más excelso título de gloria.

Tardó Santo Tomás en escribir la *Suma*, y aun no la concluyó.

Sabido es que, después de aquel largo éxtasis que tuvo en la Misa el día de San Nicolás de 1273, el Doctor Angélico no volvió a coger la pluma, y terminó su labor al tratar del sacramento de la Penitencia.

¿Qué motivo había tenido para abandonar el luminoso y trascendental trabajo?

Fray Reginaldo de Piperno, su discípulo predilecto, su amigo íntimo y su confesor, se lo preguntó un día, diciéndole: "Padre mío, ¿cómo podéis abandonar una obra tan importante que habíais emprendido para alabanza de Dios y enseñanza del mundo?" Y el Santo contestó: "No puedo más, no puedo más. Cuanto hasta aquí llevo escrito me parece ahora paja después de lo que he visto."

Se refería a su visión extásica.

Conviene advertir que durante el tiempo que empleó en escribir la *Suma* alternaba la redacción de ésta con la

de otros opúsculos, tales como los *Comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento*, los tratados *De occultis operationibus natura*, *De æternitati mundi*, *De substantiis separati*, *De mixtione elementorum*.

Entre ellos, sin duda alguna, se hallaría el *De Regimine Principum*, de haberlo escrito él.

De los tratadistas que se han ocupado en este asunto, la mayor parte fija la fecha de redacción del *Regimine Principum* en 1267.

Creo que es un error y que hay que datarlo en 1269, o algo después, porque el cómputo del tiempo de que habla, según vimos, en el capítulo XIX del libro III así lo exige.

Pero aun asintiendo a esa otra opinión más generalizada, hemos de reconocer que el *Regimine Principum* tuvo origen al mismo tiempo que la *Suma Teológica*, que uno y otra eran escritos simultáneamente.

Y claro es, ya lo he manifestado, que no es raro, ni mucho menos, el caso de que un autor cambie de opinión, rectifique conceptos, contradiga doctrinas que en épocas anteriores haya sustentado en sus obras; pero lo que no es concebible, y menos si se trata de un hombre maduro, de un verdadero sabio, de un genio portentoso, es que, escribiendo en los mismos días, o con cortísima diferencia, dos obras científicas, se contradiga en ellas en cuestiones fundamentales, exprese conceptos diametralmente opuestos de instituciones o de sistemas, y tenga de las cosas ideas en absoluto distintas.

Si tropezamos alguna vez con este fenómeno, la buena exégesis nos exige que nos prevengamos contra la opinión que atribuye a un mismo autor las obras discrepantes, y que reconozcamos que alguna de ellas no es de él, o, por lo menos, que alguien la ha adulterado, de suerte que en ella se contienen doctrinas que no son las del escritor cuya paternidad resulta evidente con relación a una.

Este es el caso del Doctor Angélico. A nadie le es lícito dudar de que la *Suma Teológica* es suya, es su obra fundamental, es su obra; luego hay que rendirse a admitir que el *Regimine Principum* no lo escribió él, por lo menos tal como ha llegado hasta nosotros, porque son muchos los puntos esenciales en que discrepan.

Desde luego, haremos resaltar algunas de estas capi-

tales diferencias, que serán suficientes para probar nuestro aserto.

Bastaría con las importantes contradicciones que hemos anotado ya en el mismo libro I, sobre el cual nadie ha dudado, hasta ahora, acerca de la paternidad de Santo Tomás, para no inferir al entendimiento ni a la ciencia de éste el agravio de considerarlo su autor; pero no voy en estos instantes a detenerme en ellas, sino a comparar doctrinas u opiniones del *Regimine Principum* con las de la *Suma Teológica*.

Vaya un ejemplo. Dice terminantemente el *Regimine Principum*, en el capítulo X del libro II: "*Ita inter homines erit et inde probatur esse aliquos omnino servus secundum naturam.*"

La voz siervo es aquí sinónimo de esclavo, y es empleada muy comúnmente para designar a éste en la antigüedad, y principalmente por los escritores latinos.

No se refería a la servidumbre de la gleba, institución social que había venido, hacía tiempo, a dulcificar y humanizar bastante los rigores de la esclavitud.

Además, si se reconocía que había hombres naturalmente siervos, con mayor razón tendrían que admitir los que tal afirmasen que la naturaleza daba origen también a los esclavos.

Pero si existiera alguna duda acerca de la interpretación del texto, no más que unos renglones después quedaría aclarada al citar, para comprobar esta tesis, a Aristóteles, en cuyo tiempo no se conocía la servidumbre de la gleba.

La opinión del Estagirita, que constituye uno de los mayores y más repugnantes errores en que éste incurrió, era bien clara y famosa: para él, unos hombres habían nacido naturalmente libres, y otros naturalmente esclavos; es decir, que, según su parecer, la esclavitud, no sólo era una institución lícita y legítima, sino de derecho natural.

¿Era posible que Santo Tomás defendiera esta doctrina que acepta el *Regimine Principum*?

No cabe ni la hipótesis.

Referente a esta cuestión, no he encontrado más en la *Suma* que lo contenido en la 1. p. q. XCVI, art. 4.º; pero ya es bastante para conocer el pensamiento del inmortal filósofo.

Escribe en ese pasaje: “..... el dominio puede entenderse de dos maneras: 1.<sup>a</sup> Significando un estado opuesto a la servidumbre, y en este sentido se dice señor o dueño aquel a quien otro está sometido como siervo; 2.<sup>a</sup> En sentido más general y correlativamente a cualquiera clase de sujeción; así cuadra el nombre de señor aun al que tiene cargo de gobernar y dirigir hombres libres. Considerando, pues, el dominio en el primer sentido, el hombre no dominaría al hombre en el estado de inocencia; sí empero hubiera podido dominar en el segundo.

”La razón de esto es que el siervo se diferencia del libre en que éste es causa de sí, y el siervo depende de otro; así domina uno a otro como a siervo cuando el que lo domina se sirve de él para su utilidad personal; y como cada uno apetece su propio bien y ve, por lo tanto, con sentimiento ceder en beneficio exclusivo de otro el bien que debiera ser suyo, síguese que esta especie de dominio no puede existir sino a despecho de los sometidos, por lo cual, en el estado de inocencia, no hubiera existido tal dominio del hombre sobre el hombre.”

Si en el estado de inocencia no podía haber hombre esclavo por razón de su propia naturaleza, tampoco cabe que la hubiera después de la culpa, porque la naturaleza esencialmente es la misma, siquiera el pecado causase en ella las flaquezas y estragos de que los teólogos hablan.

Esto, que Santo Tomás sostiene admirablemente en la *Suma*, le impedía formular una distinción en tal sentido para fundar la esclavitud en la naturaleza; pero aún lo remacha más en la cita que a renglón seguido hace de San Agustín en estos términos: “Conforme a lo cual dice San Agustín (*De civ. Dei*, 1, 19, c. 14) que los justos no mandan por el deseo de dominar, sino por el cargo de aconsejar”, y (c. 15) “esto pide el orden natural; así constituyó Dios al hombre.”

Y el texto de San Agustín dice literalmente: “El hombre incurrió en la esclavitud, y se hizo merecedor de ella, no por su naturaleza, sino por su culpa.”

¿Cabe suponer que el soberano entendimiento del Doctor Angélico no alcanzase que un precepto legal, que la generosidad de un dueño, que un acto externo pudiesen hacer pasar a un mismo hombre por la manumisión del estado de esclavitud al de libertad, si el primero le



hubiera sido impuesto por la misma naturaleza, a la cual esas manifestaciones extrañas no pueden afectar en su esencia?

Otro punto.

Es un hecho evidente que el concepto pagano del Estado, y más aún la verdadera idolatría que las religiones orientales y el paganismo romano tributaban a sus Emperadores y a sus Césares, se habían ido infiltrando sutil e hipócritamente, hasta con disfraz cristiano, en el derecho, influído o calcado ya en gran parte por las enseñanzas evangélicas, había cristalizado en los códigos de Justiniano.

Con el renacimiento del Derecho romano en el siglo XII, el poder mayestático adquirió una fuerza extraordinaria, y tendió abiertamente, no sólo a absorber los derechos ciudadanos, sino a asumir toda potestad y a una verdadera deificación.

De ahí surgió aquel degradante concepto del derecho divino de los reyes, que no era expresión de la doctrina que asienta el origen y el fundamento de la potestad civil, sino de la facultad y de las condiciones que adjudicaba con dominio exclusivo a la persona de los monarcas.

Conforme el tiempo avanzaba, al empuje del espíritu pagano redivivo, no obstante la resistencia de los pueblos, el poder de la realeza se convertía cada vez más en absoluto y en fuente de todo derecho.

Adulteradas las enseñanzas de San Pedro y San Pablo acerca del acatamiento debido a los príncipes o supremos magistrados civiles; en completo olvido las decisiones de la Santa Sede y la obra encauzadora y civilizadora del gran Hildebrando, teólogos, filósofos, juristas, políticos y literatos pugnaron a porfía por ensalzar, encumbrar y ensanchar el poder mayestático a límites extremos e irracionales, concediéndole, en realidad, atributos divinos.

Causa amargura ver a dónde llegó, en este punto, la degradación humana.

El rey no se equivocaba nunca: podía hacer cuanto le viniese en voluntad, disponer a su antojo de la hacienda, de la vida, hasta del honor de sus súbditos; no sólo no contraía responsabilidad alguna legal por sus desmanes y delitos, sino que no se hallaba obligado a guardar las leyes, y él mismo era la fuente del derecho. Hasta se sos-

tenía que los reyes, como seres superiores, no estaban sujetos a observar los preceptos de la moral que regían para los demás hombres.

Mayor causa de tristeza es que, hasta nuestros propios días, un tan gran poeta como Zorrilla sostuviese tan absurdo principio en uno de sus dramas.

Si Calderón de la Barca, respondiendo a un sentimiento que aún perduraba, aunque ya muy debilitado, en la época de los Austrias, de la dignidad, de la altivez y del amor a la libertad de los antiguos aragoneses y castellanos, proclamaba que

Al Rey, la hacienda y la vida se ha de dar;  
pero el honor es patrimonio del alma,  
y el alma sólo es de Dios,

en cambio, muchos otros poetas, incluso Lope, no ponían límite alguno a la facultad del poder real.

Citar ejemplos de caso tan notorio no es ciertamente necesario; pero a manos tengo un texto de D. Juan Ruiz de Alarcón, en su drama *Los pechos privilegiados*, bien explícito y expresivo.

Dice así:

Sin advertir que las leyes,  
en las manos de los reyes  
que las hacen, son de cera,  
y que puede un rey, que intenta  
que valga por ley su gusto,  
hacer lícito lo injusto  
y hacer honrosa la afrenta,  
pues del vasallo al señor  
es tanta la diferencia,  
que con ella la indecencia  
recompensa del error.

Este espíritu pagano, que iba infiltrándose sutil y furtivamente en las mismas obras de muchos tratadistas cristianos ilustres, penetró también en el *Regimine Principum* en lo que hace referencia a las facultades que éste atribuye al poder mayestático.

Así, en el capítulo VIII del libro II, afirma terminan-

mente: “Que por cuanto el Rey no está obligado a guardar las leyes, procede según el juicio que su ánimo concibe.”

Y en el capítulo I del libro IV escribe lo siguiente: “Conviene añadir ahora otra diferencia; es, a saber: que los rectores políticos han de atenerse a lo que las leyes mandan, sin poderse extender a más, en prosecución de la justicia, siendo constreñidos por ella, lo cual no ocurre con los reyes en cuyo pecho están contenidas las leyes, según que surjan los casos; y por ley se tiene lo que al Príncipe place, según lo mandan y lo enseñan los *Derechos de las gentes*.”

Ninguna de estas tesis podía ser defendida ni aceptada por el entendimiento soberano y la maciza sabiduría del Angel de las Escuelas, y no lo fueron; antes, por lo contrario, se asientan por él con claridad meridiana los fundamentos de la doctrina que las reduce a menudo polvo.

Ya bastaría con penetrar serenamente en los principios que luminosamente expone Santo Tomás acerca de la bondad, de la malicia y, por consiguiente, de la responsabilidad de los actos humanos en la *Suma*, 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, Q. XIX, artículos 1.<sup>o</sup>, 2.<sup>o</sup> y siguientes, y en la Q. XX, por entero, para comprender que el inmortal filósofo no podía eximir al Rey del cumplimiento de las leyes justas, ya que la falta de cumplimiento es un acto humano, aunque fuera de persona que ejerce potestad, y éste ha de caer forzosamente en las reglas establecidas por la ética.

Pero Santo Tomás dedica a la materia todo un tratado en la *Suma*, un tratado admirable, de los mejores, más completos, más sabios que ella contiene: el de las leyes.

Estudia con su portentosa profundidad cuanto a éstas concierne, sin que en ninguna parte asiente la teoría de que el Príncipe o el Rey no esté sujeto a ellas.

Después de exponer el concepto de la ley, sus fundamentos científicos, su alcance, sus atributos, sus requisitos para obligar, su fuerza coactiva, era imposible que pudiera sostener tal dislate sin minar por su base toda la soberbia fábrica de sus potísimos razonamientos.

Cierto es que lo no substantivo en el concepto de la ley, que lo adjetivo, lo que constituye el método, el procedimiento y el medio de aplicación a las cosas y a las

personas, lo tiene en cuenta el Doctor Angélico, examinándolo también con toda minuciosidad.

He ahí por qué estudia el caso de aquel que no tiene superior en la comunidad; y por esto afirma que éste no puede ser juzgado por nadie, puesto que la función de juzgar a uno envuelve la superioridad del que juzga el juzgado.

Por esto, en aquella sociedad en que el Rey sea el supremo poder y no haya constitución ni ley que por delito o por acusación de delito le someta al juicio de otra entidad, que se convertiría así en superior suya para caso concreto, no puede ser juzgado por nadie.

Mas esto nada tiene que ver con la generalidad de la fuerza obligatoria de la ley, ni con su alcance a toda persona, incluso al Rey, para cumplirla y someterse a ella en todo lo que la misma ley no exceptúe por su propia virtud o poder.

Esta es la doctrina que con hermosa precisión expone en la *Suma Teológica*, 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, Q. CXVI, art. 5.<sup>o</sup>: “Así, pues, se dice que éste (el Príncipe legislador) se halla fuera de la ley, por cuanto nadie puede lanzar contra sí mismo fallo condenatorio, si obra contra la ley, como con ocasión de estas palabras: *contra ti sólo pequé* (Ps. 50, 6), dice la Glosa (ord. Cassiod) “que no hay hombre que juzgue los actos del Rey”. Pero en cuanto la fuerza directiva de la ley, el Príncipe está sometido a la ley por su propia voluntad, según lo que se dice (*extra De constitutionibus cap. cum omnes*) que “quien estatuye un derecho respecto de otro, debe el mismo atenerse a ese derecho”; y la autoridad del sabio Catón, en los Rudimentos, dice: “Aguanta la ley que tú mismo has hecho”; y en el Código, los Emperadores Teodosio y Valentiniano escriben al prefecto Volusiano: “Palabra digna de la majestad del que reina el declararse el Príncipe aligado a las leyes; hasta tal punto nuestra autoridad depende del derecho, y someter el principado a las leyes, ciertamente es más grande que el imperio.”

Con sólo examinar la famosa definición de la ley que da Santo Tomás en la *Suma*: “Ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por el que tiene cuidado con la comunidad”, podríamos convencernos con toda evidencia que él no había jamás de asentir a la de-

gradante doctrina de la ley de las Pandectas, tan jubilosa y ardientemente acogida desde el siglo XII por casi todas las potestades civiles de Europa, que, en realidad, constituía como fuente de derecho la voluntad arbitraria y caprichosa del Príncipe.

Claro es que en aquellas Monarquías absolutas, en las que no hay más órgano legislativo que el Rey, a éste corresponde la facultad de dar las leyes, pero no conforme a su capricho ni a los impulsos exclusivos de su voluntad, porque la ley ha de derivarse siempre de la fuente del derecho, cuya expresión coactiva es, y esta fuente del derecho no es la voluntad del Rey, ni siquiera su razón, sino que está fuera de él y se halla en la ley natural, expresión de la ley eterna, que no es obra del Príncipe ni de hombre alguno, y cuyo acatamiento es moralmente obligatorio a todo individuo humano por muy alta que sea su jerarquía y sea cual fuese su posición dentro de la sociedad civil.

Esta es la doctrina que preconiza Santo Tomás en ese tratado prodigioso de *La ley* que integra la *Suma Teológica*, reforzando sus propias razones con la autoridad inmensa de San Isidoro, cuya cita hace en esta forma en 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, Q. XCV, art. 3.<sup>o</sup>: “Las verdaderas y legítimas condiciones de toda ley positiva son las designadas por San Isidoro, debiendo ser razonable y conveniente a la religión, a la disciplina y a la salud; justa, honesta, posible, conforme a la naturaleza, a la costumbre patria y al lugar y tiempo; necesaria, útil, explícita y establecida en pro de los ciudadanos miembros de la respectiva colectividad.”

¡Qué hermosa doctrina! ¡Cuánta sabiduría se encuentra en tan pocas palabras! ¡Qué lección tan elocuente y acertada la de San Isidoro para los siglos futuros, que pocas veces la tuvieron en cuenta y la siguieron! ¡Cómo tendrá que aprender de ella esta misma centuria en que vivimos, evidente salto atrás en orden a la ciencia del Derecho político y a las relativas al espíritu! Mas como el Doctor Angélico agota siempre en la *Suma* la materia que se propone tratar a fondo, todavía de una manera más clara, especial y directa se hace cargo de la famosa ley justiniana.

Expone, como es método constante en la *Suma Teo-*

*lógica*, las objeciones y los argumentos que se pueden aducir contra su doctrina para refutarlos en seguida, y he aquí cómo se expresa en la 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>o</sup>, Q. XC, art. 1.<sup>o</sup> Objeción: “La ley mueve a obrar rectamente a los a ella sometidos. Es así que mover a obrar pertenece propiamente a la voluntad, como consta de lo dicho; luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad, según lo que dice el jurisperito (lib. I, tít. IV de *Constit princ.*), que lo que plugo el Príncipe tiene fuerza de ley.”

A lo cual responde Santo Tomás: “La razón tiene de la voluntad la fuerza, como se ha dicho, pues por lo mismo que alguno quiere un fin, la razón impera sobre los medios a él conducentes. Mas la voluntad respecto de las cosas que impera, para que tenga carácter de ley, es preciso que sea regulada por alguna razón; y así se entiende que “la voluntad del Príncipe tiene fuerza de ley, pues, de otro modo, esta voluntad más sería iniquidad que ley”.

Ya en el primer artículo cité esa contradicción enorme y trascendental existente entre el *Regimine Principum* y la *Suma Teológica* sobre un punto importantísimo, acerca del cual no era posible que el Doctor Angélico tuviera simultáneamente tan opuestos conceptos.

Mientras en la *Suma*, siguiendo la opinión de Aristóteles, clasifica las formas de gobierno, que bien puede afirmarse que envolvían también a las de Estado, en monárquica, aristocrática y democrática, señalando como degeneración de ésta y vicio contrapuesto la demagogia, el *Regimine Principum* establece la clasificación sustituyendo el tercer término por el de *policía* y afirmando que el vicio y la degeneración de ella es la democracia, estimada en la *Suma* como forma lícita, buena y conveniente cuando legítimamente se asienta.

Con sólo exponer la contradicción notoria se puede aquilatar la gravedad de ella ante el juicio científico para atribuir los antitéticos conceptos a un mismo autor que los expone al mismo tiempo.

Pero además es tal la falta de precisión, de claridad y de fijeza de que adolece en el *Regimine Principum* ese término *policía*, que acaba uno por no formar idea exacta del verdadero pensamiento del autor.

La clasifica, indudablemente, como forma de gobier-

no; pero no la trata como tal, sino que, derivando en seguida al modo de regirse la ciudad, la adapta a ésta; y aun para mayor confusión llama también policía, no sólo al conjunto de disposiciones legales y de costumbres que afectan a un pueblo determinado, sino también a las teorías que sobre esto mantienen ciertos tratadistas, Ypodomo, por ejemplo.

Estas palabras, que ya he citado del capítulo I del libro IV, serán prueba de lo que acabo de afirmar: "Y si el tal regimiento se hace por muchos, conviene saber por cónsules, dictador y tribunos, según que en el curso del tiempo se hizo en Roma, y después por senadores, como testifican las historias, el tal regimiento se llama policía, y compónese este vocablo *policía* de la palabra *polis*, que quiere decir pluralidad y también *ciudad*, pues este regimiento pertenece propiamente a la ciudad."

Pues si en rigor pertenece propiamente a la ciudad, ¿para qué aplicarlo impropriamente a la forma de gobierno o de Estado, abandonando en seguida dicho concepto, a fin de no tratarlo sino en su sentido propio?

Que esto es lo que hace el autor del *Regimine Principum*. *Polis* significa pluralidad o muchedumbre y ciudad, y estas acepciones hermanas él las armoniza también, refiriéndose exclusivamente a la muchedumbre que constituye la ciudad.

Por esto distingue en seguida el señorío real del político y el Príncipe, jefe del Estado, de los rectores políticos que gobiernan las ciudades; y deriva el nombre político del vocablo policía, atribuyendo a los rectores políticos facultades y condiciones muy diferentes a las del Príncipe y los subordina a éste.

Consideraba el autor a la ciudad como un eslabón de la sociedad civil, que antes de erigirse en Estado formó el núcleo que constituye la ciudad, con caracteres propios y peculiares en cada caso, que fué conservando bajo el impulso de la necesidad moral y física de la sociedad humana; y en los capítulos II y III del mismo libro IV trata ampliamente de esta materia.

Pero no cabe duda que tuvo en cuenta el espectáculo que se presentaba a su meditación sobre el nacimiento y el desarrollo de los Comunes, que, protegidos por los Reyes contra el poder feudal, iban éstos otorgándoles o con-

sintiéndoles una gran autonomía, que daba lugar, en frase del *Regimine*, a un regimiento especial o a un gobierno con facultades propias, si bien generalmente subordinadas al Poder central en lo que afectaba al orden supremo del Estado.

De ahí que llame policía a la constitución interna de las ciudades, a las leyes por que se regían, a las costumbres que determinaban estados jurídicos, a las instituciones políticas y sociales existentes en ellas, y que examine los casos que la Historia le presentaba, y que discuta y critique lo que ciertos autores escribieron sobre esto.

Uno de ellos es Ypodomo, cuyas doctrinas combate el *Regimine Principum* en los capítulos XI y siguientes del libro IV.

Voy a traer, por último, a colación un punto en el que el desacuerdo entre la *Suma* y el *Regimine Principum* es completo, y la materia de grandísima importancia en el derecho público.

En vez de ese mayor espíritu democrático que algunos tratadistas han creído ver en el último y que les ha servido para negar la paternidad de Santo Tomás, sucede todo lo contrario.

Es en la *Suma* precisamente en donde palpita pura y vigorosa la idea democrática que constituye el germen valiosísimo de la democracia cristiana, que trabajosamente ha ido después desenvolviéndose y abriéndose paso a través de la casi inaccesible selva de absolutismo y cesarismo que en el transcurso de los siglos se ha opuesto a su marcha.

Y es en el *Regimine Principum* donde se afirman claramente los principios y los fundamentos del más crudo y escueto absolutismo.

Veamos lo que el tal tratado asienta como columna básica no más allá del capítulo II del libro I: "Y decimos ser más provechoso aquello que mejor conduce al deseado fin; y es evidente que mejor puede hacer la unidad o unión aquel que por sí es uno, que no los que son muchos, así como es más verdadera causa de calentamiento aquello que por sí es caliente. De las cuales cosas se concluye que es más conveniente el gobierno de uno que el de muchos.

"Todo natural regimiento es de uno. En la muche-



dumbre de los miembros, uno, según dijimos, es el que mueve a los otros: conviene, a saber, el corazón. Asimismo, en las partes del alma, una sola fuerza es la que preside: la razón. Y las abejas tienen un solo rey, y en todo el mundo es un Dios omnipotente y rector de todas las cosas. Y esto es lo más razonable, puesto que toda muchedumbre se deriva o proviene de uno, por lo cual, si las cosas, que son, según arte, se ajustan a las de la naturaleza, y tanto más es mejor la obra del arte cuanto más se asemeja a la de la naturaleza, es lo mejor que la humana muchedumbre sea regida por uno solo.”

¡Qué doctrina tan diferente de aquella que el Doctor Angélico desarrolla tan maravillosamente en la famosa Q. CV, 1.<sup>a</sup>, 2.<sup>a</sup>, que ha dado tanto que pensar, que discurrir y que admirar a los hombres de ciencia, muy especialmente en los últimos tiempos!

En letras de oro esculpidas en bronce habría que grabar estas palabras que vamos a copiar de ese pasaje hermosísimo de la *Suma*: “Responderemos que acerca de la buena ordenación de los Príncipes en alguna nación o ciudad deben tenerse presente dos cosas: primera, que todos tengan alguna parte en el principado, porque con esto se conserva la paz del pueblo, y todos aman y defienden tal institución, como se dice (*Pol.* 1-2, cap. I), y segunda, que se considere según la especie del régimen u ordenación de los principados, entre cuyas diversas clases, como dice Aristóteles (*Polit.*, I, 3, cap. 5), son los principales el reino, en la cual sólo manda uno, según la virtud, y la aristocracia, es decir, el poder de los magnates, en la que algunos pocos ejercen el principado según la virtud. Así es que la mejor institución de Príncipes en una ciudad o reino es aquella en que uno solo manda y preside a todos, según la virtud, perteneciendo, no obstante, a todos el tal principado, ya porque todos pueden ser elegidos, ya porque lo son por todos. Tal es, sin duda, todo régimen político convenientemente mixto de reino (en cuanto hay un solo jefe) y de aristocracia (en cuanto muchos participan del poder en razón de su virtud) y de democracia o poder del pueblo (en cuanto pueden ser elegidos los Príncipes entre los ciudadanos, y al pueblo pertenece su elección); y este fué el gobierno establecido, según la ley divina, porque Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo como

un jefe único manda a todos los demás, lo cual es cierta especie de reino. Elegíanse setenta y dos de los más ancianos, según su virtud, pues se dice (*Deut.*, I, 15): *tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y les constituí príncipes*; y esto era aristocrático, y democrático el que éstos fueran elegidos de todo el pueblo, porque, según se dice (*Ex.*, 18, 21), *provee de todo el pueblo hombres sabios.....*, y también que el pueblo los elegía, por lo cual se dice (*Deut.*, I, 13): *presentad de entre vosotros varones sabios.....* Luego es notorio que la mejor institución de los Príncipes fué la que la ley estableció.”

Esta sabia, admirable y sugestiva doctrina invita a comentarla y a tratarla con gran detenimiento.

Yo lo he hecho en la segunda parte de mi obra *El problema social y la Democracia cristiana*; pero en estos momentos no es pertinente examinarla aquí, ya que sólo me he propuesto exponer aquellas contradicciones más fundamentales que existen entre la *Suma Teológica* y el *Regimine Principum* para demostrar que no es posible concebir racionalmente que sea uno mismo el que escribía al mismo tiempo una y otra obra.

Creo que lo he probado cumplidamente. Santo Tomás, indiscutible y prodigioso autor de la *Suma*, no puede ser el que simultaneaba con la redacción de ésta la del *Regimine Principum*.

¿Cómo se atribuyó al Angel de las Escuelas la paternidad de esta obra?

Para mí no cabe duda de que se trata de un caso idéntico o análogo al que voy a referir.

Había en la Universidad de Sevilla, poco antes de entrar yo a estudiar en ella, un sabio e insigne catedrático, excelente persona y tal vez, y sin tal vez, el primer canonista de aquella época en España.

Se llamaba D. Ramón Beas, y los estudiantes le apellidaban el Padre Beas, aunque era seglar.

Tuvo además el mérito de no escribir libro de texto para sus alumnos; así es que sus enseñanzas eran recogidas por éstos en notas y apuntes.

A su muerte, uno de sus discípulos obtuvo la cátedra de Derecho canónico, que explicaba, y en seguida escribió un libro y lo dió de texto a sus alumnos.

Por él estudié yo.

Para todos los que conocieron las explicaciones de don Ramón Beas, resultó evidente que el libro del nuevo catedrático Sr. Morales no era otra cosa que los apuntes sacados de las lecciones dadas por aquel sabio profesor, y así motejaban al nuevo, echándole en cara que aquella obra era del Sr. Beas y no suya.

Algo, sin embargo, había añadido de su cosecha el Sr. Morales, o en algo alteró las enseñanzas del maestro; así, por ejemplo, recuerdo que en la primera edición, no sé si lo corregiría en las sucesivas, expuso una doctrina sobre el *Regium Exequatur*, que no era ni con mucho la que sostenía aquel sabio profesor.

Pues indudablemente debió ocurrir cosa idéntica con el tratado de *Regimine Principum*.

Algún discípulo de Santo Tomás, que bien por las notas que tomó de las explicaciones de éste, bien apelando al arsenal de su memoria, escribió el tal tratado, calcándolo en aquellas enseñanzas, por lo cual se tuvo por doctrina del Doctor Angélico y se le atribuyó con bastante fundamento su paternidad.

Claro que, como en el caso de Sevilla a que me he referido antes, el discípulo, o equivocándose de buena fe, o por disentir en algún punto de la opinión del maestro, alteró, al escribir la obra, las doctrinas de éste; y de ahí las discrepancias y los lunares, algunos de los cuales he hecho resaltar.

¿Quién fué este discípulo autor del *Regimine Principum*? Hasta ahora, no hay prueba plena para asegurarlo con certeza; pero todo inclina a creer como más probable que fuera Tolomeo de Luca.

La intervención de éste en el *Regimine Principum* es cosa, desde luego, probada.

El códice Florentino dice: "*Liber de Rege et Regno inceptus a Ven. Doctore Fray Thoma de Aquino, ord. Praed., postea completus a Fr. Tolomeo de Lucha, ejusdem ordinis.*"

Esto mismo dicen otros códices.

Por lo cual no ha de llamarnos la atención que el mismo Tolomeo de Luca afirme categóricamente que los cuatro libros son de Santo Tomás, ya que, siendo redactados por él, creyó de buena fe y noblemente que no hacía otra cosa que transcribir con toda exactitud, aunque no fuera

por completo verdad, la doctrina del Doctor Angélico.

Concluyo, pues, este modestísimo trabajo con dos afirmaciones, que creo haber probado cumplidamente: 1.<sup>a</sup> El tratado *De Regimine Principum* es, en sus cuatro libros, de un mismo autor, y 2.<sup>a</sup> Que, aunque en él se contiene mucha doctrina del Angel de las Escuelas, no fué éste quien lo escribió, sino algún discípulo suyo.

Conclusiones a las que he llegado, no por los argumentos de los que hasta ahora han discutido este tema, argumentos que, con perdón de sus autores sea dicho, creo deficientes, sin que ninguno me satisfaga, sino por las razones que en el decurso de estos artículos he expuesto.