

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXV

FASCÍCULO 245

A. D. 2019

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada
(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

*Universidad Católica Argentina
Buenos Aires – Argentina
mfbalmaseda@gmail.com*

Un tiempo político vivido sin Dios: de Tomás de Aquino a Juan Pablo II, ida y vuelta¹

A mi Mamá, siempre.

“El hombre no está limitado al mero orden temporal,
sino que, viviendo en la historia humana,
conserva íntegra su vocación eterna”
(GS n. 76).

I- Tiempos actuales. *Hoy*: la crisis

En el sector occidental del mundo, al cual pertenecemos geográfica y culturalmente, vivimos experiencias “pseudo-democráticas” que, más bien, manifestarían que los “amplios” lo son solo con los que piensan como ellos. No están exentas de un sesgo antinatural además de anti-sobrenatural: parece que ya la verdad no es objetiva y que la Iglesia se volvió contingente². Sobran ejemplos.

¹ Este trabajo es realizado dentro del marco de la Universidad Católica Argentina, en la cual soy profesora en la Facultad de Filosofía y en la de Derecho.

² *Cfr.* RATZINGER, J., Decano del Colegio Cardenalicio, *Homilía*

Critica el Card. Burke:

Los gobiernos civiles de hoy, que afirman falsamente ser la fuente de los derechos humanos fundamentales, nos dicen que nuestra comunión con Cristo Rey debe limitarse a actos de adoración y oración privada, de modo que cuando ingresemos en el foro público, debemos seguir ídolos e ideologías hostiles al Reino de Cristo³.

También, en los últimos días,

miembros del “Templo Satánico”, junto a ateos y también algunos cristianos, colocaron una figura diabólica frente al Capitolio de Arkansas para exigir la remoción de un monumento dedicado a los diez Mandamientos por considerarlo violatorio de los derechos religiosos, como si la representación siniestra fuera un himno a la tolerancia⁴.

Un médico recibió en abril del año pasado en su guardia a una joven embarazada de cinco meses. Se negó a practicar el aborto y acordaron extender el embarazo para darlo en adopción. Una diputada lo denuncia por haber hecho que viviera⁵.

Libertad religiosa, Estado laico, distinción entre ciudadano y fiel: no son conceptos nacidos en el área católica. Y cuanto más fuerte y arraigada la idea de un Estado confesional, más violenta la división. ¿La religión debe estar vinculada con el Estado o es un elemento de la vida social? ¿La nostalgia del Estado católico persiste o los católicos adhieren a los principios liberales de las democracias modernas, que son por definición laicas y pluralistas?⁶.

¿Qué le sucede a la Iglesia argentina? Es difícil encontrar iglesias tan agresivas, tan decididas a imponer su huella en la

en la Misa “*Pro eligendo pontifice*”, 18 de abril de 2005, y BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 2009, n. 11.

³ CARD. RAYMOND LEO BURKE, julio de 2018.

⁴ MARTÍN J. VIANO, *Correspondencia Romana*, 24 de agosto 2018.

⁵ *Citizengo*, julio 2018.

⁶ ZANATTA, L., “Creyentes y ciudadanos, el debate sobre el dinero destinado a la Iglesia”, *La Nación*, 4/4/2018.

vida del país hasta borrar las fronteras entre política y religión. La cruzada contra el aborto, hoy, parece animada por elevar a la Iglesia a tutora del orden social. ¿Quieren el Estado confesional? Quienes piden la despenalización no sueñan con obligar a abortar a quienes no quieren. Creo que a una Iglesia con visión de futuro le convendría acompañar una secularización dulce, gradual y cooperativa. Su revanchismo y nostalgia por un régimen de cristiandad se les volverá en contra⁷.

II- Tiempos Modernos. Ayer: el origen

1. La religión del Estado: *Cuius regio eius religio*

Afirma Juan Pablo II en *Memoria e identidad*

El comienzo de los tiempos modernos trajo [...] fisuras y divisiones, esta vez en Occidente. La postura de Martín Lutero dio origen a la Reforma. Siguiéron sus pasos otros reformadores, como Calvino y Zuinglio. En esta misma línea se produce también la separación de la Iglesia de las islas Británicas de la Sede de Pedro. Europa occidental, que durante el medioevo fue un continente unido desde el punto de vista religioso, en el umbral de los tiempos modernos vivió graves divisiones que se consolidaron en los siglos posteriores. De ello se derivaron también consecuencias de carácter político pues, según el principio *cuius regio eius religio*, se ha de profesar la fe de aquel a quien pertenece la región. Una de las consecuencias que no se puede omitir es la triste realidad de las guerras de religión⁸. Cuando Europa occidental estaba sumida en las guerras de religión sucesivas a la Reforma, guerras a las que se trataba de poner fin, erróneamente, mediante el principio *cuius regio eius religio*, el último de los Jagellones, Segismundo Augusto, afirmaba solemnemente: “No soy rey de vuestras conciencias”. Efectivamente, en Polonia no hubo guerras de religión⁹.

⁷ ZANATTA, L., “A la Iglesia le falta visión de futuro”, *La Nación*, 22/8/2018.

⁸ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Planeta, Buenos Aires, 2005, p. 122.

⁹ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Planeta, Buenos Aires,

En esta obra que considero de “teología de la historia”, el papa polaco se plantea cuál es el rol de su patria en la constitución de Europa. Presenta, sin vacilaciones, que se trata de una realidad diferente a la característica del mundo occidental que, de hecho, en el siglo XVI, incluso representaba una amenaza para centroeuropa¹⁰. Es, también, a lo que Juan Pablo se refiere cuando valora como signo de la identidad de su pueblo, la proclama del monarca Segismundo Augusto, “no soy rey de vuestras conciencias”. *Cuius regio ius religio* significa que la confesión religiosa del príncipe se aplica a todos los ciudadanos del territorio: a tal rey, tal religión, y de quien es la región, de él es la religión. Es una forma de “religión de Estado”, cuya mayor importancia histórica está relacionada con la Reforma Protestante, a cuyos representantes procuró amparar. Es cierto que, a finales del siglo XV, la identificación entre religión y comunidad política era presentada como un signo de progreso y la convivencia entre religiones distintas como un obstáculo. Sin embargo, los Reyes Católicos en España hubieran invertido el enunciado “*cuius religio eius regio*”, para significar que era el príncipe quien debía estar al servicio de la religión del reino¹¹.

Esta sentencia somete a cada pueblo a la religión de su rey, de hecho el Estado confesional es una invención de los Estados protestantes. En las monarquías católicas –la española o la francesa– el rey estaba obligado –si quería ser coronado– a ser también católico, pues esa era la religión de su pueblo, sin embargo, en los países protestantes la libertad religiosa que promulgó Lutero consistía en que no era el rey,

2005, pp. 170-171.

¹⁰ Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Planeta, Buenos Aires, 2005, p. 171: el “peligro proveniente del Occidente, dominado por el principio *cuius regio eius religio*”.

¹¹ Cfr. SÁNCHEZ GALERA, J., *Complejos históricos de los españoles*, Libros Libres, Madrid, 2004, p. 27.

sino el pueblo entero quien tenía que cambiar de religión, es decir la política pasó de estar al servicio de la Iglesia, a estar la Iglesia al servicio de la política, con lo que la religión dejó de ser un referente moral, para convertirse en un triste instrumento de los gobernantes de turno¹².

Por Lutero, las nuevas creencias religiosas y las intenciones políticas se mezclan en la persona de un soberano que hace de su capricho dogma de fe, y de su dogma de fe, ley¹³.

Las guerras de religión de las que Juan Pablo habla tienen su punto de partida en 1531, cuando los príncipes alemanes protestantes se unen en la Liga de Esmalcalda contra Carlos V buscando obtener la legitimidad de la nueva religión fundada por Lutero (1483-1546). Lo logran en 1555 con la Dieta de Habsburgo¹⁴. Esa Paz no consistió en un acuerdo religioso, sino en una batería de reformas constitucionales, que crearon un marco legal para que catolicismo y luteranismo convivieran sin aplicar leyes anti-hereses. El *cuius regio eius religio* sintetiza el espíritu y los puntos centrales de la declaración, aunque más adelante en el tiempo, será el jurista alemán Joachim Stephani (1544-1623) quien lo formule. Sin embargo, el Card. Richelieu, que pretendía doblegar el poderío político de los Austrias/Habsburgos continuó fogueando los conflictos locales a expensas de su diseminación internacional. Desde 1618 hasta 1648, este sector de Europa vivió la Guerra de los Treinta Años, cuyo término solo vio la luz con el Tratado de

¹² SÁNCHEZ GALERA, J., *Complejos históricos de los españoles*, Libros Libres, Madrid, 2004, p. 25.

¹³ SÁNCHEZ GALERA, J., *Complejos históricos de los españoles*, Libros Libres, Madrid, 2004, p. 40. PELLICCIARI, A., *La verdad sobre Lutero. Entrevista en Religión en Libertad*, 30/10/2016: “Lutero dio al César lo que es del César, ¡y también lo que es de Dios!”.

¹⁴ En torno a ese período, también se desarrollaron en Francia las guerras entre los católicos y los hugonotes calvinistas.

paz de Westfalia que, en el mismo año 1648, recibió la condena del papa Inocencio X¹⁵. Así lo expresa Hubeñák:

Westfalia significó reemplazar la concepción universal de la Cristiandad por una nueva política de tolerancia, basada en el equilibrio de las nuevas monarquías. En Westfalia se reconoció la libertad de cultos en Europa, estableciéndose así la paridad religiosa entre el catolicismo y las creencias protestantes. Marcó el fin de la unidad religiosa y política de la Cristiandad¹⁶. La guerra de los Treinta Años contempló el final de una visión del mundo heredada de la Edad Media, que los grandes maestros católicos habían elevado a sistema universal¹⁷.

2. El Estado como religión: confesional aconfesionalidad del Estado

El rechazo de Cristo apareció en el horizonte del pensamiento europeo a caballo de los siglos XVI y XVII, especialmente en el período de la Ilustración. En sus diversas manifestaciones, la Ilustración se oponía a lo que Europa había llegado a ser por obra de la evangelización¹⁸.

Si bien es cierto que, de hecho, la teoría del Estado de Hobbes (1588-1679) abonó el individualismo liberal característico de la política occidental desde ese tiempo hasta

¹⁵ Afirma Inocencio X que “Nos aplicamos antes que a todas las demás cosas... al cuidado de que en todas partes se conserve intacta e inviolable la integridad de la fe ortodoxa y la dignidad e integridad de la Iglesia Católica” (Cfr. HUBEÑÁK, F., *Formación de la cultura occidental*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999, pp. 776-777).

¹⁶ HUBEÑÁK, F., *Formación de la cultura occidental*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 492.

¹⁷TREVOR ROPER, H., *La época de la expansión*, Alianza-Labor, Madrid, 1989, p. 39, citado por HUBEÑÁK, F., *Historia integral de Occidente desde una perspectiva cristiana*, Educa, Buenos Aires, 2006, p. 184.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Planeta, Buenos Aires, 2005, p. 123.

ahora, no es menos relevante que el cometido de la misma haya estado dirigido a consolidar una monarquía absoluta como la de Jacobo I de Inglaterra. No es casualidad. Hay un sustento ideológico en esa concepción política que permite un viaje sin traumas de una forma “totalitaria” a otra.

Como bien afirma Lukac, “para Hobbes el problema político consiste en encontrar el modo adecuado de construir el Estado”¹⁹. Los individuos humanos que lo componen –sus partículas naturales- se caracterizan por un “estado de naturaleza” previo al pacto social en el que cada uno está llamado a hacer la guerra cuando supone que ya no le es viable la consecución de la paz²⁰, siendo cada uno juez de su propio actuar. Sin embargo, para que cada uno de ellos en esa situación de incertidumbre política acepte la obligatoriedad de las “leyes de naturaleza” con las que se supere el estado de naturaleza original, Hobbes se propone “establecer un poder sobre la tierra que todos los hombres se vean forzados a obedecer”²¹. Su conclusión será que este poder avasallante de cada súbdito es el del Estado, el “Leviatán”²². Empero, resulta interesante hacer notar cómo al preguntarse si Dios podría funcionar como autor de esas leyes y al referirse en concreto al “Estado Cristiano”, hace confluir la ley divina y la ley natural en el sometimiento a la ley civil²³, que resulta más divina que las anteriores.

Al respecto, Plata Pineda se pregunta

¹⁹ LUKAC DE STIER, M., *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Educa, Buenos Aires, 1999, p. 223.

²⁰ HOBBS, TH., *Leviathan*, E. W. III, p. 117.

²¹ LUKAC DE STIER, M., *op. cit.*, p. 237.

²² *Cfr.* HOBBS, TH., *Leviathan*, E. W. III, p.158.

²³ *Cfr.* LUKAC DE STIER, M., *op. cit.*, p. 239; y HOBBS, TH., *Leviathan*, E. W. III, p.587.

¿cuál de los dos poderes –el temporal y contingente o el divino– es el que merece efectivamente obediencia incondicionada por parte de los ciudadanos?, [...] ¿cuál poder se inclina ante el otro? La respuesta va mucho más allá de ser una cuestión de orden político. Más aún, es una cuestión de orden puramente teológico²⁴,

cuya respuesta el autor cree encontrar en el análisis de la religión que Hobbes hace en el cap. XII del *Leviathan*. El hombre se hace una idea de Dios creada por “sus propias fantasías”²⁵: es muy crítico del paganismo²⁶, mientras que de la “religión verdadera” de Abaham, Moisés y Cristo rescata la conexión entre “un propósito religioso, como lo son la revelación de la Palabra de Dios y la prueba moral de su pueblo, con un propósito político, la estabilidad de un Estado”²⁷, a tal punto de que “las palabras: *rebelión contra el Señor tu Dios*, equivalen aquí a *rebelión contra tu rey*”²⁸. No está hablando de la Iglesia ni del poder eclesiástico, que entiende subordinados al soberano civil, aunque como un riesgo permanente por su capacidad expansiva, como de un Estado dentro del Estado, sino manifestando su concepción de la funcionalidad política de la religión, especialmente de la religión cristiana y no judía²⁹. Dice este autor que

²⁴ PLATA PINEDA, O., “Religión y política en el *Leviatán* de Thomas Hobbes”, Praxis Filosófica, Nueva serie, n° 23, jul-dic 2016: 57-79.

²⁵ HOBBS, TH., *Leviathan*, p. 94.

²⁶ Básicamente, por otorgar carácter de deidad a seres inanimados y por su modo de insertarse institucionalmente en los Estados Cfr. HOBBS, TH., *Leviathan*, p. 97 y PLATA PINEDA, O., *op. cit.*, 71.

²⁷ PLATA PINEDA, O., *op. cit.*, 72.

²⁸ HOBBS, TH., *Leviathan*, p. 298.

²⁹ Cfr. PLATA PINEDA, O., *op. cit.*, 75: “La quietud y la obediencia del Dios cristiano son por ello las más adecuadas para la estabilidad del Estado”.

Al ser la religión sometida al tribunal de la razón y la Iglesia subordinada al *poder civil*, el Estado moderno pasó a ocupar el lugar que antaño le correspondía al *poder eclesiástico*. Lo sagrado se tornó profano [...] El Estado moderno alcanzó la calidad de sagrado y se posicionó en el rango de *lo trascendental*. Dios y la religión, por su parte, fueron empujados a los márgenes de la sociedad, quedando circunscritos al rol específico de las necesidades religiosas que se concentran en el individuo, su interioridad y esfera privada. Es así como nació una *nueva* religión con visos de profanidad, simiente por ello del deísmo, del agnosticismo y del ateísmo³⁰.

En esta línea histórico-conceptual se inscribe Rousseau (1712-1778). Según Fazio Fernández, Maritain es precisamente uno de los que “consideran este totalitarismo como la supresión de los derechos individuales”³¹. Al hablar de los “mitos” rusionianos, Maritain deja páginas muy ilustrativas: el mito de la voluntad general es

El más *religiosamente fabricado*, mito que podríamos llamar del *panteísmo político* [...] Es la voluntad propia del yo común engendrado por el sacrificio que cada uno ha hecho de sí mismo y de todos sus derechos sobre el *altar de la sociedad*. En realidad, se trata aquí de Dios inmanente evocado misteriosamente por la operación del pacto, y de cuyos decretos la mayoría de los sufragios no es más que un signo, *signo sagrado* cuya validez supone que *ninguna sociedad parcial existe en el todo*. Dios social inmanente, yo común que es más yo que yo mismo, en el cual me pierdo para encontrarme, y al que sirvo para ser libre, curioso ejemplo de *misticismo fraudulento*³².

³⁰ PLATA PINEDA, O., *op. cit.*, 78.

³¹ FAZIO, M., *La voluntad general en el pensamiento político de Rousseau, Santa Croce*, Roma, 1992, pp. 166-167.

³² MARITAIN, J., *Tres Reformadores*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1986, p. 151. Los destacados son míos. Completa su juicio el autor: “Se puede discutir si la forma democrática de gobierno es buena o mala para tal pueblo y en tales condiciones; pero el mito de la

De ahí que Fazio enmarque este tema bajo el título “La divinización del Estado”, pues

De la profesión de fe se deriva la concepción de un Dios que es Creador, Garante y Juez, pero que no interfiere en la historia del hombre. En el nivel de la historia humana, la voluntad general ha tomado el puesto de Dios. Hay, por tanto, una divinización del Estado. La religión, reducida a *instrumentum regni* ya no subsiste en tanto que religión, pues no queda espacio para la libertad de conciencia. La salvación depende de la sociedad y de su estructura, y no de la iniciativa personal del individuo³³.

Todo esto encuentra asidero y exposición en el posterior “indiferentismo religioso”, característico de los años de la Ilustración: una religión natural –sin un origen sobrenatural–, individual –sin aplicabilidad política– y subjetivista –reservada a la conciencia y al templo.

Por último, me interesa, asimismo, hacer mención del papel de Comte (1798- 1857), quien en 1851 publica el primer tomo del *Sistema de Política Positiva*. Allí expone su positivismo religioso, la “religión de la humanidad”. A pesar de haber negado por la “ley de los tres estadios” que Dios sea realmente causa e influya en el acontecer humano, los hombres –dice- son dogmáticos por naturaleza. De ahí que sea necesaria una religión social, una “sociolatría” fabricada para llenar el vacío espiritual del hombre moderno, acorde a su concepción de la ciencia:

una nueva religión laica, un culto a la humanidad que rompa definitivamente con las religiones institucionales y sea capaz

Democracia como solo Soberano legítimo, el principio espiritual del igualitarismo moderno es indiscutiblemente un sangriento absurdo” (*ibídem*, p. 154).

³³ Cotta, S., “Teoria religiosa e teoría política in Rousseau”, *Giornale di Metafisica* (1964), n. 1-2, pp. 1-19, pp.1-2 citado por FAZIO, M., *op. cit.*, p. 171.

de inspirar en la sociedad los valores de la solidaridad, el trabajo y el progreso”³⁴. Al final de su vida, en 1857, escribe el *Catecismo Positivista*, en el que ratifica que “la humanidad sustituye definitivamente a Dios”³⁵.

De todo lo cual surge que no es el fenómeno religioso y ni siquiera la religión en cuanto tal a los que se enfrentan todas estas líneas de pensamiento y concreciones históricas: de hecho, a su modo, son confesionales. La oposición que ostentan es contra el cristianismo, en su dimensión institucional y social, porque demanda presencia “política”, como Iglesia y como religión verdadera: es solo según este respecto que se plantan como aconfesionales.

III- Tiempos Clásicos. *Siempre: la consumación*

Es conocido que a Aristóteles pertenece uno de los argumentos más clásicos acerca de la sociabilidad natural del hombre, y su consecutiva y connatural politicidad. Para el Estagirita ello no significa otra cosa que probar la naturalidad de la comunidad política. Al comentarlo, Tomás de Aquino, lo sigue³⁶. Y, precisamente, por esta naturalidad con la que la comunidad despliega lo que es el hombre, “es necesario que sea idéntico el juicio que se hace acerca del fin de la sociedad que aquel que se hace acerca del fin de uno solo”³⁷. No hay, por tanto, dos morales opuestas, una privada y otra pública. Sin embargo, el camino operativo del hombre no concluye ni siquiera en el fin común de esa sociedad perfecta

³⁴http://protestantedigital.com/magacin/13453/Comte_y_la_Ciencia_que_mato_a_Dios_para_inventar_la_Religion

³⁵ COMPTE, A., *Catecismo Positivista*, Vol. XI, p. 231.

³⁶ ARISTÓTELES, *Política*, L. I, cc.1 y 2, y SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, L. I, l. 1 y 2.

³⁷ Opúsculo *De regno ad regem Chipri* o *De regimine principum*. I, c. 14.

desde un punto de vista estrictamente natural, pues incluso la misma vida virtuosa también se orienta a un ulterior y radical bien que a ella trasciende y al cual ella también se ordena. Al respecto, son muy luminosas las afirmaciones que Santo Tomás hace al rey de Chipre

El fin último de una multitud unida en sociedad es vivir virtuosamente. En efecto, si los hombres se unen es para llevar juntos una vida buena, lo que cada quien aisladamente no podría lograr. Pero puesto que el hombre al vivir virtuosamente está ordenado a un fin ulterior que consiste en la fruición de Dios [...], es forzoso que la multitud humana tenga el mismo fin que el hombre considerado personalmente. El fin último de la multitud unida en sociedad no es, pues, vivir virtuosamente sino, por la virtud, llegar a gozar de Dios³⁸.

Si el fin último de cada hombre es Dios, al participar de la comunidad humana, cuyo fin es la felicidad de los hombres que consiste en obrar virtuosamente, ella también habrá de ordenarse debidamente a Dios

De este modo queda claramente establecido un bien común inmanente, que sería el propio de la comunidad civil o bien común terrenal y, por otro lado, tendríamos el bien común trascendente que es la unión con Dios a la que debe aspirar cada hombre. Estos dos bienes están estrechamente relacionados de modo que el uno coopera a la consecución del otro³⁹.

Juan Pablo II lo rubrica en las *Catequesis* “*Creo en la Vida Eterna*”:

³⁸ *De reg. princ.* I, c. 14.

³⁹ FRANCHESCHI, N., “La política en Tomás de Aquino. Sus fuentes, sus fundamentos y su articulación con la ética”, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 444-445.

Sabemos que en esta fase terrena todo tiene límite; sin embargo, el pensamiento de las realidades *últimas* nos ayuda a vivir bien las realidades *penúltimas*⁴⁰.

En el obrar virtuoso político destaca la religión, “preeminente sobre las demás virtudes morales”⁴¹, pues “importa propiamente orden a Dios a quien principalmente debemos unirnos, como a principio indefectible”⁴². Incluso la ley, que siempre es una ordenación de la razón en vistas del bien común, no puede estar ajena a una referencia al fin último del hombre:

El primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza⁴³.

IV- Tiempos Definitivos. Política y religión

Hoy existen partidos que, si bien son de talante democrático, demuestran una creciente propensión a interpretar el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado según el criterio que era propio de los gobiernos comunistas. Preocupa cierta pasividad en la postura de los ciudadanos creyentes. Se tiene la impresión de que en otras épocas había una sensibilidad más viva respecto a sus propios derechos en el campo religioso⁴⁴.

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo*, AG, 21/07/1999, n. 5.

⁴¹ ST, II-II, 81, 6. Cfr. ST, II-II, 81, 5: “una virtud moral, que tiene como objeto las cosas concernientes al fin”.

⁴² ST, II-II, 81, 1. Y honrarlo “como a primer principio de todas las cosas” (ad 4), con culto de latría (II-II, 81,7).

⁴³ ST, I-II, 90, 2.

⁴⁴ JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Planeta, Buenos Aires, 2005, p. 149.

En el Estado moderno es la mayoría la que resulta soberana y lo es, en primer término, respecto de la minoría a la que expulsa a actuar por fuera de la autonomía del Estado. Para que no interfiera en las intenciones y en las acciones del colectivo más total –la colección de individuos–, la relega y –si es necesario– la expulsa a la privacidad del templo y a la subjetividad de la conciencia. El indiferentismo religioso en lugar de plural, más bien, es hostil.

Profanar lo sagrado y sacralizar lo profano son las caras antecedente y consecuente del laicismo. Para occidentalizar el marxismo, Gramsci propuso “materializar” lo espiritual como un acto de profanación inmanentista. El individualismo –en todas sus variantes– diviniza lo secular bautizando un Estado devenido religioso. Esta religión del Estado pretende suplantar a la religión verdadera y trascendente. “El Estado soy yo” en boca del rey –y el “todo dentro del Estado, nada fuera del Estado” más contemporáneo– es sustituido por “la religión soy yo” en boca del Estado.

Se trata de una forma de dictadura, expresión de un pensamiento único, supuestamente rechazado, pero efectivamente adoptado por un individualismo que, al reducir la persona humana solo a su ser individual, no duda en aceptar como válido el dictamen de la mayoría cultural, resultante de políticas ideológicas curiosamente colectivistas. Entonces, vuelto *contra natura*, enfrentado con sus principios configuradores, pervertido en sus conclusiones, afirmamos que el individualismo liberal y positivista es estatizante.

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 245

ARTÍCULOS

WILLIAM ROBERTO DAROS, <i>Variabilidad de la verdad según Santo Tomás de Aquino</i>	9
FEDERICO GARCÍA LARRAIN, <i>El contenido de la justicia en Santo Tomás de Aquino</i>	41
JUAN BRANDO, <i>Algunas ideas sobre la univocidad escotista</i>	59

CÁTEDRA DERISI

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA, <i>Un tiempo político vivido sin Dios: de Tomás de Aquino a Juan Pablo II, ida y vuelta</i>	95
FRANCISCO LEOCATA, <i>Debilitamiento de la visión histórica católica</i>	109
JESÚS MIGUEL SANTOS ROMÁN, <i>Historia y teleología en Immanuel Kant</i>	121

NOTAS Y COMENTARIOS

PABLO N. PASTRONE, <i>Las "Academias" en el Seminario de La Plata</i>	137
DULCE MARÍA SANTIAGO, <i>Significación del pensamiento de Francisco Suárez en el pensamiento argentino</i>	157

BIBLIOGRAFÍA

MASSIMO BORGHESI, <i>Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese</i> (Martín Sisto)	177
YVES FLOUCAT, <i>Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin</i> (Silvana Filippi)	195
FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, <i>Lettera a Fichte (1799, 1816)</i> (Juan F. Franck)	203