

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ
(Universidad de Buenos Aires)

Origen y finalidad de la política en el *De regno* de Tomás de Aquino

El tratado *De regno ad regem Cypri* o *De regimine principum* de Tomás de Aquino¹ ha recibido una despareja valoración entre los estudiosos. En su mayoría, desacuerdan sobre cómo interpretar la opinión vertida allí sobre las relaciones entre el poder espiritual y el secular, la cuestión política por antonomasia en el Medioevo. Sin embargo, dicha opinión no es sino el corolario de un conjunto de ideas desarrolladas en el curso del tratado sobre el origen conceptual, el sentido y el contenido de lo político: de ellas nos ocuparemos a continuación. El problema filosófico medular del *DR* es que, desde los primeros capítulos hasta su resolución, se verifica un desplazamiento desde la política concebida en términos «negativos», como puro suplemento o remedio a un conjunto de «dificultades» que aquejan al hombre, hacia la política concebida en términos «positivos», como actividad que optimiza o perfecciona verdaderamente la vida humana – en la modesta medida en que el contexto escatológico cristiano lo permite. A continuación, (I) presentaremos una síntesis de conjunto del tratado, a fin de que se perciba claramente este desplazamiento; (II) realizaremos una síntesis crítica de algunas interpretaciones relevantes; (III) analizaremos más detalladamente los pasajes centrales para la cuestión propuesta.

¹ S. Thomae Aquinatis, *De regno ad regem Cypri*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII pontificis maximis edita, tomus XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Roma 1979, pp. 421-471 (en adelante, *DR*). Hay reciente traducción castellana de A. Tursi, Losada, Buenos Aires 2003.

I. La estructura del tratado y sus problemas: ¿de la naturalidad de la política a su absorción en la teología?

En el capítulo 1, Tomás anuncia que la primera tarea de su tratado será analizar el significado del nombre «rey». Es evidente que aquí evoca la vieja definición isidoriana del rey como «aquél que rige rectamente». Pero la reminiscencia de las tradicionales *Etimologías* se diluye enseguida: a continuación, Tomás desplegará una sólida argumentación sobre el origen o fundamento de la política (que equivale a la existencia de un dirigente de la sociedad humana, es decir, de un gobernante), su finalidad y las formas de gobierno justas e injustas. Luego, su argumentación se extenderá sobre la mejor y la peor forma de gobierno, las formas de acción política recomendables para ejecutar una y evitar la otra y, finalmente, las consecuencias que, desde el punto de vista de la persona que ejerce el oficio real, acarrea su inclinación por una o la otra. Al cabo de este itinerario, en el capítulo que sirve de colofón al libro I, Tomás dirá haber establecido qué es el rey, por qué es útil para la sociedad su existencia, y por qué es útil para el rey gobernar como tal, y no como tirano.

Los primeros argumentos del tratado exhiben una fuerte coherencia. Tomás pasa, de demostrar la necesidad del gobierno, a establecer que la finalidad propia de la acción del gobernante es el bien común; deriva, a partir de dicha finalidad, la clasificación de las formas de gobierno justas e injustas en general, para culminar señalando a la monarquía como la mejor de las formas buenas. Precisamente, la fase inicial de esta argumentación se destaca como una de las primeras justificaciones netamente naturalistas de la política en el mundo medieval. Según las antiguas consideraciones, los poderes terrenales que imponían lazos de subordinación entre los hombres se habían originado en los hechos de la historia de la salvación – contingentes como, al fin y al cabo, lo había sido el acto mismo del pecado original. El *DR* se aparta de este modelo explicativo: prescindiendo de toda premisa revelada y empleando instrumentos netamente filosóficos, presenta lo político como una consecuencia de la propia naturaleza humana. En todo esto se ve – como ha sido suficientemente explicado por los estudiosos a quienes nos referiremos en el apartado siguiente – que el tratado testimonia la recepción de la *Política* aristotélica.

Ahora bien, la justificación tomista del origen de la política al comienzo del *DR* es más que naturalista; es, por así decirlo, «economicista»: la política – afirma Tomás – surge de la necesidad de garantizar la existencia y conservación de ciertos

bienes que no se siguen, propiamente, de la acción del gobernante, sino del cúmulo de acciones que la sociedad misma desarrolla para adquirir la suficiencia de sus necesidades, acciones que el gobernante se ocupa, tan sólo, de salvaguardar, o, en el mejor de los casos, de encauzar y perfeccionar. En suma, la política se justifica como medio para alcanzar un fin que no es propiamente político, sino social; la «politicidad» se origina y justifica como sostén de la «sociabilidad».

La finalidad del gobierno está implícita en la argumentación precedente sobre su origen: dado que el gobernante es necesario para garantizar la pervivencia de la sociedad como tal, sociedad sin cuyas acciones ningún individuo puede vivir, la actividad propia del gobernante es curarse del bien de la sociedad como tal. Dicho bien – agrega Tomás – es cualitativamente distinto de todo bien particular o parcial. Pero si la existencia misma del dirigente se justifica por su acción en vista del bien de la multitud como tal y no del bien de cualquiera de sus partes, toda acción política que se aparte de este objetivo estará, por así decirlo, «viciada de nulidad». En efecto, la justificación de la política como actividad tendiente al bien común permite a Tomás expedirse rápidamente sobre los modos buenos y malos, «justos» e «injustos» de ejercerla. Así, sobre el final del c. 1, Tomás ha introducido la conocida clasificación aristotélica de las formas de gobierno según se orienten o no al bien común.

Dicha clasificación está a la base de los cc. 2 a 6, dedicados a justificar la opción por la monarquía como mejor forma de gobierno y definir a la tiranía como su opuesto y, consecuentemente, la peor. Existe, según Tomás, una suerte de identidad esencial entre el concepto mismo de la acción del gobierno y el del régimen monárquico, de tal suerte que la superioridad de la monarquía se derive «del fin mismo del gobierno» (*ex ipso fine regiminis*). En efecto, es natural y razonable que la unidad se alcance mejor o más eficazmente por un medio único que por uno múltiple, porque los medios más adecuados al fin lo obtienen más eficazmente. La clave del argumento es que dicha adecuación se plantea en términos ontológico-metafísicos: la superioridad de la monarquía respecto de las otras formas de gobierno es defendida mediante una mixtura de argumentos organicistas cuya filiación doctrinal – ¿neoplatónicos, aristotélicos? – es dudosa. Definida la monarquía como mejor forma en absoluto, es previsible que la tiranía sea caracterizada como la absolutamente peor. La monarquía supone la concentración del poder en manos únicas en vista del bien común – es decir, el buen fin, buscado por los mejores medios. Inversamente, la tiranía supone la concentración del poder en manos únicas

en vista del bien particular – es decir, el mal fin, buscado por los mejores medios, lo cual asegura su eficaz consecución. Imagen especular de la monarquía es, pues, la tiranía, pintada con colorido tristemente intemporal en los cc. 3 a 6. Se ofrece allí una serie de observaciones sobre cómo evitarla y – en el c. 6, dedicado a la cuestión de la resistencia contra el tirano – qué hacer si se ha instalado. Tomás recurre a ejemplos históricos y argumentos para mostrar que la amenaza de la tiranía no se cierne menos sobre los regímenes pluralistas que sobre los de un único gobernante (c. 4) y que, incluso, los regímenes pluralistas son ocasión de golpes tiránicos más frecuentemente que aquél, lo cual confirma la superioridad del mismo (c. 5).

El recurso a la tradición política medieval por parte de Tomás es manifiesto y es ocioso preguntarse si obedece a una pura concesión formal; lo cierto es que se perciben intenciones y recursos literarios propios del género de los «espejos de príncipes». Ello es manifiesto, ya, en la precedente sección de defensa de la monarquía, pero se acentúa en la sección final del libro I, cc. 7 a 11, en la que se ocupa de la cuestión del «premio» al oficio del rey y cómo se halla respecto de dicho «premio» su opuesto, el tirano. Tomás ha ofrecido al gobernante una exposición del destino de su dignidad, suficiente como para persuadirlo de que debe gobernar con rectitud: es esta una operatoria conforme, en líneas generales, a la tópica de aquél género consagrado. Pero existen evidentes diferencias cualitativas entre los argumentos empleados en aquel tipo de escritos y los del texto que nos ocupa: aquí se han desarrollado razones objetivas, con vocación de validez universal, respecto de lo que debe entenderse por acción política. Sin embargo, todo el tratado se desarrolla con sabiduría dentro de un molde aparentemente arcaico. Por eso, luego de la mencionada argumentación y como por si acaso, Tomás expone, también, los beneficios que obtendrá el propio rey de gobernar como debe. Que señale las connotaciones celestiales de la labor real también resulta, en superficie, próximo a la tradición y, de hecho, es aquí donde se manifiesta inicialmente el destino teológico del discurso político tomista. Sólo que – como es característico de Tomás – dicho destino es sustentado mediante argumentos filosóficos. Comienza demostrando la insuficiencia esencial de cualquier premio terrenal al oficio del rey (c. 7) y continúa desarrollando una argumentación sobre el fin último celestial del hombre en general (c. 8). Introduce esto último en función de tratar, ulteriormente, el fin específico de la acción política, aunque siempre desde el punto de vista «subjetivo», es decir, de quien ejerce el oficio real y espera, en retribución, un cierto bien propio (*bonum proprium*). El fin del hombre en general, sostiene Tomás, es la fruición de Dios, y

no es otro el fin de los reyes; sólo que éstos acceden a él de un modo proporcional a su oficio, es decir, a su alta investidura en la vida terrena (c. 9). Todo esto contribuye a reforzar el panegírico del buen rey, aquél que obra en vista del bien común y espera el premio adecuado a su oficio, que sólo puede venirle de fuente celestial. El corolario de la argumentación es que, así como el tirano es el espejo perverso del rey, así también se ve privado del magnífico premio que a éste corresponde. Mas en el colmo de la retórica especular, Tomás agrega que, como por añadidura, los buenos reyes son venturosos, y es fecunda para sí mismos su labor, también, en esta vida, en tanto que son inversamente proporcionales las desventuras terrenales de los tiranos (cc. 10-11).

En el libro II se verificará un neto giro teológico en la argumentación, pues Tomás dirá que la política se resuelve en sede celestial, no sólo, ya, desde el punto de vista “subjetivo” del gobernante – que debe esperar el premio a su labor en la otra vida –, sino, inclusive, desde el punto de vista «objetivo» de su propia práctica política. Se revelará, ahora, que la finalidad esencial del rey es conducir a la sociedad a la vida virtuosa, en tanto y en cuanto ésta sirve de medio para su felicidad última en la contemplación de Dios.

Este libro se ocupa de las obligaciones o tareas pertinentes al oficio real, asunto que, según lo prometido en el proemio, debía seguir al del «origen» del rey, desarrollado en el libro I. Todo augura una sólida continuidad entre el nuevo tópico y los anteriores. En efecto, hasta aquí, el *DR* se venía desarrollando como un discurso acerca de las causas de la necesidad del gobierno; de ellas deducía, luego, el fin propio del gobernante; ulteriormente, los medios buenos y el óptimo para acceder a dicho fin (las formas de gobierno buenas y la mejor respectivamente). A través de ese discurso, la política surgía esencialmente como sostén de la unidad social, de la que procedía la suficiencia que el hombre no puede alcanzar en solitario. Ahora, en el libro II, a la hora de tratar de un modo más específico las tareas u obligaciones del gobernante, no cabría esperar nada demasiado nuevo; a lo sumo, un discurso sobre las tareas reales conducentes a la paz y a la suficiencia de la vida natural de la sociedad. Pero Tomás dirá algo ciertamente diferente.

Las tareas fundamentales del gobernante son la fundación o institución del reino y el gobierno del mismo (c. 2). No sorprende que, para deducirlas como tales, Tomás utilice profusas analogías entre el reino y los organismos naturales (el individuo, la naturaleza, el cosmos todo). Tampoco, que recurra a conceptos aristotélicos, como la deducción de las partes constitutivas del reino o la analogía

entre el fundador del reino y el artesano por su relación con una «materia» a partir de la que ambos deben operar – analogía que motiva consideraciones sobre el terreno, clima y demás condiciones adecuadas para fundar la ciudad. Ninguna de estas argumentaciones innova demasiado respecto del desarrollo precedente y tampoco sorprendería la afirmación del c. 3 respecto de que gobernar es conducir «al fin debido» (después de todo, el origen de la política fue justificado en términos teleológicos), como no fuera porque, ahora, el fin al que debe conducir la política es distinto en contenido del que ésta perseguía en *DR I*, 1. Si allí Tomás afirmaba que el fin del dirigente es la pervivencia de la multitud unida en paz, ahora afirma que su ocupación por antonomasia es la conducción de la sociedad a la vida virtuosa. En efecto, Tomás introduce la virtud como fin de la multitud y de su gobierno, con lo cual parece rectificar su previa justificación «economicista» de ambos. En el c. 4 insistirá en la finalidad ética del gobierno distinguiendo su fin – conducir a la buena vida o a la vida virtuosa, que se identifica, siempre, con una acción tal – de las condiciones o instrumentos para lograrlo. He aquí que, establecida la vida virtuosa como «nueva» finalidad del gobierno, sus pretéritos objetivos centrales se convierten sólo en condiciones para instituir o fundar una comunidad política que vive bien. La tarea propia del rey, en tanto, no es otra que dirigir la multitud a actuar virtuosamente.

Ahora bien, el tratamiento de las obligaciones pertinentes al oficio real en los cc. 3 y 4 se halla mediado por un argumento (c. 3) con el cual el tratado se halla, ya, conceptualmente resuelto y, por ello, virtualmente concluido. Gracias a este argumento, la vida virtuosa se ve superada por un fin ulterior al cual se ordena en calidad de medio, de modo análogo a como la unidad de la paz había sido superada por la vida virtuosa.

Mediante una argumentación de naturaleza netamente metafísica, Tomás busca establecer que la vida conforme a la virtud es insuficiente como fin último de la comunidad política instituida y gobernada por el rey. La premisa fundamental de esta argumentación es que ninguna cosa finita tiene su fin último en sí misma. Ahora bien, gobernar no puede ser sino conservar y además conducir la cosa gobernada a su fin externo. Esta nueva idea está en ligera tensión con las primeras páginas del *DR*. Si allí Tomás establecía una distinción cualitativa clara entre el bien del individuo y el bien común, ahora los identifica: el fin del hombre individual es Dios (algo ya establecido en el libro I, al cual remite); Dios es, también, el fin de la multitud. Luego, la vida virtuosa a la que debe conducir el dirigente es sólo un

medio para alcanzar el fin ultimísimo, la contemplación de Dios. Entre la buena vida terrena y presente y la beatitud celeste «que esperamos» existe una relación análoga a la que hay entre los bienes particulares provistos por los distintos oficios del reino y la vida buena de la multitud (c. 4): se trata de los medios más adecuados al fin. Ahora bien, si la política se adecua a la felicidad celestial como el medio al fin, análogamente a como lo hacen los oficios de la comunidad al oficio gubernativo, existirán, a su vez, relaciones de subordinación correlativas entre los administradores de cada uno de estos oficios. De esta suerte, al ministro del oficio más final le estarán subordinados, por derecho, los ministros de los oficios intermedios. Pero ningún oficio humano es, por su propia naturaleza finita, capaz de conducir al fin último, externo e infinito. En este punto, la argumentación de Tomás es similar a aquella desarrollada por él respecto del fin último del hombre: Tomás deduce la necesidad racional de una causa externa al orden natural que ponga en acto un apetito, tras haber demostrado que éste es natural, pero incapaz de saciarse en sede natural. Busca, así, entre los oficios de la sociedad alguno suficiente para actualizar el fin último natural del hombre, la felicidad perfecta, y encuentra que ninguno de ellos lo es. De ello deduce la necesidad de un oficio sobrenatural: el sacerdocio fundado por Cristo. Es éste el que, a partir de la ley divina, puede enseñar cuáles son los medios y cuáles los impedimentos para alcanzar la visión de Dios. Así, se consuma la subordinación del rey al sacerdocio en virtud de la existencia de un fin último espiritual externo al hombre, que es idéntico para la multitud y para el individuo.

He aquí la sólida estructura argumentativa del *DR*². Teniéndola a la vista, cabe destacar, por una parte, la gran unidad que lo recorre, cuya clave está en su mismo punto de partida: una pregunta de naturaleza teleológica. Si se ha de justificar teóricamente la política, se lo hará a partir de su fin – su «para qué». Así, indirectamente, se habrán sentado ya las bases para determinar la bondad o maldad de cualquier régimen político. Determinar, finalmente, los contenidos más concretos de la práctica política sólo debería consistir en hacer explícitas aquellas operaciones

² Omitiremos referirnos a *DR* II, cc. 5 a 8 porque, como dijimos, en lo conceptual, el tratado se halla concluido en el c. 4. Dichos capítulos se ocupan de lo concerniente a la fundación de la ciudad: elección del territorio, paraje, clima, composición étnica de la población, estructura económica, etc.

que constituyan los medios adecuados para el fin definido. Naturalmente, el problema aparece, según hemos expuesto, cuando el contenido de dicho fin es radicalmente modificado, de tal suerte que constituye un verdadero *novum*, cuya introducción en la argumentación es preciso justificar. Dicho *novum* es la finalidad ética del oficio real – que, de modo inevitable en este planteo finalista, se resuelve en el oficio sacerdotal como sede del fin último *in via*. He aquí, entonces, la pregunta central que inspira el *DR*: por qué en el origen de la política no se revela su finalidad esencial, es decir, por qué la política se funda en sede natural, pero tiende a un fin sobrenatural.

II. Algunas interpretaciones del pensamiento político tomista y el *De regno*: síntesis y evaluación

La interpretación del *DR* muchas veces se ha subordinado a determinadas ideas de conjunto sobre el pensamiento político de Tomás. Muchos intérpretes, por ejemplo, llegaron a conclusiones que sorprenden al lector de este tratado: ocurre que, por diversas razones, privilegian el uso de otras fuentes tomistas o, directamente, prescinden del *DR*. Estas oscilaciones reflejan, en el fondo, el predominio de la preocupación por resolver, en el contexto del pensamiento de Tomás, la cuestión de las «dos espadas». Existe, sin embargo, una tendencia creciente a revalorizar el *DR* como fuente del pensamiento de Tomás y, sobre todo, como texto señero en la evolución del pensamiento político medieval.

Podría decirse que las interpretaciones clásicas del pensamiento político tomista tendieron a privilegiar una exégesis interna del mismo por sobre una externa: procuraron analizar los textos y pasajes políticos de Tomás en estrecha y casi deductiva conexión con su sistema metafísico, antes que a enfocarlos – según es corriente entre los estudios recientes – como un capítulo en la evolución de las ideas políticas medievales. Es el caso de E. Gilson³, que dedica unas páginas a la teoría social y política en su exposición general del pensamiento de Tomás. Gilson hace énfasis en ciertos principios metafísicos que «dominan la idea tomista de una sociedad bien ordenada». La analogía de la sociedad con el universo – pero también

³ Cfr. É. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, A. García-Arias (trad.), Rialp, Madrid 1970, pp. 337- 356.

de éste con la sociedad – justifica una visión del mundo humano que no defiende las desigualdades, sino que toma nota de ellas como un hecho. La consecuencia es «una aristocracia natural del intelecto, en vista del bien común», según la cual lo más perfecto opera sobre lo menos perfecto y «poder» implica, antes que fuerza, orden de superioridad e inferioridad. De acuerdo con esta interpretación, el tomismo es reacio a toda «contingencia» e «historicidad» en la marcha de las sociedades, en cuanto que «actuar con desprecio de las exigencias de la naturaleza es, para una sociedad, encaminarse a su propia destrucción», por aquello de que «*nihil violentum...*». Gilson destaca el profundo racionalismo de la teoría tomista de la ley: según ésta, la estructura legal de la sociedad se deriva, a tal punto, de la estructura legal del universo, que la ley injusta no es ley y no se está obligado a obedecerla... porque sea una ley, sino por haber sido promulgada por una autoridad constituida, ya que toda *potestas* viene de Dios. Al parafrasear el primer capítulo del *DR*, Gilson hace mayor hincapié en la necesidad de la sociedad para el desarrollo de la racionalidad humana que para la pura supervivencia.

Aunque desde una perspectiva igualmente neotomista y con una metodología similar, L. Lachance⁴ llega a conclusiones algo diferentes. En una extensa confrontación de las sumas con los comentarios a Aristóteles, el *DR* y otros textos, presenta al tomismo como la doctrina antihobbesiana por excelencia, según la cual, la sociedad se funda en un instinto natural y espontáneo de sociabilidad, «un fondo innato de filantropía, de humanidad, de cortesía, de civilidad»⁵. Destaca el carácter previo al pecado de la politicidad del hombre – lo cual señala como un punto de confrontación entre Tomás y el agustinismo – e impugna toda interpretación del estado tomista como puro resultado de «factores contingentes como la amenaza exterior, el peligro común, la violencia, el despotismo y el bandidaje», o como «un instrumento nacido del interés y consagrado únicamente a la conservación del ser corporal». La entrada del hombre en la sociedad no es sólo en vista del bien propio – como si el individuo proyectara «servirse de sus semejantes y volverlos sus instrumentos», por serle imposible vivir sin el concurso de ellos. Por el contrario,

⁴ Cfr. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état*, É. Sirey, París 1965 - É. du Lévrier, Montreal 1965, pp. 210-253.

⁵ Ibid. p. 216. Para este punto, Lachance se apoya, sobre todo, en los comentarios de Tomás a la teoría de la amistad de la *Ética Nicomaquea*.

lo que se descubre siempre bajo el concepto tomista de «insuficiencia personal» es, según Lachance, una búsqueda implícita y confusa de la colaboración y su efecto inmediato, el bien común⁶. Al comentar los argumentos del *DR* sobre la necesidad del gobernante, el autor afirma que la unidad de la multitud es fruto del asentimiento colectivo y se niega a reconocer en el gobernante tomista un mero represor de los conflictos. Pero cuando no puede más que referirse al bien común tomista en términos de «justicia», «utilidad», «unidad» y «paz», Lachance exhibe, sin quererlo, el tinte formalista de la concepción política de Tomás, ciertamente extraño al carácter tan vigorosamente «positivo» que él le atribuye. Según Lachance, el apetito del bien particular se continúa en el del bien común; la «subsistencia material» se coordina con la «formación moral»; en fin, lo espiritual y lo temporal «se articulan, pero no se confunden»: he aquí, en síntesis, una lectura que procura neutralizar todo posible foco de conflictividad o fractura en el pensamiento de Tomás.

Quien inauguró una visión más historicista del pensamiento político de Tomás fue W. Ullmann⁷, uno de los primeros en insertar a Tomás en el complejo proceso de recepción de la *Política* por parte de Occidente. Según el autor, Tomás protagonizó una fase decisiva de dicho proceso: la de la «síntesis o asimilación», posterior al inicial rechazo y anterior a la definitiva depuración de Aristóteles de elementos cristianos. Cabe destacar que Ullmann se concentra en la *Suma Teológica* y el comentario de Tomás a la *Política*, omitiendo toda referencia al *DR*. La significación del tomismo reside, según él, en haber sustituido radicalmente la explicación isidoriana del estado como consecuencia del pecado por la aristotélica, según la cual el hombre y la comunidad política son productos de la naturaleza. Tomás virtualmente inauguró la idea de la política como parte de una esfera con dinámica, legalidad y fin inmanentes – la naturaleza –, así como el proyecto de una «ciencia política». De este modo, la naturaleza seguía siendo de autoría divina, pero ahora se «aflojaban» los lazos que la unían al Creador (lazos que la siguiente generación directamente cortarían) y, en cierto modo, se producía el «estallido» del antiguo

⁶ Por el énfasis en la tendencia a la felicidad y el bien común como fundamentos de la vida social, le es próximo I. Th. ESCHMANN, «Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. II. Thomistic Social Philosophy and the Theology of Original Sin», *Mediaeval Studies* 9 (1947), pp. 19-55, especialmente pp. 49-50.

homo christianus. En efecto, siempre según Ullmann, Tomás distanció al Estado de la Iglesia en cuanto a su origen y funcionamiento e inauguró criterios de corrección específicamente políticos, por ejemplo, al distinguir aristotélicamente entre el «buen hombre» y el «buen ciudadano». Sostiene, además, que Tomás contribuyó al nacimiento de la tesis ascendente de gobierno por preferir el «gobierno político» al «real» y, correlativamente, el «ciudadano» al «súbdito» – signos, según el autor, de una concepción «democrática»⁸, pese a que adoptó una forma de gobierno «mixta» por motivos pragmáticos. Ullmann – cabe reconocerlo – no olvida que esta es «tan sólo la mitad» del tomismo: menciona de modo general la tesis del *duplex ordo in rebus* como clave de la articulación tomista entre naturaleza y «supernaturaleza», y para ilustrarla se sirve de la teoría de la ley con sus diversos estratos. Pero omite las consecuencias específicamente políticas de la teoría del doble orden, claramente explicadas en el *DR*, e incurre en un neto error, como afirmar que la teoría política tomista es aplicable a sociedades no cristianas, lo cual es manifiestamente impensable de acuerdo con dicho tratado.

Recientemente, algunos han procurado corregir las conclusiones de Ullmann, conservando, sin embargo, algunas de sus sugerencias fundamentales. Uno de ellos es G. Wieland⁹, que atribuye a la *Politica* un impacto más moderado en el currículum universitario, pero reconoce su fundamental influencia en la crisis del llamado «simbolismo», el consiguiente nacimiento de la ciencia política y la incipiente diferenciación entre política o ley y moral. La *Politica* tuvo, en efecto, un papel protagónico en el desarrollo tardomedieval del concepto de soberanía estatal y la progresiva autonomía de la naturaleza respecto del trasmundo. Ahora bien, siempre según Wieland, Tomás ocupó un lugar central en este proceso, aún cuando su interés fundamental fuera teológico. Independizó relativamente a la ley de la teología (en el tratado de la ley, la ley humana tiene una justificación propia, como reaseguro

⁷ Cfr. W. ULLMAN, *Historia del pensamiento político en la edad media*, R. Vilaró Piñol (trad.), Ariel, Barcelona 1999⁴, pp. 166-177.

⁸ En cuanto sustituyó la voluntad divina por la voluntad del pueblo como fundamento del poder, *Ibid.* p. 170. Ullman parece atribuir a Tomás una teoría sobre las *causas eficientes* del gobierno; éste –al menos en el *DR*– se ocupó, mayormente, de sus *finés*.

⁹ Cfr. G. WIELAND, «La recepción de la *Politica* aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua», *Patristica et mediaevalia* 21 (2000), pp. 22-36.

del orden comunitario y la paz, y no en el plan salvífico). También estableció una incipiente distinción entre moral y ley (para sostener lo cual, Wieland se basa en su afirmación de que la ley humana tiene efectos morales limitados y sólo atañe a la «bondad formal de la obediencia al legislador y a la ley»). Wieland destaca, asimismo, el reconocimiento tomista de unos fines mundanos con dignidad propia, además del fin absoluto y sobrenatural del hombre. Finalmente, basándose en el Comentario a las *Sentencias*, Wieland niega que Tomás subordine el poder temporal al espiritual, excepto en lo pertinente a la salvación¹⁰. Esta conclusión le parece extensible al *DR*, cuyo valor sistemático no niega, aunque recomienda contrastarlo con otras obras, dadas ciertas prevenciones recientes sobre el punto. En suma, Wieland incluye al *DR* en la consideración del pensamiento político tomista y asume los problemas que ello conlleva, ausentes en el tratamiento de quienes, como Ullmann, destacaban el naturalismo de Tomás con excesivo entusiasmo. El autor intenta solucionar dichos problemas atribuyéndole a Tomás una posición virtualmente gelasiana¹¹ – susceptible, claro, de los mismos problemas que la de Gelasio.

Similarmente, J. H. J. Schneider¹² destaca el «naturalismo» tomista y procura moderar las consecuencias de la ordenación de fines en el *DR*. La baja edad media, con sus intrincados conflictos jurisdiccionales y la progresiva autonomía de la política, se coloca entre la concepción salvífica y «simbólica» del poder, propia de la antigüedad tardía, y la plena definición de la soberanía estatal, característica de la época moderna. En este contexto ocupa un papel central el *DR*, al cual Schneider considera una verdadera exposición doctrinaria – aunque incompleta y bosquejada – que procura legitimar el poder político: algo inexistente en la concepción agustiniana. Schneider analiza el tratado en torno de tres tópicos de la tradición platónica, con los que lo encuentra relacionado dialécticamente. En primer lugar, Tomás recoge

¹⁰ Contra Gilson, que atribuyó a Tomás una absoluta subordinación del poder temporal al espiritual en *Dante et la philosophie*. Cfr. G. WIELAND, op. cit., pp. 32-33.

¹¹ El Papa Gelasio I (494) estableció la subordinación del Emperador al Papa *in spiritualibus*, en virtud de la superioridad del sacerdocio en relación a la salvación, aunque no extraña consecuencias prácticas de ella como se haría posteriormente, cfr. J. ΜΙΕΤΗΚΕ, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. F. Bertelloni, Biblos, Buenos Aires 1993, pp. 14-15.

¹² Cfr. J.H.J. SCHNEIDER, «La filosofía política en el *De Regno* de Tomás de Aquino», *Patristica et mediaevalia* 24 (2003), pp. 3-27.

el *locus* de la prioridad de lo uno sobre lo múltiple al justificar la monarquía, pero le responde recordando que la ciudad exige pluralidad y que, pese a su naturalidad, se origina en un acto de fundación. En segundo lugar, Tomás recoge el esquema *exitus-reditus*¹³, pero le responde con la coordinación de los dos poderes: al identificar la tarea específica del gobernante con el cuidado del bien común, la paz, Tomás distingue entre los fines de la ley humana y los de la divina, de modo que el gobernante se subordine al Papa sólo en cuanto fiel. Schneider piensa que «la interpretación teológica de lo político no se halla en contradicción con la autonomía de la política», e incluso, que es, precisamente, gracias a la subordinación de lo político, que se produce su liberación como esfera independiente. En tercer lugar, Tomás recoge el *locus* platónico del rey-filósofo¹⁴, pero le responde «diciendo espíritu y poder». Los aspectos “negativos” y “positivos” de la política tomista no parecen estar en relación conflictiva para Schneider, quien reconoce en la paz el fin principal del rey, pero, al mismo tiempo, destaca el sentido moral y eudaimónico de la *civitas* tomista.

La visión de A. Black¹⁵ se inserta en su interpretación general de la recepción de Aristóteles como nacimiento de un nuevo «lenguaje» asociado a la creación de una *scientia* política. Lejos de la auténtica «revolución doctrinal» que proponía Ullmann, Black afirma que el naturalismo político ya circulaba en Occidente antes de Aristóteles, a través de la filosofía romana, y que el impacto de Aristóteles fue más en lo formal que en los contenidos. En este contexto, Tomás representa la fusión de los «lenguajes» aristotélico y teológico. La argumentación de Tomás sobre el origen del estado le parece una «repetición con escaso desarrollo» de Aristóteles y Cicerón. Entiende que su principal aporte fue una noción moralista de la política y haber sistematizado la argumentación sobre la necesidad del gobierno ya insinuada por Cicerón. Presenta al *DR* como «una teología moral» que combina ideas ciceronianas, aristotélicas y cristianas. Niega que sus argumentos sobre la

¹³ En el argumento sobre la felicidad según el cual cada cosa anhela el retorno a su origen, de donde fue causado su ser, cfr. *DR* I, 8.

¹⁴ En el argumento sobre la ordenación de fines y poderes, cuando afirma que, si el fin último fuese el conocimiento de la verdad, deberían gobernar los *doctores*, cfr. *DR* II, 3.

¹⁵ Cfr. A. BLACK, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, trad. F. Chueca Crespo, Cambridge 1996, pp. 30-39, 69-72, 218-221.

superioridad de la monarquía sean aristotélicos y destaca, en cambio, el peso de la experiencia histórica de las conflictivas ciudades italianas. Señala que la tesis tomista del bien común como fin del gobierno contribuyó – junto con otras corrientes, como el mismo republicanismo ciceroniano – a extender la concepción teleológica de lo político, según la cual el gobierno «era un medio para alcanzar unos fines definibles y su validez podía evaluarse a la luz de su consecución»: un antecedente de lo que Max Weber llamaría la «concepción racional» del gobierno, típicamente europea. Respecto de las relaciones entre poderes, menciona una cierta inconsecuencia en el Comentario a las *Sentencias*, donde, sosteniendo inicialmente una postura «dualista», Tomás termina favoreciendo al Papa. En cambio, sostiene que en el *DR* inclina la balanza a favor del poder civil, pues atribuye al rey muchas más funciones que las que le hubiera concedido un hierócrata, ya que «es él quien ordena y prohíbe lo que favorece o dificulta el camino hasta el cielo». Una conclusión sin duda excesiva.

Hay quienes rechazan, virtualmente, toda discusión sobre el contenido del *DR*, mas no por apócrifo, sino por el género literario en el que se inscribe. Así, M. Jordan¹⁶ sostiene que el *DR* sólo constituye «un acto de apropiación y transformación de textos heredados» y no contiene un proyecto político propio. De este modo, quedan salvadas ciertas contradicciones con la *Suma Teológica* y el Comentario a la *Política*. Jordan analiza con sofisticación, por una parte, la «selección, arreglo y manipulación de textos de autoridades» del tratado y nota que es parco, si se lo compara con la rica tradición que tiene detrás. Esto le hace suponer que Tomás tomó las citas de tratados previos o antologías. Jordan descarta que esto se haya debido a la motivación ocasional de la obra. Tampoco cree que Tomás haya intentado «una completa o revolucionaria apropiación de las lecciones de la nuevamente recuperada *Política*», porque algunas de sus tesis, a simple vista aristotélicas, son comunes en los «espejos de príncipes»¹⁷. Tampoco parece haber pretendido balancear la prudencia política pagana con la judeocristiana: al modo de los

¹⁶ Cfr. M.D. JORDAN, «*De Regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas», *Medioevo* 18 (1992), pp. 151-168.

¹⁷ Por ejemplo, la máxima «in omnibus que in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum», así como la analogía con los cuerpos vivos, introducida con ocasión de ella. Asimismo, según Jordan, muchas de las afirmaciones tomistas sobre el tirano pueden haber tenido como fuente, tanto a Aristóteles, como al *Policraticus* o al *De civitate Dei*. En cuanto a los argumentos a favor

homilistas, tiende a mezclar enseñanzas escriturarias y paganas – especialmente, pasajes veterotestamentarios de tipo moralizante con relatos griegos y romanos. Por otra parte, Jordan analiza la estructura del tratado, que entiende articulado bajo la forma «(I) origen (II) oficio (III) premio del rey» (reubicando *DR* I, 7-11 como parte final de *DR* II). Comparado con similares textos de Hugo de S. Víctor y Vicente de Beauvois y la *Política*, el *DR* le parece próximo al segundo. Lo que surge de su elección de las autoridades y su estructura es que «no es un tratado independiente de filosofía política compuesto por Tomás a partir de sus propias reflexiones». Jordan llega a aventurar la hipótesis de que Tomás habría abandonado intencionalmente, tanto la redacción del *DR* como la del Comentario a la *Política*, y por las mismas razones: los juzgó demasiado extraños o incompletos para sus propios propósitos de teólogo cristiano, tal como se hallan expresados en la *Suma Teológica*, dado que pensó la política como un *excursus* de la *pars moralis* de la teología. Así, Jordan desconoce el valor doctrinal del *DR* y, de paso, acentúa el contenido teológico de la política tomista.

Contrariamente, otros han visto en el *DR* una fuente primordial del pensamiento político tomista, reconociendo, al mismo tiempo, su dimensión problemática de un modo más explícito que los defensores del «naturalismo» de Tomás. Es el caso de J. Miethke¹⁸, para quien la pertenencia del tratado al género de los «espejos de príncipe» no justifica descartarlo como fuente de la propia doctrina tomista y, casi inversamente, constituye su principal motivo de interés: Tomás se habría valido de este género – descartando el del comentario – para desarrollar algo verdaderamente nuevo, una teoría política. Miethke reconoce que en el *DR* existe una subordinación de la *perfectio naturalis* a la *supernaturalis*: la pura conservación se subordina al vivir bien o *bonum civile*, competencia del rey, en tanto que la vida recta se subordina a la *visio Dei*, competencia del Papa. Sin embargo, afirma que sólo se trata de una subordinación de fines: el gobierno mantiene su libertad en el ámbito de la conservación de la vida y la moral y sólo en casos de necesidad se subordina al poder espiritual. Reconociendo lo precario de la solución dada en el Comentario a

de la monarquía en *DR* I, 2, no son de la *Política*, sino más bien «lugares comunes sobre la unidad y la experiencia». Lo único realmente tomado de Aristóteles es, según Jordan, la clasificación de las formas de gobierno.

¹⁸ Cfr. MIETHKE, op. cit. pp. 80-89.

las *Sentencias*, Miethke concluye que la teoría política tomista no está preparada para resolver casos de conflicto entre ambos poderes. En suma, Miethke intenta dar cuenta de la tensión entre el «naturalismo» inicial del tratado y su resolución teológica en función de la peculiar colocación histórica del *DR*. A esta tensión irresuelta se debe – señala – que posteriormente la obra fuera utilizada por tratadistas antagónicos, como Egidio Romano y Juan Quidort.

Probablemente, los comentarios de J. Habermas¹⁹ sobre la «filosofía social» del *DR* dieron un impulso decisivo a los estudios sobre el tratado. Según Habermas, la obra implica el tránsito hacia una filosofía de la política como mera garantía del derecho contractual privado, es decir, de las relaciones económicas entre particulares. De este modo, se produce un repliegue de la fuerte diferenciación aristotélica entre lo privado, el *oikos*, y lo público, la *pólis*. Tomás, según esta interpretación, contribuyó a la desaparición de lo político como dimensión específica y a su absorción en la dimensión socioeconómica. Ahora bien, cabría esperar que Habermas sustentara esta tesis en la clara deducción tomista de la política como dispositivo de cohesión de la sociedad, sede, a su vez, de la satisfacción de las necesidades. Sin embargo su argumentación se concentra en la inclinación de Tomás por la monarquía como mejor forma de gobierno. Según Habermas, dicha inclinación implica la transformación del dominio político en simple ejercicio unilateral del poder, interpretando que el *rex* tomista gobierna su reino como el *dominus* gobierna su casa. Aunque reconoce que Tomás conserva para lo político un contenido moral, destaca la definición tomista del bien común como paz «en sentido policial». A partir de ella, colige que, de hecho, Tomás transforma la comunidad política en un mero conglomerado de hombres, del que sólo interesa su orden formal.

Aunque coincide en que las primeras páginas del *DR* revisten un enfoque «economicista» de lo político, Bertelloni²⁰ llega a conclusiones diferentes. Destaca que, en la perspectiva de Tomás, la política es consecuencia de un hecho social: el uso divergente que los muchos vivientes en sociedad hacen de su racionalidad. La sociabilidad es un hecho natural; luego, también lo es la politicidad. Ésta se deriva

¹⁹ Cfr. F. BERTELLONI, «Jürgen Habermas escribe sobre Tomás de Aquino. (Acercas de la expresión *animal sociale et politicum*)», R.A. ULLMANN (org.), *Consecratio mundi. Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1998, pp. 388-403.

²⁰ Op. cit.

de aquélla en virtud de un «imperativo de unificación de esfuerzos que se verifica desde abajo». En consecuencia, sociabilidad y politicidad son dimensiones complementarias, no – como piensa Habermas – propiedades inconciliables identificadas con el gobierno despótico y el político. Bertelloni reconoce una cierta insuficiencia por parte de Tomás al definir el *bonum commune* e intenta llenar esa laguna, afirmando que el fin de la política es «más que la pura satisfacción de las necesidades y menos que la felicidad eterna». La opción de Tomás por la monarquía «carece de todas las implicancias teóricas que le atribuye Habermas», sobre todo porque Tomás no la sustenta sobre bases aristotélicas, de modo que no corresponde analizarla con criterios aristotélicos. Bertelloni destaca que, en el *DR*, el paso desde el origen natural de la política hacia su fin teológico está mediado por la teoría del fin último del hombre y la teoría de la coordinación entre Dios y las causas segundas – ambas, desarrolladas en las sumas²¹. La categoría filosófica de causalidad final tiene un papel decisivo en la demostración racional del fin último sobrenatural del hombre. El *DR* exhibe, por todo ello, una estructura conceptual de cuño netamente aristotélico. En este sentido, el tratado situó a la filosofía en el centro de la nueva teoría política.

La revisión precedente manifiesta que, con algunas excepciones, las discusiones en torno del *DR* y su puesto en el pensamiento político tomista han versado sobre las consecuencias específicamente político-institucionales del tratado, más que sobre sus contenidos específicamente filosófico-políticos: algo que, justamente, pretendemos analizar a continuación.

III. Análisis de los argumentos tomistas

(i) El gobierno como sostén de la sociedad

¿Cómo empieza «lo político»? En *DR* I, según la opinión que hemos adelantado, sólo hay una concepción «economicista» de la cuestión. Así se colige por el examen del célebre primer capítulo. Allí, justificar teóricamente la política (v. g., la existencia de un dirigente) equivale a demostrar que ésta es necesaria –

²¹ F. BERTELLONI, «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV», *Seminarios de filosofía* 10 (1997) pp. 115-143.

más aún, imprescindible— para que exista, como tal, la sociedad. La sociedad, a su vez, es necesaria — más aún, imprescindible — para que sobreviva el hombre. Así presentado el origen de la política, es difícil siquiera vislumbrar la finalidad que luego Tomás le atribuirá a ésta.

La argumentación de Tomás sobre el origen de la política²² tiene la siguiente estructura: con un primer argumento más bien formal, se anuncia que el hombre necesita de algo que lo dirija «directamente» a su fin, porque tiende a éste por una diversidad de medios. Luego, se explica que semejante diversidad de medios es algo natural: así aparece, en su argumentación, la sociabilidad natural. Es al dirigente, se dirá finalmente, a quien compete «reducir» esa diversidad, originada en la naturaleza, a la unidad, necesaria para la misma supervivencia humana.

En la primera fase de la argumentación, Tomás procede de mayor a menor generalidad: unas cosas — no todas — se ordenan a un fin; de entre las que lo hacen, unas — no todas — proceden a su fin por diversos medios; a éstas últimas, les es conveniente que sean dirigidas por «algo» o «alguno», y ello, por razones de racionalidad: para que alcancen el fin debido por el medio más directo o mejor que sea posible. Ahora bien, el hombre es de estas últimas: se ordena a un fin — como es manifiesto porque es racional²³— y es un hecho (*contingit*) que lo hace por diversos medios. Luego, el hombre necesita alguno que lo dirija al fin — no importa, por el momento, cuál sea el fin y cuál el dirigente. Al cabo de este argumento, sabemos que la estructura racional del obrar humano es suficiente para garantizar o deducir la unidad de sus fines — vale decir, que hay un fin final del hombre —, pero que, de esta estructura racional o teleológica de fines, no se deduce una unidad de medios. Pero esto último, por ahora, sólo lo sabemos por la experiencia: seguidamente, se exhibirán más propiamente sus razones.

En la segunda fase de la argumentación, en efecto, Tomás presenta la «sociabilidad natural» del hombre como explicación de la «diversidad de esfuerzos» que vemos que éste emprende. Comienza enfatizando que la racionalidad, sustento

²² Cfr. *DR I*, 1, p. 449, 3 - p. 450, 80.

²³ En rigor, Tomás presupone que la racionalidad no sólo indica teleología sino, además, finitud y unidad última de la cadena de fines: del hecho de que el hombre sea agente racional, es decir, de que obre en vista de fines, considera implícitamente deducido que «toda su vida y su acción» se ordenen a un único fin, *Ibid.* p. 449, 11-12. Los fundamentos de esta idea se resumen en el argumento acerca del fin último del hombre en *DR I*, 9.

de la estructura antropológica teleológica, es una cualidad «naturalmente ínsita a cada hombre». Aunque Tomás indica el fundamento divino de dicha capacidad, se percibe, de su parte, una clara vocación por subrayar la condición inmanente y natural de ésta. La «luz» de la razón constituye, pues, un elemento regente por naturaleza, inmanente a cada individuo. Ahora bien, en este punto, al igual que en muchos otros momentos centrales del *DR*, Tomás introduce un argumento contrafáctico: la racionalidad individual le bastaría a cada hombre para conducirse, si al hombre le conviniera o fuera propio vivir solo, como muchos animales. De ser así, en efecto, no necesitaría dirigente ninguno, sino que «cada uno sería su propio rey, bajo el solo y sumo reinado de Dios». Pero de hecho acontece que el hombre vive en multitud por su condición de ente naturalmente necesitado. El hombre carece de todas las armas con que la naturaleza preparó a los animales para sobrevivir: defensas corporales y conocimiento innato de lo que les es útil y nocivo. En lo que a él respecta, la naturaleza sustituyó todos esos instrumentos por la racionalidad y las manos, de suerte que pudiera prepararse sustitutos artificiales de éstos (pues el arte imita a la naturaleza). Pero he aquí que un hombre solo no puede dar adecuada ejecución a esas capacidades, sino que necesita de sus semejantes para hacerlo. Ello se debe, por una parte, a una incapacidad más bien física: para preparar todos los sustitutos artificiales de los instrumentos naturales (defensa, abrigo, etc.) no sería suficiente un único hombre, de suerte que nadie podría pasar su vida con suficiencia solitariamente. Por otra parte, a una incapacidad intelectual: el hombre sólo tiene como principios generales innatos, y necesita descender a un conocimiento particular de las cosas que son útiles y de las que son nocivas. Es manifiesto, sin embargo, que un único hombre no podría completar esa tarea en el curso de su corta vida. Luego, es necesario que el hombre viva en multitud, de modo que uno ayude a otro. Así, «diversos hombres se ocupan de hallar, por medio de la razón, diversas cosas»: la referencia a la división del trabajo como fundamento de la vida en sociedad no podría ser más clara.

Que para el hombre es naturalmente necesario vivir en sociedad – agrega –, se declara de modo evidentísimo por el hecho de que el lenguaje o locución significativa (*locutio*) es un propio del hombre. Un propio es una cualidad que, no constituyendo la diferencia específica, es exclusiva de aquello de lo que se predica. Precisamente, es propio del hombre expresar totalmente los conceptos a sus semejantes, mientras que otros animales apenas pueden expresarse mutuamente sus pasiones. Cabe hacer una observación sobre el sentido de la referencia tomista

al carácter «más comunicativo» (*magis communicativus*) del hombre que cualquier otra especie – incluso, que otras especies gregarias. Tomás se refiere al lenguaje como signo de la diferencia específica del hombre, es decir, de su racionalidad o su capacidad de conceptualizar, por oposición a la mera capacidad de tener y expresar pasiones. Sin embargo, omite extenderse sobre los contenidos que, primariamente, el lenguaje está llamado a expresar: así, evita la tendencia aristotélica a acentuar la función ética del lenguaje – y, de paso, de la comunidad de la que éste es resultado. Esto expresa bastante bien cómo se enfoca el origen de lo político (o mejor, de lo social) en el *DR*: toda carga «positiva» está, aquí, ausente.

Así, concluye Tomás, se ha demostrado que la sociabilidad humana es natural²⁴. Por eso, no puede sino desconcertar una afirmación hecha en el curso de los argumentos precedentes, que adrede habíamos omitido: la caracterización del hombre como animal social «y político» por naturaleza. Ésta sorprende aún más, si se considera la aposición «que vive en multitud»²⁵. Ciertamente, nos hallamos en el curso de una argumentación unitaria que convergerá en la justificación de la política o del gobierno, pero en los argumentos anteriores éstos estuvieron, sin duda, ausentes. No corresponde, por otro lado, pensar que, en la expresión «social y político», la conjunción es expletiva, porque Tomás demuestra comprender bien la diferencia entre la sociedad y su gobierno; de hecho, quizás sin advertirlo, tenderá a subrayarla. En efecto, sólo tras explicar que la sociedad humana es una de las cosas naturales, argumentará que es necesario uno que la dirija. Recordemos la secuencia argumentativa: en primer lugar, todo lo que opera a un único fin por diversos medios necesita de algo que lo dirija para alcanzar el fin de modo más directo o mejor (este argumento indica criterios de «economía» o «eficacia», en una palabra, de mayor racionalidad en la consecución de la acción). En segundo lugar, el hombre se cuenta entre esas cosas, porque naturalmente necesita vivir en multitud. Pero, en tercer lugar, aunque la multitud humana es natural, no existe por sí sola, sino que requiere un plus, una instancia cualitativamente diversa de ella, que es el dirigente²⁶.

²⁴ Se ve por el encabezamiento del argumento subsiguiente, *Ibid.* p. 450, 68-69: «Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat...»

²⁵ *Ibid.* p. 449, 25-26: «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens...»

²⁶ *Ibid.* p. 450, 68-80.

Los fundamentos de esta última tesis son un tanto sorprendentes. Tomás afirma que, si no hubiera alguien que se curara del bien de la multitud, ésta se disgregaría, porque cada hombre se cuidaría de lo que le es conveniente a sí mismo, es decir, tendería a su propio fin. No podemos dejar de ver esta afirmación como un ligero salto en la argumentación, pues no parece deducirse de ninguna afirmación anterior y, más aún, parece contradecir lo dicho hasta ahora: si lo que es conveniente a cada uno no se puede realizar suficientemente sin la colaboración de muchos ¿por qué, buscando lo conveniente para sí, cada uno estaría en discordancia con los muchos? Podría suponerse, a lo sumo – y sería más coherente con la argumentación precedente – que el dirigente fuera necesario tan sólo porque los hombres tienden al fin por una multiplicidad de medios, como se dijo. Él sólo coordinaría esa multiplicidad para que el fin debido fuera alcanzado, como se dijo, de modo «más directo» o mejor, y constituiría, así, un mero optimizador, coordinador o gerente de las acciones de la sociedad. No es esto, sin embargo, lo que Tomás parece decir: los individuos, afirma, necesitan de la sociedad para existir, pero no dejan de actuar como particulares. De ahí que emerjan, como dos cosas esencialmente diversas, el bien particular y el bien común; los muchos, en efecto, «según lo común, se unen, pero, según lo propio, difieren». Mas, como dice el axioma escolástico, las causas de cosas diversas son, ellas mismas, diversas. Entonces – concluye – además de aquello que mueve al bien propio de cada uno, debe haber algo que mueva al bien común de muchos: ese es el dirigente, necesario, no meramente, para optimizar la acción social, sino para garantizar su misma existencia. No es un mero coordinador de la multiplicidad, sino el cuidador de un cierto bien común que ahora, casi inevitablemente, se presenta en conflicto con los bienes particulares. Así, ha quedado racionalmente justificada la politicidad del hombre, como sostén de su sociabilidad natural.

Cabe una observación: no es del todo injustificado preguntarse si Tomás, al haber afirmado la necesidad de la política para que exista la natural sociedad humana, está implicando que la política debe ser juzgada, ella misma, algo natural. Quienes así lo interpretan afirman que, para él, la política es un medio tan natural como aquello que contribuye a sustentar, la sociedad, y la politicidad, un rasgo tan constitutivo de la naturaleza humana como la sociabilidad. Esta hipótesis se ve reforzada si se recuerda que, para apuntalar la demostración precedente, Tomás utiliza la analogía orgánica y cósmica²⁷. Con todo, los primeros párrafos del *DR*

²⁷ Cfr. *DR* I, 1, p. 450, 81-99.

sugieren que en el hombre la sociabilidad es, por así decirlo, «más» natural que la política. Esto puede sostenerse independientemente de todo enfoque histórico de la cuestión: sociedad y política pueden haber existido siempre juntas, sin que la política sea, por ello, natural como la sociedad; pueden ser, en efecto, inseparables de hecho, pero separables de derecho. Digamos, cuando menos, que Tomás parece haber hecho un gesto hacia la «desnaturalización» de la política sin avanzar luego lo suficiente en ese sentido.

Más allá de las dificultades que este breve pasaje del *DR* presenta, consideramos evidente que ofrece una concepción del origen de lo político netamente calificable como «no positiva». Con ello simplemente queremos decir que Tomás no encontró ninguna implicación ética en el origen conceptual de la política y creyó que una vía mucho más segura y sólida de explicar teóricamente las relaciones de subordinación era tratarlas como medios de satisfacer un conjunto de necesidades bastante pedestres. Su concepción «no positiva» del origen de la política resulta ampliamente verificada si tomamos en cuenta dos afirmaciones: por una parte, que la finalidad de la comunidad política es, según la tradicional definición de Aristóteles, «el término de la suficiencia»; por otra parte, que la finalidad del gobernante es la paz de la comunidad, entendida como «nombre» del bien común.

Es perceptible, en efecto, que Tomás tiende a presentar el *locus* aristotélico de la comunidad política como ámbito de la «suficiencia» en términos materiales y cuantitativos²⁸. Por empezar, reafirma que al hombre le compete vivir en multitud porque no puede bastarse con lo necesario para la vida si permanece en soledad. Pero si el fundamento de la sociabilidad es la estructura antropológica del individuo, esencialmente dependiente de sus semejantes, el fin de la congregación humana será adquirir aquello de lo que carece el hombre en solitario: la suficiencia. Como el fin da la medida de la perfección, una sociedad perfecta será la que tenga una perfecta suficiencia. Seguidamente, examina las diversas comunidades y sus fines: de la casa, la nutrición y la procreación; de la aldea, lo que puede lograr un solo oficio o profesión²⁹; de la ciudad, el conjunto de cuantas cosas son necesarias para la vida; de la provincia, la defensa contra ataques exteriores. Es especialmente

²⁸ Ibid. p. 451, 154-172.

²⁹ Ibid. 158-163: «Habetur siquidem aliqua vite sufficientia...in uno autem vico, quantum ad ea que ad unum artificium pertinent... »

evidente en el pasaje de la aldea a la ciudad que, de una comunidad a otra, no existe un perfeccionamiento cualitativo, sino cuantitativo: la ciudad logra la suficiencia perfecta porque logra desarrollar el espectro completo de las profesiones, necesario para la suficiencia entendida en términos materiales – espectro que la aldea desarrolla sólo parcialmente³⁰. Tampoco el tránsito de la *civitas* a la provincia parece suponer una concepción cualitativamente diferente del sentido de lo político: ésta se superpone a la serie aristotélica simplemente con el objetivo de asegurar, mediante la defensa, la suficiencia adquirida por la comunidad anterior. Y si el fin de la comunidad política es la suficiencia entendida en los términos explicados, la acción del gobernante no podría definirse en términos más congruentes: a imagen del navegante, debe «conducir la nave de modo que llegue ilesa y sana al puerto»; como el médico, debe sanar al enfermo. Pero, para la comunidad, la salud se identifica con la paz, que es «de los bienes principales» (*precipuum*) en la sociedad.³¹ La paz, en efecto, equivale a la unidad de la sociedad, sin la cual, recuerda Tomás, ésta carece de toda utilidad y hasta se vuelve peligrosa para sí misma³². La unidad social es un «análogo por arte» de la unidad natural de los cuerpos vivos.

Se consume, así, una concepción unitaria del sentido de la política, según la cual ésta constituye un suplemento imprescindible para que la sociedad humana – que es natural – cumpla con las acciones que le son propias, todas ellas, relativas a la suficiencia material perfecta. La política no es estrictamente ejecutora del bien de la sociedad, sino garante de las condiciones necesarias para que ésta misma lo haga; el bien de la sociedad, por lo demás, difícilmente puede ser entendido, en

³⁰ Esta concepción «acumulativa» y «economicista» de la serie aristotélica de comunidades es particularmente evidente en *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, R.M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Roma 1951 lect. 1, § 31: «Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta.» Ibid. lect. 5, § 387: «(...) magna utilitas est communis in communionem vitae socialis. (...) Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque.»

³¹ Cfr. *DR I*, 5, p. 454, 8-9.

³² Cfr. *DR I*, 2, p. 451, 4-17.

estos capítulos iniciales del *DR*, como «algo más» que la plenitud de funciones naturales que hacen a la vida social. Hasta aquí, ni las acciones de la sociedad, ni las de la política revisten contenido ético alguno – menos aún, teológico. Es especialmente importante señalar cómo se entiende el «comienzo» de la política al principio del *DR* porque, hacia el término del tratado, la «finalidad» de ésta será concebida de un modo cualitativamente diferente.

(ii) El estado cristiano como consumación de una ética política

La concepción “negativa” de lo político que parece evidente en los argumentos sobre el origen del gobierno sufre en el libro II un giro lo suficientemente pronunciado como para destacar sus valiosas implicancias filosóficas. Tomás ha, cuando menos, vislumbrado – e intentado coordinar – dos concepciones generales de la política que habrían de dividir aguas en la historia de la filosofía política posterior. La sólida unidad del tratado hace pensar, con todo, que, aunque veladamente, su resolución final está presente desde el principio. Por ejemplo, Tomás asigna funciones éticas a la política (al menos, indirectamente) antes, incluso, que en los capítulos sobre el premio al rey, al describir las calamidades de la tiranía, cuando enfatiza las consecuencias de ésta respecto a las cualidades éticas de los súbditos³³.

Como hemos señalado, introduce, por primera vez, un contenido inequívocamente escatológico en su discurso político al tratar el premio al buen rey. Para ello, recurre a una argumentación filosófica que procede por deducción de conclusiones extraempíricas a partir de premisas empíricas. Sus argumentos pueden resumirse del siguiente modo: si (como ha demostrado) la existencia del gobierno es natural, su perfecto ejercicio debe redundar en una realización acorde o suficiente para quien la ejerce; en la experiencia no existe tal realización; luego, debe existir en un orden transempírico. De modo similar (en lo que constituye, virtualmente, la extensión del argumento anterior al género humano), el hombre exhibe una vocación natural hacia la realización perfecta de su naturaleza específica; dicha realización no es posible en la vida natural; luego, es necesario que acontezca en la vida sobrenatural.

³³ Cfr. *DR* I, 3, pp. 452-453, 82-141.

Antes de detenernos en este crucial argumento sobre el carácter celestial del fin último del hombre³⁴, cabe señalar cómo se inserta en la cuestión del premio al oficio real. Entre ambas cuestiones media el siguiente argumento: la virtud es aquello por lo cual algo que opera y su operación son buenos, pero todos los que operan se esfuerzan, al hacerlo, por alcanzar un deseo que les es máximamente innato, el de felicidad. Luego, el premio suficiente al buen rey será uno tal que lo haga feliz. Pero la obra del rey es gobernar bien; luego, como todo lo que opera bien, el rey que así lo hace aspira naturalmente a la felicidad – sin precisar, por el momento, qué significa ser feliz, ni cuál, concretamente, sea dicho premio. Así, se inicia una argumentación que procede gradualmente, llegando a conclusiones cada vez menos formales y más concretas. Por el argumento subsiguiente, adquirimos un saber adicional sobre aquella felicidad cuyo contenido aún ignoramos – aunque sabemos que constituye el fin último de todos los seres racionales que obran, incluido el rey–: semejante felicidad no es de esta vida; luego, es necesario que sea celestial. Esta nueva conclusión se adquiere desmontando la estructura conceptual de la felicidad: de los bienes deseables, es el último (pues un deseo natural de lo infinito sería en vano y la naturaleza no obra así) y es completo (algo equivalente a lo anterior, pues es necesario que no reste bien ulterior alguno para desear). Pero ningún bien terreno puede reunir estas características, de suerte que no haya nada terreno que pueda aquietar el natural deseo humano de felicidad – tampoco, claro está, el del rey. En tercer lugar, la felicidad, que, formalmente, se ha determinado como fin último y extraterrenal, debe consistir en algo ontológicamente superior al hombre, pues la perfección final y bien completo de cualquier cosa depende de algo superior, pero nada hay entre las cosas terrenas que sea superior a él, por su naturaleza intelectual. Finalmente, se debe identificar aquel bien último, extraterrenal y superior al hombre con Dios, pues el deseo de cada cosa tiende a su principio, por el que fue causado su ser, pero la causa de la mente humana es Dios, que la hizo a su imagen: así pues, sólo en Él puede aquietarse el deseo del hombre y en no otra cosa que Él reside el premio al rey.

Cabe destacar que el programa escatológico cristiano no es introducido gratuitamente, sino al precio de una cierta pérdida de la especificidad de lo político. En efecto, al establecer que su origen se diferencia del de la sociedad, y su fin (el

³⁴ Cfr. *DR* I, 8, pp. 458-459, 43-108.

cuidado del bien común), del de los otros oficios humanos, Tomás había logrado, trabajosamente, configurar a la política como una esfera de competencia autónoma. Ahora, en cambio, vuelve a incluirla en una esfera más universal: su antropología filosófico-teológica del fin último. Esta tendencia se verá profundizada en el libro II. Por otro lado, debe reconocerse que, hasta aquí, se ha limitado a fijar el fin del hombre (y el del rey) en sede extraterrena, sin precisar por qué medios (si naturales o no) se lo alcanza y sin extraer las consecuencias políticas que podrían derivarse (como, de hecho, lo harán) de ello. También es de notar que, en el último tramo del libro I, Tomás no introducirá variaciones cualitativas en su consideración del gobierno, sino que la formulará en el mismo tono formal o «negativo» que al comienzo del tratado. Ello se colige por una alusión bastante tangencial a las tareas del rey, con motivo de referirse al «grado» de beatitud que éste debe aguardar de Dios. La beatitud regia, afirma Tomás, será acorde a los altos «bienes» que éste produce: «hacer que una provincia entera disfrute de la paz, contener la violencia, observar la justicia y disponer qué deben hacer los hombres con sus leyes y preceptos». Hasta donde es posible ver en este contexto, el oficio real reviste funciones primariamente policiales, judiciales y legislativas³⁵. Esta concepción de la política no se verá modificada hasta bien entrado el libro II, cuando los fines de la acción gubernativa se vean, si no radicalmente transformados, cuando menos, claramente elevados a un rango de competencia cualitativamente superior al que tenían hasta el momento. Se asignará un fin netamente ético a la actividad del gobernante secular y los fines que anteriormente se le atribuían serán reconducidos al rango de medios o instrumentos para cumplir el nuevo objetivo: conducir a los gobernados a una vida colectiva virtuosa.

Es de destacar que sólo a la luz de esta idea adquiere pleno sentido el tratamiento precedente del fin celestial del hombre. Si a la política no se le asignara la nueva finalidad de conducir a la virtud, las esferas de la politicidad natural y el fin sobrenatural del hombre, expuestas hasta ahora, quedarían definitivamente escindidas. En cambio, mediante la irrupción del fin ético de la política, el discurso

³⁵ Cfr. *DRI*, 9, p. 460, 91-102. Esto es dicho en el contexto de una comparación entre el benefactor individual y el benefactor universal (el rey). Sugestivamente, al pasar de las tareas del primero a las del segundo, Tomás eliminó «asistir al necesitado» y «conferir sustento y consejo para la salud». El color formalista de la actividad gubernamental parece, así, acentuarse.

más «específicamente político» sobre los fundamentos y contenidos del gobierno de la sociedad (*DR I*, 1-7) y el que versó sobre el fin último extranatural del hombre (*DR I*, 8-11) se verán definitivamente articulados en una sólida estructura teleológica (*DR II*, 3). En suma, la política se revelará ordenada, como medio, al fin último celestial del hombre sólo gracias a su «nuevo» fin ético.

Por cierto, el giro cualitativo que Tomás imprime a su definición de la acción gubernativa no se verifica en lo formal, pues, tanto inicialmente, como ahora, dirá que gobernar es «conducir al fin conveniente» o «al fin debido»³⁶. Es el contenido del fin propuesto el que modificará radicalmente. La argumentación que pone en marcha para ello comienza con un nuevo argumento metafísico: en caso de que algo tuviera su fin en sí mismo, quien lo gobierna debería encargarse puramente de conservarlo, perfecto como es, en el ser. Pero, excepto Dios, que es fin de todo, todo tiene su fin fuera de sí. (Esta tesis, de paso, implica que es subvertida una premisa vertebral del orden aristotélico del mundo: que la perfección de cada cosa le es inmanente. Algo similar ocurría con la afirmación de *I*, 9, según la cual toda cosa recibe su perfección de algo superior.) Luego, la acción de quien gobierna algo cuyo fin es externo consiste en conservarlo y además, en conducirlo a éste³⁷. Ahora bien, en cuanto al hombre, si tuviera su fin en sí mismo, para que alcanzara su perfección, serían suficientes los diversos oficios que constituyen la sociedad, y para gobernarlo bien, bastaría con conservarlos a todos ellos en buen funcionamiento. Pero se sabe que el hombre no es de las cosas que tienen su fin en sí mismas, sino que está ordenado a un fin exterior «por todo el tiempo que vive mortalmente», en cuanto que su beatitud es celestial. No es, en verdad, sorprendente, pues, que se deduzca la necesidad de un «gobernante espiritual» para que lo dirija a la salvación eterna³⁸, de modo análogo a como el gobernante temporal conducía a la paz y la unidad de la sociedad...sino que, a continuación, se modifique el fin encomendado a este último gobernante, puesto que ahora se afirmará que es la vida virtuosa de la multitud, en analogía con el individuo³⁹.

³⁶ Cfr. *DR I*, 1, p. 450, 100-105 y *II*, 3, p. 465, 5-9.

³⁷ Cfr. *DR II*, 3, p. 465, 5-31. Esta nueva definición de la acción gubernativa era adelantada unos párrafos antes, donde se atribuía al gobernante las tareas de «conservar» lo gobernado y «utilizarlo para aquello para lo que fue constituido», cfr. *DR II*, 2, p. 464, 24-26.

³⁸ *Ibid.* 32-44.

³⁹ *Ibid.* 45-80.

En efecto, debe juzgarse igual sobre el bien de uno que sobre el de muchos – afirma Tomás, recurriendo a una premisa aristotélica que vuelve a desdibujar la especificidad de lo político. Pero si el fin del individuo le fuera inmanente, entonces también lo sería el de la multitud. Seguidamente, desarrolla una breve argumentación para demostrar que dentro de la multitud se halla un conjunto de operaciones y sus correspondientes fines inmanentes, pero que su fin último en cuanto multitud – de modo análogo al individuo – no le es inmanente y que, en verdad, el máximo fin inmanente de la multitud no es más que un medio adecuado para su fin trascendente. En efecto, si se examinan los distintos oficios sociales y sus fines particulares, afirma Tomás, se ve que el fin de la sociedad como tal no puede identificarse con ninguno de éstos: la multitud no atiende, propiamente, a la conservación de la salud, ni a la adquisición de riquezas, ni al conocimiento de la verdad, sino que parece (*videtur*) que su fin es «vivir conjuntamente según la virtud». Tras detenerse brevemente en esto, descubre que, en rigor, tampoco la vida virtuosa puede constituir el fin último de la comunidad, por los argumentos expuestos anteriormente sobre el fin último celestial del hombre. En consecuencia, como dirá luego⁴⁰, la nueva actividad que se adscribe al gobernante es adecuar, como medio, la vida presente a la vida celeste, conduciendo a la multitud a vivir virtuosamente y evitando lo contrario.

Según hemos manifestado, la transformación de los fines de la política está al servicio de la articulación de las dos grandes fases anteriores del tratado, la propiamente política y la antropológico – escatológica. Ello es a tal punto claro, que el contenido ético es introducido como fin de la vida comunitaria y del gobierno sin, prácticamente, ninguna explicación, y tratado con notoria brevedad, como si fuera un simple espacio de tránsito hacia la resolución del argumento. Tomás sólo trae a colación clásicas ideas aristotélicas, como la distinción entre el «mero vivir» y el «vivir bien» y la tesis de que el fin de la comunidad civil debe estar en relación con sus «partes» funcionales. Afirma que, entre éstas, sólo se cuentan los capaces de subordinarse a la ley y vivir bajo la virtud, no aquéllos que se ocupan de fines subordinados, como cumplir las tareas necesarias para la supervivencia o adquirir riquezas. De ahí que los ciudadanos – y no los siervos o los animales – constituyan «partes» de la comunidad civil; de ahí también que una asociación de comerciantes

⁴⁰ Cfr. *DR II*, 4, p. 467, 15-27.

no constituya, por sí sola, una comunidad tal. Debemos decir que, si no raya en la pura «petición de principio», el contenido ético de la vida comunitaria – y, consecuentemente, de la acción política – constituye, cuando menos, un verdadero *novum* en la argumentación del *DR*.

El resto del libro II acusa los resultados de este giro cualitativo: en adelante, Tomás dirá que la acción gubernativa consiste principalmente en conducir a la operación según la virtud y sólo instrumentalmente en obtener la suficiencia de los bienes materiales y la unidad en paz de la comunidad⁴¹. He allí las tres acciones gubernativas para la «institución» de la buena vida del reino. Por una parte, la vida buena comunitaria presupone, naturalmente, que la comunidad existe como tal, por lo que es necesario, primero, que «la multitud se constituya en la unidad de la paz». Como ya señaló, la operación unificadora del gobierno es un «análogo por arte» (*per regentis industriam*) de la unidad por virtud natural en los cuerpos vivos, que también requieren la unidad de sus partes para vivir. Por otra parte, para ejecutar actos virtuosos se requieren bienes materiales suficientes. Asimismo, luego de «instituir» la vida pacífica, buena y suficiente, el gobernante deberá «conservarla»⁴². Para ello, se curará de substituir a quienes dejan de ejercer los oficios, tratando de subsanar los males provenientes de la natural finitud corporal de los individuos. Esta tarea es un modo indirecto de cumplir con la promoción de la suficiencia material, toda vez que ésta es provista por las diversas profesiones. El rey también se ocupará de la defensa exterior. Pero, además – lo que es más destacable –, se ocupará de evitar los males que la «perversidad de la voluntad» acarrea a la comunidad, tales como incumplir con las cosas que requiere la república (¿no pagar impuestos?) y atentar contra la paz de la comunidad, subvirtiendo la justicia. Para ello, apartará a los súbditos de la iniquidad mediante leyes y castigos y los inducirá a la virtud mediante preceptos y premios, a imagen de Dios con los hombres. Estas escuetas afirmaciones indican que Tomás comprende perfectamente las diferencias entre un concepto puramente punitivo o coactivo de lo político y uno positivo o que propende a insertar una cierta concepción del bien en la sociedad. Con todo, cabe destacar que hace realmente pocas precisiones sobre el contenido de este objetivo y sobre las formas de ejecutarlo.

⁴¹ Ibid. p. 467, 48-66.

⁴² Ibid. p. 467, 67 - p. 468, 107. A estas tareas agrega, sin muchas precisiones, la de «perfeccionar» a la multitud, Ibid. p. 468, 108-114.

Así como la buena vida que vivimos aquí se ordena a la vida feliz que esperamos en el cielo como a su fin (por lo cual, el rey – no importa cómo se interprete esto – se subordina al sacerdocio), así también, a la buena vida de la multitud se ordenan, como a su fin, cuantos bienes particulares son procurados por el hombre: salud, vituallas, riquezas, erudición⁴³. He aquí, condensada, la sólida articulación teleológica de las acciones humanas que se ha operado en el *DR*, en analogía con la sólida articulación del universo.

Hemos procurado poner de manifiesto que, en el curso del *DR*, la política se transforma, de «puro sostén de la sociedad natural de los hombres», en «actividad por la cual los hombres se hacen virtuosos en vista del fin último». En el pasaje desde la primera justificación, claramente «negativa», a la segunda, se ha introducido una verdadera novedad. Con todo que subrayamos la carencia de una demostración en sentido estricto, encontramos justificada la resolución del tratado a la luz de su sentido global y su puesto en la historia del pensamiento político.

La introducción al libro II puede ser vista como una suerte de gozne entre los dos enfoques, distintos pero complementarios, que se articulan en el tratado. Allí, Tomás vuelve a referirse al «homo animal naturaliter sociale in multitudine vivens», pero de un modo bastante diferente al inicial. Ha omitido las referencias a la necesidad natural y puesto en primer plano la analogía cósmica, que ya rebasa su anterior puesto meramente ilustrativo: porque el hombre es un ser viviente naturalmente social (como ya explicó), se halla en él una similitud con el gobierno divino del universo, no sólo en cuanto le es inmanente un elemento regente – su razón individual –, sino, ulteriormente, en cuanto que, mediante la razón de un único hombre, es regida la multitud humana. En algunos animales que viven «socialmente» se halla sólo una similitud del hombre, puesto que uno «gobierna» a los otros, no mediante la razón, sino mediante un instinto natural que les es ínsito por obra del sumo regente y autor de la naturaleza⁴⁴. La constitución antropológica, que *DR* I, 1 analizaba «desde el interior», es, ahora, vista «desde el punto de vista

⁴³ Ibid. p. 467, 1-14.

⁴⁴ Cfr. *DR* II, 1, p. 464, 20-32.

del todo». Allí se exploraban las estructuras inmanentes de la naturaleza humana; ahora, sus fundamentos trascendentes. Desde la primera aproximación, la política se justificaba por la dependencia natural del hombre respecto de sus semejantes; desde la segunda, por la necesaria consonancia entre el hombre y el universo en cuanto al ejercicio de la racionalidad como virtud superior. Se comprende, entonces, que lo político sea justificado, primero, en términos netamente inmanentes, y luego, en términos claramente trascendentes. Conviene, al respecto, recordar la observación de Wieland: la solución de continuidad fundamental que se operó en el pensamiento político del siglo XIII consistió en que la naturaleza comenzó a ser objeto de interés y teorización sin dejar de considerarla de autoría divina. Probablemente, una de las ideas más distintivas de Tomás, que consideramos reeditada en el *DR*, es que el divino armazón del universo comienza a ser conocido al estudiar la naturaleza.