

SANTO TOMÁS DE AQUINO [1225-1274]

ERNEST L. FORTIN

SANTO TOMÁS DE AQUINO ocupa una posición única en la historia del pensamiento político como el más ilustre de todos los aristotélicos cristianos. Su carrera literaria coincide aproximadamente con la plena repercusión y en algunos casos con la recuperación inicial de las obras de Aristóteles en el mundo occidental. Tanto la *Política* como el texto completo de la *Ética* en particular fueron traducidos por primera vez al latín durante la vida de Santo Tomás. Por medio de sus detallados comentarios, virtualmente de todos los grandes tratados de Aristóteles, y por el extenso uso que da a los materiales aristotélicos en sus obras teológicas, Santo Tomás de Aquino hizo más que nadie por establecer a Aristóteles como la principal autoridad filosófica en el Occidente cristiano. La mejor manera de comprender su filosofía política es como modificación de la filosofía política aristotélica a la luz de la revelación cristiana o, más precisamente, como intento por integrar a Aristóteles a una anterior tradición del pensamiento político occidental representada por los Padres de la Iglesia y sus seguidores medievales y compuesta, en su mayor parte, por elementos tomados de la Biblia, la filosofía platónico-estoica y el derecho romano.

El esfuerzo de Santo Tomás de Aquino por reinterpretar a Aristóteles sobre la base de la fe cristiana y de reformar la teología cristiana en función de la filosofía aristotélica puede compararse con el de los filósofos islámicos y judíos de la Edad Media, que también consideraron a Aristóteles como el más grande de los filósofos paganos y se enfrentaron al similar problema de armonizar la filosofía griega con una religión revelada. Con estos filósofos islámicos y judíos, Santo Tomás de Aquino compartió una herencia común que incluyó el *Organon*, la *Metafísica*, la *Física* junto con otros varios tratados de filosofía natural, y la *Ética nicomaquea*. Y como ellos, estuvo en deuda con Aristóteles por la distinción entre ciencia especulativa y ciencia práctica, así como por la división de la ciencia práctica en ética, economía y política. Pero mientras que la filosofía natural de Santo Tomás de Aquino, su ética y filosofía política fueron inspiradas por Aristóteles, en cambio la filosofía política en las comunidades islámicas y en las judías que vivían en países islámicos se basó, en gran parte, en *La República* y en *Las Leyes* de Platón. Estas dos obras habían sido traducidas al árabe al menos desde el siglo X pero no fueron accesibles en el Occidente hasta el siglo XV. Alfarabi escribió comentarios sobre *La República* y *Las Leyes* y Averroes escribió un comentario sobre *La República*. No se sabe que durante la Edad Media fuese escrito

ningún comentario árabe o judío a la *Política* de Aristóteles, mientras que nada menos que siete comentarios fueron escritos por autores cristianos desde la época de la primera versión latina del texto (ca. 1260) hasta el fin del siglo XIII.

Es posible y aun probable que esta primera y más obvia diferencia entre las tradiciones cristiana y judeo-arábiga no se debiera a la simple casualidad histórica de la disponibilidad o no disponibilidad de las fuentes literarias en cuestión, en el mundo latino o en el árabe. Los testimonios de que disponemos parecen indicar que la *Política* de Aristóteles había sido vertida al árabe en fecha temprana, y sea como fuere, su contenido era conocido de los filósofos islámicos y judíos por medio de fragmentos de tal obra, así como por la *Ética nicomaquea* y otras obras de Aristóteles. Asimismo, la existencia y parte de la sustancia de *La República* y de *Las Leyes* eran conocidas de los autores occidentales, a partir de la *Política* de Aristóteles y de tempranas adaptaciones o estudio; romanos y cristianos de esas obras, por autores como Cicerón y San Agustín. Y sin embargo, contra lo que solía ocurrir en casos similares, al parecer ningún grupo hizo esfuerzo alguno por obtener copias o traducciones de los textos faltantes. Con base en estos testimonios y en otros similares, no es irrazonable suponer que el uso de la *Política* por los autores cristianos, y de *La República* y *Las Leyes* por filósofos árabes y judíos fuese, al menos parcialmente, resultado de una elección deliberada impuesta por las circunstancias de la vida política en estas distintas comunidades religiosas.

Por Alfarabi sabemos que sus propias obras fueron motivadas por la preocupación de introducir la filosofía en una sociedad en la que estaba ausente, o restaurarla por haber sido oscurecida o destruida.¹ La situación específica a la que se dirigen estas obras exigía una defensa pública de la filosofía o su justificación ante el tribunal de la opinión y la creencia religiosa comúnmente aceptadas. Imponía o propugnaba un enfoque al estudio de la política que hiciese frente o intentase superar la hostilidad original del establecimiento político y religioso hacia toda ciencia que cuestionara y, al hacerlo, amenazara con socavar sus fundamentos. De esta manera presentaba una afinidad clara con la situación a la que se enfrentara Platón, cuya propia filosofía se desarrolló dentro de un marco predominantemente político.

En contraste con Alfarabi y sus sucesores, Santo Tomás de Aquino rara vez se vio obligado a enfrentarse a una tendencia antifilosófica de parte de las autoridades eclesiásticas. Como cristiano, simplemente pudo adoptar la filosofía sin tener que participar en público en una disputa en favor o en contra de ella. La filosofía no sólo estaba ya acreditada en el Occidente y oficialmente sancionada por el Derecho Canónico, sino que aun se exigía cierto conocimiento de ella a todos los estudiantes de teología. Es típico de la sociedad cristiana de la Edad Media, en contraste con las comunidades islámica y judía, que sus clérigos también fuesen eruditos. En las obras de San-

to Tomás de Aquino es la teología, antes bien, la que es justificada ante el tribunal de la razón o filosofía. El primer artículo de su obra más célebre, la *Summa Theologiae*, no pregunta si el estudio de la filosofía es permisible y deseable, sino si al lado de las disciplinas filosóficas es necesaria otra ciencia, a saber, la doctrina sagrada. No menos revelador desde el mismo punto de vista es el hecho de que las razones que Maimónides había invocado para justificar el ocultar las verdades filosóficas a la multitud pudiese ser utilizado por Santo Tomás de Aquino para mostrar, en cambio, por qué, además de las verdades sobrenaturales, Dios había considerado útil revelar ciertas verdades naturales o verdades que fuesen accesibles a la sola razón humana y la experiencia.² Este estado de cosas parece haber dado lugar a una preferencia por la *Política* de Aristóteles que presupone una mayor medida de acuerdo entre la filosofía y la ciudad y por tanto una mayor apertura a la filosofía por parte de la ciudad que *La República* de Platón. La categoría canónica de que disfrutaba la filosofía en el mundo cristiano ayuda a explicar al mismo tiempo por qué Santo Tomás de Aquino pudo descartar como innecesario o improcedente el esoterismo que era común a gran parte de la tradición filosófica antigua e intencionalmente adoptado por muchos de los Padres de la Iglesia, cuyas obras conocía él.³

A pesar de todo, es imposible explicar, por completo, el carácter decididamente platónico del pensamiento político judeo-árabe y el carácter decididamente aristotélico del pensamiento político cristiano con sólo advertir el hecho de que la filosofía fue, en general, aceptada en la sociedad cristiana y en cambio fue vista con malos ojos o rechazada por las comunidades islámicas y judías de la Edad Media. Aún debemos preguntarnos, asimismo, cómo fue recibida la filosofía por el cristianismo, al principio, y por qué el aristotelismo de Santo Tomás y de sus discípulos acabó por reemplazar al platonismo de los Padres como forma tradicional de la teología cristiana. La clave de este profundo problema debe buscarse, en última instancia, en la diferencia entre el cristianismo y el Islam o el judaísmo como sociedades religiosas y políticas. El rasgo más distintivo del Islam y del judaísmo es que ambos se presentan, antes que nada, como Leyes divinamente reveladas o como órdenes sociales que todo lo abarcan, regulando cada fragmento de la vida privada y pública de los hombres y prohibiendo, desde el principio, toda esfera de actividad en que la razón pudiese operar independientemente de la Ley divina. El cristianismo, por su parte, aparece por vez primera como una fe o como doctrina sagrada que exige adhesión a un conjunto de creencias fundamentales, pero que por lo demás deja a sus seguidores en libertad de organizar su vida social y política de acuerdo con normas y principios que no son específicamente religiosos. Esta diferencia básica corre paralela a la diferencia que notamos con respecto al orden de las cien-

² *Summa contra Gentiles*, 1.4; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 1; 1-11, qu. 99, a. 2, ad 2^m; *De Veritate* qu. 14, a. 10. Maimónides, *Guía de perplejos*.

³ In Lib. de *Divinis Nominibus*, Proemio, 2. Cf. In *Boethium de Trinitate*, 1u. 2, a. 4. *Summa Theologiae*, III, qu. 42, a. 3.

cias sagradas dentro de cada comunidad religiosa. La ciencia más alta en el Islam y en el judaísmo fue la jurisprudencia (*fiqh*), a la cual correspondía la importantísima tarea de interpretar, adaptar y aplicar las prescripciones de la ley divina y a la cual estaba claramente subordinada la teología dialéctica (*kalam*). La ciencia suprema en el cristianismo era la teología, cuyo prestigio excedía, con mucho, todo el que se hubiese dado a la especulación teológica en las tradiciones judía y árabe. La misma diferencia esencial tuvo la consecuencia de que la sociedad cristiana, y sólo ella, fuese gobernada por dos poderes distintos y dos códigos distintos, uno eclesiástico o canónico y el otro civil, cada uno con su propia esfera de competencia y cada uno relativamente libre, en principio, de intervención de parte del otro. Al primero correspondía la labor de dirigir a los hombres a su fin sobrenatural; al segundo, el de dirigirlos hacia un fin terrenal o temporal. El resultado fue que habitualmente se pudieron estudiar los fenómenos políticos a la luz de la razón sin desafiar por ello directamente la autoridad religiosa establecida o correr el riesgo de una confrontación abierta con ella. Como resultado, cuestiones tan específicas como el origen de las leyes divinas y las humanas, la relación entre unas y otras y la comunicación de las leyes divinas por medio de la profecía o la revelación, que, como observa Avicena,⁴ son analizadas como temas políticos por Platón pero no por Aristóteles, ya no parecieron pertinentes a los filósofos cristianos como lo habían parecido a los musulmanes y a los judíos; en suma, la estructura misma de la sociedad cristiana, con su clara distinción entre la esfera espiritual y la temporal, mostró una patente afinidad con la manera limitada y un tanto independiente en que son tratadas las cosas políticas en la Política de Aristóteles.

Las observaciones que hasta aquí se han hecho, concernientes a las características generales de la filosofía política dentro de la tradición judeo-árabe y la cristiana, señalan un problema final que fue de suma importancia para ambos grupos: el de la relación entre la filosofía y la religión revelada. La solución de Santo Tomás de Aquino a este problema pretende hacer cabal justicia a los derechos de la razón, tanto como a los de la Revelación. Difiere de la mayoría de los filósofos musulmanes, quienes, aunque proclamando en lo exterior la supremacía de la Ley, consideraban la filosofía como la ciencia perfecta y única juez de la verdad de la Revelación; y también difiere de la de San Agustín y de sus otros predecesores cristianos, que tienden a analizar todos los problemas humanos a la luz del fin último del hombre tal como es conocido por medio de la Revelación y en cuyas obras las ciencias mundanas — en la medida en que se les cultiva — forman parte de un todo integrado o una sola sabiduría iluminada por la Fe. Santo Tomás de Aquino empieza distinguiendo claramente entre los dominios de la fe y de la razón o entre la filosofía y la teología, cada una de las cuales es concebida como ciencia completa e independiente.⁵ La primera procede a la luz de

principios conocidos naturalmente y evidentes en sí mismos, y representa la perfección del entendimiento del orden natural del universo por el hombre. Culmina en la metafísica o primera filosofía, que sigue siendo suprema en su propio ámbito y que no es destronada por la teología como reina de las ciencias humanas. Aun sin la gracia divina, la naturaleza es completa en sí misma y posee su propia perfección intrínseca ya que en sí misma tiene los medios por los cuales es capaz de alcanzar su fin o de volver a su principio. La teología, en cambio, ofrece una explicación completa del comienzo y del fin de todas las cosas como aparecen a la luz de la Revelación divina. Sus premisas se derivan de la fe, y aprovechan mucho las doctrinas filosóficas que puedan ser pertinentes a su propósito, no en realidad como principios, sino como instrumentos en su investigación metódica del contenido de la Revelación.

Lejos de destruir la naturaleza, la gracia divina la presupone y perfecciona, elevándola a un fin que es superior a todo aquello a lo que pudiese aspirar por sus propios medios. Por tanto, entre las verdades de la Revelación y el conocimiento adquirido mediante el solo uso de la razón y la experiencia hay una distinción pero no puede haber un desacuerdo fundamental. La armonía preestablecida entre los dos órdenes está fundada teóricamente sobre la suposición de que Dios, revelador de la verdad divina, también es autor de la naturaleza.⁶ Toda discrepancia entre la Biblia y las enseñanzas de los filósofos puede atribuirse a la imperfección del espíritu humano que, o bien ha interpretado mal los datos de la Revelación, o bien ha errado en su busca de la verdad natural. El alma humana es la más débil de las sustancias intelectuales. Todo el conocimiento del hombre se origina en los sentidos y se obtiene mediante abstracción de las cosas sensibles. Como tal, incluye una multiplicidad de conceptos y forzosamente muestra un carácter fragmentario y discursivo. Lo que diferencia al hombre como ser cognoscente es la "razón", a distinción del "intelecto" o el hecho de que no capta la verdad por intuición, toda de una sola vez, sino que llega a ella poco a poco por medio de un complejo proceso racional, mediante el cual el espíritu pasa ordenadamente de lo conocido a lo desconocido.⁷ Por causa de diferencias individuales debidas a su naturaleza corporal, no todos los hombres poseen la misma capacidad intelectual ni están todos igualmente bien dispuestos a alcanzar el conocimiento.⁸ Tampoco hay ninguna garantía de que los más talentosos entre ellos tendrán de ordinario a su disposición el tiempo o los medios de dedicarse por entero a buscar la verdad. Más todavía: aunque el mal moral — al que el hombre invariablemente es propenso — no menoscaba en forma directa su facultad de razonar ni disminuye su capacidad de aprender, sí hace que la adquisición de la ciencia sea intrínsecamente más ardua por el desorden que provoca en su apetito.⁹ Dadas las limita-

⁶ *Summa contra Gentiles*, I, 7; *De Veritate*, qu. 14, a. 10, ad 7^m y ad 9^m.

⁷ *Summa Theologiae*, I, qu. 85 a. 3; *Summa contra Gentiles*, II, 98; *Comentario sobre la analítica posterior*, Proemio, n. 4.

⁸ *Summa Theologiae*, I, qu. 76, a. 5; *Quaest. Disp. de Anima*, a.

⁹ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 85, a. 1-2.

⁴ Avicena, *Sobre la División de las ciencias racionales*, en R. Lener y M. Mahdi, comps., *Medieval Political Philosophy*; a Soircebook, Nueva York, 1963, p. 97.

⁵ *Summa contra Gentiles*, II, 4; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6-7.

ciones intrínsecas del espíritu humano y los obstáculos externos con los que debe luchar en su busca del conocimiento, no es de sorprender que hasta los filósofos caigan en el error y discrepen entre sí. Hasta el punto en que quedan lejos de la verdad, sus enseñanzas están, ocasionalmente, en pugna con la Fe; pero queda en pie el hecho de que la razón por sí sola no puede demostrar la imposibilidad de la Revelación, como tampoco puede probar su posibilidad real. Lo más que puede decirse, desde el punto de vista de Santo Tomás de Aquino, es que los argumentos aducidos por los filósofos contra la Revelación divina en su conjunto o contra cualquier parte de ella nunca ofrecen una prueba tal que el espíritu se vea obligado a admitirla."

Aunque Santo Tomás de Aquino considerara la filosofía aristotélica como la expresión más perfecta de la verdad natural y como la filosofía que era más congruente con la verdad del cristianismo, pudo perfectamente coordinar esta filosofía con la fe cristiana tan sólo transformándola en su contenido y en su espíritu. Para nuestros propósitos, acaso la mejor manera de ilustrar el carácter preciso de tal transformación sea el hecho de que, aunque Aristóteles nunca habla de ley natural sino sólo de derecho natural, Santo Tomás de Aquino ha llegado a ser considerado generalmente como el expositor clásico de la teoría de la ley natural en el mundo occidental.

EL CRISTIANISMO Y LA POLÍTICA: LA NATURALEZA DEL RÉGIMEN POLÍTICO

El fundamento de la filosofía política de Santo Tomás de Aquino es la noción aristotélica de naturaleza. Más que todos los demás animales, el hombre es un ser político y social.¹¹ La sociedad civil es natural en él no como algo dado por la naturaleza, sino como algo a lo que él, se inclina por naturaleza y que es necesario para la perfección de su naturaleza racional. El hombre, producto más notable de la naturaleza, viene a este mundo más indefenso e inerme que ningún otro animal: desnudo, descalzo y desarmado. En cambio, la naturaleza lo ha dotado con la razón, el habla y las manos, con las que logra con el tiempo cuidar de sí mismo y satisfacer sus necesidades según van surgiendo.¹² Sin embargo, está más allá de la capacidad de un solo individuo obtener todo lo que necesita para mantenerse. Con objeto de subsistir durante los años que preceden al desarrollo de la razón y la adquisición de habilidades manuales, como para vivir más convenientemente en años posteriores, el hombre depende de la ayuda que recibe de otros.

La primera sociedad a la que pertenece y sin la cual no podría vivir —y mucho menos vivir bien— es la familia, cuyo propósito específico es satisfacer las necesidades de la vida y así garantizar la conservación del individuo y de la especie. Las diversas asociaciones que abarca —la de varón y hem-

bra, de padres e hijos, de amo y esclavo — van dirigidas todas ellas al mismo fin. La ciencia o arte que tiene como objeto la administración adecuada de la familia es la economía o gobierno familiar, que trata básicamente de la adquisición y administración de los artículos de primera necesidad que son utilizados o consumidos por los miembros de la familia.

Pero la familia por sí sola no puede aportar todos los bienes materiales que el hombre necesita para su sustento y protección, ni es capaz de conducir a todos sus miembros a la perfección de la virtud. Los consejos paternales, que para ser eficaces dependen del amor natural que hay entre padre e hijo, por lo común bastan para asegurar que jóvenes de espíritu generoso se comporten decentemente, pero tienen un limitado provecho en el caso de las almas ruines, sobre las cuales la persuasión tiene poco o ningún poder y que deben ser obligadas por el temor al castigo.¹³ La asociación humana auténticamente autosuficiente, única capaz de asegurar las condiciones de la virtud y de satisfacer todas las necesidades y aspiraciones terrenales del hombre es la ciudad. La ciudad es la obra más perfecta de la razón práctica. Aunque menos natural que la familia desde el punto de vista de su forma, como lo muestra el hecho de que su estructura tiene mayor variedad de una sociedad a otra que la familia, sin embargo está ordenada con un fin superior y más general. Como sociedad perfecta abarca todas las otras asociaciones que los seres humanos son capaces de formar, incluyendo la familia cuyo fin está subordinado al suyo propio, que es el bien humano completo.* Sólo dentro del marco de la sociedad civil puede el hombre alcanzar la plenitud de la vida, tanto más cuanto que el hombre que lleva una vida solitaria, apartado de la compañía de sus semejantes, se queda lejos de la perfección humana, como una bestia, o ya ha excedido tal perfección y alcanzado un estado de divina autosuficiencia.¹⁵

Como el cuerpo humano, con el cual frecuentemente se le ha comparado, la ciudad está integrada por una multiplicidad de partes heterogéneas, cada una de las cuales tiene su labor o función especial. Dado que la parte individual a menudo es animada por pasiones y deseos que no coinciden con los de otras partes, es esencial que en una ciudad haya una sola autoridad cuya tarea consista en velar por el bien del conjunto y mantener el orden y la unidad entre sus diversos componentes. La autoridad política es el elemento determinante de la ciudad o su "forma", como la ha llamado Aristóteles por analogía con la doctrina de la materia y la forma como principios constitutivos de los seres naturales. Una ciudad sin régimen es como un cuerpo sin alma: si es que se puede hablar siquiera de ella, sólo de nombre es una ciudad. Por consiguiente, si la ciudad es natural, la autoridad política, indispensable para ella, también es natural, en contraste con la esclavitud que, para Santo Tomás de Aquino y para la tradición cristiana anterior a él, no está arraiga-

¹⁰ *Summa contra Gentiles*, I, 9.

¹¹ *Sobre la monarquía*, I, 1, [4].

¹² *Sobre la monarquía*, I, 1, [5]; *Summa Theologiae*, I, 1u. 76, a. 5, ad 4^m.

¹³ *Summa Theologiae*, I-II, 1u. 95, a. 1; *Comentario sobre la ética*, I, Lect. 1, n. 4; X, Lect. 14, n. 2139-42.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90, a. 3, ad 3^m.

¹⁵ *Comentario sobre la política*, I, Lect. 1, n. 39; *Comentario sobre la ética*, I, Lect. 1, n. 4.

da en la naturaleza del hombre como tal sino en la naturaleza caída del hombre.¹⁶ La autoridad política difiere de la esclavitud en que constituye el gobierno de hombres libres sobre hombres libres y que tiene por objeto el bien de todos los ciudadanos, que como hombres libres existen para sí mismos. El esclavo, en cambio, existe para otros y por tanto no es gobernado para su propio bien sino para el bien del amo.

De lo que se ha dicho se sigue que la ciudad es más que la suma de sus partes, y su fin general es más que la suma de los intereses particulares de sus miembros. Desde luego, ese fin no es distinto del fin del hombre solo; pero dado que el hombre solo depende de la ciudad para su cabal desarrollo, el fin de la ciudad adopta el carácter de un bien común, es decir, de un bien que, aunque numéricamente uno, sin embargo es compartido por cada ciudadano de esa ciudad.¹⁷ Así como el todo es más importante que la parte y anterior a aquello hacia lo cual está ordenada la parte y sin lo cual no puede existir, así la ciudad es anterior al individuo en el orden de la causalidad final y su bien es superior en dignidad y "más divino" que el de cada hombre tomado por sí mismo.¹⁸ A primera vista parece paradójico pero no es incongruente decir con Santo Tomás de Aquino que el bien común de la ciudad es, en sí mismo, el bien propio, aunque obviamente no el bien privado, del ciudadano individual.¹⁹ Como bien propio es objeto de una inclinación más poderosa que aquella que impele al ciudadano a buscar su bien privado. De este modo, en caso de conflicto entre el bien común y el bien privado, el primero toma precedencia natural sobre el último. Esto explica por qué en casos de extrema necesidad un hombre se sacrificará espontáneamente por la ciudad, igual que como sacrificaría una mano en bien de todo el cuerpo.²⁰

El bien común y el fin de la autoridad política es, en primera instancia, la paz o la armonía de las diferentes partes que se combinan para integrar la ciudad.²¹ La paz existe cuando cada parte se adapta al todo y funciona en él con razonable facilidad. Pero esta unidad fundamental, junto con la capacidad de contrarrestar las fuerzas que amenazan con destruirla, sólo representa la condición mínima en que puede subsistir la ciudad. Es al fin inferior y no al superior al cual deben dedicarse sus energías. Por encima y más allá de la simple supervivencia, la ciudad tiene como propósito la promoción de la vida buena o virtud entre sus ciudadanos.²² La experiencia revela que, por separado o colectivamente, los hombres son atraídos por una variedad de bienes, como la riqueza, el honor, la libertad o la virtud, algunos de los cuales son, obviamente, más nobles que otros. El objetivo o los objetivos que en realidad persigue una ciudad quedan determinados en mayor

medida por los hombres que tienen el voto decisivo en tal ciudad y por tanto constituyen su régimen. En ese sentido, el régimen no es otro que el modo de vida de una ciudad con particular referencia al modo en que dentro de ella está distribuido el poder político.²³ Lo que distingue a una ciudad de otra y le confiere su específica nobleza o grandeza es precisamente el régimen por el cual es gobernada. El régimen mejor o la pregunta de quién debe gobernar la ciudad surge así como tema central de la filosofía política.

Dado que los hombres difieren unos de otros en muchos aspectos, pero sobre todo en su capacidad de conocimiento y de virtud,²⁴ dado que por naturaleza lo inferior queda subordinado a lo superior, es razonable que el mejor hombre deba gobernar a los demás y que los cargos de gobierno deban ser distribuidos de acuerdo con la virtud. En sí mismo y por sí mismo, el régimen más deseable, tanto por motivos de unidad como de la nobleza del fin al que está dedicado, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud. Pero si teóricamente la monarquía absoluta es el mejor de los regímenes justos, también es el que entraña los mayores peligros. Por los vastos poderes de que está investido el rey, a menos que sea hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar con facilidad en tiranía que, siendo iguales en otras cosas, es el peor de todos los gobiernos ya que por su naturaleza misma es el que más se aleja del bien común.²⁵ Además, la virtud no es reconocida por la mayoría tan fácilmente como otras cualidades más obvias aunque menos auténticas, como la riqueza o la noble cuna. Es cosa de observación común que los hombres políticamente sabios y virtuosos no siempre y tal vez ni siquiera en general son reconocidos como tales por otros hombres, la mayoría de los cuales tiene poco conocimiento real de la sabiduría o de la virtud.²⁶ Tampoco es lícito suponer que la indocta multitud fácilmente sería persuadida de aceptar a un hombre de perfecta virtud como su único gobernante, pues, como puede esperarse, los intereses por los que él gobernaría irían en contra de los intereses menos nobles de aquella. La unidad de la ciudad, aunque sólo esto fuera, requiere que las pretensiones conflictivas de los diversos elementos que hay en ella sean tomados en consideración y reconciliados dentro de lo posible. En todos los casos, o virtualmente en todos, deben combinarse las demandas de la sabiduría y la excelencia con las del consentimiento general. Esto significa que, para fines concretos, el mejor régimen es el llamado régimen mixto o el régimen que mezcla, en forma armoniosa, los mejores rasgos de la monarquía, la aristocracia y la constitución. En apoyo de esta solución, característicamente clásica, Santo Tomás de Aquino pudo señalar un precedente sagrado: el de la antigua constitución hebrea, en que la autoridad de Moisés y de sus sucesores fue equilibrada por la de un grupo de Ancianos escogidos entre el pueblo en general.²⁷

¹⁶ *Summa Theologiae*, I, qu. 96, a. 3-4; qu. 92, a. 1, ad 2^m, *Sobre la monarquía*, I, 1, [9-10].

¹⁷ *In IV Sent.*, Dist. 49, qu. 1, a. 1, qu. 1. sol. 1 ad 3^m, *Sobre la monarquía*, I, 1, [9-10].

¹⁸ *Summa contra Gentiles*, III, 17. Cf. *Comentario sobre la Ética*, I, Lect. 2, n. 30.

¹⁹ *Summa contra Gentiles*, III, 24; *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 10, ad 2^m.

²⁰ *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5; *Quodlibetum*, I, qu. 4, a. 8.

²¹ *De la monarquía*, I, 2, 1171; *Summa Theologiae*, I, qu. 103, a. 3; *Summa contra Gentiles*, IV, 76, 4; *Comentario sobre la Ética*, III, Lect. 8, n. 474.

²² *Cobre la monarquía*, II, 3, [106]; II, 4, [117-8]; *Coinventario sobre la Ética*, I, Lect. 1, n. 4.

²³ *Coinventario sobre la Política*, II, Lect. 6, n. 226; Lect. 17, n. 341.

²⁴ *Summa Theologiae*, I, qu. 96, a. 3.

²⁵ *Sobre la monarquía*, I, 2-3; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 105, a. 1, ad 2^m.

²⁶ *Comentario sobre la Política*, II, Lect. 5, n. 212.

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 105, a. 1; *Sobre la monarquía*, I, 6, [42].

La estabilidad y la eficacia de este régimen —o, para el caso, de cualquier régimen— es el imperio de la ley, que casi todo el tiempo se vuelve una necesidad práctica por la habitual escasez de hombres sabios y los abusos a los que, inherentemente, está expuesto el gobierno por decreto. Dado que los sabios nunca son muy abundantes, es más fácil encontrar a unos cuantos que sean capaces de promulgar buenas leyes que encontrar muchos que sean capaces de juzgar en casos individuales. Los legisladores también tendrán más tiempo para deliberar y estarán en mejor posición para tomar en cuenta todas las diversas facetas de un problema, que el hombre que se enfrenta a la constante necesidad de tomar decisiones en el lugar. Por último, es menos probable que su juicio se nuble por su participación individual en las cuestiones en las que se le pide pronunciar juicio, ya que las leyes son propuestas universalmente y consideran los acontecimientos futuros.²⁸ Las leyes son el instrumento privilegiado de la política y están en la misma relación con las obras de los hombres que los universales con los particulares. Por medio de ellas, más que por medio de ninguna otra agencia, el gobernante promueve la justicia y el bien moral entre los ciudadanos. La virtud moral se adquiere justo por la repetición de aquellos actos que la ley prescribe, o por vivir habitualmente y educarse de acuerdo con leyes buenas.²⁹ De aquí la importancia de la legislación, que adopta un carácter arquitectónico y constituye el acto más importante del arte política.³⁰ Todavía es necesario que las leyes sean promulgadas, aplicadas y, cuando sea necesario, enmendadas por los hombres. En pocas palabras, ellas mismas son producto del régimen en que se originan. Volvemos así a la idea del régimen como fenómeno político fundamental y al tema guía de la filosofía política.

Hasta aquí, la filosofía política de Santo Tomás de Aquino parecería estar en armonía sustancial con la de Aristóteles, de la que manifiestamente se deriva. Sin embargo, un examen más minucioso revela que al adoptar el concepto aristotélico de la naturaleza política del hombre y de la vida humana, Santo Tomás de Aquino lo ha modificado profundamente bajo la influencia del cristianismo y del estoicismo, y a consecuencia del alto grado de claridad y de certidumbre que atribuye a la noción de Dios como legislador, en ambas tradiciones. La excelencia humana ya no es definida ni circunscrita por las condiciones de la vida política. Por medio del conocimiento de la ley natural, el hombre tiene acceso directo al orden común de la razón por encima del orden político al que pertenece como ciudadano de una sociedad particular. Al compartir esa ley se encuentra, junto con todos los demás seres inteligentes, siendo miembro de una comunidad universal o cosmópolis gobernada por la providencia divina y cuya justicia es muy superior a la de cualquier régimen humano. La disociación implícita de esta opinión, entre el régimen humano mejor y el orden social perfecto es más acentuada por la enseñanza cristiana y tomista según la cual todo el orden

natural, a su vez, está sujeto al orden de la gracia o la ley divina. De ahí que el régimen simplemente mejor no sea, como lo era para Aristóteles, la obra del hombre o de la razón práctica guiada por la filosofía. Es sinónimo del reino de Dios y es real o alcanzable en todo momento por medio de la gracia salvadora de Dios. La sociedad civil deja de ser la única responsable por la totalidad de la virtud moral y es juzgada, a su vez, por una norma superior, a la que las acciones humanas han de conformarse universalmente. Se convierte en parte de un todo más vasto que abarca a todos los hombres y todas las ciudades y por ese hecho queda privada de su condición privilegiada como único horizonte que limitaba la esfera de la actividad moral del hombre, que fijaba los objetivos a los que él aspira, y que determinaba el orden básico de sus prioridades.³¹

El carácter extrapolítico de la doctrina tomista se revela, entre otros modos, por la manera en que Santo Tomás de Aquino divide la ciencia moral y la política. El *Comentario sobre la Ética* se desvía para señalar que la unidad de la familia o de la ciudad no es una unidad orgánica sino sólo una unidad de orden, y por tanto que los miembros individuales de estas sociedades conservan una esfera de acción que es diferente de la del todo. De esta observación, Santo Tomás de Aquino saca la conclusión de que la ética, la economía y la política no constituyen una ciencia compuesta por tres partes sino tres ciencias separadas y específicamente distintas, otorgando así a la ética y a la economía una autoridad que no poseen en la disposición aristotélica.³² Esta enseñanza encuentra un paralelo significativo en el análisis que hace Santo Tomás de Aquino del derecho natural que forma parte de su tratado sobre la justicia particular y que sigue la tradición de los juristas ulpianoc y los romanos, que trataron el derecho natural como una división del derecho privado, y no la de Aristóteles, en quien la cuestión del derecho natural aparece, por entero, dentro del contexto de la justicia de los hombres.³³ Al analizar la disposición del ciudadano virtuoso a dar su vida por su país, Santo Tomás de Aquino opina que semejante acto sería objeto de una inclinación natural si el hombre fuese, por naturaleza, parte de la sociedad a la que se sacrifica.³⁴ Esta observación nos da a entender que la relación del hombre con una sociedad civil en particular, en contraste con otras sociedades civiles, no es simplemente natural sino adquirida. Aunque Santo Tomás conviene con Aristóteles en que el hombre que se aparta de la sociedad y de los asuntos de sus congéneres es, o bien más que humano, o bien menos que humano, su ejemplo de la persona superior cuya perfección rebasa los límites de la sociedad civil no es el del filósofo que, como puede suponerse, es el que Aristóteles tenía en mente, sino el de San Antonio, ermi-

²⁸ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 72, a. 4. Cf. I-II, qu. 21, a. 4, ad 3^m, qu. 91, a. 1; *Sobre la monarquía*, II, 1, [94]; *De Perfectione Vitae Spirituales*, 13.

²⁹ *Comentario sobre la Ética*, I, Lect. 1, n. 5-6; VI, Lect. 7, n. 1200; *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 11, s. c.

³⁰ *Summa Theologiae*, II-II qu. 57.

³¹ *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

²⁸ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, a. 1, ad. 2^m.

²⁹ *Comentario sobre la Ética*, X, Lect. 14; II, Lect. 1, n. 251; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1.

³⁰ *Comentario sobre la Ética*, VI, Lect. 7, n. 1197; X, Lect. 16, n. 2165.

taño del siglo III, célebre entre otras cosas por su oposición a la filosofía.³⁵ Por último, para citar otro ejemplo más, Santo Tomás de Aquino interpreta la afirmación de Aristóteles en el sentido de que la virtud moral es relativa al régimen diciendo que se refiere a la bondad relativa del hombre como ciudadano y no a su bondad absoluta como hombre. Se nos dice que esta última es inseparable de la sabiduría práctica, cuyos primeros principios son naturalmente conocidos e interpretados por todos, cualquiera que sea su régimen político.³⁶ En estas circunstancias, la idea del mejor régimen como condición primaria e indispensable de la felicidad de individuos y de ciudadanos pierde su suprema importancia, así como la propia filosofía política, de cuya guía depende el mejor régimen para su realización.

LA VIRTUD MORAL Y LA LEY NATURAL

Tanto la base teórica como las implicaciones prácticas de la posición tomista son claramente discernibles en el trato que Santo Tomás de Aquino da a las virtudes morales. Ese trato puede describirse como un intento por elucidar cómo debe actuar el hombre a la luz de lo que es o de su naturaleza racional. Como tal, apela directamente a unos principios que no son originarios de la ciencia moral sino que antes bien son tomados de la ciencia natural a la que propiamente pertenecen.³⁷ De este modo presupone de parte del lector una determinada comprensión de la naturaleza del hombre y de su fin natural tal como son aprehendidos por el intelecto especulativo. En términos generales, presenta un aspecto más doctrinal o más estrictamente deductivo que el de Aristóteles.

La diferencia entre los dos autores ya es evidente, en cierta medida, en el *Comentario sobre la Ética* de Santo Tomás. En los libros II al V de la Ética, Aristóteles había enumerado simplemente 11 virtudes morales sin ninguna indicación precisa sobre la razón del orden en que son presentadas, con poco o ningún esfuerzo por relacionar estas virtudes con el alma humana y sus diversas partes. Su análisis se queda exclusivamente en el plano de la virtud moral y se limita a una elucidación de los fenómenos morales, tal como éstos aparecen a los hombres decentes u honrados, pero no a los filósofos. Se dirige, típicamente, al "caballero" o al hombre de buenos hábitos morales y opiniones que da por sentada la decencia y a quien no hay que convencer de la superioridad intrínseca de la vida moral sobre la vida inmoral. Su objetivo manifiesto es aclarar y articular lo que el hombre bien nacido y bien criado ya sabe de manera confusa y acepta sobre la base de su propia experiencia y crianza, pero sin una verdadera conciencia de sus presuposiciones teóricas. De acuerdo con este propósito eminentemente práctico, evita toda

referencia expresa a las premisas especulativas en que la moral está fincada en última instancia, pero cuyo conocimiento sólo es remotamente útil a la persona más interesada en la práctica real de la virtud que en una profunda comprensión de sus fundamentos en la naturaleza humana. Así como se puede ser buen carpintero sin haber estudiado la ciencia de la geometría, también se puede ser buen hombre sin haberse dedicado a un estudio científico de las acciones humanas. Dicho simplemente, la pregunta que plantea este análisis en conjunto es: ¿qué es un hombre bueno?, y no ¿por qué se debe ser un hombre bueno? La respuesta que ofrece a la pregunta obtiene su principal apoyo en la evidencia de lo que la moral logra en el espíritu del hombre para quien la bondad moral ha llegado a ser, por decirlo así, una segunda naturaleza, y no del conocimiento que pudiera obtenerse mediante una investigación filosófica del hombre como ser natural. Toda la explicación culmina en una descripción de la magnanimidad y la justicia, las dos virtudes generales que ejemplifican o definen la perfección del hombre como individuo y como ser social, respectivamente.

La interpretación que hace Santo Tomás de Aquino de las secciones correspondientes de la Ética va más allá de lo que está explícitamente declarado o implícitamente contenido en el texto, sacando a luz las razones que, se supone, justifican el modo de proceder de Aristóteles. El valor y la moderación tienen como materia lo que Santo Tomás llama las pasiones primarias, como la ira y la lujuria. Vienen después las virtudes relacionadas con las pasiones secundarias, pero que pueden relacionarse con bienes y males externos o con reacciones externas. Al primer grupo corresponden la generosidad y la munificencia que regulan el uso de la riqueza; las virtudes relacionadas con el honor, la principal de las cuales es la magnanimidad; y la mansedumbre. Al segundo grupo pertenecen la amabilidad, la franqueza y el ingenio social. Éstos a su vez van seguidos por la justicia, que tiene como materia las propias acciones externas, en oposición a las pasiones internas de las que tratan todas las virtudes precedentes. El orden en que estas virtudes son abordadas por Aristóteles encontraría su razón de ser en el hecho de que las pasiones primarias, que tratan de los bienes directamente relacionados con la conservación de la vida o con el mal que amenaza con su destrucción, tienen precedencia sobre las pasiones secundarias, que tratan de bienes menos vitales, así como en el hecho de que, ya que las acciones se organizan en las pasiones, el tratamiento de las últimas precede, comprensiblemente, al de las primeras.³⁸ Sin embargo, podemos preguntarnos hasta qué punto la explicación "científica" de Santo Tomás de Aquino, cualesquiera que sean sus méritos intrínsecos, respeta el tenor del texto de Aristóteles. La distinción que establece entre pasiones primarias y pasiones secundarias conduce, por una parte, a una mayor apreciación del valor y de la moderación, a expensas de otras virtudes más espectaculares pero menos necesarias y menos comunes, como la magnificencia y la magnanimidad, que pueden considerarse como uno de los principales enfoques del análisis aristotélico de la

³⁵ *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 1, n. 35. San Atanasio, *Vida de San Antonio*, 72 ss.

³⁶ *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 3, n. 376. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, corp. y ad 4^m, 1-11, qu. 58, a. 4.

³⁷ Cf. *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

³⁸ *Comentario sobre la ética*, III, Lect. 14, n. 528.

vida moral. Lo que es más: la interpretación propuesta introduce en el estudio un principio analítico que es ajeno, si no al principio de Aristóteles, al menos a la manera peculiar en que en la *Ética* se abordan las cuestiones morales.

La misma conclusión es confirmada de manera aún más palpable por el tratado de Santo Tomás sobre la virtud moral, en la *Summa Theologiae*, en que la clasificación aristotélica es totalmente abandonada en favor de un modificado marco platónico-estoico que reduce todas las virtudes morales a las cuatro llamadas virtudes cardinales de moderación, valor, justicia y prudencia.³⁹ Cada una de estas virtudes está relacionada con uno u otro de los poderes del alma que determina y cuyas operaciones perfecciona. La moderación tiene como sujeto la parte apetitiva o concupiscible, en la cual introduce el orden de la razón, principalmente imponiendo los frenos apropiados al deseo de los placeres asociado con los sentidos del tacto y del gusto. El valor es la virtud que rectifica o rige la parte violenta o irascible y permite al hombre superar los temores que de otra manera podrían desviarlos de la busca del bien racional. La justicia se encuentra en la voluntad y regula cada aspecto de los tratos del hombre con otros hombres. Mediante estas tres virtudes, el hombre es encaminado apropiadamente hacia su fin natural o hacia el bien dictado por la razón. Pero además de tender al bien, también debemos poder deliberar, elegir y prescribir los medios que a él conducen. Tal es el papel de la prudencia, virtud intelectual en la medida en que tiene como sujeto a la razón, pero que también está incluida entre las virtudes morales en la medida en que su ejercicio apropiado depende de la rectificación del apetito por las tres virtudes precedentes.

Todas las demás virtudes morales quedan agrupadas en una u otra de estas cuatro virtudes generales, sea como partes subjetivas, partes potenciales o partes integrales. Las partes subjetivas son las varias especies en que puede dividirse una virtud determinada, según la materia de que trate. Por ejemplo: la prudencia del gobernante supera a la del simple súbdito y difiere específicamente de ella en que se extiende al bien común de toda la ciudad o reino; y sin embargo, ambas satisfacen la definición de prudencia, de la que constituyen dos formas distintas y completas. "Las partes potenciales son aquellas virtudes que tratan de algún acto o materia secundaria de la virtud principal y que por tanto no contienen en sí mismas toda la esencia o poder de esa virtud, como ocurre por ejemplo con la generosidad y la amabilidad, cuya materia, aunque no coextensiva con la de la justicia, sin embargo cae dentro del mismo ámbito general ya que tiene que ver con el recto ordenamiento de nuestras relaciones con los demás." Las partes integrales no son virtudes completas en sí mismas pero representan los diversos elementos que contribuyen a la formación de una virtud completa. De este modo la memoria, la inventiva, la precaución, la circunspección y simila-

res son componentes necesarios de un solo acto perfecto de prudencia.⁴² De esta manera, se constituye gradualmente un catálogo de virtudes morales que es completo y a la vez está claramente arraigado en un análisis teórico de la naturaleza y las partes del alma humana.

Captaremos la significación más general del procedimiento analítico de Santo Tomás de Aquino si hacemos una consideración de la particular dificultad planteada por la doctrina aristotélica de virtud moral como medio entre dos extremos.⁴³ Dado que las acciones humanas pueden desviarse de la norma de la razón, sea por exceso o por defecto, la conducta virtuosa o racional exige evitar ambos extremos y observar en todo momento el justo medio. En su mayor parte, el medio en cuestión está relacionado con el sujeto o el agente que sólo puede precisarse con referencia a las circunstancias particulares de una acción determinada, incluyendo al propio agente. Por ejemplo: la razón nos dice que el alimento y la bebida son necesarios para la vida, pero no puede especificar sino del modo más general cuánto debe comer y beber este o aquel hombre. Lo que es excesivo para uno puede no ser bastante para otro, y a la inversa; lo que es apropiado en ciertas circunstancias o en ciertos momentos puede ser impropio y moralmente reprehensible en otros momentos y en un distinto conjunto de circunstancias. Podemos imaginar con facilidad una situación en que la virtud misma aconsejaría tal acción de una manera que es contraria a las normas de conducta prevalentes o generalmente aceptadas. Sin embargo, al punto se plantea una pregunta sobre el principio a la luz del cual deberá tomarse una decisión de esta índole. Es característico del enfoque empírico de Aristóteles el que su análisis de este problema no aluda a ninguna norma fuera de la esfera de la moral o algún fin extramoral que pudiésemos examinar para justificar las ocasionales desviaciones de la regla común. La *Ética* sí afirma expresamente que el medio de la razón es el medio que determinaría un hombre prudente que es, por decirlo así, una ley en sí mismo. Pero aunque esta solución pueda parecer adecuada con vistas a la acción, obviamente deja algo que desear desde el punto de vista teórico, y en realidad comete petición de principio, pues hace poco más que sugerir que el medio recto es el medio que fue establecido por un hombre prudente, el cual a su vez queda definido como persona que habitualmente elige el medio adecuado.⁴⁴

Con la misma dificultad tropezaremos al examinar la doctrina de Aristóteles acerca de la verdad práctica. En el pleno sentido de la expresión, o remitida a la acción en una situación específica, la verdad práctica no sólo es cuestión de conocimiento. Exige que se tome en cuenta no sólo la naturaleza de un acto determinado sino las diversas circunstancias que lo rodean. Pero estas circunstancias son innumerables y, literalmente, imposibles de valorar. Si, para actuar de manera virtuosa, estuviésemos obligados a conocer todas las circunstancias pertinentes de nuestras acciones, nunca podríamos mo-

³⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qu. 61.

⁴⁰ *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 11; qu. 48, a. 1; qu. 50, a. 1-2.

⁴¹ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 80, a. 1.

⁴² *Summa Theologiae*, II-II, qu. 49.

⁴³ Cf. Aristóteles, *Ética*, II, 6.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética*, II, 6, 1107^a1.

vemos o dejar de movernos. De ahí se sigue que un juicio práctico o prudencial puede ser objetivamente erróneo y sin embargo moralmente adecuado. Una persona que, por error y sin ninguna negligencia de su parte, sirve una medicina que no corresponde a un paciente, ejecuta un acto moralmente bueno aunque de él pueda resultar un daño grave. En realidad, aun si fuera posible una evaluación completa y precisa de los hechos objetivos de una situación concreta, no bastaría aún para garantizar el carácter moral de una acción. La virtud auténtica exige que se busque el bien de acuerdo con el modo del bien y no sólo de acuerdo con el modo del pensamiento. Esto implica de parte del agente un deseo habitual del bien tal como le aparece y le es conocido. Las preguntas que llaman la atención del hombre moral no son preguntas que puedan plantearse en forma puramente objetiva e imparcial; son inseparables del interrogador, y las respuestas a ellas desafían todo análisis que se haga exclusivamente de acuerdo con la razón. Dicho en palabras un poco distintas, la verdad del juicio práctico se mide por la conformidad del espíritu con el apetito rectificado, en oposición a la verdad del juicio especulativo, que se mide por la conformidad del espíritu con lo que es o con su objeto. Pero siendo así, todo el argumento, como muy bien lo señala Santo Tomás de Aquino, volvería a aparecer circular: la verdad o la recta razón en cuestiones prácticas depende del acuerdo de una acción particular con el apetito rectificado, el cual a su vez es determinado por el hecho de que está de acuerdo con la recta razón.⁴⁵

El intento de Santo Tomás por resolver este doble problema vuelve a hacer explícito lo que estaba, cuando mucho, implicado por Aristóteles. Aunque ya anunciado en el *Comentario sobre la Ética*, encuentra su expresión más detallada y completa en el célebre tratado sobre la ley, de la *Summa Theologiae*.⁴⁶ Su originalidad queda sugerida por el hecho de que este tratado no tiene equivalente en Aristóteles y casi toda su sustancia se basa en las anteriores teorías de la ley natural de Cicerón y de San Agustín. En pocas palabras, consiste en mostrar que, aun cuando es verdad que la elección de los medios hacia el fin es obra de la razón, el fin que el hombre persigue como ser moral ya le fue asignado por la naturaleza y está precontenido en su deseo innato de ese fin. La naturaleza debe interpretarse precisamente como el principio intrínseco de una inclinación determinada y necesaria o, como la define Santo Tomás de Aquino en otra parte, un compartir del arte divino por el cual seres no racionales llegan a actuar de una manera que es conforme a la razón.⁴⁷ Dado que el hombre es un ser natural, hay en él antes de toda deliberación una inclinación de todo su ser hacia el fin o los fines a los que, como todos los demás seres naturales, ha sido uniformemente ordenado. Así, como sustancia, desde luego buscará su propia conservación; como animal, comparte con otros animales un deseo natural de procreación y educación de

los hijos; y como ser racional, por naturaleza se inclina hacia bienes tan específicamente humanos como la vida política y el conocimiento de la verdad.⁴⁸

Precisamente porque está dotado de razón, el hombre participa de manera más perfecta que todos los demás seres naturales en el orden de la providencia divina. Aunque el conocimiento que tiene de su fin y de las inclinaciones naturales que revelan su existencia, inmediatamente tiene conciencia de los principios generales que gobiernan su conducta. Como dictados de la razón práctica, esos principios constituyen una "ley", promulgada por la naturaleza misma, que le permite discriminar entre lo justo y lo injusto que sirve como norma infalible de la bondad o maldad de sus acciones. Sus preceptos más universales forman el objeto de un hábito especial que Santo Tomás de Aquino llama conciencia o, más exactamente, *sindéresis*, que corre paralela al hábito de las premisas primeras y más evidentes de las cuales proceden todas las demostraciones en el orden especulativo.⁵⁰

El sólo empleo de las palabras "conciencia" (*suneidēsis*) y "sindéresis", que no aparece en Aristóteles sino, antes bien, en las tradiciones griega tardía y cristiana temprana, a través de las cuales llegaron a los autores de la Edad Media, ya es sintomático del tono no aristotélico de la enseñanza tomista al respecto. Sin embargo, aún hay más. Puesto que se les considera como leyes en el sentido estricto y propio del término, los principios morales en cuestión adquieren un carácter obligatorio que no tenían para Aristóteles y para la tradición filosófica en general; pues la ley natural no sólo recomienda o combate ciertas acciones como intrínsecamente nobles o bajas, las ordena o las impide, so pena de castigo, si no en esta vida, al menos en la siguiente. Así, con claridad presupone a la vez la inmortalidad personal del alma humana y la existencia de un Dios omnisciente y todopoderoso que gobierna el mundo con sabiduría y equidad y a cuyos ojos todas las acciones humanas individuales son meritorias o merecedoras de castigo.⁵¹ Toda violación de sus preceptos revela más que una desviación de la razón o una simple falta de buen gusto, lleva la huella de una ofensa contra Dios, dador y garante de la ley natural que, además de la pérdida de esos bienes internos, como la felicidad y la virtud, de las que el pecador se priva a sí mismo, inflige sanciones externas, de acuerdo con la gravedad del hecho.⁵² Dentro de este contexto, la vida moral del hombre adquiere una orientación distintivamente nueva; deja de ser interpretada tan sólo por su carácter completo o realización humana y se vuelve, en última instancia, cuestión de obediencia voluntaria y agradecida a una ley divinamente autorizada e incondicionalmente obligatoria.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 2.

⁴⁹ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 91, a. 2.

⁵⁰ *Summa Theologiae*, I, qu. 79, a. 12-13; I-II, qu. 19, a. 5-6; *De Veritate*, qu. 16; *In II Sent.*, Dist. 24, qu. 2, a. 3. El uso de la palabra *sindéresis* (*suntēresis*, literalmente, "conservación") en este contexto pudo deberse inicialmente a una deficiente transcripción de *suneidēsis* ("conciencia") en el muy célebre pasaje del *Comentario sobre Ezequiel* (I, 4), de San Jerónimo.

⁵¹ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 18, a. 9; qu. 21, a. 4; 96, a. 4; qu. 98, a. 5; qu. 99, a. 1 y 5; qu. 100, a. 2.

⁵² *Summa Theologiae*, I-II, qu. 71, a. 6, ad 5^m; *Summa contra Gentiles*, IV, 140.

⁴⁵ *Comentario sobre la Ética*, VI, Lect. 2, n. 1131. Cf. *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6, ad 2^m; qu. 14, a. 16; Aristóteles, *Ética*, X, 5, 1176^a 4 ss.

⁴⁶ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90-108.

⁴⁷ *Comentario sobre la Física*, II, Lect. 1 y Lect. 14, n. 268; *Comentarios sobre la Ética*, I, Lect. 1, n. 11. Cf. *Comentario sobre la Metafísica*, V, Lect. 5.

Hemos de añadir aquí mismo que la ley natural sólo ofrece las normas más generales de conducta humana o el fundamento inquebrantable en que se basa el conocimiento humano del orden moral. Representa la primera regla de la razón, pero de ninguna manera suficiente, entre los hombres. Sólo sus principios más elevados son conocidos de todos sin excepción, y aun ellos por lo común son demasiado vastos para servir de guía inmediata de nuestras acciones. Por consiguiente, debe ser complementada por otra ley a la que se ha llegado por medio del esfuerzo y la laboriosidad del hombre y que por esta razón es llamada la ley humana. Los propios preceptos de la ley humana se derivan de la ley natural, sea por medio de determinaciones específicas de una regla general, o de conclusiones a partir de principios indemostrables. Por ejemplo: la ley natural prescribe que se honre y adore a Dios; pero el culto divino implica la realización de ciertas acciones o ritos que pueden variar de acuerdo con el tiempo y el lugar y que deben ser especificados por la razón humana. Asimismo, del principio general de que no debemos dañar a los demás, la razón infiere que no debemos asesinar, robar ni cometer adulterio.⁵³

Huelga decir que no todos estos principios tienen la misma evidencia o inducen la misma necesidad. Las más de las veces, su universalidad está limitada por la "deformidad" o la extrema contingencia de la cuestión de que tratan, no menos que por la relativa imperfección e inestabilidad de la naturaleza humana. Las acciones humanas siempre incluyen detalles, y tal vez su moral será afectada por cualquiera de las innumerables circunstancias que les acompañan. La justicia exige de ordinario que un objeto prestado o depositado sea devuelto a su dueño, pero esto no significa que estemos moralmente obligados a entregar un cargamento de armas a una persona que se propone traicionar a su patria. Además, no todos los hombres son capaces del mismo grado de virtud o de perfección moral, sea por razón de su edad, de su disposición natural o de hábitos ya adquiridos. Un principio moral que hace demandas imposibles y por tanto irrazonables a un sujeto o grupo de sujetos en particular debe ser alterado para que se adapte a la situación en la que se aplica.⁵⁴ Cuanto más particular sea el principio, más variable y menos cierto se vuelve. Por tal razón la ciencia moral, en contraste con la ciencia natural, ofrece pocas certidumbres y debe contentarse con plantear la verdad aproximadamente y como en esbozo.⁵⁵

La cuestión decisiva, entonces, y el auténtico problema que hay entre Santo Tomás y Aristóteles no consiste en saber si los principios morales están sujetos al cambio sino si hay algunos principios morales de los cuales nunca podamos desviarnos y que conservan su carácter obligatorio aun en las situaciones más extremas. Mientras que Aristóteles afirma claramente que todos los derechos naturales son variables,⁵⁶ Santo Tomás de Aquino dis-

⁵³ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, a. 1-2; qu. 91, a. 2, ad 2^m.

⁵⁴ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 4; qu. 96, a. 2; II-II, qu. 57, a. 2, ad 1^m.

⁵⁵ *Comentario sobre la Ética*, I, Lect. 3, n. 35; II, Lect. 2, n. 258-9.

⁵⁶ Aristóteles, *Ética*, V, 7, 1134^b 25 ss.

tingue entre los preceptos comunes o primarios de la ley natural, que todos deben cumplir en todo momento, y sus preceptos propiamente dichos o secundarios, que están sujetos a las variaciones impuestas por las circunstancias. Los primeros difieren de los segundos tanto por su mayor grado de cognoscibilidad cuanto por su mayor proximidad al fin natural del hombre. Tal es el caso de las prescripciones contra el asesinato, el adulterio y el robo, que no toleran excepciones humanas y que sólo Dios, como autor de la ley natural, puede dispensarlas en ciertas circunstancias, como lo hizo cuando ordenó a Abraham matar a su hijo Isaac. A esta categoría de leyes universalmente válidas pertenecen todos los preceptos del Decálogo, incluyendo las prescripciones contra la egolatría y el juramento del nombre de Dios en vano que, en contraste con los preceptos ceremoniales y judiciales del Antiguo Testamento, no han sido abrogados por la Nueva Ley.⁵⁷

La misma distinción entre preceptos primarios y preceptos secundarios se da por sentada en el tratamiento que da Santo Tomás de Aquino a la discutida cuestión de lo justificable o excusable de cometer acciones inmorales bajo presión. Aristóteles dejó la cuestión diciendo, inconclusamente, que "acaso" haya algunos actos odiosos que no debemos consentir ni aun al precio de la muerte tras los más atroces sufrimientos, y terminó su análisis con la afirmación igualmente ambigua de que "elogio y censura corresponden a aquellos que ceden a la coacción y a quienes no ceden".⁵⁸ En su comentario de ese pasaje, Averroes explica la afirmación de Aristóteles relacionándola con el hecho de que el hombre que sucumbe a la fuerza puede ser censurado en un lugar pero no en otro, como si sugiriera que, cuando una persona es física o moralmente torturada más allá de los límites de la resistencia humana ordinaria, la distinción entre las acciones justas y las acciones injustas se convierte, en general, en cuestión de derecho positivo.⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, por su parte, interpreta la palabra "acaso" en su sentido retórico, y no literal. Declara categóricamente que ciertas acciones deben ser condenadas por completo y en apoyo de esta opinión cita el ejemplo de San Lorenzo, quien soportó la muerte por fuego antes que hacer sacrificiosa los ídolos. Por consiguiente, sostiene que la afirmación de Aristóteles no significa que la víctima de coacción pueda a veces ser excusada o que simplemente nos apiademos de ella, como había insinuado Aristóteles, sino que nunca podrá escapar de la culpa o la censura.⁶⁰

Dado que la ley que prohíbe tales acciones encarna la intención del legislador así como el bien común de la sociedad a la que va dirigida primariamente esa intención, nunca se le podrá dejar a un lado por motivo de que el

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 5, ad 2^m; qu. 97, a. 4, ad 3^m; qu. 99, a. 3, ad 2^m y a. 4; qu. 100, a. 1 y qu. 104, a. 1, ad 3^m, donde el deber de amar y de honrar a Dios o las ideas contra la idolatría y contra jurar el nombre de Dios en vano, aunque son parte de la ley natural se dice que deben su certidumbre no sólo a la razón humana sino a la razón humana instruida por Dios o formada por la fe.

⁵⁸ Aristóteles, *Ética*, III, 1, 1110^b 24-33.

⁵⁹ Averroes, *In oralia Nicomachia Expositio*, Venecia, 1562, p. 31 I.

⁶⁰ *Comentario sobre la Ética*, III, Lect. 2, n. 395-7.

propio legislador habría permitido que se trasgrediera en nombre de una ley superior si hubiese conocido las circunstancias imprevistas que hacen indeseable su observancia en una situación particular.⁶¹ De esta manera, los principios más generales de la ley humana son directamente aplicables a la sociedad humana, y no tienen que diluirse para ser aplicables. Queda eliminada de una vez por todas la posibilidad misma de que el bien común o la conservación de la sociedad pudiese a veces obligarnos a actuar de manera contraria a esos principios. Entre los requerimientos de la justicia y los de la sociedad civil hay una armonía fundamental y necesaria. El orden social perfecto existe o puede existir de hecho, y no sólo de palabra. En el sentido absoluto, la justicia no sólo es una aproximación a la justicia civil en el sentido absoluto; de hecho, coincide con ella. Por la misma razón, la perfección del hombre como individuo resulta idéntica a su perfección como ciudadano.⁶²

Por consiguiente, tanto la justicia civil como el valor, las dos virtudes más directamente relacionadas con el bienestar de la ciudad, adquieren una categoría nueva y más noble. La cuestión entre la justicia y la magnanimidad se decide en favor de la justicia, que surge, así, de manera incondicional, como la más elevada de las virtudes morales.⁶³ Por la misma razón, Santo Tomás de Aquino logra suprimir la ambigüedad inherente al tratamiento que Aristóteles daba al valor, y al hablar inequívocamente del valor como la virtud que trata, ante todo, de la muerte a la que el hombre se enfrenta al defender a su patria.⁶⁴ Asimismo, la armoniosa solución que propone al problema de la sociedad civil suprime la necesidad de las mentiras piadosas, tanto más cuanto que la fe falsa pero saludable en los dioses de la ciudad es remplazada por la aceptación del Dios único y auténtico, que se convierte así en requerimiento de la ley natural. Por tanto, la sabiduría puede gobernar, en adelante, sin recurrir a la falsedad. La ausencia ya notada de todo auténtico esoterismo en la enseñanza política de Santo Tomás de Aquino queda explicada no sólo por la rehabilitación de la filosofía en el mundo cristiano sino más radicalmente por la reconciliación que la posición tomista postula entre las demandas de la justicia y las de la sociedad civil.

Esa reconciliación tiene una de sus ilustraciones más claras en la reinterpretación que hace Santo Tomás de Aquino de la doctrina aristotélica de la esclavitud legal. De acuerdo con el derecho romano y los principios del *jus gentium*, Santo Tomás de Aquino defiende no sólo la necesidad sino también la justicia de tal práctica, que presenta como benéfica para el conquistador y para el conquistado, ya que salva la vida de este último y da al primero los servicios de una población sometida.⁶⁵ En este punto, su enseñanza difiere una vez más de la de Aristóteles, quien considera la servidumbre de los

⁶¹ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 100, a. 8.

⁶² *Comentario sobre la Ética*, V, Lect. 11, n. 1003; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, ad 3^m.

⁶³ *Summa Theologiae*, I-II, qu. 66, a. 4; II-II, qu. 58, a. 12.

⁶⁴ *Comentario sobre la Ética*, III, Lect. 14, n. 537.

⁶⁵ *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 4, n. 75 y 79.

hombres que no son esclavos por naturaleza como un mal necesario, justificado por las superiores y más apremiantes demandas de la sociedad en conjunto y, por tanto, como otra indicación del carácter irremediabilmente deficiente y contradictorio de la justicia humana en el plano de la sociedad civil.

LA FE BÍBLICA Y LA FILOSOFÍA

La doctrina de la ley natural de Santo Tomás constituye un primer ejemplo en el nivel moral y político de la síntesis tomista entre la fe bíblica y la filosofía aristotélica. Como ley de *naturaleza*, la ley natural comparte la razón y no puede ser reducida con exclusividad a la voluntad de Dios. Las acciones que manda o que prohíbe son intrínsecamente buenas o malas; no son buenas o malas sólo como resultado de haber sido ordenadas o prohibidas por Dios. Sin embargo, como ley, también contiene una referencia explícita a la voluntad de Dios, a la que debe su fuerza motora. De este modo se encuentra a medio camino entre la doctrina del derecho natural de la tradición filosófica no religiosa, por una parte, y el estricto voluntarismo de la tradición religiosa no filosófica por la otra. Se distingue de esta última en que define la ley como, esencialmente, un acto de razón y no de voluntad, y difiere de la primera en que concibe a Dios no sólo como la causa final del universo o como el motor inmóvil que mueve todas las cosas por la atracción que ejerce sobre ellas, sino como legislador y como causa eficiente que produce al mundo a partir de la nada y que por sus ordenanzas dirige activamente a todas las criaturas hacia su fin previsto. A este respecto, el punto clave, y del cual parece depender la querella entre la filosofía y la religión revelada, aparece en último análisis como la oposición entre la doctrina bíblica de la creación y la doctrina filosófica de la eternidad del mundo.

Santo Tomás se esfuerza por colmar la brecha de una posición a la otra, no atribuyendo al filósofo pagano la noción de creación divina, como lo habían hecho algunos de los anteriores comentaristas de Aristóteles, sino sosteniendo que las razones propuestas por Aristóteles en favor de la eternidad del mundo, son, en el mejor de los casos, tan sólo probables. Su argumento en general tiende a seguir los *Temas* de Aristóteles, en que la eternidad del mundo es presentada como problema dialéctico, o perteneciente a la clase de problemas que la razón no puede resolver, y no sigue el tratado *Del Cielo*, que trata el mismo problema desde un punto de vista científico y deja pocas dudas con respecto a la posición final de Aristóteles sobre la cuestión.⁶⁶ Si la idea de que el mundo es eterno no puede ser comprobada ni refutada por la razón natural, no es posible mantener la enseñanza de la Revelación en contradicción directa con la de la filosofía. El conflicto entre ambas enseñanzas es atenuado y parcialmente borrado por el rechazo de Santo Tomás de Aquino a la disyunción entre la eternidad del mundo y su creación por

⁶⁶ *Summa Theologiae*, I qu. 46, esp. a. 1; *Summa contra Gentiles*, II, 30-38. Aristóteles, *Temas*, I, 11, 104^b16; *Del Cielo*, I, 2-4 y 10-12; III, 2.

Dios; pues, según Santo Tomás, aun si el mundo fuese eterno seguiría teniendo su fuente en la libérrima voluntad de Dios.⁶⁷ Lo que la doctrina de la creación implica en esencia, a la postre, no es el surgimiento del mundo (y concomitantemente del tiempo mismo) en un momento dado del pasado, por muy cercano o remoto que fuese, sino la radical contingencia de todos los seres aparte de Dios y su completa dependencia de Dios para existir. Encuentra su expresión metafísica en la doctrina característicamente tomista de la auténtica distinción entre esencia y existencia en todos los seres, fuera de Dios.⁶⁸

No obstante, es verdad que al atribuir una causalidad eficiente a Dios, Santo Tomás de Aquino se ve obligado a conservar y a restaurar la distinción entre el intelecto y la voluntad de Dios. Y aunque tal distinción debe considerarse como una distinción de la razón y no, de ninguna manera, como una distinción auténtica, sin embargo aún tiene el efecto de dar mayor importancia a la voluntad de Dios que la doctrina aristotélica de Dios como intelecto puro o como el pensamiento que se piensa sólo a sí mismo. Esta conclusión es reforzada por las razones que Santo Tomás expone para explicar por qué, suponiendo la posibilidad teórica de una creación eterna, Dios hizo al mundo "en el tiempo" y no desde toda la eternidad: la no eternidad del mundo prueba con mayor evidencia que todas las cosas deben su origen a Dios; disipa toda duda que quedara con respecto al hecho de que Dios no crea por necesidad sino por un acto de libre voluntad; y por último, manifiesta con abundante claridad el poder infinito de Dios, ya que una creación implica un don total del ser, del que sólo es capaz Dios, que posee la facultad de plenitud de ser.⁶⁹ El enorme alcance de semejante doctrina podrá entretenerse, aunque sea parcial e inadecuadamente, por medio del unilateral hincapié que llegó a hacerse en la voluntad y el poder en la filosofía y en el pensamiento político modernos.

Aun si aceptáramos la interpretación de Santo Tomás y concediéramos que la enseñanza de Aristóteles no es incompatible con el dogma cristiano, aún podríamos preguntarnos si, al insertar las opiniones morales y políticas de Aristóteles en un marco teológico o al complementarlas con una enseñanza basada en la Revelación, Santo Tomás no ha alterado profundamente su carácter original. La cuestión de la diferencia entre los dos autores no acaba por completo con la ocasional sugerencia de Santo Tomás de que Aristóteles trata sobre todo la felicidad del hombre en esta vida mientras el cristianismo se preocupa, ante todo, por la felicidad del hombre en la vida venidera, por la sencilla razón de que Aristóteles trata la felicidad de esta vida como la felicidad única y mantiene un continuo silencio sobre el decisivo tema de la inmortalidad personal del alma.⁷⁰ El cambio de visión efectuado al añadir una dimensión de otro mundo a la especulación aristotélica

no es menos importante por ser menos notorio. Para sentir ese cambio sólo hay que reflexionar, por ejemplo, en lo que ocurre a la magnanimidad cuando va aunada a la humildad —virtud que no se encuentra por ninguna parte en Aristóteles— o sobre lo que ocurre al valor cuando la vida en la tierra es considerada dentro de la perspectiva más vasta del destino eterno del hombre; pues, sin duda, el cristiano que espera una recompensa celestial en caso de morir en el campo de batalla no va animado por sentimientos idénticos a los del ciudadano heroico que no tiene tal seguridad y que comprende que al exponer su vida por una causa noble, se arriesga a la pérdida última e irreparable de todo lo que es caro al hombre.

Planteado en términos más generales, el problema básico no tiene que ver tanto con el acuerdo o desacuerdo entre el contenido de la Revelación y las enseñanzas de la filosofía, como con el contraste entre la fe y la filosofía considerada como motivos de modos de vida total y esencialmente divergentes. Nadie puede ser guiado al mismo tiempo por dos normas diferentes y al mismo tiempo autoritarias. La aceptación de la supremacía de la vida de la fe o de la respuesta devota a una palabra divinamente revelada entraña por fuerza la destrucción de la filosofía, o lo que equivale a lo mismo, el remplazo del orden natural compuesto de filósofos y no filósofos por un mundo sobrenatural basado en la distinción más fundamental entre los auténticos creyentes y los incrédulos. Una vez dicho todo, el abismo que separa al docto Santo Tomás del docto Aristóteles es infinitamente más vasto que el que separa al docto Santo Tomás del sencillo pero piadoso San Antonio.

El análisis anterior sugiere la naturaleza auténtica de la revolución iniciada por Santo Tomás de Aquino en la teología cristiana. En contra de lo que a menudo se ha dicho, Santo Tomás de Aquino no bautizó a Aristóteles. Si acaso, declaró inválido el bautismo conferido a él por sus comentaristas anteriores y le negó la plena ciudadanía de la Ciudad de Dios. En cambio, al poner su filosofía en el papel de sirvienta, lo convirtió en esclavo o servidor de esa Ciudad. A la luz de los propios principios morales de Santo Tomás, ese trato no fue injusto, pues a cambio de su contribución a la teología cristiana, Aristóteles recibió, si no el don de la gracia, al menos la gracia de vivir. La prueba es que, después de ser expulsado, a la postre, del Islam y del judaísmo, acabó por encontrar un hogar permanente en el Occidente cristiano. El lugar de honor que llegó a ocupar en la tradición cristiana como representante por excelencia de las realizaciones más gloriosas de la razón natural es elocuente testimonio de la novedad y la audacia de la empresa de Santo Tomás de Aquino.

Debe decirse que el triunfo de tal empresa nunca fue completo o indiscutible. Por su audacia, Santo Tomás de Aquino cayó en desgracia de los dos grupos más poderosos (aunque numéricamente desiguales) del Occidente. Provocó el antagonismo de los teólogos tradicionales, resentidos por la intrusión de un irredento pagano en la grey cristiana, que reprocharon a Santo Tomás haber escindido la unidad de la sabiduría cristiana. Incurrió en la ira de los filósofos recién emancipados (los llamados averroístas latinos), que objetaron la esclavitud de la filosofía misma a la que ellos acreditaban

⁶⁷ *Summa Theologiae*, I, qu. 46, a. 2. corp. y ad 1^m.

⁶⁸ *Summa Theologiae*, I, qu. 3, a. 4; *Summa contra Gentiles*, I, 22.

⁶⁹ *Summa contra Gentiles*, II, 38, 15.

⁷⁰ *Comentario sobre la Ética*, I, Lect. 4, n. 4; III Lect. 18, n. 588-590; *Comentario sobre la Política*, II, Lect. 1, n. 170. Cf. *Summa contra Gentiles*, III, 48.

haberlos hecho libres. El delicado equilibrio que Santo Tomás pudo establecer entre los extremos de la fe y de la razón fue roto menos de tres siglos después por dos acontecimientos revolucionarios que él habría desaprobado pero que, remotamente, preparó o facilitó. Uno de ellos es el rechazo de la "Iglesia aristotélica" por Lutero, en nombre de una forma, se supone que más pura y menos mundana, de cristianismo. El otro es el rechazo de Aristóteles y de la Iglesia por Maquiavelo, en nombre de un ideal que no era clásico ni cristiano sino, categóricamente, moderno.

LECTURAS

Santo Tomás nunca escribió un tratado exclusiva y completamente sobre el tema de la política. Su enseñanza sobre esta cuestión y sobre otras directamente relacionadas se encuentra ante todo en las secciones sobre la ley y sobre la virtud moral de la *Summa Theologiae* y en pasajes paralelos de la *Summa contra Gentiles* y otras obras teológicas. Está expuesta metódicamente, aunque desde un punto de vista limitado, en el breve tratado *De la monarquía* escrito a petición del rey de Chipre. Por último, se le puede atisbar en forma más incidental en sus comentarios sobre la *Ética* y en los primeros dos libros y medio de la *Política* de Aristóteles. (Debe notarse que el resto del comentario de la *Política* en la tradición manuscrita y en las ediciones impresas de tal obra, fue escrito no por el propio Santo Tomás sino por su discípulo Pedro de Auvernia).

La *Summa Theologiae* o *Summa Theologica*, como a veces se le llama, no es un tratado en el sentido habitual de la palabra, digamos, a la manera de los tratados de Aristóteles. Dado que su modo de proceder en general no es familiar al lector moderno, acaso sean oportunas unas palabras de explicación. El conjunto de la obra está dividido en tres partes. La Parte Primera tiene como tema general a Dios y la creación. La Parte Segunda contiene una exposición de la teología moral de Santo Tomás y se encuentra dividida en dos partes: la primera dedicada a tratar el fin del hombre y los principios de las acciones humanas en general, sean intrínsecas (las virtudes y los vicios) o extrínsecas (la ley, la gracia); la segunda trata principalmente de las virtudes y los vicios en particular. La Parte Tercera trata en general de Cristo y los sacramentos o del modo en que, en la auténtica economía de la salvación, el hombre retorna a Dios. Cada una de estas tres partes se divide en una serie de cuestiones, y cada cuestión en una serie de artículos que se adhieren uniformemente a la pauta de la llamada "cuestión disputada". Cada artículo recibe título en forma de una pregunta, inmediatamente seguida por una enumeración de las objeciones más importantes o más pertinentes a la tesis defendida en el artículo. Luego Santo Tomás de Aquino plantea su propia posición con el apoyo de una autoridad reconocida, como una cita de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, Aristóteles o Cicerón y procede a establecer tal posición por medio de argumentos teológicos o filosóficos en el cuerpo del artículo. El artículo termina con una respuesta, punto por punto, a las objeciones planteadas al principio.

Los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles corresponden a la forma literaria conocida en la Edad Media como el *commentarium ad litteram* o comentario literal, a distinción de las simples paráfrasis o glosas comúnmente empleadas por sus predecesores latinos. Se caracterizan por el extremo cuidado así como por la simpatía con

que se analiza el texto de Aristóteles. El tema de cada obra y el procedimiento adoptado al tratarla quedan indicados en el prefacio o al comienzo del comentario mismo. Luego, Santo Tomás divide y subdivide el texto de Aristóteles con el propósito de revelar su estructura general así como la relación de cada parte con su contexto inmediato y con el total. El comentario sigue el orden de los libros en que tradicionalmente se han dividido los tratados de Aristóteles, y los descompone en segmentos más pequeños, de diversa extensión, cada uno de los cuales forma el tema de una sola *lectio* o lección. Por último, cada unidad de pensamiento o subdivisión última dentro de los segmentos es explicada brevemente o con mayor detalle, según lo exijan las circunstancias del caso.

El objetivo general del comentario es interpretar con precisión y objetividad el texto de Aristóteles, no aumentarlo ni desarrollarlo, con base en él, una enseñanza filosófica original. Cada vez que se necesita, los comentarios aclaran el significado de las palabras más importantes, dando sus equivalentes latinos. Indica, en relación con cada punto específico, la naturaleza precisa del argumento empleado por Aristóteles. En algunos ejemplos, aporta las razones tácitamente subyacentes en sus afirmaciones o hace explícito lo que sólo estaba implícito en el texto original. En raras ocasiones llama nuestra atención hacia la diferencia entre la enseñanza de Aristóteles y la de la Biblia. todas las dificultades, ambigüedades o aparentes contradicciones en el texto son elucidadas por medio de hipótesis verosímiles basadas en principios que son las del propio Aristóteles y, preferiblemente, tomadas de la misma obra. ¿Hasta qué punto las interpretaciones de Santo Tomás se mantienen fieles, en todo momento, no sólo a la letra sino al espíritu de Aristóteles? Esta como era de esperar, es una pregunta que ha causado considerables debates entre los estudiosos. Cualquiera que sea la respuesta a tal pregunta, no puede negarse que, en lo individual y en lo colectivo, sus comentarios revelan una extraordinaria captación y dominio de todo el *corpus* de la obra aristotélica.

A. Santo Tomás de Aquino, *Sobre la monarquía del reino de Chipre*.

———, *Suma Teológica*,

———, *Sobre la verdad de la fe católica (Summa contra Gentiles)*.

B. Santo Tomás de Aquino, *Comentarios sobre Ética nicomaquea*,

———, *Comentarios a la Política de Aristóteles, La filosofía política medieval: Libro de las fuentes*.