

EL COMENTARIO DE SANTO TOMÁS A LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES: UN ANÁLISIS DESDE EL *PROOEMIUM*

Jorge Martínez Barrera*

SÍNTESE – Os prólogos dos comentários de Tomás de Aquino às obras de Aristóteles são de suma importância, porque neles o autor apresenta o que se poderia denominar “o marco conceitual” do trabalho que está empreendendo. No caso do *Comentário à Política*, o conceito fundamental é o conceito de natureza. A afirmação de que existe uma “imitação da natureza” significa, para Tomás, muito mais do que representou para seus antecessores.

PALAVRAS-CHAVE – Tomás de Aquino. Comentário. Política. Natureza. Imitação.

ABSTRACT – The prologs of Thomas Aquinas to the works of Aristotle are of main importance, because in these prologs the author presents what could be called “the conceptual mark” of the tasks he is undertaking. In the case of the *Comments to the Politics*, the fundamental concept is the concept of nature. The statement that there is an “imitation of nature” means, for Thomas, much more that it had represented for his antecessors.

KEY WORDS – Thomas Aquinas. Comment. Politics. Nature. Imitatio.

La elección de este breve texto como objeto de análisis está suficientemente justificada porque estas pocas líneas introductorias de la *Sententia Libri Politicorum* constituyen una pequeña obra maestra. El *Prooemium* del Aquinate responde a una costumbre y estilo escolásticos de comenzar los comentarios de autores clásicos con un prólogo; en ellos, el comentador propone una verdadera acotación de la obra por comentar. Para decirlo en un lenguaje actual, en esos prólogos se esboza lo que llamaríamos el “marco conceptual” de la *Sententia*, posibilitando así con frecuencia la identificación de los conceptos que, a juicio del comentador, constituyen las herramientas hermenéuticas más fecundas para el abordaje del texto. Esto puede verse también, por ejemplo, en el *Comentario* del mismo Santo Doctor a la *Ética Nicomaquea*. Si bien en esta obra no hay “oficialmente” un prólogo, éste aparece con toda evidencia en las páginas 3-4, líneas 1 a 106 de la Edición Leonina. Así, por ejemplo, el concepto que en este prólogo expone Santo Tomás como marco conceptual de su comentario, es la noción de *orden*.¹

* Universidade Católica do Chile / Santiago.

¹ Ver J. Martínez Barrera. “La eticidad de la política según Santo Tomás”, en *Thémata* (Sevilla) 18 (1997) 29-53.

VERITAS	Porto Alegre	v. 51	n. 3	Setembro 2006	p. 15-49
---------	--------------	-------	------	---------------	----------

El *Prooemium* de la *Sententia Libri Politicorum* no es una excepción a este uso, y en él es perfectamente reconocible el concepto maestro que permite el tratamiento filosófico de las cosas políticas según el Aquinate. Y en este caso, dicho concepto resulta ser uno de los más relevantes en la pluma del Santo Doctor. Desde un punto de vista cuantitativo por lo menos, sabemos incluso que es el más destacado de todos los conceptos filosóficamente significativos empleados por Santo Tomás. Me refiero al concepto de *naturaleza*.²

Esto tiene sus consecuencias. Al introducir Santo Tomás la noción de naturaleza como clave hermenéutica de su comentario, especialmente su propia comprensión de la *natura*, nos informa al mismo tiempo de manera tácita cuál es su posición respecto del texto que comentará. Pero lo sorprendente, como tendremos ocasión de verificar, es que si bien el hecho de comenzar con un concepto que en principio pertenece a otros intereses científicos pudiera parecer una violencia contra el texto aristotélico, no es menos cierto que el mismo Estagirita habla abundantemente de la *physis* al comienzo mismo de la *Política* (1252a 24 – 1252b 37). La naturaleza no es entonces introducida en el *Prooemium* como un *Deus ex machina*. Sin ninguna duda, la noción de naturaleza es una encrucijada donde el Aquinate espera al Estagirita para dialogar acerca de casi todos los asuntos filosóficos, entre los cuales están, obviamente, la ética y la política. La naturaleza es entonces un asunto de interés común para ambos. Sin embargo, una vez que hayamos recorrido con algún detalle qué significa exactamente la naturaleza para uno y para otro, comenzarán a advertirse ciertas diferencias que podrían dar razón de la, a primera vista, desconcertante actitud de Santo Tomás respecto de la *Política*. O para ser más franco, no sé si tales diferencias explican en realidad la abrupta interrupción de la *Sententia* tomasiana en el primer tercio del Libro III; todo cuanto se diga respecto de esta laguna, colmada más tarde por Pedro de Alvernia, probablemente no pueda ir nunca más allá de las conjeturas. Sin embargo, intentaré mostrar que las conclusiones del Aquinate respecto de la naturaleza, particularmente las implicancias de su condición creatural, constituyen una seria dificultad para articularla con un concepto de *civitas* semejante al aristotélico. No deseo adelantarme, pero piénsese, por ejemplo, en primer lugar, cómo el carácter autárquico de la *pólis*, por cierto uno de sus mayores logros de acuerdo al texto inequívoco de los comienzos mismos de la *Política*, 1253a 1, *inter alia* (“la autar-

² Después de consultar el *Index* de R. Busa, R. Bagnulo escribe en *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino* (Milano, 1983, p.78): “Natura’ aparece en total, en las obras tomasianas, 17.085 veces sin los adjetivos tomados particularmente en consideración, + 133 veces con el adjetivo ‘assumptus’ pospuesto, + 916 veces con el adjetivo ‘divinus’ pre y pospuesto, + 2.863 veces con el adjetivo ‘humanus’ pre y pospuesto, + 213 veces con el adjetivo ‘idem’ prepuesto, + 352 veces con el adjetivo ‘proprius’ prepuesto, + 170 veces con el adjetivo ‘rationalis’ prepuesto, + 232 veces con el adjetivo ‘totus’ prepuesto, + 75 veces con el adjetivo ‘uterque’ prepuesto, + 268 veces con el adjetivo ‘unus’ prepuesto [...]. “Naturales”, en todos los casos, y sumado a ‘naturaliter’ y a comparativos y superlativos, aparece en total 12.978 veces, excluidas las formas con ‘appetitus’ (pre o pospuesto), examinadas separadamente [...]. De este modo, en total, por más de 35.000 veces (más de 36 veces la frecuencia de ‘ius’, más de cuatro veces la de ‘lex’) retorna esta raíz que habla [...] de origen, de inteligibilidad, de finalidad intrínseca, de idea divina realizada”.

quía es un fin y lo mejor”), es perfectamente solidario con una concepción de la *physis* autosuficiente y teleológicamente perfecta. Y en segundo lugar, compárese esto con la introducción cristiana de una instancia finalística que se acomoda con bastante dificultad a esta autarquía de lo natural, y por lo tanto a la autarquía de la *civitas*, como el *nec plus ultra* de la teleología antropológica. Pero sobre esto volveremos con los textos en la mano, pues será preciso efectuar algunas distinciones y aclaraciones. Ahora bien, éstas podrán apreciarse mejor si antes efectuamos un somero recorrido por otros dos conceptos también empleados por el Estagirita, los cuales, aun cuando están referidos a otro contexto, Santo Tomás utiliza como introducción a su *Prooemium*. Se trata de las nociones que, precisamente, lo abren: “Ars imitatur <naturam>”.

Ars...

Por cierto, resulta significativo que uno de los escritos de Tomás de Aquino más lúcidos en cuanto hace a sus ideas sobre la política, comience por una cita de la *Física* de Aristóteles:

“Tal como enseña Aristóteles en la *Física* II, el arte imita a la naturaleza (ars imitatur naturam)”.³

Es oportuno preguntarnos entonces acerca de la función que cumple ese viejo proverbio en un contexto donde nada, aparentemente, justificaría su inclusión.⁴

La primera impresión respecto de “ars imitatur naturam” en el comienzo del comentario sobre la *Política* de Aristóteles es, decíamos, algo desconcertante, sobre todo si recordamos la definición tomasiana del *arte* como “recta ratio factibilium”, contrapuesta a la de la *prudencia* como “recta ratio agibilium”.⁵ Si Tomás insiste a menudo en que la Política es ante todo una ciencia práctica,⁶ es decir, ciencia de acciones humanas y no de fabricaciones, ¿cómo puede entonces estructurar su argumentación en el *Comentario a la Política* desde una virtud que alude directamente a la *poiesis* y no a la *praxis*? Se impone, pues, en un primer momento, examinar el verdadero alcance político de este concepto de “ars”.

Señalemos de entrada que el sentido en que Santo Tomás habla de “ars” en el *Prooemium* no parece coincidir totalmente con el “ars” definida como “recta ratio factibilium” en la *Suma Teológica*. El pensamiento del Aquinate, aun cuando no es explícito respecto de esto, acompaña a la reflexión aristotélica sobre la *techne*, la cual se despliega en tres contextos básicos.⁷ H. Merle sugiere que ellos son: el de

³ *Sententia libri Politicorum* A69: 1-2 (Ed. Leonina).

⁴ “El arte imita a la naturaleza” es empleado por Aristóteles en *Phys.* II 4 194a 21-22; 8 199a 15-17, y en *Meteor.* IV 3 381b 6. Para las fuentes de esta doctrina aristotélica, ver Mansion, A. *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Deuxième édition, revue et augmentée. Louvain-la-Neuve, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1987, esp. pp. 197-198 (n.6).

⁵ *Summ. Theol.* Ia-IIae, q.57, aa. 3 y 4.

⁶ De hecho, uno de los propósitos del *Prooemium* es ubicar a la Política en el ámbito de los saberes prácticos: “[...] necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri [...]” (líneas 74-79).

⁷ H. Merle sostiene que la reflexión filosófica sobre *ars* está dominada en el siglo XIII por la lectura y los comentarios de Aristóteles:

experimentum-ars-scientia, correspondiente a *Met.* I 1; el de *ars-prudentia*, según la acepción de *Eth. Nic.* VI 3-4 y, finalmente, el de *ars-natura*, tomado de *Phys.* II 8. Pero en ninguno de los casos, curiosamente, la reflexión aristotélica tiene como tema el arte en sí mismo; más bien, esa noción le sirve para contraponerla a otra principal, con el objeto de mostrarla con mayor claridad a través de la comparación. Y donde más parece detenerse sobre la cuestión de la *techne*, es decir, en la *Etica Nicomaquea*,⁸ Aristóteles emplea una acepción que no coincide exactamente con la del pasaje de *Phys.* II 4 194a 21-22 (“ars imitatur naturam”), y que, paralelamente, tampoco es la de Tomás en el *Prooemium*.

La diferencia entre una y otra acepción, es decir, entre la de *Eth. Nic.* y la de *Phys.* está en que en el primer caso y después de algunas vacilaciones, *téchne* es finalmente un hábito, una *héxis*,⁹ mientras que en el segundo se trata de una potencia, una *dynamis*.¹⁰ Digamos aún que el arte como hábito se distingue del arte como potencia por otro trazo fundamental: las potencias racionales (y el arte es una de ellas) pueden orientarse a la producción de efectos contrarios, no simultáneamente, por cierto¹¹. Pero el arte como hábito, en cambio, es la disposición a producir su efecto *rectamente*. Se puede presuponer de todos

“Los Comentarios de Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum*, lib.I, lect.1, *In X libros Ethicorum ad Nicomachum*, lib.VI, lect.3-4, *In VIII libros Physicorum*, lib.II, lect.13-14, entre otros, muestran cómo la temática aristotélica se ha impuesto y ha satisfecho los espíritus”, en *Ars*, “Bull. Philos. Méd.” 28 (1986) p.115. Este artículo es una buena muestra del interés que el tema ha suscitado desde la antigüedad, y a la vez, por lo que respecta a Tomás de Aquino, en qué medida él es heredero de una rica y extensa tradición, alimentada por una polemicización permanente.

⁸ VI 4 1140a 1-24.

⁹ *Eth. Nic.* VI 4 1140a 20.

¹⁰ En *Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 21 (“Del arte, hay una virtud, mientras que de la prudencia no”), Aristóteles reconoce que “arte” es también una *dynamis*. Una *potencia* es un principio de movimiento o de cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro (*Met.* V, 12, 1019a 15). Por esa razón todas las artes y los saberes productivos son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro en cuanto otro (*Met.* IX, 2, 1046b 2). El arte pertenece a la clase de potencias *adquiridas*, que se diferencian de las *congénitas*: *Met.* IX, 5, 1047b 31-35. El arte como *dynamis* aparece también en *Rhet.* I, 2, 1358a 7; *Pol.* II, 8, 1268b 36; VIII, 1, 1337a 19. Ver igualmente *Met.* XII, 3, 1070a 7. Una *dynamis* tiene en común con la naturaleza el hecho de que ambas son principios de cambio o movimiento, pero difieren en que esta última es siempre principio *intrínseco* para la cosa en la cual reside inmediatamente y por esencia y no por accidente, mientras que la potencia no: “In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum”. Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio. Cura et studio P.M. Maggiolo* O.P. Torino-Roma, Marietti. L.II, lect.xiv, n.268.

El problema es que tanto la potencia como su virtud tienen el mismo nombre. Santo Tomás no parece haber visto esto y supone que la virtud del arte mencionada por Aristóteles en *Eth. Nic.* VI, 5 1140b 21, consiste solamente en una virtud moral, extrínseca al arte mismo, que dirige su buen uso: *Summa Theol.* Ia-IIae, q.57, a.3, ad2. De todas maneras, aun cuando el Aquinate no parezca ser conciente de la doble perspectiva aristotélica, ya presente en la *Eth. Nic.* respecto del uso de *téchne* como potencia y como virtud, y a pesar de su convicción sobre el carácter *habitual* del arte, en el *Prooemium* sin embargo el arte es tratado como *dynamis*.

De todos modos, en la *locutio formalis*, el Aquinate piensa al arte como *virtud*: “[...] ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum [...] sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est” (*Summa Theol.* Ia-IIae, q.57, a.3c.). “[...] ars est recta ratio factibilium [...]” (*Id.* a.4c.).

¹¹ *Met.* IX, 5, 1048a 9.

modos, siguiendo la “locutio formalis” del Aquinate, que en realidad el arte es ante todo un hábito de producir rectamente el efecto, es decir, en un solo sentido determinado que es el más perfecto entre los dos contrarios. En cuanto *héxis* (habitus), la *téchne* (ars) es una *dynamis* (potentia) ya cualificada, y ésta es la *virtud* del arte, de la que habla Aristóteles en *Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 21.¹²

Si estuviéramos obligados a circunscribir la doctrina del Aquinate respecto del axioma en cuestión a uno de los contextos señalados más arriba, debemos sin duda limitarnos a su propia indicación y afirmar que su fuente, en este caso del *Prólogo a la Política*, es el Libro II de la *Física* de Aristóteles. Pero allí, el arte es tratado más bien como potencia racional que como hábito. Y paralelamente en el texto tomista, como hemos visto, el arte no es tomado en el sentido de una virtud, sino más bien en el de una *dynamis*. De otro modo, el arte no tendría nada que hacer en un escrito sobre la más elevada de las ciencias prudenciales: la Política. Y esto por lo siguiente. Si la acepción de “ars” manejada por Santo Tomás en el *Prooemium* fuese la de *Summ. Theol.* Ia-IIae, q.57, aa. 3 y 4, paralela a la de *Eth. Nic.* VI, 4, de “ars” como *héxis*, estaría contradiciendo groseramente su afirmación del carácter prudencial de la Política, pues el arte como virtud es, fundamentalmente, una *recta ratio factibilium*.¹³ Lo sorprendente es que, respetando ese uso del arte como potencia, más que como hábito que lleva a la producción de un artefacto, Santo Tomás sobrepasa el texto aristotélico para ver en esa *dynamis* algo más que la posibilidad de su especificación en una *poiesis* artesanal. En efecto, el Aquinate sugiere allí que el arte, en tanto es una potencia racional, podría ser reconocido también como un *principio general de todas las acciones humanas*, que es de hecho el sentido en que “ars” es usado en el *Prologus*.¹⁴ Después de todo, el sujeto y la materia del arte es el mismo que el de la prudencia.¹⁵ *Ars* tiene entonces para Santo Tomás, por lo menos en este caso, una significación amplia, la de potencia racional cuyo objeto no se restringe a la producción de artefactos sino a todo quehacer humano (“rei ab homine facti”), tanto los *factibilia* como los *agibilia*:

[...] El arte puede, ciertamente, remitirse a las cosas naturales, y usarlas para perfeccionar su propia obra, pero no puede perfeccionar a la misma naturaleza. Por todo esto es evidente que la razón humana, frente a aquellas cosas que existen por

¹² Ver G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1961, p.66.

¹³ “[...] ars est *recta ratio factibilium*; prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et huiusmodi [...]”. *Summ. Theol.* Ia-IIae, q.54, a.4c.

¹⁴ “Ars imitatur naturam” es empleado por el Aquinate también en el opúsculo *De Regno*, con este sentido de principio general de acción, al menos en dos oportunidades: 451: 48-53 y 464: 3-7 (Ed. Leonina).

¹⁵ *Summ. Theol.* Ia-IIae, q.57, a.4 ad2. En cuanto al *sujeto*, se trata de la parte *opiativa* del alma, y en esto el Aquinate se acuerda con Aristóteles. Respecto de la materia u objeto, el Estagirita queda ligado a su descripción de lo *contingente*: hay lo que puede ser de otro modo en el dominio de la *poiesis* y lo que puede ser de otro modo en el de la *praxis* (*Eth.Nic.* VI, 4, 1140a 1-6).

naturaleza, sólo es cognoscitiva; en cambio, frente a aquellas cosas que son a causa del arte, no sólo es cognoscitiva sin también productora. Por esto, es necesario que las ciencias humanas que se refieren a las cosas naturales sean especulativas, en cambio las que se refieren a las cosas que el hombre produce, sean prácticas, es decir, que proceden imitando a la naturaleza (*Prooemium* 26-36).

Así, pues, entre las cosas que el hombre *hace* en general, hallamos dos clases: *factiones* y *operationes*. Ambas son objeto de la *potencia* artística en sentido amplio.

A pesar de este uso amplio de “ars”, algunas líneas más adelante Santo Tomás cambia sin embargo de perspectiva para ubicarse estrictamente en el ámbito prudencial, que es el propio de la Política. Pero esto lo hace aclarando ahora en qué sentido se referirá al arte, es decir, ya no más en el sentido amplio de facultad de *quehacer* según la razón, sino en el sentido restringido de *habitus*. Y según este último, la Política *no* puede ser un arte (“per modum factionis”):

Más aún, puesto que la razón actúa a manera de razón constructiva sobre una materia, lo cual con propiedad pertenece a las artes que se llaman mecánicas, como son la herrería y la fabricación de naves y otras semejantes, sin embargo, algunas veces la razón actúa como una operación inmanente, que permanece en el mismo sujeto, como deliberar, elegir, querer y otras operaciones semejantes que pertenecen a la ciencia moral, es evidente que la ciencia política, que trata de la ordenación de los hombres, no puede estar contenida bajo las ciencias factivas que son artes mecánicas, sino bajo las activas, que son las ciencias morales (*Prologus* 81-92).

Santo Tomás no niega que la Política pueda ser un arte; lo que niega en todo caso es que sea un arte *como* la del herrero (*fabrilis*), o la del armador (*navifactiva*).¹⁶ Se trata más bien de un “ars” entendida sobre todo como potencia racional capaz de llevar algo al ser, en este caso, una comunidad política. El <que>hacer político tiene una concreción exterior, un “producto”, que sin embargo no es instrumental. La conformación de un todo comunitario es también, a su modo, una obra artística. Y es que la razón humana no debe disponer solamente de los artefactos, sino también de la ordenación de los mismos hombres:

Con respecto a aquellas cosas que le caen en sus manos (i.e. a la razón), como puede ser la madera para construir un barco, y las vigas y las piedras para construir una casa, *la razón hace algo semejante* con la multitud de hombres que se ordenan para constituir una comunidad (*Prooemium*: 45-53. Énfasis mío).

Entender el “ars política” de otro modo que como *dynamis*, lo hubiera llevado a hacer de una ciencia prudencial un asunto puramente técnico, y esto es precisamente lo que el Aquinate desmiente en el pasaje citado. El sentido de “ars” en los pasajes más importantes del *Prooemium*, refleja entonces más bien la obra

¹⁶ Ver Ph. Veysset, *Situation de la politique dans la pensée de st. Thomas d'Aquin*. Paris, Ed. du Cèdre, 1981, p.88 ss. El autor propone allí una superación de la interpretación de Maritain (*Art et scolastique*) sobre el arte.

humana en general, según la razón, en la que se incluyen tanto los artefactos como las acciones inmanentes. Y a su vez, continúa Santo Tomás, *todos* los modos posibles de operación son gobernados por la ciencia suprema de la acción: la Política. Las artes mecánicas, al estar ordenadas por su uso a las acciones inmanentes, tampoco pueden escapar al imperio político:

[...] todo aquello que, a partir de las cosas y por medio de las artes mecánicas se produce para utilidad del hombre, al hombre se ordena como a su fin. Por lo tanto, si la ciencia más importante es la que estudia lo más noble y más perfecto es necesario que la política sea, entre las ciencias prácticas, la más importante y la que dirige a las demás, en la medida en que estudia el último y perfecto bien para el hombre (*Prooemium* 98-105).

...imitatur...

Podemos vislumbrar que el Aquinate no expresa la futilidad de una comparación literal entre las producciones del intelecto práctico-técnico con las de la naturaleza irracional. Como acabamos de ver, el sentido en que Santo Tomás toma el “arte” tampoco se restringe al puro dominio de la técnica o de las bellas artes.¹⁷ Santo Tomás emprende de este modo una nueva vía de explicación de la “imitatio”, que pueda dar razón no solamente de las producciones *transeuntes*, sino también de los *agibilia*. En efecto, si no fuera este segundo tipo de obras el que le interesa en prioridad, no se explicaría, como hemos dicho más arriba, la inclusión del aforismo aristotélico en el *Prooemium* ni su empleo en el opúsculo *De Regno*. La imitación que el arte hace de la naturaleza, no debe tomarse entonces en el uso vulgar literal.¹⁸

Lo esencial de la explicación tomista acerca de por qué el arte imita a la naturaleza, puede ser desdoblado en dos aspectos. El primero de ellos aparece en el comienzo mismo del *Prooemium* y no guarda relación, en principio, con el pasaje de la *Física* donde el aforismo aparece:

Tal como enseña el Filósofo en el Libro II de los Físicos, el arte imita a la naturaleza. La razón de esto es que, de la misma manera en que se relacionan los principios entre sí, de igual manera proporcionalmente se relacionan las operaciones y los efectos (*Prooemium* 1-4).

¹⁷ G. Vattimo, op.cit., p.19 señala que la interpretación romántica de la *mimesis* (imitatio) aristotélica a partir de Butcher (*Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts*, Londres, 1902), ha escamoteado el problema. Al respecto, escribe:

“Puesto que siempre se parte del concepto de imitación de la *Poética* y a la luz de él se interpretan los otros textos, toda la exégesis de este concepto está en función estética, con lo cual nos arriesgamos a comprender-lo mal cuando es aplicado a otras artes, como el de la cocina, por ejemplo. Para nosotros se trata de ver más bien la imitación de la *Poética* a la luz del concepto general de imitación y no viceversa”.

¹⁸ Ver Saint Thomas d'Aquin, *Préface à la Politique. Avant-propos traduction et explication par Hugues Kéraly*. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1974, p.39: “Una traducción demasiado literal del principio ‘el arte imita a la naturaleza’, pasaría como sinónimo de cierta constatación de una pobre trivialidad. De ese modo podría decirse, sin demasiados riesgos, que la flauta ‘imita’ al ruiseñor, etc.”

Es decir, la relación entre dos series de operaciones y de efectos resulta proporcional a la relación entre sus dos principios. Habrá, pues, una cierta semejanza (*quædam similitudo*) entre lo producido por la naturaleza – en su sentido físico – y lo obrado por el hombre, lo mismo que entre los principios de estas producciones. Esto es de la mayor importancia en cuanto a su proyección política si tomamos en cuenta que no se trata en rigor de una *identidad*, sino de una *semejanza*, de una *proporción*. ¿Por qué es esto significativo políticamente? Nada menos que porque el principio en la serie de operaciones “naturales” es la Inteligencia Divina, mientras que en la serie de operaciones prácticas es la inteligencia humana.¹⁹ El hiato introducido entre ambas series limita la posibilidad de que el soberano de la ciudad se asimile literalmente al Soberano del Universo. Dios no es, propiamente hablando, un modelo político,²⁰ sino más bien un fin de la acción,²¹ mediatizado por ciertos paradigmas que el intelecto debe hallar en la naturaleza. Pero no tanto de la naturaleza como entelequia, sino más bien como energía (en el sentido aristotélico del término) perfecta. La doctrina a “leer” en la naturaleza es la del esfuerzo de perfección.

El segundo aspecto de la explicación tomista de la *imitatio*, complementario del anterior, es el siguiente: puesto que toda acción humana es producida por el intelecto práctico, que no es una facultad distinta del especulativo,²² y que *toda* aprehensión intelectual reconoce un origen sensorial, en consecuencia la captación de los primeros principios del obrar también deberá efectuarse a partir de los ejemplos previstos por las cosas naturales.²³ Dicho de otro modo, antes de actuar, el hombre adquiere el conocimiento de los primeros principios del obrar, es decir, de la *ley natural*, conocimiento que de alguna manera obtiene en una instancia teórica.²⁴ Pero como se trata de una facultad *espiritual*, aquello que el intelecto aprehende en las cosas naturales no es un paradigma total; no hay una imitación servil de tales o tales procedimientos naturales sino algo más. Lo que la inteligencia busca no es *esta* verdad sino una elevación, desde la naturaleza, hacia

¹⁹ Esto confirma indirectamente el sentido de “potentia” con que el Aquinate trata del arte en el *Prooemium*. En efecto, si la naturaleza es principio de movimiento o de cambio, y si el arte la “imita”, él también es principio de movimiento o de cambio, más que hábito poético. El arte es, de algún modo, la naturaleza *en* el hombre.

²⁰ Tomo la expresión de Ph. Veysset, op.cit. p.86.

²¹ Ver, *inter alia*: *Summ. theol.* Ia-IIae, q.1, a.4; q.5, a.7; Ia, q.62, a.4; *Compend. theol.* Ia, c.172.

²² *Summ. Theol.* Ia, q.79, a.11. La unidad del intelecto es lo que permite hablar de una “verdad práctica”.

²³ “Eius autem quod ars imitatur naturam, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est; omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturabilibus accepta, unde a similitudinem rerum naturalium in artificialibus operamur” (*In II Phys. lect.4 n.171*). Ver también I II 3 6c.: “Prima autem principia scientiarum speculatarum sunt per sensum accepta; ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* [Bk.980b 29], et in fine *Poster.*” [Bk.100a 6].

²⁴ “Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit” (*Summ. theol.* Ia-IIae, q.74, a.7c.). Cfr. Ia, q.12, a.4c.; Ia, q.84, a.7c.: “[...] potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili[...]. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens”; Ia, q.88 a.2c.

algo que se halla más allá de lo natural.²⁵ Por eso la naturaleza, aun cuando es “imitada” en el obrar humano, no es la primera regla de la razón práctica.²⁶ Resulta claro entonces que el intelecto práctico debe inspirarse en la observación de las cosas naturales para todas sus producciones, principalmente las prudenciales. En efecto, como la luz natural del intelecto humano es una *participación* del intelecto divino, es necesario que todas sus producciones se originen en la inspección de lo que Dios hace por medio de su arte natural. Sugerimos entonces que la “imitatio” puede ser mejor comprendida a la luz de la doctrina de la *participación*:

Por lo tanto, el intelecto humano, que *procede de la luz del intelecto divino*, tiene necesariamente que informarse por observación, para lo que vaya a hacer, de las cosas que existen naturalmente, para que pueda actuar de una manera semejante (*Prooemium* 15-19. Énfasis mío).²⁷

Lo que el discípulo imita en la obra del maestro no es la producción consumada, sino más bien sus métodos; es la *mente* del maestro quien es imitada:

Si algún instructor de algún arte produce alguna obra de arte es necesario que el discípulo, que adquiere de él el arte, para poder realizar esa obra de arte, debe trabajar imitando al instructor (11-15).²⁸

La *imitación* es aquí *inspiración*.²⁹ La “imitatio” consiste en este caso en llevar al acto perfecto aquello que está en potencia, y llevarlo según la forma propia del ente respectivo. En el caso del hombre, la naturaleza procede racional y voluntariamente a alcanzar su plenitud, “imitando” la aspiración del resto de los seres naturales. Hablar de una “tendencia natural a la vida virtuosa y a la

²⁵ “[...]obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi” (*Summ. Theol.* Ia, q.87, a.3 ad1); “Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi” (Ia-IIae, q.3, a.6c.).

²⁶ A propósito, escribe S.Brock: “De acuerdo con esta interpretación, entonces, la doctrina de la imitación de la naturaleza no implica que la naturaleza creada en tanto tal es la primera regla de la razón práctica. Su primera regla no es otra cosa que la primera causa de tal naturaleza: la verdad primera e increada o, en otras palabras, la ley eterna (I II 93 2; I II 71 2 ad4)”; en “Ars imitatur naturam: un aspecto descuidado de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural”, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*. Pamplona, 1989.

²⁷ “Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur” *In II Phys.*, I.IV, n.171.

²⁸ “[...]cum ea quæ sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum est vitiosum et peccatum” (*Summ. Theol.* IIa-IIae, q.130, a 1c.).

²⁹ H.Kéry, op.cit.p.41 escribe: “De todo cuanto precede, resulta una última observación: no es de la naturaleza como realidad acabada o de las cosas naturales mismas, de donde el hacer humano deberá inspirarse, sino más bien de la naturaleza en su manera de proceder, de ese extraordinario poder de creación específico que testimonia el conjunto de sus actividades”.

comunidad política”, traduce así, en lo humano, la tendencia general de la naturaleza hacia la esplendencia de su forma.³⁰

...naturam

Uno de los aspectos que más llaman la atención, cuando se lee a Santo Tomás en su trabajo de comentador de Aristóteles, es su permanente preocupación por intentar descubrir siempre las raíces metafísicas de cualquier tema estudiado. Muchas veces encontramos en sus comentarios al Estagirita alguna observación o alguna referencia que permite retrotraernos en forma directa a un fundamento metafísico, como si tuviera la convicción de que nada puede ser sólidamente adquirido en filosofía si no hay un asidero en lo metafísico. Los asuntos prácticos no escapan a este propósito, aun cuando la apertura metafísica en cuestiones morales y políticas parece a veces trascender largamente la letra y el espíritu del texto aristotélico. En Aristóteles, por ejemplo, hablar de un fundamento metafísico del orden moral es una exageración. Es cierto que el pensamiento del Estagirita no está en absoluto cerrado hacia esa posibilidad. Pero también es cierto que él no la sistematizó ni la profundizó más allá de una que otra referencia “teorética” esparcida a lo largo de su “filosofía de las cosas humanas”, como él llama a la filosofía práctica.³¹

Para Santo Tomás los asuntos humanos son asuntos sometidos a permanente cambio, pero a diferencia de los cambios en el ámbito de lo subhumano, que podrían llamarse *procesos*, en el sentido de que hay en ellos una cierta regularidad que posibilita incluso abordarlos matemáticamente, las cosas humanas tienen un componente de *libertad* que obstaculiza la categorización epistemológica de un saber anticipativo acerca de ellos, es decir, de una *ciencia práctica* en sus dos momentos principales: ética y política.³² Por eso no resulta difícil comprender el carácter problemático que tiene hoy la asimilación de semejante saber al universo científico. Se ha llegado a dudar incluso de la legitimidad científica de la expresión “verdad práctica”, entendida como el conocimiento razonablemente verdadero de lo que debemos querer hacer o no hacer en una determinada circunstancia o en forma habitual en la conducción de nuestras propias vidas (y en las de los otros, si nos cabe alguna responsabilidad directiva). Para peor, una de las cosas más desa-

³⁰ *In I Pol.* A79, 202-206: “[...] en todos los hombres existe cierto ímpetu natural hacia la comunidad de la ciudad, como así también hacia las virtudes [...]”.

³¹ Una de las tesis de J. Finnis es, precisamente, que la filosofía práctica de Aristóteles es práctica a todo lo largo de su extensión, y que la investigación de las bases ontológicas en esta materia debe hacerse muy cuidadosamente, para no transformar a la ética en una metafísica. De todos modos, Finnis, si hemos leído bien, no da la impresión de simpatizar con la posibilidad de unos fundamentos metafísicos del orden moral. Ver *Fundamentals of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1985, cap. I (“The practicality of Ethics”).

³² Coincido con la apreciación de Juan Cruz Cruz en cuanto al carácter anticipativo del saber práctico, cuando dice: “La razón práctica es, en sentido estricto, la función intelectual que se hace cargo de la dirección de nuestra vida tensada en el tiempo, o sea, referida desde un pasado a un futuro. Nuestra existencia es futuriación, y sobre ella recae la razón práctica”. Juan Cruz Cruz. *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. Pamplona, EUNSA, 1998 (2a ed. ampliada), p. 215).

lentadoras que encuentra el estudioso del pensamiento político de Santo Tomás, es que no hay tal pensamiento político. La triste confirmación de esto la tenemos en el hecho de que el Aquinate parece haber soportado la lectura de la *Política* de Aristóteles hasta el cap. VI del Libro III. Y es a partir de allí desde donde a nosotros nos hubiera gustado realmente escuchar a Santo Tomás. Los prolijos estudios de derecho constitucional comparado del Estagirita merecen por parte de Santo Tomás un desconcertante silencio. Es en ese sentido como debe entenderse que no hay pensamiento político en Santo Tomás. Es decir, no lo hay si nosotros continuamos buscando en él lo que tradicionalmente ha sido el gran tema de la filosofía política: el problema del mejor régimen político de gobierno. Por supuesto que puede saberse qué pensaba Santo Tomás acerca de esta cuestión, pero no dejemos de ver que ella no está tematizada *motu proprio* en su pensamiento.³³ En otras palabras, Santo Tomás no es un *cratólogo* político. Por eso resulta muy discutible la pretensión de ver en él un defensor de los derechos humanos en su versión subjetivista contemporánea, un campeón de la democracia, o bien un adalid de la monarquía. Si buscamos eso como filosofía política en el Aquinate estamos escamoteando el verdadero status epistemológico que el saber político tiene para él. Volveré al final sobre este asunto de las formas de gobierno.

Como quiera que sea, a pesar de la cuota de incertidumbre e imprevisibilidad con la que, *volens nolens*, debemos contar en estas materias, no se puede dejar de ver que de alguna manera este universo antropológico movedizo y cambiante es también signo y vestigio de un orden de cosas inmutable, que es quien en definitiva da su razón de ser a las cosas visibles. Para Santo Tomás, el estudio de las cosas humanas también puede vivificarse desde dentro por una intención metafísica; ésta las eleva a una dignidad no evidente en los textos aristotélicos. La perspectiva en la cual el Santo Doctor se instala respecto de las cuestiones prácticas es, antes que cualquier otra, filosófica. Si hay en él una filosofía política, ella es primero filosofía, porque solamente así podrá ofrecer una óptica de profundidad que el tratamiento íntegramente práctico no está en condiciones de aportar. Pero

³³ En ese sentido, uno de los mejores trabajos sigue siendo el de Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*. París, Blot, 1929. La obstinación de querer ver el "pensamiento político" de Santo Tomás en un opúsculo mal escrito (como algunas cosas que se escriben sólo por deber de caridad) y de cuya autenticidad, por añadidura, se ha dudado hasta no hace mucho, sólo se explica por una ilegítima extrapolación de lo que buena parte de la filosofía política contemporánea entiende por *política*. El opúsculo aludido es el *De regimine principum*. De todos modos, las dudas acerca de la autenticidad del opúsculo parecen haber sido definitivamente despejadas, al menos en cuanto hace hasta el capítulo 4 del Libro II, por L. Boyle: "The De regno and the two Powers", en *Essays in Honour of A.C. Pegis*. Toronto, 1974. M.-D. Chenu escribe en su recensión del libro de E. Flori, *Il trattato De regimine principum e le dottrine politiche di S. Tommaso*, Bull. Thom. 4 (1928) p.334: "El *De regno* es un tratado pedagógico y moral para uso de un príncipe, no una obra orgánica de teoría política". Ver también el trabajo de J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought & Works*. Washington, The Catholic University of America Press, 1983, pp. 189-195 (Hay edición española de EUNSA, 1994: edición al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana y traducción de Frank Hevia). Ver J. Martínez Barrera. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*. Mendoza. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 1999, esp. p. 92, n. 73. Ver también Santo Tomás de Aquino. *La monarquía*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid, Tecnos, 1995.

lo paradójico es que esta perspectiva, muy diferente de la aristotélica, Santo Tomás también la toma de Aristóteles. La situación es bastante curiosa y puede ser resumida así: una filosofía de la praxis (ética y política) que se diferencia de la de Aristóteles en que no es práctica en toda su extensión, sino antes que nada filosófica, pero cuyos fundamentos filosóficos son, en gran medida, aunque no exclusivamente, aristotélicos.

En este sentido, tal como hemos venido examinando, uno de los conceptos más importantes que servirá a Santo Tomás como marco teórico de acogida para la reflexión filosófica sobre los asuntos prácticos, es el concepto de *naturaleza*. Santo Tomás advirtió la enorme fecundidad de este concepto en la comprensión filosófica de las cosas humanas, y el empleo que realiza de él es una transposición plenamente justificada de la *Física* a la *Política*, tal como lo prueban las primeras líneas y una buena parte del argumento general del *Prólogo* de su Comentario a la *Política*. Y esto por no mencionar la introducción de su Comentario a la *Ética Nicomaquea*, donde se aborda exhaustivamente el concepto de *orden*, el cual a su vez está íntimamente conectado con el de naturaleza (“la naturaleza es causa del orden”: doctrina aristotélica). No es que Aristóteles no utilice el concepto de naturaleza en su antropología; ya es un lugar común hablar de la naturalidad de la comunidad política y de la inclinación humana hacia ese tipo de convivencia. En este sentido el Aquinate no hace más que seguir el magisterio aristotélico. Pero la gran diferencia está en que Santo Tomás hace de la naturaleza un verdadero punto de partida en la comprensión filosófica de la vida humana, mientras que Aristóteles no aborda este estudio con una intención primariamente filosófica, sino práctica desde el principio hasta el fin. Por eso, el concepto mismo de naturaleza aparece como más lejano en el marco general de su reflexión, y en cambio es preferida la acción misma como punto de partida y llegada en el razonamiento moral.³⁴ La posición de Aristóteles es que en la sabiduría acerca de las acciones de la vida, “el fin principal no es el conocimiento sino la acción”.³⁵ Este fin comanda toda la reflexión práctica acerca de la praxis y explica también la enorme importancia del método doxográfico tanto en la *Ética Nicomaquea* como en la *Política*. Santo Tomás en cambio adopta en estas materias otra perspectiva. No se trata para él de una reflexión práctica acerca de la praxis, perfectamente legítima en sí misma, sino de una *filosofía de la acción* en la cual los aspectos doxográficos serán secundarios, aunque de ninguna manera menospreciados. Y en esta filosofía de la praxis, el concepto de *naturaleza* se encuentra en su justo lugar, lo cual no ocurriría si el propósito del Aquinate hubiera sido práctico desde el principio al fin. Pero a pesar de esa diferencia de perspectivas epistemológicas, hay en las dos reflexiones el punto en común de la referencia a la naturaleza, explícita y directa en Santo Tomás porque así lo exige el método filosófico, implícita e indirecta en Aristóteles porque así conviene al método práctico. No es necesario insistir en que ambas

³⁴ Ver *Eth. Nic.* I, 4, 1095a 2ss.; 1095b 6 ss.

³⁵ *Ibid.* 1095a 6.

perspectivas se autoimplican y son incompletas si son consideradas separadamente.

Mi propósito ahora es el de examinar, a la luz de algunos textos representativos, de qué manera ese concepto de naturaleza en ambos pensadores es solidario con el saber acerca de la praxis, en especial de la Política. Adelantemos de paso que esos textos mencionados nos mostrarán también una importante diferencia entre lo que Aristóteles y Santo Tomás entienden por *naturaleza*. Ahora bien, como la noción de naturaleza no es exactamente la misma en ambos, esas desigualdades deberán traducirse también en el nivel de las respectivas concepciones políticas. Quisiera entonces examinar esquemáticamente las siguientes tesis: (1) para Aristóteles el concepto de naturaleza es solidario con la politicidad humana; (2) Santo Tomás no sólo acepta esta solidaridad sino que desea profundizarla filosóficamente; (3) las diferencias que se verifican entre ambos respecto de la concepción de la naturaleza, se reflejan en algunos puntos esenciales de sus respectivas ideas políticas; en otras palabras, veremos que a tal *physis* corresponderá tal *pólis*, y a tal *natura*, tal *civitas*. Pero antes de pasar al desarrollo de estas tesis, daremos una mirada al contexto en el cual el Estagirita elabora su noción de *physis*.

El concepto de naturaleza en Aristóteles como respuesta a los fisiólogos y a Platón

El estudio de la naturaleza según Aristóteles debe ser situado mínimamente en su contexto histórico. Aun cuando es verdad que la física del Estagirita está en continuidad de hecho con los tratados *peri physeos* de los presocráticos, no es sin embargo de ellos de donde Aristóteles toma lo esencial, sino de Platón. El libro X de las *Leyes* es su punto de partida. Sin embargo, de acuerdo a ese libro deberíamos concluir que, en todo rigor, pensar en la naturaleza tal como lo ha hecho la tradición presocrática, constituye un peligroso error. Platón ha rechazado de plano estas doctrinas que pretenden encontrar la explicación última del universo material en eso que llaman *physis*. El principio que da razón del universo no puede ser él mismo material, sostiene Platón. Esta explicación por la *physis*, falsa e insuficiente, además de corruptora por su impiedad, debe ser reemplazada por una explicación que dé a la inteligencia el lugar prioritario absoluto que le corresponde. Y esta inteligencia se encuentra en un sujeto que es el alma del mundo, verdadera razón de ser de todo cuanto existe. Platón reemplaza así a la naturaleza por el *alma*.

La crítica fundamental de Platón contra los “fisiólogos” o “naturalistas”, es entonces que para ellos la *physis* designa sobre todo algo material, es decir, un elemento, y excluye la intervención de todo principio superior, como la *vida* (889b 5) y sobre todo la *inteligencia* (889c 5). Éstas, según los fisiólogos, no serían más que un derivado posterior de las combinaciones azarosas de las partículas elementales. En una palabra, ese orden racional del universo, que fue precisamente quien interpeló por primera vez a la admiración filosófica, sería causado por el azar y no

por la inteligencia. Y como la *physis* es el instrumento de ese azar, se concluye que la naturaleza no puede ser un *arché* en sentido pleno. Aunque en el fondo, el alma de la cual habla Platón como principio del mundo comparte con la *physis* presocrática el hecho de ser *arché*.

Para Platón, es preciso reemplazar esta causalidad natural por una que esté en condiciones de explicar la misma racionalidad que rige al universo entero, incluidas sus partes más ocultas. La física de los elementos postulada por los naturalistas es una contradicción en los términos porque ellos hablan de un principio que, en realidad, no es primero. Lo primero es la inteligencia o por lo menos, la razón capaz de explicar el orden del mundo y por qué esos elementos tienen tal organización. Un mínimo de buen sentido nos dice que esto no es explicable por el azar.³⁶ Aristófanes ya había escrito en *Nubes*, refiriéndose a la doctrina de los naturalistas, que “Zeus ha sido destronado y el vórtice reina en su lugar”.³⁷ Platón insiste entonces en mostrar que toda la realidad material procede de la inteligencia divina, la cual es necesariamente anterior al mundo. La naturaleza no es entonces el concepto primero en la explicación del mundo físico, sino el alma divina, que organiza el mundo y dirige su movimiento por medio de su arte.

Después de estas consideraciones podríamos esperar ver reducida al mínimo la influencia de Platón sobre Aristóteles, por lo menos por el hecho de que este último se permite incluir entre sus obras nada menos que una referida a la *physis*, además de utilizar este concepto en otros numerosos pasajes de sus escritos. Pareciera entonces que Aristóteles retoma la doctrina fisiológica combatida por su maestro. Sin embargo, “la teoría de la naturaleza del Estagirita debe a Platón lo que ella tiene de mejor, es decir, aquello por lo cual ella sobrepasa las opiniones de los presocráticos”.³⁸ Cabe preguntarnos ahora por el lugar de la *physis* presocrática en el pensamiento de Aristóteles después de que éste tomó conocimiento de las críticas de Platón contra los naturalistas. Mientras Platón, insistiendo en la prioridad del alma, había rechazado la idea de naturaleza y desplazado las características principales de la *physis* al alma, Aristóteles, fundamentalmente en favor de sus propios puntos de partida epistemológicos, intentó mantener tanto la prioridad del alma como la realidad de la naturaleza.

Así entonces, Aristóteles retuvo con los naturalistas la idea de una *physis* irracional, pero con Platón la convicción de que esa *physis* no podía ser un principio absoluto. Por eso, esta naturaleza presocrática será técnicamente llamada *hyle*, materia.³⁹ La materia en este contexto puede así ser entendida como aquello de lo cual una cosa está hecha: el elemento. Advirtamos que en esta instancia la materia aludida no es aún la materia prima, sino la materia segunda, ya formada como

³⁶ Ver A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*. Deuxième éd., revue et augmentée. Louvain-la-Neuve, Ed. de l'I.S.P., 1987 (deuxième réimpression anastatique), pp. 82-87.

³⁷ *Nubes*, 828. Citado por J. Weisheipl, “Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas”, en *Approaches to Nature in the Middle Ages. Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*. Edited by Lawrence D. Roberts. New York, 1982, p.142.

³⁸ A. Mansion, op.cit. p.91.

³⁹ *Metaph.* I, 3, 983b 6 – 984a 16; V, 4, 1014b 31-35; *Phys.* II, 1, 192b 10.

elemento. Ese elemento es lo primero inmanente y, en cuanto a su especie, es indivisible en otra especie. El elemento es así la unidad última indivisible de la cual está constituido un ente⁴⁰. Este aspecto de la *physis* queda así incorporado de pleno derecho en la composición intrínseca del ente natural. Pero saber de qué está hecha una cosa, no nos dice nada acerca de lo que la cosa es esencialmente. Llega ahora el momento de ser justos con el argumento platónico, y hacer depender la dinámica propia de este *arché* relativa de otro *arché* superior, aunque esta vez no será el alma, sino la *forma* (*morphé, eidos*), a la cual son transferidos una buena parte de las funciones y atributos del alma. Aquí debemos señalar también una diferencia importante con Platón: la *physis* entendida como forma es para Aristóteles esencialmente intrínseca en el ente natural. En los comienzos mismos del libro II de la *Física*, cuando Aristóteles define la naturaleza,⁴¹ pone especial cuidado en señalar que se trata de un principio inherente que pertenece de pleno derecho al ente natural. No se trata aquí de una imitación o participación de ninguna idea divina, sino de algo que tiene una real y efectiva presencia operativa en la intimidad del ente natural.

La naturaleza es para Aristóteles, en su sentido principal, la *forma*. Ésta sin duda no es en sí misma un principio inteligente, pero sí es un principio de orden racional y por lo tanto de inteligibilidad, lo cual hace posible, contra Platón, un rango epistemológico para la Física. Hay una dependencia etiológica del orden respecto de la naturaleza. Esta última es verdaderamente una causa del orden;⁴² su influencia no se ejerce a la manera de un azar ciego, sino a la manera de la acción inteligente del arte que dispone los medios en vistas de un fin a realizar y que, de hecho, lo realiza en la mayor parte de los casos. La naturaleza es una fuente de inspiración para el arte. Este la imita y en esa imitación que nos permite conocer indirectamente el *modus operandi* natural, vemos que así como el arte es una causa distinta del azar en tanto hay un conocimiento racional de un fin y de los medios, también la naturaleza debe proceder ordenadamente, en forma inteligente, a la consecución de un fin.⁴³ Si una casa, por ejemplo, fuera un producto natural, se construiría del mismo modo en que ahora se construye por el arte. En el *Protréptico*, fr. 14, escribe Aristóteles: “Pues bien, si el arte imita a la naturaleza, el que toda generación en las artes se produzca en vistas de un fin se sigue de la

⁴⁰ *Metaph.* V, 3, 1014a 26-30. Ver también *De caelo* 268b 25ss. y Aristóteles, *Física, Libros I y II*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo Boeri. Buenos Aires, Biblos, 1993, pp.167-168.

⁴¹ *Phys.* II, 1, 192b 10 ss.: “Todas estas cosas (i.e. las que son “naturalmente, *physei*), evidentemente, se diferencian de las que no están constituidas por naturaleza, ya que cada una de ellas tiene en sí misma el principio de movimiento y de reposo” (trad. de M. Boeri). Y unas pocas líneas más abajo, la misma insistencia: “Porque la naturaleza es cierto principio, o más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente [...]. La naturaleza está siempre en un substrato [...]”. Y se podría abundar en citas del mismo sentido.

⁴² *Phys.* VIII, 1, 252a 11; 17; *De caelo* III, 2, 301a 4; *De part. anim.* I, I, 641b 18-23; *De gen. anim.* III, 10, 760a 31; *Rhet.* I, 10, 1369a 35.

⁴³ El aforismo “el arte imita a la naturaleza” tiene ya cierta tradición anterior a Aristóteles. Ver A. Mansion, op. cit., pp. 197-198, n. 6.

naturaleza, ya que establecimos que todo lo que se genera adecuadamente se genera en vistas de un fin. En efecto, lo que se genera bellamente se genera adecuadamente. Y todo lo que se genera y se ha generado según naturaleza es bello, porque lo contrario a la naturaleza es malo y se opone a lo que es conforme a la naturaleza. Consiguientemente, la generación según naturaleza se produce en vistas de un fin." La finalidad de las producciones artísticas constituye el modo principal de imitación de la naturaleza; en efecto, es de ella de donde el arte deriva el hecho de que sus productos sean en vistas de un fin. En el caso del arte, el fin o propósito está en el *nous* del artesano, pero en el caso de la naturaleza esto es más difícil de determinar. No será el caso de Santo Tomás, como veremos. En todo caso, es cierto que la naturaleza supone un comportamiento inteligente, y si tal acción es inteligente, entonces está dirigida a un fin. La consecuencia que extrae Aristóteles de esto es que si los entes artificiales están teleológicamente ordenados, también deben estarlo los entes naturales por tener éstos cierta prioridad respecto de aquéllos. Y son prioritarios porque en ellos habita la naturaleza, no como en el caso de los productos del arte.⁴⁴ La naturaleza da así al orden del mundo su inteligibilidad y es ella misma el elemento inteligible de las substancias corporales. La idea de orden, inseparable de la de naturaleza, es el aspecto que nos conduce necesariamente al último gran tema de la física aristotélica: el de la *finalidad*. El Estagirita toma en la *Física* el partido más enérgico contra el mecanicismo de los naturalistas. El fin es una verdadera causa y es preciso que el físico la conozca.⁴⁵

La objeción contra la finalidad examinada por Aristóteles en *Phys. II*, 8, 198b 16-32, es la que podría haber formulado Empédocles. Permitaseme citar el pasaje:

Aquí se nos presenta una dificultad, pues podemos preguntarnos qué impide que la naturaleza no obre en vistas de un fin ni en vistas de lo mejor sino que así como Zeus no hace llover para que el grano crezca sino que esto se produce por necesidad, pues es necesario que lo que se evapora se enfríe y que lo enfriado descienda al convertirse en agua, pero que el grano crezca al producirse este hecho es algo accidental, de modo semejante también si a alguien se le arruina la cosecha en el campo, no llueve para que la cosecha se pierda, sino que este hecho se produce por accidente. Así pues, ¿qué impide que también sea así con las partes de los seres vivos en la naturaleza? Por ejemplo, es necesario que los dientes incisivos sean agudos y aptos para cortar. Las muelas, en cambio, deben ser anchas y útiles para aplastar el alimento. Por cierto, todo esto no se produce con este propósito sino por accidente; otro tanto ocurre en las demás partes en las que, al parecer, se da la finalidad. Así pues, allí donde todas las cosas ocurren como si se hubieran generado en vistas a un fin, entonces, esas cosas se conservan por estar espontáneamente bien constituidas. Y en cuanto a las cosas que no se dan de este modo, han perecido y continúan pereciendo como aquellos bueyes de rostro humano de los que habla Empédocles.

Esta argumentación merece ser tratada con mayor detenimiento y más tiempo, pero señalemos de todas maneras que su importancia reside en el hecho de

⁴⁴ Ver el comentario de M. Boeri al párrafo de 198b 16, op. cit., p. 202.

⁴⁵ *Phys. II*, 7, 198b 4-5.

encontrarse “en el corazón mismo de todo el debate que oponía, ya en esa época, y que opone aún hoy, a partidarios y detractores del finalismo”.⁴⁶

¿Por qué la idea de orden teleológico suscita tan profunda antipatía ya desde la antigüedad? Probablemente porque en la ordenación a un fin hay algo que no depende de nuestra voluntad, incluso cuando nos referimos a aquellas cosas en las cuales pareciera haber una dependencia directa de nosotros, como en los asuntos morales y las producciones técnicas. En estas materias también podría haber una causa final intangible por nuestros deseos.

Las respuestas del Estagirita a la objeción mecanicista se reparten en cuatro argumentos,⁴⁷ los cuales tienen como denominador común dos aspectos: (1) la explicación por la causa final no excluye los argumentos de los naturalistas, *pero se sitúa en un plano etiológico más profundo* que restringe el alcance de las argumentaciones mecanicistas. (2) La explicación mecánica no puede dar razón de la existencia del orden en la naturaleza, y esto es grave porque precisamente es el orden quien crea las condiciones de posibilidad de cualquier estatuto epistemológico de la razón.

Una operación teleológica es una operación regulada y continua. Y precisamente así son las operaciones naturales; ellas son en general reguladas y continuas. Por eso puede decirse de tales operaciones, así como de las del arte, que son teleológicas.

Ahora bien, en este momento viene el punto importante con el cual cerraremos este somero análisis de la noción de naturaleza en Aristóteles. La idea de orden evoca naturalmente en el espíritu la noción de una inteligencia ordenadora. Tal como señala J. Follon (op. cit., p. 25),

es totalmente inconcebible que seres de naturalezas diferentes y privados de inteligencia, pero dotados de actividades propias como lo son los seres vivientes, puedan concurrir a la realización de un orden único, el de la naturaleza, sin ser dirigidos hacia él por una Inteligencia Superior. Esto es lo que podría llamarse la prueba de la existencia de Dios por la finalidad externa... Luego, cuando se considera (a los seres vivos), no ya en el conjunto de la naturaleza, sino individualmente, y se ve la perfecta adaptación de sus órganos a las diferentes funciones vitales que deben ejercer en vistas de su conservación (nutrición, crecimiento, reproducción), no podemos dejar de pensar que esta adaptación es en estos seres desprovistos de razón, la marca de una inteligencia que los ha creado [...]. Esta vez, se trata de una prueba de la existencia de Dios por la finalidad interna o immanente a los seres naturales.

Sin embargo, lo asombroso es que Aristóteles no llegó a estas conclusiones que para nosotros parecen bastante obvias. Y es que la misma teología del Estagirita no le permitía concebir a Dios como creador y ordenador del Universo. Se trata de una teología que no está desprovista de buen sentido, pero que se aparta en

⁴⁶ J. Follon, “Le finalisme chez Aristote et saint Thomas”, en *Finalité et Intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain. 21-23 mai 1990*. Edités par J. Follon et J. McEvoy. Paris-Leuven, Vrin-Peeters, 1992, pp. 14-15. Una buena parte de los desarrollos que siguen lo debo a este excelente trabajo.

⁴⁷ Ellos son cuidadosamente analizados por J. Follon, op. cit., p. 16ss.

estos dos aspectos capitales de la del Aquinate. De todos modos la teología aristotélica, con su rechazo de un Dios personal, creador y ordenador del mundo, es un poco fluctuante y hasta podría decirse, insatisfactoria para el mismo Aristóteles. Son ya suficientemente conocidos los pasajes del libro *Lambda* de la *Metafísica* en los cuales se comprueba el carácter problemático de la concepción de Dios para el Estagirita. Este carácter aporético puede ser caracterizado como lo ha hecho Ross:

Quando Aristóteles considera la naturaleza de Dios, tiene la impresión de que si se le atribuye algún interés práctico por el mundo, se le restará perfección; pero cuando considera el mundo, tiende a pensar a Dios de una manera que lo aproxima más al mundo.⁴⁸

Aquí estamos en presencia de una aporía que marca una de las fronteras entre Platón y Aristóteles, y que convendrá tomar en cuenta para lo que seguirá: *de acuerdo a la teología y cosmología platónicas, queda salvada la presencia de Dios en el universo, pero no el peso ontológico de los entes naturales. Y de acuerdo a la teología y cosmología aristotélicas, queda salvado el peso ontológico de los entes naturales, pero no la presencia de Dios en el universo.* Ahora bien, la pregunta que cabe plantearse es la siguiente: ¿puede la naturaleza, siendo un principio intrínseco del ente, ser al mismo tiempo una participación de las ideas divinas?⁴⁹

Trataremos de mostrar ahora, *grosso modo*, cómo esta concepción de la naturaleza de Aristóteles es solidaria con sus ideas políticas.

Por cierto la noción misma de naturaleza no es, con la excepción de unos pocos pasajes, explícitamente empleada como criterio de análisis por el Estagirita en su *filosofía de las cosas humanas*, tal como él llama a su reflexión sobre la moral y la política. La razón de esto es, probablemente, que para él la política sólo puede llamarse “ciencia” en un sentido analógico en la misma medida en que los conocimientos práctico-prudenciales pueden ser llamados “ciencia”. Así, el punto de partida en el razonamiento práctico no son los conceptos “científicos” (como el de *physis*, por ejemplo) sino las acciones concretas y las opiniones que las preceden y las siguen. El abordaje aristotélico de la ética y la política no es entonces, en lo esencial, “científico”, sino práctico.⁵⁰ Y esto él lo dice *expressis verbis* ya en el

⁴⁸ W. D. Ross. *Aristóteles* (trad. de Diego Pro). Buenos Aires, Ed. Charcas, 1981 (2ª. edición), p. 264.

⁴⁹ Cómo esto sea posible dependerá del tipo de relación de Dios con el mundo. Corresponderá a Santo Tomás la conciliación superadora de estas posiciones antagónicas salvando lo mejor de cada una de ellas, y empleando un método de *via media* preconizado ya por Boecio como propio del pensar cristiano. Cfr. *Contra Eutychem et Nestorium* (más conocido como *Liber de persona et de duabus naturis*), en Boethius, *The Theological Tractates*, with an English Translation by H.F. Stewart and E. K. Rand and S. J. Tester. Cambridge (Mass.)-London. The Loeb Classical Library, p.100n. (“The ecclesiastical *via media*, with the relegation of opposing theories to the extremes, which meet in a common fount of falsity, owes something to Aristotle and to our author [sc. Boecio]); p.120: “Medi-aque est haec inter duas haereses via sicut virtutes quoque medium tenent. Omnis enim virtus in medio rerum decore locata consistit. Siquid enim vel ultra vel infra quam oportuerit fiat, a virtute disceditur. Medietatem igitur virtus tenet”.

⁵⁰ Hay razonamientos que parten de los principios y otros que llegan a ellos, y ambos generan clases de conocimientos diferentes. La moral pertenece al tipo de los segundos, contra la ética deductivista (“científica”) propuesta “por los que introdujeron las Ideas”. *Eth. Nic.* I, 4, 1095a 30ss.

Libro I de la *Ética Nicomaquea*: no interesa la noción de Bien, pues esta indagación (i.e. la ética) no se hace para saber, sino para ser buenos. Cuando nosotros estudiamos académicamente la *Ética Nicomaquea* y la *Política*, estamos tal vez un paso más acá de la intención del autor. A pesar de todo, Aristóteles no se priva de un uso implícito de la noción de naturaleza en los puntos más importantes de su pensamiento político, es decir, en cuanto hace al origen y sobre todo al fin de la comunidad política, y en lo referido al fundamento del orden que debe reinar en ella. Una vez más tenemos aquí los caracteres propios de la naturaleza: orden y fin, esta vez en su expresión práctico-política.

El orden que debe reinar en la comunidad política perfecta, es decir en aquella que ha alcanzado la plenitud de su naturaleza, se llama *justicia*, y uno de sus más importantes fundamentos es el derecho o lo justo *según la naturaleza*. La visualización del derecho natural como soporte del orden de justicia es tan importante que Aristóteles consagra una buena parte del Libro V de la *Ética Nicomaquea* a refutar la corrosiva argumentación sofística contra la existencia de cosas justas en sí mismas, de esas leyes no escritas mencionadas ya en la *Antígona*.

La forma o *eidos* de la comunidad política es el orden.⁵¹ En este caso entonces, la justicia política es la forma o *eidos* de la ciudad. Y así como la forma también es fin para el ente natural, el fin de la comunidad política será la entronización de la justicia en el puesto más elevado entre las virtudes morales, para que la praxis sea una *eu-praxía*. En otras palabras, el fin de la comunidad política será la formación o *paideia* del *ethos* (carácter) para obtener un tipo humano especial, el hombre justo, capaz de realizar aquellas bellas acciones que dan a la comunidad política la belleza de su orden. Esta preocupación pedagógica de formación del carácter es el objetivo esencial de todo prolegómeno a la misma vida política concreta. Por eso la *Ética Nicomaquea* es presentada por Aristóteles como una introducción a la política.⁵²

El orden de justicia, para ser perfecto, no puede resultar jamás de una obediencia ciega a la letra de la ley positiva, sino de acciones justas y buenas emanadas de la rectitud interior del corazón; para una voluntad así formada, la coercitividad de la ley se transforma en pedagogía. El Estagirita comparte aquí una vez más la intuición fundamental de Platón en el sentido de que las cosas exteriores tienen su razón de ser desde la interioridad.

Dificultades con la *physis* aristotélica

Habíamos señalado que la teología aristotélica no estaba en condiciones de asegurar un contacto entre la naturaleza, principio de un orden inteligente, y Dios. Ya vimos que para el Estagirita la finalidad, tanto la interna (es decir, la que se

⁵¹ Santo Tomás escribe en el *Comentario a la Metafísica*, precisamente en el lugar donde es cuestión del concepto de "naturaleza", que "In quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate" (*In V Metaph.* l.V, n.817 [ed. Cathala-Spiazzi]).

⁵² Ver Marcel de Corte, "L'Éthique à Nicomaque: Introduction à la Politique", en *Permanence de la Philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau*. Neuchâtel, 1977.

manifiesta en la organización interior de los seres vivos) como la externa (es decir, la que se manifiesta en el orden del universo) no puede ser resultado de una acción directa de Dios porque su dignidad le impide el conocimiento de otra cosa distinta de sí mismo. Pero esta finalidad no puede provenir tampoco de los esfuerzos conscientes de esos seres naturales porque ya sabemos que, con la excepción del hombre, “no actúan por arte, no investigan ni deliberan”.⁵³ De este modo, la única posibilidad que queda para explicar el ordenamiento teleológico en la naturaleza es la de concebirlo como una tendencia *inconsciente* hacia los fines. Pero sobre esto Ross es categórico: “Es verdad que la noción de teleología inconsciente es insatisfactoria. Si tenemos que concebir la acción, no sólo como produciendo un resultado, sino como tratando de producirlo, debemos concebir al agente, o como imaginando el resultado y tratando de obtenerlo, o como un instrumento de alguna otra inteligencia que se sirve de él para realizar sus propios fines conscientes. La teleología inconsciente implica un propósito que no es el propósito de ningún espíritu y que, por tanto, no es propósito de ningún modo. Pero el lenguaje de Aristóteles sugiere que él (como muchos pensadores modernos), no siente esta dificultad, y que, en general, se contentaba con utilizar la noción de un propósito inconsciente en la naturaleza misma”.⁵⁴

La naturaleza queda así prisionera de su propia finalidad inmanente, y ninguna de las producciones del ente natural estará dirigida a una instancia superior a la del mismo orden natural. Por esa razón la comunidad política, en tanto es también fruto de la naturaleza humana, tampoco está ordenada a ninguna cosa que no sea su propia plenitud como comunidad política. Ella es el *nec plus ultra* de la praxis, el *topos* de toda suficiencia y autarquía de cuanto es dado esperar de la acción humana. El mismo concepto de “autarquía” que emplea Aristóteles para referirse a una de las características esenciales de la ciudad, es un concepto importado del universo biológico y sirve para designar la dimensión exacta de una sustancia natural, ni demasiado grande ni demasiado pequeña, que le permite subvenir por sí misma a sus propias necesidades.⁵⁵ Aristóteles puede introducir este concepto de “autarquía” – cuyo analogado empírico es el mundo biológico –,

⁵³ *Phys.* II, 8, 199a 21.

⁵⁴ W. D. Ross, op. cit., p. 267.

⁵⁵ Ver *Política*, VII, caps. 4 y 5. V. Goldschmidt recuerda acertadamente que *autarquía* no es un concepto jurídico, en tanto no alude a la idea moderna de “soberanía”. Tampoco es un concepto político, en el sentido de que no se refiere a la suficiencia que podría alcanzar una alianza o una federación de ciudades. Y mucho menos es un concepto económico, pues Aristóteles sostiene en varios pasajes la necesidad evidente de las importaciones. Lamentablemente, Goldschmidt no profundiza en la posibilidad de vincular, a través de una analogía biológica, en el sentido *práctico* de la autarquía, que es a nuestro juicio el sentido verdadero del concepto tal como es empleado por Aristóteles en su filosofía política. Goldschmidt prefiere quedarse en una referencia biológica unívoca para derivar de allí hacia la ecología: “De hecho, la corriente de donde parece renacer hoy la aproximación biológica de la ciudad y de su medio ambiente geográfico intentada ya por Aristóteles, es en primer lugar [...] el regionalismo, y es, sobre todo, con métodos ciertamente diferentes pero de acuerdo con la orientación profunda del aristotelismo, la ecología”. “Le concept d'autarcie”, en *Penser avec Aristote. Etudes réunies sous la direction de M.A. Sinaceur*. Toulouse, Ed. Erès, 1991, p. 585.

en la reflexión política, precisamente porque concibe una solidaridad esencial entre *physis* y *pólis*. La naturaleza es el testimonio de una autosuficiencia en la sustancia natural, y como ella es imitada por el arte,⁵⁶ la ciudad, que es fruto de un arte político, también tiene a esa autosuficiencia como una de sus notas más importantes. Aristóteles insiste una y otra vez respecto de la autarquía que caracteriza al modo político de convivencia. Dice además, con todas las letras, que no hay que esperar ninguna actividad exterior (*ad alterum*) de la ciudad fuera de su actividad propia. Por otra parte, esto es afirmado en el contexto de una comparación con Dios, lo cual es perfectamente compatible con su teología: así como Dios no se piensa más que a sí mismo, y esta actividad es paradigmática, también la ciudad perfecta no se referirá más que a sí misma y su actividad propia no tendrá nada de exterior a su propia formalidad. Tampoco el universo entero exige nada exterior a él para su perfección, y si algo “de afuera” se requiriese para ello, entonces el universo sería imperfecto.⁵⁷ Sin duda la obtención de la autarquía es una perfección tanto para el ente natural substancial como para el todo de orden que es la ciudad, lo cual no es poca cosa. Pero para Santo Tomás esto no será suficiente, pues su propia idea de naturaleza le permite esperar mucho más.

Cómo aborda Santo Tomás el concepto aristotélico de “naturaleza”

Debemos reconocer que la idea que Santo Tomás se hace de la naturaleza es en una buena medida tributaria de Aristóteles. En el *Comentario a la Metafísica*, por ejemplo, específicamente en la sección dedicada al término “naturaleza”, el Aquinate ejercita una vez más su talento de comentarista respetuoso, sin agregar nada que no esté en el texto aristotélico. Sin embargo, a pesar de que podríamos quizá dejar de lado sus oportunas ampliaciones al mismo, no podríamos dejar de interesarnos por una observación que se encuentra en el comienzo mismo del comentario al Libro V: la filosofía de la naturaleza también es asunto de la metafísica.⁵⁸ Ahora bien, sin ánimo de adelantar conclusiones, la metafísica de Santo

⁵⁶ Entendemos aquí “arte” como principio general de todas las operaciones humanas y no solamente como una virtud del intelecto práctico, según lo tratado más arriba.

⁵⁷ *Política*, VII, 3, 1325b 14 ss. (Incomprensiblemente, la edición española de J. Marías y M. Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, traduce el término capital de “eupraxia” en 1325b 15 y en 1325b 21 por los de “prosperidad” y “éxito” respectivamente, lo cual hace ininteligible el texto). Tampoco el universo, lo mismo que Dios, puede tener *exoterikai práxeis*: *De caelo*, I, 8 y 9. No es casual la insistencia de Aristóteles sobre la autarquía para designar uno de los caracteres más importantes de la ciudad; este es un término que, precisamente, no se encuentra en Santo Tomás. El Estagirita habla de la autarquía, entre otros pasajes de la *Política*, en 1326b 3; 24; 27; 30: todos pasajes donde se alude a lo esencial de la *pólis*.

⁵⁸ *In V Metaph.* I. V, n. 808: “La consideración del término ‘naturaleza’ no parece ser asunto del metafísico sino del filósofo de la naturaleza; pero aquí es necesario hacer una aclaración, pues la naturaleza, según una de sus acepciones, se dice de toda sustancia, como se verá más adelante. Por consiguiente, cae bajo la consideración del metafísico del mismo modo que la sustancia universal”.

Después de todo, Santo Tomás, partiendo del supuesto de que la *Metafísica* era un tratado escrito por Aristóteles y no una colección de diversos trabajos con estratos redaccionales de distintas épo-

Tomás es más que una indagación acerca de la substancia; ella es una investigación acerca de la participación intensiva de los entes en los diversos grados del ser hasta los confines mismos del *Ens per Se subsistens*. Por lo tanto, la filosofía de la naturaleza pasa a transformarse así para Santo Tomás en una búsqueda de Dios a través de su obra.

Santo Tomás resume los caracteres de la naturaleza en los siguientes: ella es principio intrínseco y jamás extrínseco; se puede predicar de todos los entes a los cuales conviene el nombre de substancia, y finalmente, es un principio de operaciones y de inteligibilidad para el ente en el que inhiere esencialmente y no por accidente. La lectura de la *lectio V* del comentario al Libro V de la *Metafísica*, probablemente con la sola excepción del párrafo en donde el Aquinate defiende la incumbencia del metafísico en la filosofía natural, no aporta ninguna precisión de importancia que nos permita entrever las diferencias con el Estagirita.

Algo muy distinto sucede con el comentario a la *Física*. Al comienzo mismo del libro II, cuando Aristóteles ensaya su primera definición de naturaleza, que no será abandonada en el resto del libro, Santo Tomás la acota con una precisión que dará el tono general de cierto distanciamiento en su comentario a estos pasajes. Veamos el texto de Aristóteles:

Porque la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario y por sí, es decir, no por accidente (*Phys. II, 1, 192b 23*).

A lo cual comenta el Aquinate:

Sin embargo, no es verdad que según cualquier cambio de una cosa natural, el principio del movimiento esté en lo que es movido. En la alteración y en la generación de los cuerpos simples todo principio de movimiento, como es manifiesto, *está en un agente extrínseco*, como cuando el agua se calienta o el aire se convierte en fuego. Aquí el principio de cambio viene de un agente exterior (Comm. ad loc. [n.143] ed. Maggìolo. Énfasis mío).

Una vez que se ha recorrido todo el comentario al Libro II de la *Física*, se comprende que esta primera observación de Santo Tomás es tributaria de su propia definición de la naturaleza, la cual sin embargo será mantenida en reserva hasta el final del comentario. Por el momento se limita a acompañar a Aristóteles en su recorrido, aunque sin privarse de emitir su propio punto de vista cuando el Estagirita comienza a alejarse en exceso de lo que él entiende por naturaleza. Veamos por ejemplo la continuación del comentario:

Algunos dicen que en este tipo de cambios el principio activo del movimiento está en lo que es movido, no de manera perfecta, sino imperfecta, en tanto colabora con la acción del agente exterior. Dicen así que en la materia hay cierta incoación de la forma, a la cual (incoación) llaman "privación", que es el tercer principio de la naturaleza. Y por este principio intrínseco en las generaciones y alteraciones de los cuerpos simples,

cas, pudo haberse preguntado legítimamente: si la consideración de la naturaleza no es asunto del metafísico, ¿por qué entonces Aristóteles la incluye en la *Metafísica*?

éstos son llamados naturales. Pero esto es imposible (*sed hoc non potest esse*) pues, como nadie obra si no está en acto, esta incoación de la forma, como no es un acto sino una cierta aptitud (*aptitudo quaedam*) al acto, no puede ser un principio activo (ibid.).

Es decir que si identificamos absolutamente a la naturaleza con la forma, no podremos explicar cómo es posible que ella, por sí sola, sea un principio de cambio. A menos que la forma esté ya en el compuesto y éste tenga entonces dos partes, de las cuales una es la alterada y la otra la alterante. Probablemente pueda concluirse aquí que la forma en el compuesto ya es la naturaleza. Sin embargo, aun cuando en líneas generales Santo Tomás aceptará que de alguna manera la forma sea la naturaleza o principio activo del cambio y movimiento, vemos algunas líneas más abajo un esbozo de su propia metafísica del ser cuando afirma que el mismo compuesto, que está en acto y por lo tanto podría ser identificado con la naturaleza, no es él mismo, a pesar de todo, la naturaleza, pues aun en cuanto compuesto *está en potencia*. Y está en potencia, precisamente, respecto del ser:

la naturaleza tiene carácter de principio, pero el compuesto mismo tiene carácter de principiado (n. 152).

Esta observación de Santo Tomás excede ampliamente el marco conceptual de la metafísica aristotélica.

Pero es a partir del cap.IV desde donde Santo Tomás comienza a aparecer con mayor peso en el interior del comentario. Allí se trata del estatuto etiológico del azar y la espontaneidad. A pesar de la coincidencia con Aristóteles en el rechazo del argumento del azar como verdadera causa, porque su admisión implicaría ipso facto la admisión del mecanicismo naturalista en detrimento de la causa final, Santo Tomás se distancia inmediatamente del texto aristotélico. Escribe Aristóteles (*Phys.* II, 4, 196b 5ss):

Hay algunos que opinan que el azar es una causa, aunque oculta al entendimiento humano, por ser algo divino y completamente extraordinario.

A lo cual comenta el Aquinate:

Algunos pretendían que todos los eventos fortuitos podrían ser reducidos a alguna causa divina ordenadora, *así como nosotros planteamos que todas las cosas están ordenadas por la divina providencia*. Pero aún cuando esa opinión tenga una raíz verdadera, no está bien empleado el término "azar". En efecto, el ordenador divino mismo no puede ser llamado con el nombre de "azar", pues en la medida en que algo participa en la razón o en el orden, se aleja del azar (Comm. ad loc., n.205. Énfasis mío. Nótese el término "nosotros").

Aparece entonces en este pasaje, por primera vez, la noción que servirá de vehículo para el concepto tomasiano de naturaleza: *la providencia divina*. Esta noción está tácitamente presente cada vez que Aristóteles sugiere la posibilidad de alguna categoría etiológica para el azar y la espontaneidad. Para no extendernos demasiado, basta con señalar que en general el Aquinate se propone corregir a Aristóteles en el sentido de que aún en aquellas cosas que más parecen ser fruto

del azar, en realidad están siempre gobernadas por una teleonomía cuyas disposiciones son en definitiva las disposiciones divinas. En otros términos la teleonomía tomasiana se resuelve en *teonomía*.

Veamos ahora otro punto importante del comentario de Santo Tomás. En el cap. VII de este Libro II de la *Física*, Aristóteles escribe (198a 24ss):

Pero hay tres (formas de causalidad) que con frecuencia se reducen a una: el “qué es” y el fin son una única cosa y lo primero de donde procede el movimiento es idéntico en especie a ellos. En efecto, hombre engendra a hombre y, de un modo general, esto se aplica a todo aquello que mueve y es movido.

La identificación del fin con la forma es característica de la concepción aristotélica de una naturaleza clausurada dentro de sus propios límites ontológicos, y esto vale tanto para la substancia natural como para el orden de la ciudad. Pero como la concepción tomasiana de la naturaleza no permite, como veremos, que ésta sea una totalidad cerrada y autónoma, el Aquinate se ve en la obligación de introducir una firme corrección:

Dice (Aristóteles) que es frecuente reducir tres de las causas a una, de modo que la causa formal y la final sean una numéricamente. *Pero esto debe entenderse de la causa final de la generación, y no de la causa final de la cosa engendrada*. En efecto, el fin de la generación del hombre es la forma humana. Sin embargo, el fin del hombre no es su forma, sino que por su forma le conviene obrar en vistas del fin (comm. ad loc. n.242. Énfasis mío).

Para decirlo más claramente, el fin del hombre no es él mismo.⁵⁹ Con toda evidencia, no estamos con Santo Tomás ante una teleología inmanente y por lo tanto

⁵⁹ Ana Marta González, en su magnífico libro *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona, EUNSA, 1998), parece sugerir una proximidad entre Kant y Santo Tomás donde, a mi juicio, es preciso alejarlos. El texto que servirá a la autora para ensayar esa aproximación es el de *SCG* III, c.112, p. 356 (Ed. Leonina; n.2862 Marietti): “Las cosas que se dan siempre en los entes, son por sí mismas queridas por Dios; en cambio, las que no son siempre, no son queridas a causa de sí mismas, sino por otra cosa. Ahora bien: las sustancias intelectuales son las que se aproximan máximamente al ser siempre, puesto que son incorruptibles [...]. Luego las sustancias intelectuales son gobernadas a causa de sí mismas, las otras en cambio, en función de ellas”. Este *passus* permitiría, según González, establecer una analogía con el texto de Kant: “[...] Der Grund dieses Prinzip ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst” (*GMS*, BA, 66; citado por A. M. González en op. cit. p. 117). Cabe observar, sin embargo, que en ningún momento el Aquinate dice que la naturaleza racional sea un fin en sí misma. Ella puede ser fin de otras cosas y puede ser querida por sí misma, pero esto no significa necesariamente que ella sea un fin en sí misma. De hecho, fuera de la naturaleza divina, ¿qué significa exactamente ser un fin en sí mismo? ¿Asegura esto la felicidad perfecta, tal como se investiga en el Tratado de la beatitud de la *Suma Teológica* (Ia-IIae, qq. 1-5)? Evidentemente no. La exigencia de no instrumentalización del prójimo no se fundamenta satisfactoriamente con el postulado de la autofinalidad. Sería muy difícil justificar la virtud de la amistad, por ejemplo, ateniéndose estrictamente al postulado kantiano. De hecho, incluso la persona divina de Cristo, que, ella sí, es un fin en sí misma, es también un camino, una vía, en una palabra, un medio, del mismo modo que el hombre mismo es un instrumento en las manos de Dios, sin perjuicio de que posea libre albedrío: “...homo sic movetur a Deo ut *instrumentum*, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium” (*Sum. Theol.* Ia-IIae, q.21, a.4 ad 2. Énfasis mío). Ver, para el asunto de la instrumentalidad de la naturaleza y del hombre, R. Paniker, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Ma-

tampoco frente a una antropología antropocéntrica.⁶⁰ La noción de naturaleza de Santo Tomás comienza ahora a perfilarse con caracteres más nítidos; por lo menos ya ha obrado en esta alusión al fin en materia antropológica.

Nos acercamos a la conclusión de este apresurado recorrido por el Comentario de Santo Tomás al libro II de la *Física*, y podemos apreciar una suerte de *in crescendo* en la necesidad del Aquinate de dejar establecida su propia definición de la naturaleza en el interior mismo del comentario. Pero antes de pasar a examinar esa definición, expresada más adelante en una forma condensada de cuatro líneas, veamos una vez más cierta “impaciencia” del Santo Doctor. Escribe Aristóteles en el cap.VIII del Libro II (198b 10ss):

Pues bien, debemos decir, en primer lugar, por qué razón la naturaleza se encuentra entre las causas finales.

Esta sola línea da pie al Aquinate para la siguiente reflexión, que por cierto está ya muy lejos del texto comentado, y por eso mismo la torna tan atractiva como comentario:

Dice (Aristóteles) que primero debe decirse que la naturaleza pertenece al número de aquellas causas que obran por un fin. *Y esto es válido para la cuestión de la providencia*. En efecto, aquellas cosas que no conocen el fin, no tienden a él sino en cuanto son dirigidas por alguien que lo conoce, como la flecha por el arquero. *De ahí que si la naturaleza obra por un fin, es necesario que lo haga ordenada por algún ser inteligente, y esta es la obra de la providencia* (comm. ad loc. n.250. Énfasis míos).⁶¹

Y ahora sí, en el final de esta parte, llegamos en el comentario a un punto que no deja de sorprender al lector porque Santo Tomás, sin ninguna justificación aparente respecto del texto que está comentando, desliza su propia definición de la naturaleza que ha estado obrando silenciosamente desde el comienzo. Es importante remarcar que esta definición tomasiana es introducida en el contexto del análisis de la finalidad, y dentro de él, en la utilización aristotélica del proverbio que tanto impresionó a Santo Tomás: “ars imitatur naturam”. El texto aristotélico es el siguiente:

Resulta absurdo, entonces, no creer en la existencia de la finalidad, aunque no se vea qué motor haya deliberado. Ciertamente, tampoco el arte delibera; y si el arte de construir barcos fuese inmanente a la madera, de modo semejante también actuaría por naturaleza. De manera que, si la finalidad entra en el arte, también entrará en la naturaleza; y esto se hace particularmente manifiesto cuando uno se cura a sí mismo. A esto,

drid, CSIC, 1951, p 166 ss. Sugerir una analogía entre Kant y Santo Tomás en este punto me parece una empresa arriesgada y no suficientemente justificada ni por los textos ni por la doctrina.

⁶⁰ Sería redundante definir aquí cuál es el fin del hombre según Santo Tomás, pero cabe indicar uno de los lugares sistemáticos más importantes donde es tratado el tema: *Suma Teológica*, Ia-IIae, qq. 1-5 (*Tratado de la beatitud*).

⁶¹ Tampoco abordaremos aquí la cuestión de la providencia divina, pero señalemos su papel capital en la concepción tomasiana de la naturaleza. En muchas oportunidades Santo Tomás trata de la providencia en oposición, precisamente, al mecanicismo naturalista de los antiguos y aun al mismo Aristóteles. Ver para este tema el trabajo citado de J. Follon, p.28 ss.

en efecto, se asemeja la naturaleza. Consecuentemente, que la naturaleza es causa y que es causa final en este sentido es evidente (*Phys. II*, 8, 199b 26 ss.).

No han transcurrido apenas unas líneas de inteligente comentario, cuando Santo Tomás, sin que nada lo interpele en el texto aristotélico, deja caer lapidariamente la definición que corona de hecho esta búsqueda de qué cosa sea la naturaleza. Escribe el Aquinate:

Por lo cual es manifiesto que la naturaleza no es otra cosa que la razón de cierto arte divino, interior a las cosas mismas, por el cual ellas mismas se mueven hacia un determinado fin (comm. ad loc. n.268 in f. Con excelente criterio, el editor Maggiòlo subraya la definición).

Aun cuando nada en el texto aristotélico justifique esta digresión, esta es una conclusión que sin embargo se impone a partir de un razonamiento efectuado por el mismo Estagirita a propósito del proverbio “el arte imita a la naturaleza”. El arte es origen de un movimiento que concluye en la venida a la existencia de una idea preexistente en la mente del artista.⁶² Por eso el principio del movimiento es en realidad más el artesano poseedor del arte, que el arte en estado abstracto. Ahora bien, si el arte imita a la naturaleza, no se ve claramente por qué Aristóteles no sacó la conclusión de que tampoco la naturaleza puede existir, como principio, en estado abstracto. De ahí la conclusión impecable de Santo Tomás en el sentido de que también la naturaleza debe existir en un sujeto, en este caso, Dios. La naturaleza es principio en ese sentido, y por eso hemos visto a Santo Tomás ser muy cuidadoso en cuanto a identificar incondicionalmente la naturaleza con la forma o con el compuesto. La naturaleza es, sí, en algún sentido la forma y en algún sentido el compuesto, pero a condición de aceptar que en lo esencial ella es un arte divino, una virtud de Dios o un instrumento suyo.⁶³

En la *Suma Teológica*, junto a los textos donde se acepta y utiliza la física aristotélica,⁶⁴ existen otros que parecen relegarlos a un puesto secundario respecto del verdadero estatuto y fin de la naturaleza. En Ia, q.115 a.2c., después de pasar una rápida revista a la doctrina del Estagirita, escribe:

Es manifiesto por otra parte que el principio activo y pasivo de la generación de los vivientes son las semillas, de las cuales son engendrados. Por lo cual con razón San Agustín (III *De Trin.* c.8-9) da el nombre de razones seminales a todas las virtudes activas y pasivas, que son los principios de las generaciones y movimientos naturales. Estas virtudes activas y pasivas pueden ser consideradas en muchos órdenes: porque, como dice San Agustín (VI *Super Gen. ad litt.*, c.10), primero existen principal y originariamente en el Verbo de Dios según las razones ideales; segundo, en los elementos del mundo, donde fueron producidas desde el principio como en sus causas universales; tercero, en las cosas, que las causas universales producen según las sucesiones de

⁶² “A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma” (*Metaph.* 1032a 32ss.). El arte divino, ha razonado el Aquinate, es la naturaleza y la creación entera es como una especie que preexiste en el pensamiento de Dios.

⁶³ Ver también *Suma Teológica*, Ia-IIae, q.1 a.2c.; q.6 a.1 ad3; Ia, q.22 a.2 ad3; q.103 a.1 ad3.

⁶⁴ Dos de los más significativos aparecen en Ia, q.29 a.1 ad4 y en IIIa, q.2 a.1c.

los tiempos, v.gr. en esta planta o en este animal, como en sus causas particulares; cuarto, en las simientes, que los animales o las plantas producen, las cuales a su vez se ordenan a otros efectos particulares, como las causas primordiales y universales a la producción de los primeros efectos.

Aquí la naturaleza es principio, pero a la manera de una simiente, cuya existencia principal y original se remonta al Verbo de Dios que la contiene como pensamiento suyo. Estamos ya muy lejos de Aristóteles y aún de Platón.

El concepto tomasiano de naturaleza y sus alcances políticos: tal naturaleza, tal ciudad

Habíamos planteado más arriba que de acuerdo a la cosmología y teología platónicas quedaba asegurada la presencia de Dios en el universo, pero no el peso ontológico de los entes, y que de acuerdo a la cosmología y teología aristotélicas quedaba garantizado el peso ontológico de los entes, pero no la presencia total de Dios en el mundo. Con Santo Tomás, el problema toca a su fin en una solución que recupera lo mejor que tiene cada una de estas doctrinas, es decir, la teología platónica y la ontología aristotélica unidas en una síntesis superadora.

El elemento fundamental que salva la relación de Dios con el mundo es la noción de *creación*, la cual, una vez más, Santo Tomás aclara. Los griegos no podían admitir esta noción porque ella tropezaba con el obstáculo de la eternidad del mundo. No hay nada en los cuerpos simples o en las formas puras que haga alusión a un comienzo; en todo caso esta es una noción que está fuera de toda consideración filosófica. Pero el Aquinate se apresura a señalar que los antiguos tienen razón en no ver nada que haga alusión a un comienzo temporal en algunos entes. Sin embargo, la noción de creación no es satisfactoriamente abordable con las categorías temporales con que no pocos autores la abordan. La creación, según la razón filosófica, no necesariamente debe haber tenido un comienzo en el tiempo, pues el tiempo es una medida del movimiento o de las cosas que cambian. Ahora bien, antes de la creación no había ninguna cosa que cambiara. El tiempo más bien nace junto con la creación, en especial de aquellas cosas mudables. Por eso es defendible hablar de una creación desde la eternidad; lo que importa es sacar este concepto de su categorización temporal y adscribirlo al hecho de una amorosa donación de Dios de Sí mismo en sus propias ideas, que reciben de El una participación en el ser. Eso es la creación y esto es lo que permite la relación de Dios con el mundo.

La definición tomasiana de la naturaleza como arte de Dios es posible porque la relación de Dios con el mundo es completamente diferente de la planteada por Aristóteles. La dignidad e inmutabilidad divinas en nada se resienten por el pensamiento de cosas inferiores, tal como el mismo Santo Tomás se encarga de expresar en su comentario a la *Metafísica* en un sabroso agregado:

El propósito del Filósofo es el de mostrar que Dios no comprende otra cosa más que a Sí mismo en la medida en que lo que es comprendido es la perfección del que comprende y de su actividad, que es la de comprender. También es evidente que ninguna

otra cosa puede ser comprendida por Dios de tal manera que sea la perfección de su propio intelecto. *Sin embargo, de esto no se sigue que todas las cosas distintas de El no sean conocidas por El [...]; El, comprendiéndose, conoce todas las demás cosas.*⁶⁵

Por eso, según la cosmología y la teología tomasianas, queda a salvo el peso ontológico de los entes precisamente en cuanto participan de la bondad divina que les ha conferido una medida de ser conforme a sus propias formalidades. Y con esto último queda a salvo también la presencia de Dios en el universo. La naturaleza tiene para Santo Tomás una significación simbólica o icónica, si se quiere.⁶⁶

Veremos ahora rápidamente que la noción de naturaleza y sus propiedades se encuentran presentes en algunos puntos esenciales del pensamiento político de Santo Tomás.

La naturaleza a la que nos vemos confrontados en el pensamiento tomasiano, aun cuando en términos generales es presentada con un vocabulario de fuerte impronta aristotélica, difiere sin embargo en el plus que le otorga su estatuto icónico. La inspiración platónica de esta manera de considerar la naturaleza es manifiesta, pero lo esencial aquí es que nos movemos en una teología de tipo creatural que sobrepasa también al esquema del *Timeo*. Esta misma teología creatural que da sustento a una cosmología icónica, nos presenta a una naturaleza que no puede, bajo ningún punto de vista, quedar clausurada en los límites de su propia formalidad y capacidades ni absolutizarse como principio. Recordemos aquel comentario del Aquinate respecto del fin de la generación y de la cosa generada: son

⁶⁵ *In XII Metaph.* Lectio XI, n.2614 (Ed. Cathala-Spiazzi. Subr. nuestro).

⁶⁶ La expresión "estatuto icónico de la naturaleza" nos ha sido sugerida por el trabajo de H. Padrón, "Naturaleza, Naturalismo y Ecología", en *Ecología y Filosofía. Actas del Primer Simposio Internacional sobre Ecología y Filosofía*. Mendoza, 24-26 de Septiembre de 1992. Compilador: Carlos I. Massini Correas. EDIUM, 1993, pp.131-150. La naturaleza como imagen de Dios no es una creación de Santo Tomás. Hay ya una extensa tradición desde San Agustín. Ver *La filosofía della natura nel Medioevo. III Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*. Passo della Mendola, 31 Agosto - 5 Settembre 1964. Firenze, Sansoni ed. Ver especialmente el trabajo de T. Gregory, "L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele. Il secolo XII". Allí, Gregory escribe:

"La influencia aristotélica se hace cada vez más neta a lo largo de la segunda mitad del siglo XII en relación con la difusión del peripatetismo árabe y después con el progresivo conocimiento de los escritos de Aristóteles; pero los temas platónico-estoicos ofrecen todavía la base y la inspiración general. Entre fines del s.XII e inicios del XIII, nos hallamos frente a un ambiente cultural extremadamente complejo; [...] la presencia de ciertas tesis típicas de la tradición platónica aún en la condena de 1277 indican la continuidad, incluso en el cambiado clima cultural, de temas que habían encontrado en el siglo precedente su primer y más conspicuo éxito" (p. 43).

Ver también el volumen colectivo *Approaches to Nature in the Middle Ages. Papers of the Tenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*. Ed. by Lawrence D. Roberts. New York, 1982.

Para un resumen histórico de los pasajes donde el concepto de *naturaleza* es tratado, ver el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrs. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Bd.6. Schwabe & Co. AG Verlag. Basel/ Stuttgart, 1984, columnas: 438-442; 444; 446-452. Ver también: D. Holwerda, *Commentatio de vocis quae est PHYSIS vi atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriore*. Groningae - apud J.B. Wolters, 1955. Por último, siempre es de interés el libro de M.-D. Chenu, OP, *La Théologie au douzième siècle*. Paris, Vrin, 1957, esp. cap. I.

dos fines que no coinciden, pues en el caso del hombre por ejemplo, su fin no es la generación. Estamos entonces frente a una naturaleza *abierta*, con una disponibilidad hacia la providencia divina que se llamará *potencia obediencial*.⁶⁷ Esta última explica los milagros, que no son *contra naturam* sino *praeter* o *supra naturam*; ellos están más allá de lo que es razonable esperar como obra habitual de la naturaleza.⁶⁸ La potencia obediencial, que es tal respecto de la providencia, también da su razón de ser a todas las teratologías naturales y las eleva a una dignidad insospechada para los griegos, especialmente en cuanto hace a las teratologías humanas. Nada escapa a la providencia de Dios.⁶⁹ Todo tiene un fin y ese fin es el bien común del universo entero, participado en la misma exacta y armoniosa medida del Ser de Dios en la más ínfima de sus creaturas. La naturaleza entera está contenida en la mano de Dios y de alguna manera es Su mano en tanto esa naturaleza es el arte divino.⁷⁰ Y así como el artefacto no es un fin para sí mismo, tampoco la naturaleza lo es, ni ninguna de sus producciones.

La comunidad política, obviamente, no podía escapar al gobierno providencial y por más que ella sea fruto de un arte humano, sus fines también se inscriben en la economía general de la providencia divina a la manera de colaboradora.⁷¹ El bien común del universo al que se ha hecho alusión, opera también como un fin para los bienes o fines subordinados, entre los cuales se encuentra el bien común político. Este bien común político es de algún modo identificable con la forma de una comunidad política; en este caso y según Aristóteles, esa forma es el orden de justicia. Pero como la forma, esta vez según la observación de Santo Tomás, puede tomarse como fin solamente de la generación y no respecto de la cosa engendrada, es evidente que la forma de la ciudad, es decir el orden de justicia por el cual ella es una ciudad y no una alianza comercial o política, no puede ser su fin último, del mismo modo en que la forma del hombre es fin de la generación pero no del hombre. Las comunidades políticas menores que nacen por causa de las necesidades cotidianas, están teleológicamente ordenadas a la institución de una comunidad en la cual se satisfagan las necesidades no cotidianas. Esto en la perspectiva aristotélica. Pero para Santo Tomás no es suficiente que la perfección de la praxis se agote en la instancia política, pues la ciudad en este caso es el fin de la generación de las asociaciones menores, pero ella no es un fin para sí misma. Una vez acabada la generación de la ciudad, su dinamismo teleológico no se detiene en un autocontentamiento solipsístico. Del mismo modo, la *eu-praxía* no es un fin último, sino que a su vez está en disponibilidad hacia otra dimensión finalística. El

⁶⁷ “[...] en el alma humana, como en cualquier creatura, se consideran dos clases de potencia pasiva, una respecto del agente natural, y otra respecto del agente primero, que puede llevar a una creatura cualquiera a algún acto más elevado que el acto al cual es llevada por el agente natural; y a ésta se ha solido llamarla *potencia obediencial* de la creatura” (*Suma Teológica*, IIIa, q.11 a.1c.).

⁶⁸ *Suma Teológica*, Ia, q.105 a.7 ad2; a.8c. Los milagros van siempre en el sentido de la venida al ser de algo que excede a la naturaleza perfeccionándola, y nunca en el de la aniquilación.

⁶⁹ Ver, especialmente, *Suma Teológica*, Ia, q.22 a.2.

⁷⁰ *Ibid.*, ad4.

⁷¹ *Ibid.*, cuerpo del artículo.

paralelo entre la generación del hombre y la generación de la ciudad se nos presenta aquí como un buen auxilio para comprender la insuficiencia teleológica de la comunidad política, no solamente respecto de ella misma sino sobre todo en cuanto hace al concreto fin humano como substancia individual. Éste, con todo, es un orden teleológico entrevisto ya por Aristóteles al final de la *Ética Nicomaquea*, pero definido en realidad con todas sus letras en el *Tratado de la Beatitud* de la *Suma Teológica*. Este fin está verdaderamente más allá de la comunidad política, hasta tal punto que podría decirse sin temor a equivocarse, que para Santo Tomás buscamos *políticamente* fines *transpolíticos*.⁷² La comunidad política entonces, no es un fin último y no constituye la última perfección humana. Esta doctrina constituye una fuerte impugnación contra cualquier forma de totalitarismo y tiranía, aun cuando esa tiranía esté en manos de una mayoría.⁷³

Por eso, la conclusión de Santo Tomás respecto del valor último de las cosas políticas se encuentra en perfecta armonía con su concepto de naturaleza. Así como la naturaleza no es un fin último en sí misma, ninguna de sus producciones puede aspirar a serlo. La vida política, fruto natural de la naturaleza humana, tampoco es punto de llegada final de las decisiones y elecciones que van conformando la vida humana misma. Para Santo Tomás, como también para Aristóteles, el motivo de cualquiera de las acciones humanas es un bien. Pero el Aquinate va más allá e identifica la raíz última de la bondad de las cosas particulares, aquello que da sustento a su apetibilidad, y eso no es otra cosa que el Bien mismo. Por esa razón no puede sino apartarse del Estagirita en la crítica que éste hace a la idea platónica de Bien: “Aun cuando la opinión de Platón parezca irracional en cuanto a suponer que las especies de las cosas naturales son separadas y subsistentes, sin embargo es absolutamente verdadero (*absolute verum*) que hay algo primero que por su esencia es ser y bueno, al cual llamamos Dios”.⁷⁴ El verdadero estatuto de las cosas políticas es resumido en estas líneas por el Aquinate:

El hombre no está destinado a la comunidad política según todo lo que él es y todo lo que tiene, y por eso no todos sus actos son meritorios o reprobables respecto de la comunidad política. Más bien, todo cuanto el hombre es, cuanto puede y cuanto tiene, debe ordenarse a Dios, y por eso todo acto bueno o malo del hombre, en cuanto procede de su razón, es meritorio o reproable ante Dios.⁷⁵

Esta nueva perspectiva teleológica de la praxis, novedosa respecto de la doctrina aristotélica, está elaborada sobre el trasfondo de una concepción icónica de la naturaleza, también impensable en el esquema del Estagirita. De ahí también

⁷² “Y como debe ser el mismo el fin de todos los hombres que el fin de uno solo, sabiendo que el fin del hombre se cifra en la fruición divina, también consistirá el fin de la comunidad en tratar de que los hombres reunidos en sociedad alcancen, mediante la vida virtuosa, la fruición divina” (*De regno* 466, 74-80. Ed. Leonina).

⁷³ “Si el régimen inicuo es ejercido por muchos, se llama democracia, es decir, poder del pueblo, (y se da) cuando el vulgo oprime a los ricos por el poder de su número. Así, el pueblo entero es como un solo tirano” (*De regno*, 450, 132-137. Ed. Leonina).

⁷⁴ *Suma Teológica*, Ia, q.6, a.4c.

⁷⁵ Id., Ia-IIae, q.21 a.4 ad3.

que el concepto de *autarquía* sobre el cual Aristóteles insiste repetidamente, cuando quiere caracterizar a la *pólis*, es pasado casi en silencio por Santo Tomás. El desplazamiento del polo finalístico es también, probablemente, la respuesta a la cuestión acerca del desinterés tomasiano por las cuestiones políticas concretas. En efecto, si la *pólis* ya no es la Patria verdadera, puede comprenderse la profunda reestructuración axiológica que habrán de sufrir tanto la historia de cada una de nuestras vidas personales como la de las comunidades, pues el fin de la ciudad no puede ser diferente del de los individuos que la componen. El advenimiento de un estilo político de convivencia pasará ahora a ser secundario respecto de lo que es realmente importante, y esto último ya no es la autosuficiencia, la autarquía política, sino la búsqueda, en la *civitas terrena*, de la *civitas Dei*. Pero para eso ya no es imprescindible ser griego. En este llamado universal, también los bárbaros están convocados.

Una aplicación del proverbio “ars imitatur naturam”: el asunto de la mejor forma de gobierno

Intentaré mostrar ahora cómo, a mi entender, emplea Santo Tomás el proverbio “el arte imita a la naturaleza” en el tratamiento filosófico de un tema práctico por antonomasia: la mejor forma de gobierno. Notemos de paso que esta actitud filosófica excluye sin excepciones cualquier interpretación políticamente interesada de su pensamiento. Santo Tomás no es un defensor de la constitución monárquica ni mucho menos de la democracia, y los intentos por hacer de él un partidario de cualquier forma política, constituyen otras tantas imprecisiones respecto de su verdadera intención, que es, una vez más, filosófica antes que práctico-constitucional.⁷⁶ Con estas precauciones podremos examinar también en qué sentido puede hablarse de Santo Tomás como un defensor de la monarquía y en qué sentido del régimen mixto. En una palabra, me propongo también ofrecer al lector una posible explicación de las aparentes contradicciones de nuestro autor cuando en algunos pasajes aparece como un campeón de la monarquía,⁷⁷ y en otros del régimen mixto.⁷⁸ ¿Cuál es, en definitiva, el régimen que goza de sus preferencias?

⁷⁶ Esta tentación de querer hacer comulgar a Santo Tomás con tal o cual corriente política contemporánea, tiene quizá su origen en algunos católicos franceses. A propósito, escribe Ortega y Gasset en *El espíritu de la letra* (“Un diálogo”), Madrid, 1965, Ed. Espasa, p.96: “Hombres como Scheler, Guardini, Przywara se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores. Los escritores franceses del catolicismo parecen más bien gente política. Atacan y defienden; no meditan. Insultan y enconan; no investigan. Usan del catolicismo como de una maza. Se ve demasiado pronto que su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando. La actitud que han tomado la han aprendido de los sindicalistas, comunistas, etc. [...]”.

⁷⁷ *Suma Teológica*, IIa-IIae, q. 50, a.1, ad2. Y sobre todo, en el Opúsculo *De regno*.

⁷⁸ Id. IIa-IIae, q.95, a.4c.

En el *Prooemium*, el Aquinate sostiene que el principio de las operaciones naturales es el Intelecto Divino, el cual es Uno. El gobierno de Dios sobre el universo, paradigma de todo gobierno, es efectuado por la Ley Eterna, que procede de un solo Legislador Supremo.⁷⁹ Y en este sentido, la mejor gobernación es aquella que se realiza por *uno* solo porque “gobernar” significa llevar una cosa hacia su fin:

La mejor gobernación es la que se hace por uno solo, y la razón de esto es que la gobernación no es otra cosa que la conducción de los gobernados hacia el fin, que es cierto bien. Y la unidad pertenece a la razón de bondad, tal como lo prueba Boecio en el Libro III de su *Consolación de la Filosofía*, cuando dice que así como todas las cosas desean el bien, también desean la unidad, sin la cual no pueden existir [...]. Así pues, lo que de suyo es uno, puede ser causa de la unidad con mayor razón y más convenientemente que la reunión de muchos. Por eso la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Consecuentemente, de este modo la gobernación del mundo, que es óptima, se hace por un solo gobernador.⁸⁰

Ahora bien, como es necesario que las operaciones del arte *imiten* a las de la naturaleza,⁸¹ y como estas operaciones naturales están evidentemente regidas por una sola mente ordenadora, la ordenación de las cosas humanas también necesita entonces cierta unidad en cuanto al acto de dar la ley, y por lo tanto, también respecto del legislador. Como hemos visto, lo que está en juego en esta imitación no es el reflejo estético de la naturaleza, sino la concreta operatividad de un intelecto que es, *constitutiva y radicalmente, la imagen y semejanza de otro*, y para el cual no hay, por lo tanto, otra posibilidad de obrar más que como lo hace. Por eso, *necesariamente*, las obras del arte imitan a las de la naturaleza (recordemos, una vez más, que las “obras de arte” no son sólo las producciones artístico-técnicas, sino, en general, los frutos de cualquier acción humana y la acción humana misma). Así como la mente divina es principio de las operaciones naturales, la humana lo es de las artificiales. Ahora bien, la necesidad de la imitación así entendida, hace que la monarquía sea el principio que subyace a toda forma de gobierno humana, la cual “imita” de este modo a la naturaleza, o más precisamente, al modo como ella es gobernada. Y ella es gobernada, repito, por la orden de un solo Legislador Supremo.

Con todo, debemos tener en cuenta que aquí estamos hablando de un “principio” legitimador de una constitución y no de un régimen político concreto. La monarquía es el gobierno perfecto, pero en cuanto es entendido como el analogado *natural* principal que las formas de gobierno humanas participadas tratan de

⁷⁹ Id. Ia-IIae, q. 93, a.1c.; 3c.

⁸⁰ Id. Ia, q.103, a.3c. Notemos aquí el tipo de razonamiento del Aquinate, que no necesita acudir a ninguna casuística ni a ningún análisis de derecho constitucional comparado para saber que, allí donde hay razón de gobierno, hay un principio monárquico.

⁸¹ “[...] el principio de las cosas que se hacen por el arte es el intelecto humano, el cual, por cierta semejanza es derivado del intelecto divino, que a su vez es principio de las cosas naturales. Por eso es necesario que las operaciones del arte imiten a las de la naturaleza, y es necesario que las cosas que son según el arte imiten a las que están en la naturaleza” (*Prooemium*, A69, 4-11. Ed. Leonina. Énfasis mío). También: *Suma Teológica* IIa-IIae, q.50, a.4c.

“imitar” en la medida de sus pluriformes posibilidades, aun cuando para ello sea requerido que la constitución concreta no sea, ella misma, una monarquía.⁸² De ahí que la mejor constitución es aquella conforme con la naturaleza.⁸³ Hasta tal punto llega esa aspiración de semejanza con el gobierno divino, que el primer hito de legitimación de cualquier forma de gobierno es el de la imitación de la monarquía en el acto de dar la ley. En efecto, una constitución cualquiera debe legislar e imperar como un solo cuerpo; no es razonable que el bien de orden como fin de la comunidad política, sea alcanzado por medio de leyes contradictorias, sancionadas por diversos órganos del Estado o por más de un solo cuerpo legislativo. Precisamente, el sentido de la deliberación en las constituciones pluralistas es el de reducir esa pluralidad de opiniones a la unidad, para poder así dar una ley única, del mismo modo que el individuo impera sus actos por una sola orden de su razón práctica. La deliberación y el pluralismo no son un fin en sí mismas y expresan más bien una insoslayable deficiencia de nuestra razón que un mérito. Filopón señala en su Comentario a la Física de Aristóteles que “la deliberación acusa un defecto de la inteligencia; y cuando el artesano delibera, no lo hace como técnico, sino porque posee deficientemente su arte: es por ignorancia por lo que se ha visto inducido a deliberar”.⁸⁴ Pero esto no significa que la monarquía en sí misma sea la *constitución* perfecta. Este problema pertenece a otro plano de análisis, precisamente, al *prudencial*. Y justamente, ese plano prudencial exige la consideración de innumerables circunstancias que pueden aconsejar o desaconsejar la constitución monárquica. La monarquía es más bien un principio natural de gobierno que subyace en todos los órdenes donde haya razón de imperio de los actos humanos, y no una fórmula constitucional concreta, aplicable universalmente a la manera de una solución técnica.

En una palabra, hay entonces dos problemas: (a) el del acto principal de gobierno, que es el de legislar y ordenar el cumplimiento de la ley; y (b) el de la distribución de las magistraturas. El segundo de ellos está subordinado al primero y, en tanto problema político específico, puede ser formulado en estos términos: ¿cuál es, desde una perspectiva prudencial, la mejor distribución de magistraturas que pueda garantizar el cumplimiento perfecto de ese acto principal de gobierno, el cual debe efectuarse necesariamente (porque necesariamente el arte imita a la naturaleza) según un modelo monárquico?⁸⁵

⁸² Una interpretación sin matices de la monarquía como constitución política es, por ejemplo, la de J. L. Lagor (pseudónimo de J. Madiran), *La philosophie politique de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1948. Pero, como veremos, si la política es un saber prudencial, resulta contradictorio afirmar al mismo tiempo la validez unívoca de una sola forma constitucional de gobierno.

⁸³ *Eth. Nic.*, V, 1135a 5.

⁸⁴ *In Ar. Phys.* II, 8, p.321, 2-4. Citado por J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, 1972, p.106.

⁸⁵ *Suma Teológica*, IIa-IIae, q.50 a.1 ad3. Cfr. *Met.* XII, 10, 1076a 3-4: “Los entes no quieren ser mal gobernados. No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando”. Ver *Comm.* De Santo Tomás *ad loc.* (Marietti): 2662: “dispositio enim entium naturalium est qualis optima potest esse. Et hoc videmus in singulis, quod unumquodque est optimae dispositionis in sua natura. Unde multo magis oportet hoc existimare in toto universo. 2663: Sed pluralitas principatum non

Y aquí la respuesta del Aquinate no alcanza el grado de determinación concreta que puede verse en Aristóteles, cuya preocupación es, justamente, ofrecer un modelo de constitución para Atenas. ¿Significa esto que debemos renunciar a buscar en su pensamiento una respuesta política válida para nuestro tiempo? Creo que no. Esa respuesta existe, pero es expresada desde la filosofía y no desde el derecho constitucional. Ella está estructurada en dos momentos, los cuales han sido ya de alguna manera bosquejados y ahora deben ser sacados a la luz:

a) el primero de esos momentos es nada menos que el criterio básico de legitimación de cualquier forma de gobierno: el poder que da y ordena la ejecución de la ley, debe ser *uno solo*. Las instancias deliberativas y/o participativas, estén éstas institucionalizadas o no, se posicionan como medios respecto del fin y jamás pueden pretender sustituirse a éste. Y en este sentido es como debe entenderse la decidida defensa que Santo Tomás hace de la *monarquía*. Aún más, la imitación del gobierno monárquico natural debe ser completa, o por lo menos, tender a serlo. ¿Qué significa esto? Que así como Dios gobierna a la naturaleza ordenándole efectuar sola y exclusivamente las operaciones que la llevarán a la esplendencia de su forma, es decir, aquellas cosas que contribuyen a edificar el bien común del universo, también el acto gubernativo tendrá como fin la perfección de la comunidad política y, consecuentemente, de sus partes constitutivas. Y aún podría decirse que en la medida en que no promueva tal perfección humana, la ciudad es “desnaturalizada”. Es en la comunidad política rectamente ordenada donde el hombre deviene óptimo. Si las leyes fracasan en su misión eminentemente perfecta, “homo est pessimum omnium animalium”, lo cual equivale a un revés de la naturaleza, tanto más grave por cuanto en él intervendría la voluntad humana oponiéndose a un orden teleológico sobre cuyo punto final no le compete deliberar.

b) El segundo de los momentos es el que toma en cuenta de qué modo o con qué medios, este acto monárquico se servirá para su acto de gobernar. Y aquí no es necesario que la distribución de las magistraturas sea la de un gobierno monárquico, pues no todas las comunidades son, *a priori*, aptas para ese régimen o para cualquier otro. El sistema monárquico es muy bueno, el mejor de todos quizá... con la condición de que no se corrompa. Ahora bien, como la virtud es patrimonio de unos pocos, lo más probable es que ese régimen degeneren en una tiranía, que es el peor de todos.⁸⁶ La monarquía, entendida esta vez no como principio sino como constitución, está en un mismo plano de aceptabilidad que cualquier otro régimen legítimo. En todo caso, como orientación global, puede afirmarse la conveniencia, o incluso la necesidad, de que *todos* los gobernados tengan alguna participación en el gobierno. En las circunstancias particulares, es muy difícil, por

est bonum. Sicut non esset bonum quod essent diversae familiae in una domo, quae invicem non communicarent. Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixi Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.”

⁸⁶ Id. Ia-IIae, q. 105 a.1 ad2.

no decir imposible, que uno solo vea las innumerables contingencias que preceden a la decisión. Habrá que notar aquí un paralelo interesante con el individuo, inspirado en la oportuna observación de Filopón mencionada algo más arriba: así como la deliberación acusa un defecto de la inteligencia, también la existencia de una instancia deliberativa en las cosas comunitarias acusa una carencia en la inteligencia política. Y esto es tanto más grave cuanto más complejo sea el tipo de comunidad a regir. De ahí que en materias políticas, mientras mayor sea el número de los concernidos en las distintas etapas de los procesos deliberativos, mayor seguridad habrá de llegar a buen puerto en la toma de decisiones.⁸⁷ Ahora bien, en este sentido “constitucional” es como debe entenderse la preferencia de Santo Tomás por el régimen mixto. Santo Tomás llega a esta conclusión de la mano, no de Aristóteles, sino de San Isidoro:

Es pues el régimen compuesto de estos anteriores (i.e. monarquía, aristocracia, oligarquía y democracia) el que resulta óptimo, y según esto se entiende la ley, como dice Isidoro: aquella que es sancionada por los mayores (*maiores natu*) simultáneamente con el pueblo.⁸⁸

Decididamente, la constitución mixta

es, en efecto la mejor, es decir, aquella que resulta de una combinación de monarquía, en cuanto uno preside; de aristocracia, en cuanto varios dominan (*principantur*) según la virtud; y de democracia, es decir, de potestad del pueblo, en cuanto los príncipes pueden surgir del pueblo y al pueblo pertenece la elección de sus príncipes. Y esto fue instituido por ley divina.⁸⁹

Como última reflexión, no dejemos de observar el procedimiento del Aquinate, bastante diferente del de Aristóteles en esta materia. Aun en el momento en que más se aproxima al aquí y al ahora políticos, es decir, cuando es cuestión de afirmar su preferencia por un determinado sistema de gobierno, la marcha de su razonamiento no ha exigido en ningún momento el apoyo casuístico de la historia o del derecho, ni el examen de las opiniones o constituciones anteriores. En realidad, si la naturaleza humana es la concreción de una Idea Divina, hay buenos motivos para suponer que el ejercicio filosófico de la razón llegue a descubrir en tal naturaleza ciertas constantes inmunes al paso del tiempo.

⁸⁷ Id. Ia-IIae, q.14 a.3c.

⁸⁸ Id. q. 95 a.4c.

⁸⁹ Id. q. 105 a.1c.