

ESCOLÁSTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA. DOS ASPECTOS EN TOMÁS DE AQUINO

Scholastics and practical philosophy. Two aspects of Thomas Aquinas

Celina A. Lértora Mendoza¹ (CONICET / FEPAI)

clertoramendoza@conicet.gov.ar

Resumen.

La distinción entre filosofía teórica y práctica deriva de Aristóteles y su ordenación sistemática de las disciplinas filosóficas. Conforme con él, el ámbito de la filosofía se divide en dos grandes ramas que se distinguen por su fin: la filosofía teórica, cuyo fin último y propio es simplemente conocer y la filosofía práctica, cuyo fin último y propio es el obrar o el hacer.

La introducción del método derivativo universal a la filosofía práctica implica una alteración sustancial del modelo aristotélico de encarar los problemas de la ética. El razonamiento moral, es de tipo tópico, es decir, su universalidad radica en la previa aceptación de la premisa universal o regla general. La escolástica aplicó a la ética teológica el modelo propio de las ciencias teóricas, lo que obligó a recomponer la parte general de la *Ethica* ubicándola en un contexto distinto y aunque se perdieron algunos elementos esenciales del original, en cambio se ganaron otros, los cuales a la postre hicieron prevalecer este modelo en la ética teológica y en la ética filosófica, de la escolástica moderna.

Como ejemplo de esta acomodación se ofrece el análisis en dos obras de Tomás de Aquino: el tratado *De Legibus* y el opúsculo *De Regno*, dedicado a temas políticos.

¹ Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, Doctora en Teología por la Pontificia Universidad de Comillas (España), miembro de la Carrera del Investigador Científico de CONICET, Profesora del Doctorado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, y profesora extraordinaria de la Universidad del Salvador. Especializada en filosofía medieval, colonial y latinoamericana, ha publicado 30 libros y más de 300 artículos especializados. Reside en Buenos Aires.
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Palabras clave: filosofía práctica, escolástica, Tomás de Aquino, método derivativo, teología medieval

Abstract

The distinction between theoretical and practical philosophy derives from Aristotle and their systematic of philosophical disciplines. According to him, the scope of philosophy is divided into two major branches that are distinguished by their purpose: theoretical philosophy, whose ultimate and proper is simply knowing and practical philosophy, whose ultimate and itself is the act or making. The introduction of universal derivative method to practical philosophy involves a substantial alteration of the Aristotelian model to address the problems of ethics. Moral reasoning is topical type, ie its universality lies in the premise upon acceptance of the universal or general rule. The scholastic theological ethics applied to the specific model for the theoretical sciences , forcing the general rebuild of the Ethics locating it in a different context and although they lost some key elements of the original, instead he won others, which in did eventually prevail this model in theological ethics and philosophical ethics , of modern scholasticism .

As an example of this accommodation is offered in two works analysis of Thomas Aquinas: the treatise De Legibus and pamphlet De Regno, dedicated to political issues

Keywords: practical philosophy, Scholasticism, Thomas Aquinas, derivative method - medieval theology

Introducción

La distinción entre filosofía teórica y práctica deriva de Aristóteles y su ordenación sistemática de las disciplinas filosóficas. Conforme con él, el ámbito de la filosofía se divide en dos grandes ramas que se distinguen por su fin: la filosofía teórica, cuyo fin último y propio es simplemente conocer y la filosofía práctica, cuyo fin último y propio es el obrar o el hacer.

Dos observaciones sobre este punto de vista:

1. Supone una neta distinción entre conocer la realidad y modificarla (la propia con la conducta o la exterior con el hacer). Por lo tanto, hay una concepción metafísica y epistémica solidaria que al mismo tiempo hace irrelevante esta distinción para las concepciones según las cuales el conocer mismo es un cierto hacer (no *contemplatio*). Sin embargo, aun en esos casos, la tradición filosófica que ha ido dando cada vez más relevancia a la conducta humana, hace que de hecho la filosofía práctica sea hoy un campo consensuado. Pero es importante no confundir el fundamento y el sentido histórico, para entender el significado de la construcción escolástica de la filosofía práctica.

2. Supone que el conocimiento teórico es un fin en sí mismo, el famoso “conocer por conocer” o por el placer que causa el conocimiento mismo, como dice Aristóteles al comienzo del Libro IV de la *Metafísica*. Es claro entonces que las concepciones que atribuyan a todo saber una finalidad última principal que no sea el simple conocer relativizarán y hasta excluirán esta distinción.

La distinción aristotélica, por otra parte, es solidaria con su concepto predominantemente teórico del saber, según el cual toda praxis se funda en una teoría y por eso su filosofía práctica es una filosofía “segunda” o derivada. Además, incluso su concepción de la finalidad última del mundo (que es inmanente) radica en “el mejor acto (entender) de la mejor potencia (el intelecto) versando sobre el mejor objeto” (el motor inmóvil o sea, los temas metafísicos). Los cristianos tenían una concepción muy distinta. En primer lugar, ninguna finalidad inmanente puede ser, para un cristiano, un fin último ni constituirse en una auténtica *eudaimonía* o felicidad. Para una religión salvacionista, como la cristiana, el fin de todo acto humano en este mundo es lograr la salvación en el otro. Todo acto humano entonces, inclusive el de conocer, tiene una finalidad fuera de sí mismo y absolutamente trascendente. Una larga tradición cristiana, nunca totalmente abandonada, consideraba un valor el *comptentus mundi*, incluyendo la ciencia de los hombres. En todas las clasificaciones y exposiciones de la “ciencia”, la ciencia divina, es decir, el conocimiento que recibimos por revelación, se coloca en primer lugar, no sólo

de dignidad, sino también en cuanto modelo cognitivo e incluso ético para el hombre sabio².

Desde el punto de vista de la filosofía práctica en sí misma, el cristianismo le quitó absolutamente su autonomía (incluso este punto fue una de las fricciones más fuertes con los averroístas latinos). Para un cristiano no existe un “obrar bueno natural”, sobre la base del dogma de la naturaleza caída. La ética filosófica dejó de existir cuando el cristianismo se expandió en la antigüedad tardía. Los contenidos mismos del *corpus* aristotélico de filosofía práctica (ética, política y poética), al no haber sido traducidos, ni integrar el escaso bagaje aristotélico luego de la caída del Imperio Romano de Occidente, quedaron como un nombre sin contenido concreto, que fue llenado con los preceptos religiosos y las elaboraciones de la incipiente teología.

Por otra parte, aun la teología, entendida incluso como “disciplina científica” y no solamente como explicitación y aclaración, perifrasis de la Biblia, no quedó exenta de la discusión sobre la esencial ordenación del saber teológico a un fin práctico; la salvación, o en el mejor de los casos, para una finalidad inmediata, una especie de sabiduría de vida al estilo de los Libros Sapienciales.

I. Contexto general.

I.1. Los comienzos de la organización del saber teológico y su relación con los modos escolásticos.

Aunque la formación del método escolástico tuvo su lugar más importante en el ámbito teológico, puesto que todos los pensadores medievales eran teólogos antes que filósofos, se produjo una especie de escisión entre el método de tratamiento, el resultado, los contenidos inmediatos y los contenidos del conjunto (que todavía no podía llamarse sistema).

En cuanto al contenido temático, es preciso indicar brevemente algunos hitos históricos.

² Presento las clasificaciones más importantes, de donde surge lo indicado, en mi trabajo “El concepto y la clasificación de la ciencia en el Medioevo (ss. VI- XV)”, DE BONI, Luis A. (Org.), *A ciencia e a organização dos saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000: 57-83. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Desde la organización de las primeras escuelas de catequesis, a fines del siglo II en Oriente, la base de toda la enseñanza era la lectura de la Biblia, por lo cual a este tipo de transmisión del saber se denominó *lectio divina* o *sacra pagina*. La autoridad suprema de la Biblia como palabra de Dios hizo que este procedimiento, a la vez de producción y de enseñanza, se considerara como algo absolutamente privilegiado y de una certeza incomparable en relación a cualquier otro conocimiento humano. La distinción radical de la doble *auctoritas* (divina y humana) que atraviesa toda la historia del pensamiento cristiano occidental, se implanta ya en esta época temprana. Al comienzo la *lectio* incluía solo la *meditatio*, es decir, la consideración, un poco más personalizada, del texto. Esta *meditatio* constituía, a su vez, un ejercicio de *oratio*, y daba incluso una puerta de acceso a la dimensión mística, que siempre o casi siempre queda ligada a la contemplación amorosa y arrobada de los santos misterios de la fe.

Cuando San Benito resume su regla y el modo de vida santo de los monjes en tres palabras: *ora et labora*, debe tenerse en cuenta que el orar incluye tanto lo que hoy se llama propiamente oración como la tradición cada vez más compleja y ampliada de la *lectio* divina. Pero esta misma tradición de la *lectio* fue complicándose a medida que las interpretaciones dadas por los maestros diferían entre sí e incluso con la autoridad de los Santos Padres, cuyas interpretaciones tampoco eran homogéneas³. Estos pasajes en los cuales había dudas por la diversidad de opiniones fueron aislados de la lectura corrida y presentados como unidades temáticas, que son el antecedente más remoto de la *quaestio*. Este proceso consistió fundamentalmente en exponer el tema a través de todos los textos paralelos de la Escritura y no al revés (exponerlos a medida que aparecen en los textos). Teniendo en cuenta que algunos temas fueron tratados en muchos lugares (por ejemplo la eucaristía, en los evangelios, en las cartas paulinas, en Hechos) es evidente que el criterio de nuclear el tema significó un cambio profundo también en la práctica de la *lectio*.

³ Cf. el panorama de época presentado en CONTRERAS E. y PEÑA, R. *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos. Siglos IV-V*, Luján, 1993.
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Por otra parte, la lectura de la Biblia como forma inicial del trabajo teológico también fue modificándose conforme a la tradición, ya afianzada cuando aparecen las escuelas catequéticas (siglo III, en Oriente) de hacer la lectura conforme a la liturgia y no en el orden estricto del texto bíblico. De esta lectura semanal de los textos dominicales, o de los textos para los tiempos propios litúrgicos (y las prácticas del Oficio o Libro de horas, obligatorio para todo monje, tanto individual como en común) surge la Homilía, género muy antiguo y el primero en el cual comienzan a tratarse reflexivamente los temas que propone el texto sagrado, o avanzando sobre él. Los Sermones de algunos Santos Padres, particularmente los de Agustín, representan los primeros frutos de lo que luego fue la teología bíblica, forma prevalente de cultivo teológico hasta la segunda mitad del siglo XIII, en que fue bastante rápidamente reemplazada por la teología sistemática construida a partir de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, y en la cual la forma de la *quaestio* fue rápidamente aceptada como la más adecuada para este tipo de exposición. De la ordenación de cuestiones en torno a temas más amplios surgieron las disputaciones teológicas e incluso las sumas. El éxito del género disputativo fue tal que incluso la lectura comentada de las *Sententiae*, obligación de los profesores a partir del siglo XIII, tomó la forma de un comentario sistemático, es decir, estructurado al estilo de las sumas.

I.2. El desarrollo de la teología en la época monacal.

A partir del siglo IX, concomitantemente al renacimiento cultural carolingio, los estudios teológicos en las abadías y escuelas monacales conocieron también una reorganización asociada a la reforma eclesiástica llevada a cabo por el papado, buscando mejorar la calidad religiosa de los clérigos. Es en este siglo IX en que comienzan a aparecer y consolidarse prácticas que arribarían, siglos después, a constituirse propiamente en “escolásticas”. El término mismo “escolar” (“escolarca”) se generaliza para indicar el monje dedicado específicamente a la enseñanza en una forma más sistemática, que no incluye como tarea propia aquello que para San Benito constituía la *meditatio* y la *oratio*. Por otra parte, la enseñanza del texto bíblico

se enriquece con el aporte de otras disciplinas instrumentales, particularmente la gramática y la dialéctica (lógica). La amplitud de la aceptación de estas dos disciplinas es diversa. Mientras que la gramática y todas sus derivaciones nunca generaron problemas ni rechazos, la dialéctica sí los tuvo, probablemente debido a los resultados heterodoxos a que llegaban los dialécticos más que al método en sí. De hecho los antidialécticos realmente tales fueron muy pocos y poco importantes. Otra disciplina de raigambre aristotélica, la retórica, pero más bien formada sobre la base de los aportes sobre todo de la tradición retórica romana (bastante diferente), tuvo una gran importancia en la estructuración de la enseñanza teológica monacal. A ella se debe la estandarización de los pasos de exposición de un texto y su defensa, incluyendo la discusión sobre puntos controvertidos. Como ya se ha visto, esta primera forma de disputación, que alcanza su culminación en las Escuelas del siglo XII, es una de las tradiciones que se incluyen en la formación de la escolástica del siglo XIII⁴.

Esta forma disputativa, sin embargo, desde otro punto de vista, difiere de la posterior en cuanto al enfoque de contenidos y esto es relevante a la hora de analizar la filosofía práctica. En efecto, aun incluyendo formas incipientes de *quaestio* y disputas, el criterio para abordar la ciencia teológica siguió siendo el de la teología bíblica. Más aun, esta teología conservó en un lugar privilegiado la *lectio divina* y su exégesis a partir de la consideración de los cuatro sentidos bíblicos, doctrina que se estandariza en esta época, a partir de la organización de los textos de los Santos Padres. Por eso, tanto la exégesis como la teología bíblica comienzan a considerar en forma más crítica y sistemática el tema de la *auctoritas*, que es decisivo en la formación de la *quaestio*, porque sólo la hay propiamente cuando hay también dos autoridades de peso similar y doctrina diversa. La tarea posterior consistirá especialmente en dos aportes: establecer las concordancias y sus límites (el caso de Graciano para el derecho canónico

⁴ Cf. WEIJERS, Olga, "De la joute dialectique à la dispute scolastique", en *30 Years Logica Modernorum*, Amsterdam, 1997: 509-517.
 NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

y de Pedro Lombardo para la Teología) y establecer el tratamiento de las auténticas contradicciones (el *sic et non* de Abelardo)⁵.

En esta teología los contenidos teóricos de la “filosofía práctica” de Aristóteles han desaparecido casi absolutamente, con excepción de la teoría de las virtudes, incluida en lo que podríamos llamar la protohistoria de la teología moral (que como tal ya es teología sistemática). La filosofía política aristotélica, en sus contenidos, es desconocida. La teoría política medieval se construye a partir de la teología y de los restos de la tradición romana (especialmente ciceroniana) y sólo muy tardíamente (en forma estandarizada recién en la segunda escolástica) toma forma estrictamente escolástica y es incluida en las sumas. Pero sí hay un aspecto relevante: el criterio que establece la máxima relevancia de la praxis (salvífica y religiosa, por supuesto) en relación a la teoría entendiendo por dicha praxis incluso los estudios teológicos, como lo exigía la tradición benedictina, aun cuando dichos estudios hubieran adquirido un acento teórico muy diferente al proyecto inicial.

Por lo tanto, es necesario considerar que el acento que la tradición teológica pone sobre la teología con finalidad práctica, es algo que proviene de su propio desarrollo en el seno de los estudios monacales, y no de una discusión sobre el criterio aristotélico de distinción de los saberes filosóficos. Es también anterior a la formación de la teología sistemática, en la segunda mitad del siglo XIII, y esto debe tenerse presente para calibrar el sentido de algunas adhesiones de esa época.

1.3. Los comienzos de la escolástica teológica, la introducción de la filosofía práctica y sus debates.

En efecto, en la primera mitad del siglo XIII nada hacía prever el éxito de la teología sistemática y de la epistemología aristotélica, que acaecería pocos decenios más tarde, pero sí se puede decir que la enseñanza de la teología ya se había apartado bastante del ideal benedictino inicial, pues la enseñanza y el género homilético, en su interior, se estructura a modo de

⁵ Una síntesis de la génesis escolástica en MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal”, *Pensamiento: Revista de Investigación e NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

cuestiones, aunque más laxas y no tan estereotipadas como lo fueron después. En todo caso parecería que la *meditatio* y la *oratio* que constituían el culmen y el fin último de la lectura ya no ocupaban claramente ese lugar, y que ese perfil benedictino se había desdibujado, situación que algunos debían considerar deplorable. Desde este punto de vista, el famoso episodio del inicio de los estudios franciscanos tiene que ver con esto. Cuando Antonio de Padua, profesor de teología secular que ingresa en la Orden, pide permiso a Francisco de Asís para enseñar teología a los frailes, éste le contesta dándole el permiso con una restricción: que no se pierda el espíritu de oración tal como lo consagra la Regla. Esta frase ha dado origen a numerosas interpretaciones. Creo que la más simple e históricamente posible es que Francisco tenía en vista el modo como se enseñaba teología en su tiempo, es decir, todavía en forma de teología bíblica homilética, pero no ya meditativa y mucho menos orante. Lo que quería decir entonces, es que debía evitarse que esa forma (que ya era consagrada) no apartara a los frailes del objetivo último de la *lectio*: acercarse amorosamente a la palabra de Dios para realizarla en la vida. Por lo tanto, Francisco tenía en vista este aspecto y no un rechazo a la teología sistemática en sí misma, que no llegó a conocer, y por tanto sus palabras no pueden tomarse como un mandato o consejo histórico en el sentido de que los frailes debían hacer teología bíblica y no sistemática, como a veces se interpretan las diferencias de preferencia entre los frailes en la segunda mitad del siglo XIII. Pero sí puede decirse, con suficiente fundamento, que la Orden como tal, al recoger las intuiciones de su Fundador, ha considerado el estudio teológico no como un fin en sí mismo (la ciencia “pura” de Aristóteles) sino como un camino hacia la santidad de vida. Por eso es que, cuando el tema de si la teología es ciencia teórica o práctica, un franciscano como Duns Scoto que comprende bien los términos del asunto y que conoce y acepta lo suficiente a Aristóteles como para haber avizorado la importancia de la “teología como ciencia teórica” (tesis de Tomás de Aquino), se inclina sin embargo a

Información Filosófica 59, N. 225, 2003: 431-452.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*

Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

considerarla “ciencia práctica”, teniendo en cuenta su fin⁶. Este fin religioso y trascendente, por otra parte, hace menos compatible aún a la teología franciscana sistemática con la visión naturalista de la ética filosófica sostenida por los averroistas latinos⁷.

La fuerza de la tradición monacal, todavía muy perceptible hasta bien entrado el siglo XIII, hizo que la introducción de la filosofía práctica aristotélica en la latinidad fuera tan conflictiva o quizá más, que la filosofía teórica. El corpus aristotélico en sí, y el concepto de filosofía de los griegos en general incluía varias concepciones inaceptables para los cristianos:

1. La autonomía de la filosofía, es decir su carácter autofundado en la racionalidad pura natural.

2. La aplicación irrestricta de la razón y la lógica a todas las cuestiones a investigar y enseñar, como criterio irrecusable del carácter científico de un procedimiento. Esto implica no sólo una enorme relativización de la *auctoritas* (“*amicus Plato, sed magis amica veritas*”) sino también la imposibilidad epistemológica de constituir una ciencia en sentido propio con proposiciones cuya verdad no pudiera establecerse por procedimientos racionales (es decir, que no fueran axiomas ni teoremas).

3. Una serie de doctrinas (sobre todo de Aristóteles) contrarias en su contenido a los textos bíblicos y/o a los dogmas de la Iglesia, en especial la eternidad del mundo, la unicidad del intelecto agente y la *eudaimonía* terrena.

De estos tres puntos, es obvio que el tercero atañe especialmente a la ética, poniendo en contraposición la ética religiosa y la filosófica; pero además,

⁶ De la abundante bibliografía al respecto menciono solamente como síntesis: TODISCO Orlando ofmconv. “Dio ‘ut ens infinitum’ e ‘ut haec essentia’ oggetto primo della teologia scotista”, *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis, 1966*, vol. III, *Problemata Theologica*, Romae 1968: 610-622; y ANDONAEGUI, Javier, “Teología como ciencia en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del siglo XIII”, *Antonianum* 59, 3-4, 1984: 404-481.

⁷ Esto explicaría también que los pensadores inmediatamente posteriores y vinculados de una o otra manera a esta tradición, como Ramón Llull, tuvieran tanto celo antiaverroista, precisamente en este aspecto de la autonomía y naturalismo de la ética. Cf. entre otros BONAFEDE, Giulio, “La condanna di Stefano Tempier e la ‘Declaratio’ di Raimondo Lullo”, *Studios Lulianos*, 4, 1, 1960: 21-44; MORENO RODRÍGUEZ, Felipe, *La lucha de Ramón Llull contra el averroísmo entre los años 1309-1311*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Reprografía, 1982; y mi trabajo “La polémica antiaverroísta de Raimundo Llull ¿Controversia filosófica o religiosa”, Silvana Filippi (ed.) *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval*, Rosario, UNR, Inst. Sup. Don Bosco, 2011: 325-335. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

la misma ética religiosa, fundada en principios heterónomos (la voluntad divina y la fe en premios y castigos ultramundanos) se basaba en una concepción antropológica dudosamente conciliable con la aristotélica, al menos en la versión averroista, ya que suponía la supervivencia del alma individual. El mayor esfuerzo de la filosofía y la teología cristianas de la segunda mitad del siglo XIII estuvo dirigido a refutar estas doctrinas por una parte, y por otra, y esto como política eclesiástica y no sólo como voluntad particular de los teólogos, a “cristianizar” a Aristóteles, comprendiendo que la importancia de su corpus teórico debía ser aprovechada ya que no podía ser suprimida. En este proceso se llegó a un extremo tal vez inicialmente no buscado ni querido: la entronización casi dogmática de las doctrinas aristotélicas convenientemente “cristianizadas” hasta el punto que ese contenido llegó a ser considerado equivalente a “escolástica”.

Pero este proceso, en general exitoso desde el punto de vista eclesiástico, no pudo cumplirse sin tener que resignar algunos principios muy importantes del sistema aristotélico y sobre todo, del concepto mismo de la filosofía que tenían los griegos. El principal es el principio de la autonomía del saber filosófico. Todos los teólogos medievales, en mayor o menor medida y con distintos matices, aceptan la superioridad de la teología sobre la filosofía y el derecho de corregir a ésta en caso de “desvío”. Esta restricción se aplicó, como es obvio, a todas las disciplinas y teorías filosóficas, pero con especial énfasis en la ética. Es así que esta disciplina quedó bastante sumergida en la propia Facultad de Artes. Hoy sabemos que se enseñaba, incluso en forma completa, el contenido de la *Ética a Nicómaco*, y hay constancias de esto para c. 1230 en la Universidad de Paris. Pero no puede negarse que su presencia era mucho más débil que la de otras obras del *corpus*, lo que explica la menor cantidad de textos conservados. Por otra parte, hay también muy pocos documentos que recojan actos académicos dedicados específicamente a la ética filosófica, y esto se debe a que la mayoría de sus temas era considerada patrimonio de los teólogos.

La ética filosófica pues, entró tarde -diríamos- en el “seguro camino” del método escolástico. Pero incluso este retardo tuvo una consecuencia quizá

más grave que la adopción del método disputativo para la exposición y desarrollo de la filosofía teórica. El panorama es complejo, porque se entrecruzan muchos aspectos, pero hay varias líneas que permiten aclarar bastante el panorama.

1. La importancia concedida por la teología cristiana tradicional al aspecto sapiencial y salvífico del saber, y que determinaba colocar a la teología no sólo en el primer lugar de las ciencias sino con carácter rector y -al menos en una parte considerable de los teólogos- considerada “ciencia practica” en el sentido aristotélico, llevó a pensar, en consecuencia, que la “ciencia práctica” no es -como diría Aristóteles -derivada y en tanto tal “segunda”, sino que ella misma es autovalente y primera; pero siendo “ciencia” en sentido propio y definitivo. Como consecuencia, fue necesario aplicar no sólo a toda la teología (incluida la teología moral) sino también a la ética filosófica cristiana, el mismo procedimiento de producción y legitimación de conocimientos que se consideraba científico, es decir, las formas escolástica de la *quaestio* y la *disputatio*.

2. Aplicar estas formas a la filosofía práctica implica la necesidad de organizar en este campo un método derivativo universal, con conocimientos de tipo esencial y no accidental. Esto implica también alterar bastante sustancialmente el modo de encarar los problemas de la ética que Aristóteles usó en sus obras. Está claro hoy para nosotros, que los *Segundos Analíticos* son una teoría de la ciencia adecuada a las ciencias teóricas, sobre todo porque en realidad, para Aristóteles, sólo ellas son propiamente ciencias (*théorein*). El mismo Estagirita establece diferencias entre los argumentos teóricos y los morales, que muestran su idea de que el razonamiento moral es de tipo “tópico”, es decir, cuya universalidad radica en la previa aceptación de la premisa universal (también llamada “regla general”). Más aún, la concepción aristotélica del hombre virtuoso, basada en su comportamiento, se centra en la teoría de la *frónesis*, y la prudencia (sabiduría o “ciencia” de lo particular) es la mayor de las virtudes morales y guía de las otras. Todo esto no puede mantenerse en un sistema derivativo abstracto, como el modelo de los *Segundos Analíticos*, y como lo exige la estructuración de una *quaestio*. Los

temas morales debían pues, ser resignificados para ser abordados en forma “escolástica”.

3. Este proceso se cumplió al principio casi exclusivamente en la ética teológica, y el primer resultado relevante para analizar las diferencias es la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, cuyo modelo fue imitado rápidamente por otros teólogos.

II. La recepción tomasiana del tema.

La *Summa Theologiae* del Aquinate es, en muchos aspectos, un modelo casi completo de la aplicación sistemática del método escolástico al amplio conjunto de las cuestiones teológicas relativamente organizadas en las *Sententiae* de Pedro Lombardo⁸. El hecho de que, por una parte, fuese un texto docente obligatorio determinó la aparición de numerosos comentarios, la mayoría de los cuales aplicaba el método en el interior de las divisiones originales. Pero, por otra, la percepción de las limitaciones de su estructura general movió a los maestros escolásticos a organizar la teología de otro modo. El proyecto tomasiano⁹ fue el primero y el más importante de toda esa época y sus ventajas fueron inmediatamente evidentes, de tal modo que se convirtió en un modelo de abordaje teórico no sólo para la teología sino aun para la filosofía, incluso apoyándolo desde la estructura propia del *corpus* teórico aristotélico.

La inclusión de la filosofía práctica debió sufrir un doble proceso de readaptación. En primer lugar, porque se debió recomponer la parte general de la *Ethica* para ubicarla en un contexto distinto; en segundo lugar, se la debió concordar con temas dogmáticos bastante alejados de la teorización naturalista propia del Estagirita. En este proceso se perdieron algunos elementos esenciales del original, pero se ganaron otros que a la postre hicieron

⁸ Presento algunos aspectos del método escolástico tomasiano en “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 17, 2010: 93-102.

⁹ Cf. FAITANIN, P.S., “A metodologia de São Tomás de Aquino”, *Aquinate* 4, 2007: 122-135; LAFONT, Ghislain, *Estructuras y método en la “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964; y SMITH, Timothy L. *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

prevalecer este modelo en la ética teológica primero, y luego filosófica, de la escolástica moderna. Los resultados iniciales de este viraje son claramente perceptibles en Tomás de Aquino, y la historia posterior no hace sino reafirmar estos caracteres. Como una muestra de esta afirmación presento dos casos.

II.1. El tratado *de legibus*.

En primer lugar, debe señalarse que en la sistemática de la *ST* los temas relacionados al derecho, que implican los conceptos de *ius*, *lex* et *iustitia*, quedan repartidos entre la I-II y la II-II. Es decir, un inicial tratado *de iure* queda escindido en el tratado *de legibus* y el *de iustitia*. El efecto visible (aunque poco mencionado) es la duplicación temática. Así, *lex naturalis* y *ius naturale* aparecen en uno y otro lugar. Los comentaristas de la *ST* terminaron, explícita o implícitamente, considerando que (al menos en este caso) *ius* y *lex* se toman indistintamente. Es dudoso que Tomás hubiera estado de acuerdo pero, en todo caso, esta identificación posterior, adscrita al pensamiento tomasiano, proviene sobre todo de una tradición teórica distinta y posterior a Tomás, en la cual el tema de la ley va agrandándose a expensas de los otros, llegando a ser absolutamente central para un tratado *de iure*, en desmedro de una definición que sólo una parte de la tradición de la escuela tomista rescata como esencial en la definición de *ius*, la que Tomás expone en la II-II, en relación esencial con la justicia: *ius* como "*ipsa res iusta*".

El tratamiento, el carácter tópico por un lado y prudencial por otro, de la reflexión aristotélica, es sustituido por una forma derivativa que reduce el caso singular o concreto a una *applicatio* de la *regula generalis* constituida por la premisa universal. El siguiente e inmediato paso fue identificar esta premisa con la ley (sobre todo divina). De allí que el legalismo fuera el resultado -no menor- de esta conceptualización de la ética. Un ejemplo de este proceso puede verse en las sucesivas reformulaciones de los temas *De iustitia et iure* en la escolástica¹⁰. Todavía en Tomás, siguiendo en la *ST* la tradición de las

¹⁰ Presento un caso dentro de este amplio panorama histórico en "Temas *de iustitia et iure* en la escolástica americana. Manuscritos mexicanos de los siglos XVI y XVII", CORSO DE ESTRADA, Laura E. y ZORROZA, María Idota (editoras), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2012: 117-134. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

Sententiae y del antiguo derecho canónico, el tratado *De legibus* se coloca en la primera parte de la *Ética*, mientras que el *De iustitia et iure* en la II-II sobre las virtudes en particular. Pero se aprecia una notable duplicación de los temas, en que, por una parte, lo justo es equiparado a lo legal, y por la otra, al “justo medio” virtuoso; lo cual, en cierto sentido, asegura para cada uno un lugar sistemático análogo. Las hesitaciones de la escolástica posterior, hasta llegar al siglo XVII, muestran, junto con la consolidación del estereotipo escolástico, el corrimiento de casi todos los temas del tratado *De iure* al *De legibus*, más adecuado por cierto, a la forma escolástica de producción y legitimación de teorías filosóficas y teológicas. Pero si este paso pudo ser cumplido fluidamente dentro de la escuela misma, es porque en los textos tomasianos estaba la base para ello.

El corrimiento temático produce dos efectos. Por una parte, y en todas las virtudes, aunque con más acento en la justicia, se abandona progresivamente el criterio aristotélico de la propia definición de virtud como “justo medio para nosotros” y se la vincula progresivamente a reglas más generales, dando lugar a los famosos “sistemas morales” y las disputas acerca de los mismos, que pulularon a lo largo del siglo XVII. Esta casuística moral o jurídica de la segunda escolástica sólo pudo surgir precisamente de la previa configuración del campo de lo práctico como un “sistema” de proposiciones ensambladas por reglas de justificación reductiva.

Por otro lado, el tema de la ley se hace cada vez más complejo, con la introducción de otras cuestiones que en el origen le eran ajenas. Un punto común de la construcción escolástica, es que la ley natural se funda en la ley eterna. Pero la dilucidación acerca de esta última condujo a interesantes y asombrantes desarrollos. Puede argumentarse en el sentido de que la discusión “intelectualismo” vs. “voluntarismo”, más allá del marco antropológico o incluso ontológico, constituye un parteaguas de la filosofía jurídica escolástica. También es defendible la idea de que un resultado del “intelectualismo” es el crecimiento del tratado de la ley a expensas del tratado de la justicia en la constitución de un tratado completo *de iure*. En todo caso, sería una explicación plausible en el caso de la escuela tomista

La conversión de la tópica ética aristotélica en ciencia (filosofía) práctica (universal y deductiva), instaura en el seno de la ética (teológica primero y filosófica después), una pretensión epistemológica de exhaustividad teórica que ha conspirado contra el análisis sereno de los casos concretos y de la consideración de sus peculiaridades. El “silogismo práctico” (teológico, ético, jurídico) ha limitado severamente la visión de las circunstancias (que, por definición, no son universalizables) y con ellas ha comprometido, en muchos casos, el hallazgo de una solución satisfactoria a los problemas éticos reales, especialmente en el campo del derecho. Desde luego, no ha sido la intención de los maestros escolásticos que elaboraron esta estrategia sobre todo en función docente; pero los resultados –muchas veces criticables– han sido sostenidos casi siempre en virtud de la autoridad de aquellos, y en su nombre se ha impedido u obstaculizado la revisión metodológica de los grandes tratados éticos.

Por último, es importante señalar que la filosofía práctica de Aristóteles, cuya ética se completa y plenifica con la política, nunca fue comprendida claramente por los escolásticos, para quienes la teoría política como tal fue, en la época escolástica, más bien un quebradero de cabeza. Esto es lo que justifica el tratamiento de este aspecto en otro contexto, que excede y a veces se enfrenta al modelo escolástico académico ortodoxo.

II.2. La argumentación política en *De Regno*.

La teoría política surge tardíamente en la Edad Media. Incluso el carácter del “pensamiento político medieval” es problemático¹¹, ya que hay discusiones a la hora de identificarlo, especialmente debido a dos circunstancias. Por una parte, que el concepto de lo “político” es esencialmente griego y teóricamente fue desarrollado en el marco de la *polis*, una realidad muy distinta a la sociedad medieval latina. Por otra, el pensamiento político vinculado al concepto de “estado” (que es el eje de la teoría política post-

¹¹ Asumo esta opinión de BURNS, J. H. “Introduction”, en BURNS J. H. (ed.), *The Cambridge History of medieval political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1982, p. 1 ss.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

medieval) no se adecua a la estructura de poderes reflejada en las prácticas medievales. Todo esto ha generado una importante discusión historiográfica.

En el siglo aparecen los textos del género “espejo de príncipes”, pero no son propiamente tratados políticos, sino éticas dedicadas a los gobernantes, prescribiéndoles el modo como debían comportarse en cuanto tales, es decir, eran una exhortación a la vida virtuosa de los príncipes: para gobernar bien debían ser buenos cristianos.

El primer tratado medieval propiamente político fue el *Policraticus* de Juan de Salisbury (1159), pero es sólo en el siglo XIII, con la introducción de la obra política de Aristóteles, cuando los términos “política” y concomitantes comienzan a ser utilizados en el sentido que conservan hoy. Anteriormente, la idea de lo político y del gobierno político había surgido de consideraciones eclesiológicas y los fundamentos de esa reflexión no dependían de categorías políticas seculares sino del pensamiento eclesial¹².

En efecto, si bien no existía una teoría política, desde los comienzos de la Edad Media surgió una “teoría de gobierno” elaborada por la curia papal y orientada a fundamentar el gobierno del Papa; no era una teoría pensada para ser aplicada a una institución política, sino que era más bien una eclesiología. Estas formulaciones de carácter teológico tenían implicaciones políticas importantes, precisamente la teoría del gobierno papal. Luego de la división del Imperio Romano, el de Oriente rechazó sistemáticamente esta teoría, mientras que en Occidente en general fue aceptada, constituyéndose en lo que se ha llamado “el agustinismo político”. Un momento culminante de este desarrollo, en el plano propiamente político fue la coronación de Carlomagno en el año 800. Pero también prontamente se generaron doctrinas contrarias.

A partir del siglo XIII Occidente comenzó a producir textos de teoría política antiteocráticos, lo que se conoce como “teoría política medieval laica”, que a su vez despertó la reacción del Papado. La primera reacción provino de la filosofía, luego de la recepción de los libros éticos y políticos de Aristóteles. Así, la filosofía sustituye a la teología en la fundamentación de la teoría política

¹² Cf. ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (traducción de G. Soriano), Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 111 ss.
NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

y ésta se convierte en filosofía política (mientras que antes era teología política). Pero esta filosofía política no representa un cambio cualitativo, pues mantiene la misma estructura formal, y la política seguirá siendo estudiada con categorías no políticas. Marsilio de Padua revierte la estructura de la teocracia, en la cual la Iglesia absorbe al Estado; en el marsilianismo, el Estado absorbe a la Iglesia.

Por otra parte, es innegable la influencia de la *Política* de Aristóteles en la segunda mitad del siglo XIII, manifestada en numerosos comentarios, y también en tratados políticos de inspiración aristotélica, que han sido estudiados por Martin Grabmann a partir de 1934¹³. La introducción, en general, de los textos de Aristóteles, fue un proceso gradual en que se iban llenando los espacios indicados en las divisiones, que reemplazaba al viejo esquema de las artes liberales. De modo que a medida de ese llenado, iban quedando lugares esquemáticos sin contenido, generando intentos de encontrárselos. Y éste era el caso de la *política* como rama de la filosofía práctica, de la cual formaba parte desde el siglo V. Cuando Moerbeke la tradujo en 1265, se incorporó a ese espacio que antes había tenido un contenido difuso.

La incorporación de esta obra y su contenido es en cierto modo paradójico. Aunque se insiste en el carácter aristotélico de la división tripartita de la filosofía práctica, en realidad es de origen neoplatónico, sólo que a partir de 1265 fue llenado con contenidos aristotélicos. La explicación de esta paradoja se relaciona con tres problemas: histórico (origen histórico de la división tripartita), filológico (qué significación se le daba antes y luego le dio Moerbecke a "*política*") y filosófico-sistemático (el lugar teórico atribuido a la disciplina). Son problemas distintos entre sí, pero entrelazados.

En síntesis Aristóteles fundamenta la primacía lógico-ontológica de la *política* sobre la *ethica* y la *oeconomica* como la primacía del todo sobre las

¹³ Cf. BERTELLONI, Francisco, "El lugar de la política dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles", *Veritas*, 43, n. 3: 563-576. Muchos estudiosos han afirmado que la recepción de esa obra fue posible porque estuvo antecedida por una preparación especialmente favorecida por la tradición de las *divisiones philosophiae* surgidas en la Facultad de Artes de París en la primera mitad del siglo XIII, y especialmente al esquema tripartito de la *philosophia practica* en *ethica*, *oeconomica* y *politica*. NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel*. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

partes, otorgando unidad al conjunto y superando el aislamiento de las otras dos partes. En realidad Occidente conoció una filosofía práctica carente de politicidad en el sentido señalado por Aristóteles. La ética individual usa un lenguaje tendencial, exhortativo, no se refiere al vínculo de subordinación entre el sujeto y el objeto del acto moral, la económica o *dispensativa* se define como cuidado de un cierto orden doméstico. Lo mismo se aprecia en la política entendida como *cura rei publicae* y *administratio utilitas civitatis*, donde está ausente el vínculo de subordinación entre el que manda y el que obedece. También están ausentes otras características que definen la politicidad de la tripartición aristotélica, como la diferencia cualitativa de los vínculos en cada parte y la primacía lógico-ontológica de la política.

Por lo que hace a Tomás de Aquino El opúsculo *De regno* es uno de sus dos únicas obras personales dedicadas a temas políticos (aparte del comentario a la *Política* de Aristóteles). Por lo tanto, es importante dilucidar, aunque sea mínimamente, cuál era su visión personal de la política, formada no sólo sobre la base de la lectura de obras antiguas sino y en especial por su propia experiencia de vida. Con respecto a esto, hay que observar que a Tomás le tocó vivir el final de la época feudal y el comienzo de la época burguesa. Aunque provenía de una familia noble, su ideal ya no era feudal, pero tampoco lo era el de la naciente burguesía, pues como mendicante ponía ciertos reparos a la riqueza. Por distintos motivos que los de Aristóteles, también él condenaba la usura, que es el principio fundamental de los bancos y del capitalismo¹⁴. Su ideal era el de una sociedad basada en la justicia: no basta el estado de derecho, es necesario que sea un estado justo.

El estado de la cuestión visualizado por Tomás incluye la polémica sobre la *plenitudo potestatis*, por una parte, y por otra la nueva teoría del poder surgida de la tradición feudal, aunque no elaborada teóricamente. Por influjo de la tradición clásica, especialmente aristotélica, la noción tomasiana de justicia se asocia a la ley y ambas a la noción de “reino” y de “gobierno”. Pero esta tradición teórica debe a su vez complementarse con la noción de “reino” heredera de las antiguas tradiciones tribales bárbaras, que en cierto modo se

concretaron en la práctica política feudal. Para esta tradición, la ley, más que ser “expresión de la razón” (como en el aristotelismo) era expresión de las costumbres que constituían la base comunitaria del reino. Por eso, el poder del rey era limitado por el poder de la “ley” expresado en la ancestral costumbre comunitaria. Por lo tanto, Tomás prescinde del marco teórico de la *plenitudo potestatis*, tanto porque asume un marco teórico distinto, el aristotélico, como porque asume también una tradición política que le era cercana, la feudal. Y por eso para él el poder político concreto no es divino, y puede ser obtenido válidamente por diversos modos (elección, delegación, mérito, herencia), si bien algunos le parecen –dadas las circunstancias concretas- mejores que otros en vistas a la consecución del bien común.

El opúsculo fue escrito hacia 1266 y se supone que es un regalo al rey Hugo II de Lusignam, rey de Chipre¹⁵. En su carácter de pensador, lo mejor que podía regalar a un gobernante sería un tratado acerca de lo propio de los gobernantes.

Sólo pudo redactar el libro primero y los primeros cuatro capítulos del libro segundo. El resto habría sido completado, según la tradición, por Tolomeo de Lucca, un alumno suyo, al parecer basándose en apuntes del maestro¹⁶. El resultado de su trabajo son cuatro libros bastante extensos, cuya historia documental reseña E. F. Dondaine en la Introducción a la edición leonina de la

¹⁴ THAI-HOP, P. *Tomás de Aquino, teólogo militante*, Chimbote (Perú), Imprenta Cincos, 1988.

¹⁵ Todos los catálogos dan como destinatario “Ad regem Cyprí”. Se han propuesto tres nombres: Enrique I de Lusignam (1218-1253), que sería compatible con un Ms. que lee “Ad henricum regem cyprí”, pero no puede ser éste, porque murió en 1253 y el *De regno* cita la *Politica* aristotélica en la traducción de Moerbeke, que data de 1260 como muy pronto. Esteban de Lusignam OP, nativo de Chipre, designa a Hugo III de Antioche- Lusignam (1267-1284) como destinatario, pero es poco probable que Tomás haya dedicado una obra a un príncipe rival de Carlos de Anjou en la competencia por el reino de Jerusalén. Por otra parte, el opúsculo parece convenir más bien a un príncipe joven como Hugo II de Lusignam (1253-1276) que muere a los 15 años, y algunos actualmente consideran que ésta podría ser la razón de que la obra quedó inconclusa. En este caso, se dataría alrededor de 1267. Pero debe tenerse en cuenta que la redacción del Comentario a la *Politica*, con el cual guarda algunos temas comunes, no comienza en 1265, como se pensaba, sino por lo menos en 1271. Los editores de la Leonina concluyen con Grabmann, que no se puede datar con exactitud este opúsculo (cf. “Introduction”, p. 425).

¹⁶ Cf. NEDERMAN, C. J. – FORHAM K. L. (ed.) *Medieval political Theory – A Reader. The Quest for the Body politic, 1100-1400*, London and New York, Routledge, 1993, p. 98.
 NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
 Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

obra¹⁷. Las diferencias entre las dos partes son significativas y aquí prescindo de la segunda.

La estructura teórica de la parte auténtica abarca los siguientes temas:

- Libro I: qué significa la palabra “rey”; qué conviene más a una ciudad o provincia, si ser regido por uno o por muchos; el régimen tiránico es el peor; por qué la dignidad real se vuelve detestable para los súbditos; la tiranía no es tan mala como la corrupción de la aristocracia; recaudos para que un rey no se convierta en tirano; el honor mundano o la gloria no son premio suficiente para el rey; el premio suficiente debe esperarse de Dios; el grado de dicha de los reyes felices; qué premios pierden los tiranos; los castigos para los tiranos. Termina con una breve recapitulación.

- Libro II: el deber de un rey; el deber de un rey en la fundación de una ciudad o reino; la razón de gobierno debe tomarse del gobierno divino; el objetivo principal del rey es que la multitud viva bien; el deber de un rey es la institución de una ciudad; la ciudad debe gozar de aire saludable; el lugar debe ser fértil para tener víveres; el lugar debe ser ameno. Hasta aquí Tomás.

Con respecto al encuadre y abordaje teórico, Tomás se inclina por un enfoque argumentativo y sistemático, para presentar un pensamiento cuyo fundamento es esencialmente la reflexión filosófica y sólo en forma muy secundaria otras consideraciones de tipo fáctico (apelación a la historia, a escritores antiguos y sus testimonios, etc.). Aunque pueda aceptarse, en algún sentido, que el *De regno* se aproxima al género “espejo de príncipes”, esto se refiere más bien, en mi concepto, al objetivo en función del destinatario, que a la elaboración de su pensamiento. Podría decirse al respecto lo mismo que el caso de su tratado *Sobre el gobierno de los judíos*, destinado a la Duquesa de Brabante: el tema concreto sometido a la consideración tomasiana es siempre encarado desde presupuestos filosóficos universales, y transformado en una teoría general, no sólo en un consejo moral fundado¹⁸.

¹⁷ DONDAINE, E. F. “Introduction”, *De regno*, en SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII F. M. edita, T. 47, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, editio San Tommaso, 1979.

¹⁸ He tratado este punto en mi trabajo “Santo Tomás y las minorías. Una relectura del opúsculo *Sobre el gobierno de los judíos*”, en COSTA, Marcos Roberto N. - DE BONI, Luis A. (org.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004: 341-
NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

El elenco de temas señalado muestra cierta desconexión. Tratando de darle un orden más sistemático, Dondaine propone el siguiente¹⁹:

- Libro I

¿Qué es un rey?	C.	1
Teoría de la monarquía		
Ventajas del régimen monárquico		2
La tiranía es el peor de los regímenes		3
Riesgos de la monarquía		4-5
Como encarar el riesgo de la tiranía		6, 1-21
Resistencia al tirano		6, 22-167
Recompensa del buen rey		7-9
Castigos del tirano		10-11
Que el príncipe se muestre rey, no tirano		12

- Libro II

El oficio de rey: es como Dios en el mundo		1
Tiene el poder de fundar la ciudad o el reino		2
Tiene el de gobernar, y en la Cristiandad		3
Y por tanto procurar el buen vivir de la multitud		4
Detalle de sus tareas		
Fundar la ciudad en región templada		5
... salubre		6
... fértil		7
... agradable		8

Evidentemente este esquema es irregular, ya que no queda centrado en unidades de texto completo, o capítulos, lo que hace pensar efectivamente en alguna alteración, o bien en un texto no revisado por Tomás. La unidad teórica más importante y casi podría decirse la única, es lo que Dondaine denomina “teoría de la monarquía”. Los capítulos 1 a 3 del Libro II podrían constituir cada uno un tema teórico unitario, pero tal como están faltan evidentemente

359.

¹⁹ DONDAINE, E. F. “Introduction”, p. 425.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

desarrollos suficientes. En todo caso el esquema muestra los dos grandes temas tomasianos: la necesidad del gobierno y el examen de sus formas. Las ideas fundamentales son en cierto modo como las máximas de los antiguos “espejos de príncipes”, aunque con un desarrollo teórico mucho más complejo.

Tomás sigue a Aristóteles en el ideal de una sociedad lo más natural posible, privilegiando más bien el cultivo de la tierra y las riquezas naturales, y no tanto el comercio, la crematística o pecuniaria, el enriquecimiento que a Aristóteles le parecía ilícito (*Política* I, 3, 1257 a 41 ss.).

En cuanto a la cuestión de la *plenitudo potestatis*, ésta es encarada por Tomás de un modo diferente. Partiendo de la noción de ley y de la perfecta armonía entre la ley divina y la natural, se llega a que la ley humana debe ser a su vez conforme con ellas, como superiores. Por tanto, aunque la ley humana tenga su propia esfera autónoma, considerando la totalidad del hombre y por ende su fin último, se subordina a la natural y por ella a la divina. De allí que la ley eterna o divina es el fundamento último de cualquier ley y de este modo el poder temporal resulta subordinado al espiritual. Y en términos concretos, el poder imperial o real, aunque autónomo en su esfera y distinto del papal, está subordinado a él en razón del fin último del hombre²⁰.

En síntesis, Tomás en parte sigue a Aristóteles y en parte hace sus aportaciones, es más libre que en el *Comentario*; atiende a la realidad en que la política ha adquirido otras características (el feudalismo declinante y la naciente burguesía). Pero, en otro sentido, su texto muestra caracteres propios del método escolástico, aunque sin las formas redaccionales propias de los tratados académicos (puesto que el *De regno* no lo es), especialmente la argumentación derivativa en el nivel de los conceptos teóricos, de los cuales resultan consecuencias prácticas que se asocian, a modo de concordancias, con algunos ejemplos históricos.

Bibliografía.

Fuentes.

²⁰ En la *ST*, II-II, Q. 60, a. 6, afirma que el poder secular está subordinado al espiritual al modo como el cuerpo lo está al alma.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.*
Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

ARISTÓTELES, *Aristotelis graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, de Acad. Reg. Borussica, Berlin, 1831-1870, 5 vol.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica - Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo OP, Madrid, BAC 1947 ss., 16 vols.

THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII F. M. edita, T. 47, *De regno*, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, editio San Tommaso, 1979.

Literatura secundaria.

ANDONAEGUI, Javier, "Teología como ciencia en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del siglo XIII", *Antonianum* 59, 3-4, 1984: 404-481.

BERTELLONI, Francisco, "El lugar de la política dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles", *Veritas*, 43, n. 3: 563-576

BONAFEDE, Giulio, "La condanna di Stefano Tempier e la 'Declaratio' di Raimondo Lullo", *Estudios Lulianos*, 4, 1, 1960: 21-44.

BURNS, J. H., "Introduction", en J. A. BURNS (ed.), *The Cambridge History of medieval political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, New Cork, Cambridge University Press, 1982.

CONTRERAS, E. y R. PEÑA, *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos. Siglos IV-V*, Luján, 1993.

DONDAINE, E. F., "Introduction" a *De regno*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, iussu Leonis XIII F. M. edita, T. 47, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, editio San Tommaso, 1979.

FAITANIN, P. S., "A metodologia de São Tomás de Aquino", *Aquinate* 4, 2007: 122-135; Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964

LAFONT, Ghislain, *Estructuras y método en la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964.

LÉRTORA MENDOZA, Celina A. "El concepto y la clasificación de la ciencia en

el Medioevo (ss. VI- XV)", Luis A. De Boni (Org.), *A ciencia e a organização dos saberes na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000: 57-83.

_____. "Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 17, 2010: 93-102.

_____, "La polémica antiaverroísta de Raimundo Llull ¿Controversia filosófica o religiosa", Silvana Filippi (ed.) *Controversias filosóficas, científicas y teológicas en el pensamiento tardo-antiguo y medieval*, Rosario, UNR, Inst. Sup. Don Bosco, 2011: 325-335.

_____, "Temas de *iustitia et iure* en la escolástica americana. Manuscritos mexicanos de los siglos XVI y XVII", Laura E. Corso de Estrada y Maria Idoya Zorroza (editoras), *Justicia y liberalidad. Antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Pamplona, EUNSA, 2012: 117-134.

_____, "Santo Tomás y las minorías. Una relectura del opúsculo *Sobre el gobierno de los judíos*", Marcos Roberto N. Costa - Luis A. De Boni (org.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004: 341-359.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, "El método escolástico: desarrollo histórico y evolución doctrinal", *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 59, N. 225, 2003: 431-452.

MORENO RODRÍGUEZ, Felipe, *La lucha de Ramón Llull contra el averroísmo entre los años 1309-1311*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Reprografía, 1982.

SMITH, Timothy L., *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington, The Catholic University of America Press, 2003.

THAI-HOP, P., *Tomás de Aquino, teólogo militante*, Chimbote (Perú), Imprenta Cincos, 1988.

TODISCO, Orlando ofmconv. "Dio 'ut ens infinitum' e 'ut haec essentia' oggetto primo della teologia scotista", *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, 1966, vol. III, *Problemata Theologica*, Romae 1968: 610-622

ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (traducción de G. Soriano), Madrid, Revista de Occidente, 1971.

WEIJERS, Olga, "De la joute dialectique à la dispute scolastique", en *30 Years Logica Modernorum*, Amsterdam, 1997: 509-517.