

## **TOMAS DE AQUINO, EL PENSADOR POLÍTICO.**

**Una lectura de los postulados de la Ciencia Política, el concepto de rey, comunidad, paz y utilidad común en dos de sus trabajos de filosofía práctica: *De Regno ad regem Cypri* y *De regimine Judaeorum***

**Tomás of Aquino, the political thinker.**

**A reading of the postulates of Science Politics, the concept of king, community, peace and common utility in two of its practical philosophy jobs: *De Regno ad regem cypri* and *De regimine Judaeorum***

Emiliano Primiterra<sup>1</sup> (Universidad de Buenos Aires)

[Emiliano.primiterra@hotmail.com](mailto:Emiliano.primiterra@hotmail.com)

### **Resumen.**

El presente trabajo intentará dar cuenta de algunas de las tesis tomistas sobre la ciencia política. Para ello se abordarán pasajes específicos de ciertos trabajos que -creemos- presentan los más importantes postulados en la materia estudiada, intentando, a la vez, explicitar el correlato que existe entre algunas de las ideas de Tomás de Aquino con las de Aristóteles, rescatando a su vez la necesaria existencia de conceptos que creemos claves, tales como: el concepto de comunidad, de bien común, de paz, de rey, de sociabilidad y de politicidad.

**Palabras Clave:** Tomás de Aquino, Aristóteles, Comunidad, Politicidad, Utilidad Común.

### **Abstract.**

This paper will attempt to explain some of the Thomist thesis on political science. For it will be addressed specific passages of certain jobs that we

<sup>1</sup> Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Integrante del grupo de investigación "La filosofía práctica en el pensamiento escolástico" (2010 – 2013). Directora de Investigación: Dra. Lértora Mendoza Celina. Investigador independiente sobre filosofía política medieval. Adscrito a la cátedra "Filosofía de la Historia" bajo la dirección del Dr. Lavagnino, Nicolás. Adscrito a la cátedra "Filosofía del Derecho" bajo la dirección del Lic. García Gibson, Francisco. Integrante del seminario de formación continua sobre pensamiento político y Filosofía del Derecho "Grupo de Filosofía Política" (GFP)

believe, presents the most important principles in the matter studied, trying, in turn, explain the correlation between some of the ideas of Thomas Aquinas with Aristotle, turn rescuing the necessary existence of concepts that we believe key, such as: the concept of community, common good, peace, king, of sociability and politicization

**Keywords:** Thomas Aquinas, Aristotle, Community, Politicity, Common Utility

## I. Introducción

Se abordarán ciertos conceptos centrales del pensamiento político tomista, que trata en, al menos, dos de sus obras políticas: *De Regno ad regem Cypri*, y *De regimine Judaeorum*, dando lugar así a, en una primera instancia, una definición de la filosofía practica, pasando luego a estudiar el modo en que Tomás fundamenta sus escritos de ciencia política, para luego abordar el estudio de las dos obras aquí propuestas, denotando los tres conceptos que creemos fundamentales de la tesis sistemática que el Aquinate nos presenta, esto es: los conceptos de “comunidad”, “rey” y “paz”, dando lugar finalmente al término del presente trabajo a ciertas reflexiones propias en razón de la tarea abordada. Se relacionarán estas tesis con las de otras autoridades de la época, como también la relación de estas ideas propuestas en sus tratados políticos con ciertas tesis plasmadas en la *Summa contra gentiles*.

Por todo lo que se ha venido refiriendo hasta aquí, podría entonces estipularse que el propósito del presente trabajo es, en primer lugar, demostrar de qué modo Tomás argumenta sus concepciones ético-políticas y, solo en un segundo plano, articular los conceptos en sus obras con las de pensadores como Aristóteles dando cuenta de la influencia de estos sobre Tomás. Esta tarea tiene como finalidad poder dar cuenta del abordaje filosófico de Tomás en cuanto a lo político. En el final del trabajo intentaremos establecer una relación entre los postulados aquí trabajados, denotando la importancia de la correlación de la figura del rey, la comunidad y la paz, en razón del estudio de la ciencia política.

## I.II La filosofía para Tomás

Tomás continúa con la tradición filosófica iniciada por Alberto Magno, en cuanto al deseo de formular una filosofía cristiana partiendo de los fundamentos extraídos del *corpus* aristotélico, como también haciendo uso de las fuentes agustinianas y del *corpus* dionisiaco, utilizando a la vez a los Santos Padres, a Boecio y a autores de la tradición árabe como Avicena y Averroes. Otro de los autores citados por Tomás es Cicerón cuyas referencias se utilizan para fundamentar en varias oportunidades (y en diferentes obras) sus argumentos respecto a la filosofía práctica<sup>2</sup>. También cabe destacar que Tomás diferencia la filosofía de la teología en base a su objeto y método, mas, aún así, la filosofía es incapaz de discordar con las verdades reveladas. En cuanto a la filosofía, la divide del mismo modo que Aristóteles, en dos grandes ramas: teórica y práctica. Ya en el comentario a la *Política*, Tomás afirma que

“...es preciso que las ciencias humanas que versan sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, y las que versan sobre realidades producidas por el hombre sean ciencias prácticas u operativas según imitación de la naturaleza”<sup>3</sup>.

## I.III La filosofía práctica.

Se categoriza como “ filosofía práctica” a aquella que concierne a *qué* y *cómo* decidir y *hacer lo que* un ser inteligente y razonable puede hacer para (1) obtener bienes inteligibles en la propia vida y (2) para poseer una buena conducta y vivir una vida que, en conjunto haya, sido una respuesta a las oportunidades para vivir bien. Para Tomás de Aquino, como para Aristóteles, la filosofía moral da cuenta de lo que uno debiera elegir hacer o no hacer, considerando la totalidad de la vida como un campo de oportunidad para el actuar correcto.

Tomás es el primero de los medievales latinos que, en forma expresa, le da a la filosofía política la jerarquía de ciencia, refiriendo que la misma es una parte o extensión de la filosofía moral. La ciencia política considera, en un

<sup>2</sup> Para un estudio más detallado sobre la influencia de Cicerón véase Laura E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral, Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2008.

<sup>3</sup> DE AQUINO Tomás, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, trad. de Ana María Mallea, Buenos Aires, CIAFIC, 1983, p. 33-34

primer aspecto, los tipos de decisiones que debieran ser tomadas por todos aquellos que comparten la responsabilidad y autoridad de elegir en razón de una comunidad política. En otras palabras, es una explicación sistemática de las formas de organización política que la experiencia y la observación empírica muestran que están disponibles, con sus características, resultados y ventajas (como así también desventajas y consecuencias). Aunque en forma descriptiva y contemplativa, y por lo tanto no práctica, este aspecto de la filosofía política sigue estando subordinado, en su sistematización o estructura conceptual, a las categorías que uno encuentra cuando es necesario o conveniente hacer filosofía moral como debiera ser hecha. La filosofía moral es descripta como aquel pensamiento por medio del cual se debe poder elegir aquello más adecuado, al momento de perseguirse un bien.

Tomás concibe que la filosofía práctica toma como objeto de estudio, en primera instancia, a los actos humanos, siendo estos los que emanan de la voluntad deliberada, dando así primacía al principio intelectual sobre el volitivo. Una diferencia entre Tomás y Aristóteles en este aspecto es que Tomás fundamenta la ley moral en la ley eterna (no así Aristóteles), siendo ésta el principio supremo de aquella. El fin último de las acciones humanas sería la felicidad que no puede alcanzarse en esta vida. Por ello la felicidad más completa es la beatitud, o lo que es lo mismo, la contemplación intelectual y eterna de Dios en la otra vida, no siendo posible (y esta quizá sea otra de las diferencias con Aristóteles) alcanzar la felicidad suprema en esta vida.

También cabe destacar que Tomás incorpora en a su pensamiento moral las virtudes teologales, algo que Aristóteles no considera. Así también, en la argumentación de Tomás hay dos puntos de importancia fundamental de los cuales hace depender todo su fructífero desarrollo moral: la inteligencia y la voluntad, siendo la primera de ellas la más importante<sup>4</sup>.

## II. Ética

Pareciera imposible, en el sistema tomista, escindir el aspecto político y el ético del teológico, en razón de que los dos primeros tienen como

<sup>4</sup> Cf. LERTORA MENDOZA, Celina A. *La filosofía en la segunda mitad del siglo XIII*, en *Panorama de la Filosofía Medieval*, Bs. As., Ediciones FEPAL, 2011, Formato digital.

fundamento último la felicidad provista por el conocimiento teologal, la cual hace que Tomás reitere seriamente esta empática tesis que da cuenta de que el último fin y *beatitudo* para el ser humano es vivir de un modo de excelencia moral (*virtuosus*) completamente razonable.

Tomás define la *beatitudo* como fundamental para identificar los principios de la razón práctica y de la natural ley moral, dando cuenta, sin embargo, de que ello no implica pensar la felicidad como deliberación o acción del hombre individual, sino como una próspera realidad de la comunidad. Esto da cuenta entonces de que el último fin de la vida humana es la *felicitas* o *beatitudo*. Así que la preocupación principal de la ley [incluida la ley natural (moral)] debe dirigirse hacia la *beatitudo*, siendo ella la felicidad obtenida por el conjunto de individuos en una comunidad<sup>5</sup>.

## II. II El fin y el bien del hombre

En cuanto al fin, puede leerse en el capítulo II del libro tercero de la *Summa contra gentiles* que

“el fin es aquello a lo cual tiende el ímpetu del agente...es preciso pues que todo agente al obrar pretenda un fin que será algunas veces la acción misma otras veces algo hecho mediante la acción<sup>6</sup>”.

Ahora bien, no es posible proceder al infinito, esto es, perseguir fines infinitos unos tras otros ya que hay, se daría, la existencia de Dios<sup>7</sup> quien que pondría “freno” a la consecución de fines. También cabe destacar que en todo agente que obra en pos de un bien, los estadios intermedios entre el primer agente y el último bien son fines respecto de los anteriores [bienes o fines] y principios activos respecto de las siguientes.

Otra justificación a la respuesta de *por qué se obra en pos de un fin*, es que si el agente no obrase en pos de un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes y siendo así, ningún agente obraría de ningún modo, ya que lo indiferente es igual a lo otro indiferente, sin denotar por ello preferencia

<sup>5</sup> Para un mayor estudio véase FINNIS, John, “*Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*”, Oxford, *Oxford University Press*, 1998.

<sup>6</sup> DE AQUINO, Tomás *Summa contra gentiles*, Libro III, Cap. 2; trad. María Mercedes Bergadá, Bs. As., ed. Club de Lectores, 1951, p. 11

<sup>7</sup> La existencia del ente primero lo prueba Tomás en la “*Summa contra gentiles*” Libro I, Cap. 13.

hacia alguna opción racional entre estos fines, los cuales son, todos ellos, indiferenciables los unos respecto de los otros.

En el siguiente capítulo *Que todo agente obra por un bien*, creemos ver al menos cinco (5) modos de definir el bien. Por razones de economía textual describiremos tres de aquellas cinco referencias<sup>8</sup>.

“(1)...todo agente obra por un fin, porque cualquier agente tiende a algo determinado. Y eso a lo cual tiende determinadamente el agente debe serle conveniente, pues no tendería a ello sino en razón de alguna conveniencia con él. Y lo que es conveniente a alguno es bueno para él. Luego todo agente obra por un bien... (2) Todo movimiento parece ordenarse de algún modo al ser... y el mismo ser es un bien. Luego toda acción y todo movimiento es por un bien... (3) El agente por entendimiento no se determina a sí mismo un fin sino bajo la razón del bien...el agente por naturaleza no se mueve ni obra por algún fin sino según que este es bueno, ya que al agente por naturaleza el fin le es determinado por algún apetito. Luego, todo agente obra por un bien... (4) los agentes naturales, cuanto tienen de virtud, tanto resisten a la corrupción, que es el mal de cada uno de ellos. Por lo tanto, todos los seres obran por un bien... (5) el agente natural tiende a aquello que es lo mejor y mucho más manifiestamente que el agente por entendimiento. Luego, todo agente en su obrar pretende un bien”<sup>9</sup>.

En dicho libro, Tomás también trata el problema del *mal*, refiriendo en “Solución a los argumentos expuestos”<sup>10</sup> que se define de manera privativa<sup>11</sup>, esto es, en razón de lo que no es el bien por faltarle a las sustancias algo que le es propio a ellos, siendo aquella carencia lo que se denomina “mal”. Entonces la privación de algo que el sujeto debiera tener es lo que, propiamente, se denomina *mal*.

<sup>8</sup> Podrían encontrarse nuevos o distintos modos de describir el bien. Aquí intentamos dar cuenta de las principales razones por los cuales el bien es un bien.

<sup>9</sup> DE AQUINO Tomás, *Summa contra gentiles*, Libro III, cap. 3, p. 15-17.

<sup>10</sup> DE AQUINO Tomás, *Summa contra gentiles*, Libro III, cap. 4, p. 19-22.

<sup>11</sup> Los escolásticos hacen diferir la negación de la privación. La primera es la carencia de una perfección en el sujeto que no la exige, como ser el caso de la carencia de alas en el hombre. Privación en cambio es la carencia de una perfección conveniente al sujeto. Es por ello que el mal es de naturaleza privativa y no negativa.

Respecto del fin al que tienden las cosas, lo primero que en el trabajo antedicho se describe es que, siendo que todo agente obra en pos a un bien, es el bien el fin de cualquier ente. Esto mismo se puede encontrar en el capítulo XVI, de la obra antes referida (SCG) bajo el título *Que el fin de cualquier cosa es el bien*, apartado que abre una nueva sección del tratado estableciendo *cual es el fin a que deben tender todas las cosas creadas*. También se describe, en el mismo capítulo, al *bien* como aquello que todas las cosas *apetecen*, siendo a la vez el fin de cualquier cosa su perfección, ya que toda sustancia apetece su perfección.

En el capítulo XXVI se refiere que

“...la voluntad [no siendo] propia de la naturaleza intelectual según que es apetito, sino solo según que depende del entendiendo; el entendimiento, en cambio, de suyo es propio de la naturaleza intelectual. Luego la bienaventuranza o felicidad consiste sustancial y principalmente en el acto del entendimiento, más que en el acto de la voluntad”<sup>12</sup>,

ya que

“Si un acto de la voluntad fuese la felicidad misma, este acto sería o desear, o amar, o deleitarse. Y es imposible que desear sea el último fin, pues hay deseo según que la voluntad tiende a aquello que aún no tiene, y esto se opone a la razón de último fin. Amar tampoco puede ser último fin, pues se ama el bien no solo cuando se lo tiene, sino también cuando no se lo tiene; pues es propio del amor el buscar con el deseo lo que aún no se tiene; y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto se debe a que se tiene el bien amado...E igualmente tampoco la deleitación es el último fin; pues el mismo tener el bien es causa de la delectación, ya cuando sentimos el bien que ahora tenemos, ya cuando recordamos el que tuvimos antes; no es, por tanto, la delectación el último fin. Luego ningún acto de la voluntad puede ser sustancialmente la felicidad misma”<sup>13</sup>.

Mediante este argumento, Tomás deja de lado la posibilidad de que el fin moral dependa de la voluntad y, solo quedando la intelección como fuente y

<sup>12</sup> DE AQUINO, Tomás, *Summa contra gentiles*, Libro 3, Cap. XXVI, p. 75

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 76

fundamento de la filosofía ética, hace derivar ésta del intelecto, no siendo así la voluntad, la fuente de la bienaventuranza.

Ahora bien, otra de las grandes diferencias que separan la filosofía tomista de la aristotélica, es que para Tomás (no así para Aristóteles) la filosofía ética no refiere esencialmente a una actividad intelectual y tampoco define el fin último del hombre como aquella autosuficiencia que obtiene del vivir en una comunidad civil. En efecto, para Aristóteles, la felicidad se obtiene en este mundo y no en uno superior como sucede para la filosofía de corte tomista, siendo para Tomás esta vida imperfecta e insuficiente, ya que la felicidad de esta vida está, en todo aspecto, subordinada a una más alta, la visión beatífica de Dios<sup>14</sup>.

### III. La Política

La política, que también es llamada por Aristóteles y Tomás “ciencia cívica”<sup>15</sup>, es una especie cuyo género sería el de la Ética, por estar la primera subordinada a la segunda<sup>16</sup>, ya que *el carácter “principalísimo” de la ciencia política es la filosofía moral*<sup>17</sup>. Es definida como la ciencia que estudia la ciudad, la cual es la comunidad más perfecta posible, ordenada a la suficiencia de la vida humana. También cabe destacar que otra de las características de la ciencia civil que estipula Tomás es que la misma se encuadra dentro de la filosofía práctica y como toda ciencia práctica, se encamina al obrar y no a la verdad como sucede con las ciencias especulativas. Sin embargo, el obrar posee dos sentidos: (1) cuando la obra está fuera del obrante y (2) cuando el

<sup>14</sup> Véase TURSI A. y BOERI, M. *Teorías y proyectos políticos. De Grecia al Medioevo*, Bs. As., Fundación Universidad a Distancia “Hernandarias”, 1992, especialmente el capítulo, “La síntesis aristotélico tomista”, en donde se refiere que la visión beatífica de Dios es provista por la iglesia y no por el Estado. Sin embargo Tomás no disuelve el Estado en la Iglesia, sino que reconoce tanto el estado natural y el de la política, como saber racional.

<sup>15</sup> DE AQUINO, Tomás *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Libro Primero, 1252 a 1-1260 b 1.

<sup>16</sup> Esta subordinación de la política a la ética puede verse en el *Comentario a la Política* en donde se dice que “la ciencia política que considera la ordenación de los hombres no se contiene bajo las ciencias fácticas que son las artes mecánicas, sino entre las actividades que son las ciencias morales”. *Comentario a la Política*, libro primero, 1252 a 1-1260 b 1.

<sup>17</sup> RAFFO MAGNASCO, Benitto, *Bien Común y política en la concepción filosofía de Santo Tomás de Aquino* en *Actas del primer congreso nacional de filosofía*. Mendoza, Argentina. Marzo 30 – Abril 9, 1949, Universidad Nacional de Cuyo, Publicación a cargo de Luis Juan Guerrero, 1950, Tomo III, p. 2027

obrar permanece en el obrante. La política pertenece al segundo de estos dos modos de obrar.

En la filosofía tomista hay al menos dos modos de definir la esencia de la “ciencia política”. El primero de ellos es el que da cuenta de que la misma tiene como consideración el fin último de las cosas humanas, o lo que es lo mismo, el fin de la vida del hombre. Este fin de la vida, esta felicidad o bienestar, solo será alcanzado en la medida en que la comunidad de ciudadanos obre acorde a su razón, esto es, de manera virtuosa. Para ello es necesaria la ciencia política, la cual pareciera especificar los lineamientos filosóficos de la filosofía moral en un rango más demarcado. El segundo modo en que Tomás refiere esta ciencia es que la misma posee un carácter principalísimo respecto de la filosofía moral.

El ejercicio de la ciencia política tiene como finalidad obtener el fin óptimo. De ello se desprende que dicha ciencia es la más importante de todo el conjunto de “filosofías prácticas”, ya que es la ciencia política a la cual están subordinadas las demás ciencias o saberes, siendo por lo mismo el fin último del ejercicio de la ciencia política el bien humano en sí mismo.

Ahora bien, por sobre este bien (el bien buscado por la ciencia política) no habría otro superior (al menos en esta vida terrena) del cual deba ser él (el bien prescripto por la ciencia política) medio de algún otro bien o fin último. Esto se da ya que el bien obtenido por el correcto uso y ejercicio de dicha ciencia es el bien deseado por sí mismo y no por algún otro bien del cual él sea término medio.

Cabe destacar a su vez que este fin de la ciencia política es un fin “universal”, el cual es común a todas las ciudades y reinos.

También es menester dar cuenta aquí de que para Tomás la ciencia civil tiene una importancia radical ya que está ordena la ciudad hacia su fin y siendo que los hombres se ordenan hacia el fin de la ciudad para obtener la felicidad terrena, entonces entre más noble sea la política, más próximo estará de los hombres el bien último y perfecto de esta vida.

Una última característica que cabe destacar respecto de la ciencia civil es que la misma, al estudiar los principios y partes de la ciudad, y al descubrir

de qué modo éstas funcionan, puede señalar, con ímpetu normativo, cómo se perfeccionan las partes para alcanzar el fin o bien civil. La ciencia civil es el estudio del bien común a una o varias ciudades y es por ello que, a la ciencia política atañe tanto el estudio del bien del hombre como al de la comunidad civil, ya que el fin de la política es el bien común<sup>18</sup>. Los rasgos generales de este concepto, podrían ser descriptos del siguiente modo:

En primer lugar el Bien Común consiste en el orden que se consigue o nace de la felicidad de la vida humana, siendo esta, como ya se ha referido, el fin último de la vida. En efecto, el Bien Común, surge como resultado de la instauración, en la comunidad civil, de la vida virtuosa. Respecto de esto Tomás afirma que el fin de toda ley es el bien común ya que la ley tiende a instaurar la virtud en los ciudadanos y esta es, precisamente, el Bien Común siendo este el fin último de la vida humana.

Ahora bien, siendo el género aquello a lo cual se ven subordinadas sus especies y que a la vez es a aquel género al cual tienden dichas especies, entonces de ello se desprende que el *bien común* es aquello a lo cual toda ley (en cuanto sea promulgada por un rey virtuoso y no por un tirano)<sup>19</sup> tiende. Es por ello que se puede aludir a la vez que el fin de toda ley no es otro que el *bien común*. Dicho esto, dado que el fin de la política es la obtención de la felicidad por parte de los ciudadanos de una comunidad, entonces el fin de toda ley es el promover la vida virtuosa en los ciudadanos, siendo posible afirmar, en razón de esto, que el *bien común* es el fin de toda ley, esto es: el fin último de la vida humana.

Pareciera ahora posible afirmar con más detalle que el fin superior por el hombre alcanzado en esta vida es el del *bien común* siendo más importante este que el bien de un solo individuo. Esta observación se desprende de los *Comentarios a la Política* en donde se dice que toda comunidad política se ordena al fin de la vida humana siendo a la vez el fin de toda vida la obtención de la virtud. De esto deriva la observación de que la obtención de la virtud es el

<sup>18</sup> Ibíd.

<sup>19</sup> La diferencia entre ambos, como se verá más adelante, radica en que uno (el rey) busca, mediante sus actos de gobernante, el obtener el *bien común* para sus ciudadanos, y el otro (el tirano) prescribe políticas que solo lo benefician a él.

fin de toda ley, más el fin de toda ley es el bien común, por lo que se da que la virtud de todos los ciudadanos da lugar al bien común siendo obtenido este (el bien común) por instauración de leyes. En otras palabras, sería entonces necesaria la ley escrita para que los hombres se rigieran de manera virtuosa en sus acciones.

#### IV. De regno

*De regno* es, posiblemente, un escrito que Tomás llevo a cabo por encargo y que instaura, en el modo medieval de conceptualizar las ideas políticas, toda una nueva perspectiva de cómo los conflictos políticos debieran ser resueltos<sup>20</sup>. En efecto, lo que hasta este escrito venía primando como manera de argumentar los textos políticos eran los llamados “espejos de príncipes” (*specula principum*), dando así posibilidad a la introducción de consideraciones naturalistas aristotélicas redescubiertas en el siglo XIII. El aporte de Tomás radica en intentar reconciliar estas teorías naturalistas con las concepciones hierocráticas que se venían gestando y sosteniendo en la tradición medieval de occidente. A lo largo del texto se pueden observar diversos modos de argumentación en pos de la función y fin del reino, la autoridad del rey y su función previniendo que, en caso de que el rey no cumpla con lo que de él se requiere, podrán tomarse ciertas medidas en favor del bienestar de la comunidad, lo que será llamado *utilitas comunis*, tales como la destitución de dicho rey de su función cual gobernante.

El modo en que Tomás procede a lo largo de su obra es argumentando, paso a paso, los juicios respecto de los temas que atañen al predominio de la política, extraídos en su mayoría, de los tratados aristotélicos. Hay muchas y diversas interpretaciones de cómo puede (o debe) ser leído el *De regno*. Entre ellas creemos pertinente remarcar que él mismo pareciera ser un tratado para, además de lo que ya se ha demostrado hasta aquí, dar cuenta de lo que la guerra representa o significa para una comunidad, demostrar el mejor modo de hacer política en razón de ejemplos extraídos por la historia, como así también (y esto creemos de radical importancia) puede ser él mismo considerado como

<sup>20</sup> DE AQUINO, Tomás, *De Regno*, introducción, p. 52.

un tratado contra la corrupción, siendo la misma la desviación de la monarquía hacia la tiranía. Ahora bien, la obra en su conjunto puede ser referida como el deseo de dar cuenta de una teoría cristiana del poder basándose tanto en fuentes aristotélicas como, en neoplatónicas<sup>21</sup>.

## V. De regimene Judaeorum

Este trabajo no es un tratado político propiamente dicho, sino una carta que Tomás dirige a la Duquesa de Bravante, en respuesta a una epístola enviada al filósofo por esta última deseando conocer el correcto proceder de *cómo* gobernar a las minorías en un reino. En efecto, el problema central del trabajo es, como bien refiere el texto, el del gobierno sobre minorías judías y sobre todo usureras, sin embargo, ese no es el único problema al cual intenta dar respuesta dicha correspondencia. La razón de ello es que “Tomás contesta a varias preguntas, pero no todas se refieren a los judíos y usureros”<sup>22</sup>, sino también a otras incógnitas planteadas por la Duquesa de Bravante, tales como: *si puede practicarse la venta o el lucro de los cargos públicos* (pregunta número cinco que Tomás responde), *si puede recaudarse impuestos de los cristianos* (pregunta número seis), *si puede utilizarse las sumas procedentes de la extorsión irregular de los funcionarios* (pregunta número siete) como así también *si conviene obligar a los judíos a llevar un signo que los distinga* (pregunta número ocho). Ahora bien, cabe destacar que el autor de dicho opúsculo da cuenta de que es incapaz de responder a cuestiones políticas (algo que se puede contrastar con la incapacidad de terminar muchas de sus obras que versan sobre esta ciencia). Sin embargo, Tomás entiende que no todo judío es usurero y no todo usurero es judío, algo que había confundido la duquesa. Esta obra está escrita de manera sencilla, sin quizás ningún argumento filosófico de gran envergadura que dé sustento a las observaciones dadas por Tomás.

<sup>21</sup> Ahora bien, aunque *De regno* es una obra inconclusa pueden, sin embargo, encontrarse en ella ciertos lineamientos teóricos importantísimos para el tratamiento de la política tanto en el tiempo de Tomás como también en años posteriores donde sus estudios fueron causa de ulteriores trabajos como el de Juan Quidort de Paris (entre otros).

<sup>22</sup> LERTORA MENDOZA, Celina “Santo Tomás y las minorías. Una relectura del opúsculo Sobre el gobierno de los judíos”, en Marcos Roberto N. Costa - Luis A. De Boni (org.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004.

En todo este pequeño trabajo hay una clara referencia al “Bien Común”, parámetro decisivo en todos los casos sobre los cuales Tomás da respuesta a las preguntas llevadas a cabo por la Duquesa. Dicho principio regente de la política denota un derecho necesario y general a cada individuo que estima que cada uno de los integrantes de una comunidad deben ser tratados de manera equitativa y honesta en cuanto es un hombre (de manera general), más de manera individual (esto es, en cuanto es un “tal hombre”) puede ser tratado de modo diferenciado. Nuevamente, en este tratado, Tomás pauta que solo gobernando el rey –o cualquier tipo de gobernante, como un duque, sobre sus súbditos– de manera acorde a la razón puede alcanzar, la comunidad sujeta a él, el verdadero “bien común”. Aquí pareciera que la *utilitas communis* da lugar a referir que el usurero es quien posee el *hábito* de llevar a cabo acciones de tal modo que, constantemente, perjudiquen al otro. El usurero sería entonces un practicante usual de la usura y, siendo la usura un ejercicio que daña a la comunidad toda, es por esto que el gobernante debe poner límites o impartir penas a quienes practican dicha actividad en razón del bienestar de la comunidad.

La manera en que el gobernante debiera aplicar penas, tanto a quienes practican la usura como así también al judío en general, es la pecuniaria. En efecto, a los judíos, por su sola condición de judíos, se les exigiría el pago de mayores impuestos que a los no-judíos. También a los usureros se les exigiría penas en caso de practicar el ejercicio de la usura, siendo aún mayores si se diera el caso de usureros judíos. Es por ello que habría una discriminación que, si bien se aplicaría al “judío”, también sí se pudiera aplicar al “judío que practica la usura”, ya que no todo judío es usurero o no todo usurero es, necesariamente, judío. Sin embargo, en toda sanción general, debe procederse con moderación en razón de no provenir, mediante dicha sanción, a un mal mayor por aquel en razón del cual se sanciona.

Respecto del modo en que Tomás trata la restitución del bien pecuniario a su legítimo dueño, el Aquinate refiere que, en caso de no poder dar, el gobernante, con el dueño del monto de dinero, éste debe hacer primar el bien común por sobre el bien individual, y siendo que no sea posible acaso la

restitución del dinero adeudado a la persona legítima a la cual pertenece dicha suma, entonces el gobernante debe ceder a la comunidad civil el dinero recreando, mediante el uso del mismo, obras de utilidad social.

En resumen, Tomás presenta en este trabajo una manera, como no podía acaso ser de otro modo, de discriminación de las minorías, pero denotando, a su vez, ciertos principios generales que protegerían a dichas minorías sin los cuales éstas se verían avasalladas por el poder impuesto por la mayoría.

## VI. La comunidad

Tomás, al igual que Aristóteles, describe al hombre como poseedor de la razón para dirigirse al fin necesario, como así también refiere que al hombre le es necesario vivir en comunidad y ello porque el hombre es un animal social y político. Lo primero que podríamos aquí referir de lo que hasta ahora se ha dicho es que pareciera que a la tesis aristotélica de definir al hombre como un animal político, Tomás agrega en su tratado *De regno* la cualidad de social también<sup>23</sup>. En efecto, para Aristóteles el hombre es un *zoon politikón* esto es, un animal social, pero el planteo tomista no queda solo ahí, ya que el Aquinate agrega la esencia de “político” al planteo aristotélico.

La vida en común es explicada por Tomás como un efecto de la necesidad de todos los hombres de asociarse<sup>24</sup> en una comunidad para satisfacer sus necesidades y así hacer frente a las adversidades de la naturaleza. Es por ello que, a diferencia de los animales de los que, algunos poseen garras, otros pieles y otros colmillos y demás, el hombre posee el uso de la razón, por medio de la cual puede (mediante el trabajo de sus manos) obtener las cosas necesarias para la supervivencia. Sin embargo, para el autor, la razón misma no alcanza para que el hombre, en su soledad hipotética, se provea de lo necesario para la subsistencia. Por ello se lee en el tratado que al

<sup>23</sup> TURSI Antonio, “El hombre, un animal social y político”, en *Deus Mortalis*, Cuaderno de filosofía política, N. 4, Bs. As., UBACYT, 2005, p. 12.

<sup>24</sup> No decimos aquí de esta capacidad “asociativa” como sí podría decirse de la asociación política que surge de un contrato social como ha sido descrito por los modernos. Aquí la asociación es una característica necesaria (en sentido lógico-natural) para dar lugar a la sociedad.

hombre le es necesario vivir en comunidad para proveerse a él mismo (como también provee a los otros hombres) de lo necesario para vivir. Tomás trae a colación la distinción entre las ideas clásicas aristotélicas de “vivir bien” y “mero vivir” y que también el fin de la comunidad civil debe estar en relación con sus “partes” funcionales.

Entre las partes funcionales solo se hallan en condiciones de subordinarse a la ley y vivir bajo la virtud únicamente los ciudadanos, quedando vedada dicha oportunidad a aquellos que se preocupan por los fines subordinados como el caso de los ciudadanos que buscan procurarse riquezas o que llevan a cabo tareas necesarias para la supervivencia. Es por ello que los ciudadanos y no los siervos ni los animales pueden aspirar a la virtud. Sin embargo, entre los ciudadanos la virtud esta también vedada para aquellos que intentar enriquecerse, como ya se ha dicho, siendo este el caso de los llamados “usureros”.

Este “vivir en comunidad”, distinto acaso al “vivir gregario” de algunos animales, es efecto del uso de la razón de los mismos hombres en pos de, cada cual, procurarse la subsistencia de cada quien, como también de la comunidad toda. Lo que proporciona la posibilidad de la sociedad civil en Tomás, como en Aristóteles, es el uso del *habla* distinto a la simple *voz* animal, ya que el habla permite referir lo que es prudente realizar, separándolo de lo que no. En otras palabras, el *habla* es la particularidad del animal social y político que, por medio de su uso, puede el hombre como tal formar una comunidad en pos del bienestar de todas y cada una de sus partes ya que, mediante el habla, se refiere, a la vez de lo necesariamente prudente, lo justo e injusto.

El individuo es tratado en *De regno ad regem Cyprí* como un ser cuya característica es también la de perseguir un fin, por lo que Tomás está presuponiendo cierta teleología en los actos humanos ya que él mismo refiere que “es propio del hombre algún fin hacia el cual esta ordenada toda su vida y su acción, puesto que es alguien que obra mediante el entendimiento, cuyo obrar es manifiesto por su fin”<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> DE AQUINO, Tomás, *De regno* I, 1. p. 63

Ahora bien, este fin al cual el hombre aspira, no puede ser obtenido en soledad, esto es, en el aislamiento de sus pares, y es por ello que los hombres se reúnen en comunidad. Sin embargo la diferencia de la multitud o sociedad natural de hombres con la de los animales gregarios es que la primera dota al hombre de vestimenta y defensa por medio del uso de la razón.

El fundamento en que el Aquinate basa la necesidad de la comunidad de hombres se desglosa en dos maneras o modos de dar cuenta del asunto: en primer lugar, pareciera que para obtener lo necesario para la vida es preciso la comunidad, ya que un solo hombre no puede proveerse de los medios necesarios para la subsistencia y es por ello que, mediante el juego de la razón, los individuos se reúnen unos con los otros para así, todos ellos, proveerse entre sí de las herramientas necesarias para la subsistencia. La segunda de las formas en que el autor fundamenta la necesidad de la comunidad civil es que los animales (gregarios) tienen determinados conocimientos de cómo subsistir, sin embargo, el hombre posee un conocimiento común de lo necesario, mas dicho conocimiento es actualizado por medio de la razón deduciendo de los primeros principios lo necesario (particular) para la supervivencia. Mas, nuevamente, el hombre individual no puede proveerse así mismo de esas particularidades necesarias para la supervivencia, por tanto le “es natural al hombre vivir en sociedad de muchos”<sup>26</sup>.

Esta instancia en donde el hombre se reúne en una sociedad, no es explicada en Tomás como un hecho previo que daría lugar a la existencia de una comunidad política. No aparece una sucesión temporal entre una instancia primera (la social) y una segunda (la política) sino más bien podría entenderse que una no pudiera suceder sin la otra. Esta problemática no se resuelve en el tratado *De regno*, mas tampoco se resuelve cómo surge (si fuese el caso) de la instancia social la instancia política.

Uno de los presupuestos que es preciso dar a conocer respecto del tratamiento de la comunidad es que según Tomás, para que haya unidad es preciso un regente cuya fuerza sea tal que pueda unir las partes que

<sup>26</sup> DE AQUINO, Tomás, *De regno*, I, 1, p. 64

conforman a la comunidad en pos al bien común, ya que sin dicho principio, o fuerza, capaz de regir, la multitud se dispersaría en diversos grupos. Esta fuerza regente en un primer plano es homologada al alma que tiende al bien común de todos los ciudadanos.

Otra de las características por las cuales define Tomás la necesidad de una comunidad no es solo su aspecto “natural” sino también “económico” ya que el Aquinate afirma que la política surge de la necesidad de garantizar la existencia y conservación de ciertos bienes que no se siguen propiamente de la acción del gobernante, sino del cúmulo de acciones que la sociedad misma desarrolla para adquirir la suficiencia de sus necesidades. En otras palabras, lo que da existencia a la comunidad es, en parte, la necesidad de los ciudadanos de transferirse, los unos a los otros, productos elaborados por la razón y el ejercicio de sus manos para la subsistencia del conjunto de partes. El comercio de los ciudadanos, a razón de procurarse sustento, es lo que, en parte, da lugar a la comunidad.

## VII. El rey

La concepción de “rey” de la cual hace uso Tomás a lo largo de su tratado es el de la vieja definición isidoriana de rey como “aquel que rige rectamente”. Este presupuesto se verá en lo extenso del tratado *De regno* fundamentado por diferentes tópicos en varios de los distintos capítulos allí redactados.

La figura del rey es necesaria para encaminar al reino al bien común, y es dejada de lado la hipótesis que describiría la posibilidad de ser regida una comunidad por muchos más que por uno solo. Los argumentos por los cuales se debiera la comunidad dirigir por la razón de uno solo (el rey) son muchos y variados. Las estrategias argumentativas de las cuales se sirve Tomás para fundamentar dichos postulados, los que priman la monarquía sobre cualquier otra forma de gobierno, son en varios casos la alusión a pasajes de las *Sagradas Escrituras*. También utiliza argumentos de índole metafísica, quizás de tradición aristotélica ya que algunos de las tesis propuestas por Tomás dan cuenta de la importancia de la unidad sobre la pluralidad como sucede con la

unidad del cuerpo dada por el alma a la manera en que ésta es la forma de aquél. Lo singular, (puede leerse en el capítulo dos de la citada obra), es origen de lo múltiple como es Dios origen del mundo y todo lo existente en él. También cabe destacar un argumento de índole más utilitario que metafísico, este es el que prescribe la *necesidad* de un *único* dirigente en función de que él, más que cualquier otro cristiano (o suma de ellos), sabría tomar recaudo con más certeza de las leyes u órdenes, como también de las decisiones necesarias, para que aquel conglomerado de personas (los ciudadanos) vivan felizmente en comunión.

Ahora bien, también puede verse que para Tomás la monarquía es la manera natural entre los hombres de dirigirse políticamente. El fundamento de ello, de lo “naturalmente necesario” recuerda el modo en que Aristóteles fundamenta la *pólis*. En efecto, como en la *pólis* griega, el *polítes* encuentra su perfección, del mismo modo sucede con el *subditus* en el *regnum*. El hombre por tanto sería un animal monárquico, a diferencia del animal político aristotélico. De esto se desprende que: el modo en que una sociedad es regida por un único rey pero no de manera concordante con lo naturalmente dispuesto por la razón sea acaso la forma pervertida de monarquía, esto es: tiranía. Es por ello que en Tomás la manera de definir a la tiranía sea catalogando a la misma de *pésima*<sup>27</sup> en el tratado *De Regno* y, sobre ello se refiere en el Opúsculo, como también en el trabajo ya citado, que toda obra del rey en razón de los individuos debe ser siempre en observancia al bien común<sup>28</sup>.

Respecto del modo en que Tomás fundamenta el gobierno de uno, se establece que es mejor éste al de muchos. Carolina Fernández refiere, en su trabajo “Origen y finalidad política en el *De Regno* de Tomás de Aquino”, que “es natural y razonable que la unidad se alcance mejor o más eficientemente por medio único que por uno múltiple, porque los medios más adecuados al fin lo obtienen más eficientemente”<sup>29</sup>. La piedra angular de dicho argumento no

<sup>27</sup> Ver DE AQUINO, Tomás, *De regno*, I, 1, p. 70,

<sup>28</sup> DE AQUINO, Tomás, *Carta sobre el gobierno de los judíos*, trad. Ana Mallea y Jorge H. Fuentes, en *Versiones*, Centro “Alfonso el Sabio”, Bs. As., N. 6, 2004, p. 21

<sup>29</sup> FERNANDEZ, Carolina Julieta, “Origen y finalidad de la política en el *De Regno* de Tomás de Aquino”, *Mediævalia. Textos e estudos*, V. 21, Facultad de Letras da Univeridade do Porto, Separata, 2002.

sería otra más que una propuesta ontológica-metafísica como ya se ha querido explicar.

La contrapartida de la monarquía, siguiendo los lineamientos aristotélicos, es la tiranía, por cuyo ejercicio el tirano busca no el bienestar de todos (bien común) sino el propio. Respecto de los regímenes tiránicos, Tomás, utilizando ejemplos históricos, argumenta que no necesariamente la amenaza de la tiranía sobre los regímenes pluralistas es de menor impacto que sobre los regímenes de un único gobernante<sup>30</sup>. Así también se demuestra que los regímenes tiránicos tienen más posibilidad de perpetuarse, como de surgir, del poder de muchos que del de uno, lo cual denota una vez más la supremacía del régimen monárquico sobre cualquiera de índole pluralista, ya que una de las razones por las cuales se daría la existencia del régimen tiránico es la discordancia.

Cabe destacar que en el tratado *De Regno*, se refiere a la vez los beneficios que un rey obtendrá de gobernar en pos del bien común y no del propio. En principio, ningún premio terrenal sería suficiente para aquel que rija una comunidad<sup>31</sup>, dando cuenta posteriormente<sup>32</sup> de los beneficios celestiales que el hombre en general podrá obtener de haber, durante su vida, obrado de manera acorde con la razón y en pos del bien común necesario.

Respecto de las tareas del gobernante, especialmente éste debe fundar o sostener el reino mediante su gobierno. En otras palabras, *principalmente* la tarea del rey sería la de la fundación de un reino allí donde no lo hubiese y, *posteriormente*, el gobierno del mismo (sea o no fundado por ese rey en particular).

En el libro II, se describe que el gobernante debe, en primera instancia, dar a conocer las herramientas para que los ciudadanos alcancen, cada uno por su cuenta, pero no en detrimento de la comunidad toda sino también en pos al *bienestar* de la misma, la virtud. En cuanto a esto, la tarea del gobernante debiera quedar delegada, en un segundo plano, a conferir a la

<sup>30</sup> Esto puede verse en DE AQUINO, Tomás, *De regno*, I, 4.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 8

comunidad las herramientas para que ella misma se provea de los *bienes materiales* para su subsistencia.

El camino a la virtud comunal no es otro que lo que lleva a la paz misma, entendida ésta como la inexistencia de perturbaciones en la sociedad regida por el rey. En efecto, toda sociedad a la vez que es una unidad (en contraposición a una multitud) lo es en razón de poseer, en su seno, paz. Dicha paz es conferida por el correcto regir de un soberano: *el rey*. Ahora bien, para que dicho estadio, la paz, se dé como existente en una comunidad es necesario ante todo la figura de un rey para que prescriba las condiciones necesarias por las cuales ha de ser alcanzada la virtud. Solo entonces el rey debe procurar mantenerla. Esta paz comunal también es llamada por Tomás *utilitas comunis*, y sobre ella nos ocuparemos en el siguiente apartado.

### VIII. La paz

Como se ha explicado, la paz es aquello que busca todo gobernante para su comunidad. La paz es entonces homologada al bien que debiera primar sobre la sociedad y por lo mismo, por ser el bien aquel fin al cual todas las cosas tienden, es la paz el fin de toda la comunidad política. Ahora bien, partiendo del postulado de que el rey debe procurar el bien a la comunidad, se sigue que, dependiendo de cómo cada rey haga conocer (o no) la virtud y, por consiguiente, el bien a sus ciudadanos, es que cada régimen puede ser catalogado de virtuoso o tiránico. Esto permite a Tomás dar cuenta de la clásica distinción aristotélica de formas de gobierno en razón de la orientación (o no) de ellas al bien común.

La paz no es otra que la razón por la cual se conseguiría la unidad de una comunidad, sin la cual no se podría obtener utilidad alguna de la misma (por ello la multitud, dispersa en la singularidad del deseo de cada uno de sus integrantes por separado, jamás conseguiría el conocimiento de la virtud o aun conociéndola no podría aplicarla). En efecto, lo que hace que la comunidad exista como tal, es previamente, y de manera necesaria, la paz. Por lo tanto podría afirmarse que existiría la multitud sin paz, pero no la comunidad sin ella. Quizás dándose la existencia de una multitud en una primera instancia, y luego

la de la paz, la multitud llegaría a constituirse en comunidad por cuanto ella sería, luego de la instauración de la paz, una unidad total. Ahora bien, dicha paz solicita la existencia de un rey regente que haga valer el bien en todo su aspecto, llevando a cada individuo y a la comunidad toda, el conocimiento y las herramientas para que alcancen la virtud de manera común. Entonces, primeramente existiría quizás la multitud, luego la paz, para dar origen, así, a la comunidad civil en razón de ser mandada por un rey.

Este bien común del cual se viene tratando consiste, según palabras de Raffa Magnasco<sup>33</sup>, en el orden que nace del fin último de la vida humana, esto es, la felicidad. Esto se debe a que, con felicidad, el orden se da de manera clara y sencilla. El orden parte necesariamente de ella.

Pasaremos ahora a describir lo que creemos de radical importancia: la relación que se daría entre los diversos conceptos que Tomás pone en juego al momento de explicar su pensamiento político.

## IX. Conclusión

Creemos que existe, para Tomás, algo que está por encima de todo presupuesto político, sea el del rey, o la comunidad (y sobre todo, del individuo en general) y esto es el de la paz misma o Bien Común. Sin embargo, dicho bienestar no puede darse si no se da la existencia, a la vez, de un rey que se rija rectamente por la virtud y haga conocer, de manera equitativa, la misma a todos y cada uno de sus súbditos. En efecto, el bienestar de la sociedad civil sería algo a lo cual se llegaría en razón de que un dirigente, regido por la recta razón, imprima en la sociedad las leyes necesarias en vistas al bienestar de todos, bienestar que es más importante que cualquier otro. Si bien la Ciencia Política es una ciencia *principalísima*, lo es en razón de que, mediante el correcto ejercicio de sus normativas morales o mejor dicho, conociendo los dirigentes los fundamentos de dicha ciencia y actuando ellos en razón de los mismos, un cúmulo de ciudadanos, pueden todos y cada uno de ellos, vivir de la manera correcta. Ahora bien, una sociedad que pudiera existir sin rey alguno que la guíe hacia la virtud, sería una *multitud*, la cual no sería otra cosa que

<sup>33</sup> RAFFO MAGNASCO, Benito, *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 2026.

una conglomeración de individuos que se rigen cada uno en razón de deseos propios y no en razón de los deseos o necesidades de la comunidad. Estas multitudes entonces, serán conglomerados imperfectas de individuos, los cuales no se rigen por la justa razón ni, por tanto, en pos al sumo bien. La instauración de la *unidad social* viene dada por medio de la instauración de un gobernante justo, que mediante el dictado de leyes, abogue por el bienestar común de todo el conjunto de súbditos a él sujeto. El rey es entonces la figura que viene a fundar el gobierno justo, transformando la mera multitud en unidad civil, en la cual cada integrante ya no buscaría su bienestar personal sino el de la comunidad civil.

La razón del Bien Común, tanto en uno como en otro de los tratados estudiados, denota no solo la necesidad de que los ciudadanos (súbditos) se rijan todos ellos por la justa razón y las leyes impartidas, sino que, el gobernante, en su función de “piloto de navío”, debe *también* regirse por la justa razón y atender a las necesidades de la comunidad por sobre las propias para que su propio régimen no devenga en tiranía, la cual es el modo equivoco de perpetuar las necesidades, ya que la misma no aplicaría leyes en función del bienestar de todos sino solo del propio. Es por esta razón que el Aquinate refiere el compromiso, al menos en *De Regno*, de destituir al funcionario de su cargo en razón de que dicho funcionario no cumpla con lo que de él se espera [o espera la unidad social] como tal.

La relación entre *rey*, *comunidad* en tanto que *unidad* y *paz* en tanto que *Bien Común*, es la siguiente: no existiendo rey que normativice el proceder de la sociedad toda no existiría *pax* en dicha sociedad, haciendo que la misma degenera en multitud. En efecto, creemos, junto Tursi, que en Tomás no hay algo así como un estadio de sociabilidad, sino más bien creemos que el mismo se da de manera análoga al de la politicidad, existiendo esta y no aquella instancia “previa” a la instauración de un regente. Esta observación se deriva de que, para que exista una comunidad debe haber una razón (y deseo) unánime de todos los individuos de regirse de modo similar en pos al bienestar común. Sin embargo ello no es posible sin antes la existencia de un poder (rey) que de pleno conocimiento del modo en que deben regirse los individuos en

una comunidad. Es por esto que afirmamos que es posible referir, en el pensamiento de Tomás, la existencia de la idea de multitud, la de politicidad, la de paz y la de comunidad y utilidad común, pero no así la de sociabilidad, no habiendo un estadio en que se dé la sociabilidad y no así la politicidad.

Ahora bien, a diferencia de Tursi<sup>34</sup>, quien acepta la existencia de la politicidad y no de la sociabilidad, creemos que ambas se corresponden la una a la otra de manera lógica y necesaria, esto es, que en Tomás la una refiere, indefectiblemente a la otra por cuanto y tanto, donde hay politicidad virtuosa<sup>35</sup>, esto es, donde hay un rey que rige la multitud de manera correcta hay a la vez unidad de sus partes (unidad de los individuos que constituyen a la comunidad), no pudiendo ser de otro modo, esto es, no pudiendo existir la unidad de las partes de una comunidad allí donde no haya un rey que rija correctamente. Empero puede darse el caso de que exista un rey (instancia de politicidad) allí donde la comunidad se disuelva en multitud, en función de las malas políticas aplicadas de aquel rey – llamado tirano-, lo que daría lugar, nuevamente, a la relación de que, para que exista una comunidad debe existir, a la vez un regente virtuoso, por lo que la tesis que refiere que Tomás da cuenta del concepto de sociabilidad es erróneo.

## Bibliografía

### Fuentes

- Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Ed. Gredos, 1984.
- -----, *Ética a Nicómaco*, Bs. As., Ed. Colihue, 2007.
- S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia. Summa contra Gentiles*, URL, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- -----, *De regno ad regem Cypri*, en *Opera omnia*, (trad. A. Tursi), Bs. As., Losada, 2003.

<sup>34</sup> Cf. TURSI, Antonio D., *El hombre, un animal social y político, en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París*.

<sup>35</sup> Con el nombre de “politicidad virtuosa” deseamos hacer referencia, en este marco de la existencia de un regente (rey) sobre una comunidad, a aquella instancia en la cual los actos y mandatos del rey en cuestión son en vistas al bienestar común de la sociedad en su conjunto y no en pos al propio.

- -----, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Trad. de Ana María Mallea, Bs. As., CIAFIC, 1983.
- -----, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Trad. A Mallea, Pamplona, Eunsa, 2005.
- -----, “*Regimene Judaeorum*”, Trad. Ana Mallea y Jorge H. Fuentes, en *Versiones, revista del centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”*, Buenos Aires, N. 6, 2004.

### **Bibliografía complementaria**

- Corso de Estrada, Laura, “Naturaleza y vida moral, Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino”, Pamplona, ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- Fernández, Julieta Carolina, “Origen y finalidad de la política en el *De regno* de Tomás de Aquino”, *Mediaevalia. Textos e estudos*, V. 21, Separata, Facultad de Letras da Univerdade do Porto, 2002
- Finnis, J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Lértora Mendoza, Celina A., *Panorama de la Filosofía Medieval*, Bs. As., Ediciones FEPAI, 2011, Formato digital
- -----, “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 a os desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004.
- Raffo Magnasco, Benito R., “Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino”. *Actas del primer congreso nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo 30, abril 9, 1949*. Universidad nacional de Cuyo. Publicación al cuidado de Luis Juan Guerrero, 1950.
- Tursi, Antonio D., “El hombre, un animal social y político, en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París”, en *Devs Mortalis*, cuaderno de filosofía política, N°4, Imp. Nuevo Offset, Buenos Aires, Argentina, 2005
- Tursi, Antonio D. y Marcelo Boeri, *Teorías y proyectos políticos I*, Bs. As., ed. Hermandarias, 1992.