

El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política: una herencia aristotélica

The thomistic Concept of Nature as a Propaedeutic to the Study of the political Community: an aristotelian Heritage

JORGE MARTÍNEZ*

Sumario:

1. La herencia aristotélica
2. La naturaleza espiritual
3. Naturaleza y *esse*
4. La naturaleza humana
5. Conclusión: Naturaleza y política

Resumen: Uno de los conceptos más importantes de la filosofía aristotélica es el de naturaleza. Éste resulta muy útil incluso en su uso político, ya que la naturaleza puede ser considerada como la esencia desde el punto de vista dinámico. De hecho, “naturaleza” es una de las acepciones del “ente” para el Estagirita. En la recepción de Aristóteles

** Jorge Martínez es Doctor en Filosofía y Full Professor en la Universidad Católica San Pablo de Arequipa (Perú).*

jemartinez@ucsp.edu.pe

Recibido: 11 de septiembre de 2021.

Aceptado para su publicación: 25 de noviembre de 2021.

(<https://doi.org/10.48162/rev.35.013>)

por el Occidente latino, este concepto conserva toda su carga metafísico-práctica. Tomás de Aquino, en su apropiación del concepto, obtiene de él algunas prestaciones que en Aristóteles aún se encuentran esbozadas, pero es evidente que los alcances ético-políticos de “naturaleza” encuentran en Tomás de Aquino un enriquecimiento derivado de una ampliación de la perspectiva teleológica. Así, sin negar lo esencial del uso aristotélico de “naturaleza”, Tomás de Aquino logra articular esta noción en la perspectiva finalística más vasta propuesta por el cristianismo.

Palabras clave: Naturaleza, esencia, política.

Abstract: One of the most important concepts in Aristotelian philosophy is that of nature. This is very useful even in its political use, since nature can be considered as the essence from the dynamic point of view. In fact, “nature” is one of the meanings of “being” for the Stagirite. In the reception of Aristotle by the Latin West, this concept retains all its metaphysical-practical significance. Thomas Aquinas, in his appropriation of the concept, obtains from it some benefits that are still outlined in Aristotle, but it is evident that the ethical-political scope of “nature” finds in Thomas Aquinas an enrichment derived from a broadening of his teleological perspective. Thus, without denying the essentials of the Aristotelian use of “nature”, Thomas Aquinas manages to articulate this notion in the broader finalistic perspective proposed by Christianity.

Keywords: Nature, essence, Politics.

1. La herencia aristotélica

El concepto de “naturaleza”, que parece estar en la base de gran parte del pensamiento político medieval, fue retomado de Aristóteles por Santo Tomás y hecho objeto de un minucioso análisis. Así pues, se ha dicho a veces que el Aquinate habría *helenizado* el cristianismo al hacer de esta noción una de las claves de su visión del mundo y de su teología, y esto constituiría para algunos autores, como L. Laberthonnière, un

“fenómeno de regresión”.¹ Lo que molesta a Laberthonnière es ver esta idea de “naturaleza” proyectándose aún hasta Dios, pues esto haría olvidar el carácter eminentemente *personal* de su esencia.²

No me propongo aquí trazar una historia de la idea de “naturaleza”, pero juzgo que quienes la consideran contraria a la noción cristiana de “persona” estiman aquella como un concepto opuesto al de “espiritualidad” y, por lo tanto, peligroso para una antropología acorde con la fe. En realidad, la idea de “naturaleza”, especialmente en lo referido al hombre, pues es respecto de él cuando comienzan los problemas, no fue introducida en la teología cristiana por Santo Tomás. Después de todo, ya tenemos un escrito de San Agustín, el *De natura et gratia*, en donde ya se emplea este concepto.

Naturaleza humana era lo que Dios había creado en Adán para ser transmitido a todo hombre, y la doctrina de la caída necesitaba el concepto de “naturaleza corrupta” respecto de la intención divina para expresar la fuente de tendencias previas a la determinación volitiva que requería el remedio de la Gracia. Es justamente en el momento en que la doctrina del pecado original comenzaba a tomar forma cuando el concepto de “naturaleza” devino más y más importante, para no mencionar el empleo del término en la formulación del misterio cristológico ya a partir del Concilio de Éfeso.

De todas maneras, si bien Santo Tomás se halla más próximo a Aristóteles que a San Agustín en cuanto al tratamiento estrictamente filosófico del concepto, no por ello puede hablarse de una ruptura entre ambos Doctores de la Iglesia. En efecto, si bien la naturaleza es para el Aquinate equivalente a la forma, puede suceder sin embargo que, aun habiendo un ordenamiento natural de las cosas hacia un fin bueno, este fin naturalmente preestablecido no sea alcanzado. La naturaleza es también una tendencia, una potencialidad que debe ser actuada en la dirección normal de su fin propio (voluntariamente en el caso del

1 Marie-Joseph Nicolas, “L’idée de nature dans la pensée de saint Thomas d’Aquin”. *Revue Thomiste*, n° 4 (1974): 533-590.

2 Marie-Joseph Nicolas, “L’idée de nature”, 534.

hombre, involuntariamente en los irracionales), pero que también puede resultar frustrada.³

Por ello la naturaleza se toma a veces en el sentido de una *materia*, que no siempre y necesariamente alcanza su fin. La naturaleza es *materia* cuando ella misma no es su propio acto, sino que se halla dispuesta al mismo o bien cuando dispone a la cosa a ser puesta en movimiento. Los fines naturales se alcanzan *ut in pluribus* y puede suceder que no se alcancen, sin que por ello quede destruida la normatividad natural cuando se trata de seres provistos de libre albedrío.

Vemos aquí un ejemplo de la compatibilidad entre el uso helénico y el cristiano del concepto. No obstante, aun cuando es verificable un empleo cristiano de nociones griegas desde la época de los padres, es Santo Tomás quien estudia la idea de “naturaleza” en sí misma y la utiliza reflexivamente en vez de emplearla sin definición precisa como pudo ser el caso patrístico.⁴ Esta es ciertamente una influencia aristotélica altamente positiva.

Por otra parte, la introducción de Aristóteles en el s. XIII comienza con la filosofía de la naturaleza. La llegada de sus trabajos ofrecía repentinamente una explicación científica del mundo, considerado hasta entonces casi como un libro cerrado pleno de misterios: la *Física* ofrecía los principios generales de interpretación respecto de los cuerpos, su constitución ontológica y sus movimientos. En el *De caelo* se introducía la distinción entre el mundo lunar de las esferas celestes y el sublunar de los cuatro elementos. En el tratado *De generatione et corruptione* era cuestión de diversos cambios. Las *Meteorológicas* ponían la mano sobre una serie de temas cuyo carácter enigmático inquietaba a los sabios. El *De anima* abría novedosas perspectivas para el estudio de los seres vivientes.

3 Alessandro Ghisalberti, “La concezione della natura nel commento di Tommaso d’Aquino alla *Metafisica* di Aristotele”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66, (1974): 533-540.

4 Es verdad que ya Boecio, en su opúsculo *Contra Eutychem et Nestorium*, se había sentido obligado a una profundización filosófica de la noción que examinamos para responder a la herejía nestoriana.

Uno de los empleos reflexivos de la noción por parte de Santo Tomás se halla en *Sum. Theol.* III, q.2, a. 1 a propósito del modo de unión por el cual el Verbo se encarna en nuestra naturaleza (“De modo unionis Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem”). En ese texto, cuya centralidad para el misterio mayor del cristianismo no cabe la menor duda, no hay prácticamente diferencia con el texto aristotélico de *Phys.* II, 192b (“...la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente, por esencia y no por accidente”). El mismo Aquinate cita explícitamente el pasaje aristotélico en el texto mencionado. Algo similar ocurre con el pasaje de *Met.* V, 4, 1014b 16 – 1015a 19. Los dos pasajes, el de *Physica* y el *Metaphysica* se hallan fusionados en el art. antes citado de la *Summa Theologiae*.

La idea común a Aristóteles y Santo Tomás es entonces que la naturaleza es *nacimiento*, *generación*, y de ahí ha venido a significar el *principio* de la generación, aquello que un ente tiene como fuente de la operación. Esto permite extender la significación a todo *principio intrínseco de operación* inherente en forma esencial y no accidental en un ente.

En una primera aproximación, la naturaleza presenta las siguientes notas características: es principio *intrínseco* y jamás *extrínseco* (como puede serlo la *técnica*), puede ser extendido a todos los entes a los cuales conviene el nombre de *substancia* y es, en su comprensión ontológica, un principio operativo.⁵ Pero si la naturaleza es principio intrínseco formal de movimiento para un ente en el cual reside *per se et non secundum accidens*, ella designa a la vez el *fin* mismo de tal movimiento o generación en tanto el fin tiene prioridad lógica (aunque no temporal) sobre la potencia y en cuanto se identifica, en cierto modo, con la *forma*.

Si bien en algunas de las acepciones la naturaleza es, como hemos visto, la materia, Santo Tomás la adscribe fundamentalmente a la forma.⁶ Y todo esto lo afirma el Aquinate sin apartarse en lo más mínimo de

5 Ver Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, IV, 35.

6 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 2 c; I, q. 29, a. 1, ad 1um.

El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política:
una herencia aristotélica

JORGE MARTÍNEZ. pp. 143-172
(<https://doi.org/10.48162/rev.35.013>)

Aristóteles. Ahora bien, al estar principalísimamente (*potissime*) vinculada con la forma, lo está con el fin.⁷

En otros términos, si la naturaleza es el principio del movimiento o tendencia *esencial* para el ente, resulta obvio que este movimiento ha de tener una dirección predeterminada hacia la cual se encaminará en el tiempo.⁸ Así pues, si la naturaleza es principio de la generación o del movimiento, con tanta mayor razón tendrá un carácter *teleológico* y a la vez *formal* si ella inhiere *per se* en un sujeto.

Las notas características aludidas más arriba se hallan desarrolladas por Santo Tomás en su *Comentario a la Metafísica*. Es cierto que no hay mayor “originalidad” por parte del Aquinate en este comentario, pero también lo es que ayuda a la inteligibilidad del texto aristotélico. La primera de esas notas características es que la naturaleza no es jamás un principio extrínseco. Después, puesto que la naturaleza parece ser el término de la generación, es posible equipararla con la *substancia*. La tercera observación está referida a la reducción a un solo significado, al modo como ella puede ser hecha y a la razón que la posibilita.⁹

Los pasos que sigue Santo Tomás para la determinación del concepto que nos ocupa son semejantes a los del Estagirita: del significado *físico* (o empírico) del término pasa al orden *metafísico* de las cosas en sí mismas, primero para ellas y luego para el conocimiento *quoad nos*.

7 Tomás de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, Lib. 1, Lect. 1, n. 24: “Finis rerum naturalium est natura ipsarum”.

8 En el caso de las substancias cuya composición no es hilemórfica sino de esencia y ser, es decir, aquellas que no tienen posibilidad trans-formacional, el acto que las lleva al fin no se opera en el tiempo ni tiene modificación posible. Se da de una vez, instantáneamente y para siempre.

9 *Sententia Metaphysicae*, Lib. 5, lect. 1, n. 17: “Sciendum est autem quod reductio aliorum modorum ad unum primum, fieri potest dupliciter. Uno modo secundum ordinem rerum. Alio modo secundum ordinem, qui attenditur quantum ad nominis impositionem. Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectum signa. Intelligimus autem quandoque priora ex posterioribus. Unde aliquid per prius apud nos sortitur nomen, cui res nominis per posterius convenit: et sic est in propósito. Quia enim forma et virtutes rerum ex actibus cognoscuntur, per prius ipsa generatio vel Nativitas, naturae nomen accepit, et ultimo forma”.

Por todo lo dicho, la naturaleza es la substancia o forma de la cosa en tanto posee en sí su principio de movimiento (*In V Met.*, Lect. 5 n. 19: “Unde patet ex dictis, quod primo et proprie natura dicitur substantia, idest forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi”).¹⁰

La equivalencia introducida por Santo Tomás entre *naturaleza* y *forma*, sin alejarse de Aristóteles, permite un enriquecimiento notable de la segunda noción, por cuanto permite una consideración *dinámica* del ente. Y así más conforme a la realidad. La naturaleza de una cosa, diremos, es su *forma en tanto principio de operación propia*. Y esto implica que todo ente es *propter operationem*. El ente goza así de cierta autonomía e inmanencia. De él procede toda su actividad y nada puede advenirle que no esté en algún modo potencialmente en él o para lo cual no presente una disposición próxima. Sin desdeñar la causalidad eficiente, señalo la importancia de la forma en tanto naturaleza en la producción del movimiento.¹¹ De ahí la íntima relación entre la inclinación y el fin con la naturaleza. La inclinación no se agrega a ésta, sino que *es* la naturaleza misma como fuente de su actividad, y por lo tanto ordenada a ella, es decir, no por una impulsión exterior sino por ella misma.¹² Obviamente, el término “principio” con el que nos

10 Eugenio Toccafondi señala: “Il valore dunque di natura come concetto metafisico consiste nel suo aspetto dinamico, manifesta cioè il dinamismo dell’essere ossia l’essere nel suo profilo operativo. Non significa però una forza o energia pura bensì l’essenza, la sostanza, l’essere della cosa nel suo ordinamento all’operazione. Quindi, presa in sé, nella sua universalità come essenza che è principio radicale delle operazioni e passioni che proporzionatamente le convengono, è un concetto analogo che, pur importando negli analogati una ragione che è semplicemente diversa, tuttavia secondo alcunché, cioè quanto alla proporzione, è una e identica” (“Il concetto di natura come aspetto dinamico dell’essere nella metafisica tomistica”, en *La Filosofia della natura nel Medioevo: Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento). 31 agosto - 5 settembre 1964*, editado por Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale (Milano: Vita e Pensiero, 1996), 576-586.

11 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q.113, a.7 ad 4um: “...in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam...”.

12 Marie-Joseph Nicolas escribe en *L’idée de nature*, 544: “*Esse vel natura est propter operationem*. C’est dire que l’opération propre d’un être est sa fin, autrement dit cela même pourquoy il existe et existe tel. Et l’opération elle-même

referimos a la naturaleza debe ser bien entendido. La naturaleza no es una parte activa de un ente ni una razón seminal o una porción de la estructura entitativa que pondría su mecanismo interno en marcha, sino su misma *esencia* radicalmente ordenada, por el simple hecho de ser *hic et nunc, propter operationem*, en vista de la operación. Aquellos que sostienen la idea de que la naturaleza sería algo así como un motor, o una fuerza interior a las cosas, afirman algo ridículo.¹³

Sólo mediante una operación abstractiva puede apprehenderse su realidad, pues a la observación sensible aparecen las actividades y propiedades de las cuales la naturaleza es causa. Pero la naturaleza, tal como es entendida por las ciencias experimentales, no puede ser normativa en el orden moral. De aquí que gran parte de la crítica contemporánea del concepto parece encontrar su justificación en el empirismo.¹⁴

est inclinaison active et efficace à une acquisition ou à un accroissement d'être qui seront complément et achèvement de la nature. Bien que le mot *fin* implique intelligence directrice, il faut lui donner d'abord le sens d'achèvement de la nature, ce à quoi celle-ci est inclinée. Ce dynamisme de la nature qui n'est pas seulement ce qu'elle est, lui est absolument essentiel, aussi bien dans la pensée de saint Thomas que dans celle d'Aristote. La nature est vraiment le principe immanent du devenir" (énfasis del autor).

13 Tomás de Aquino, *In II Phys.*, Lect. 1, n. 5: "Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi". El Aquinate parece convenir con el enojo de Aristóteles en *Phys.* II, 193 a 4-10 cuando trata de incapaces de juzgar a quienes no ven que intentar demostrar la existencia de la naturaleza es ridículo (*geloion*).

14 Resulta interesante referirse al testimonio de Victor Heisenberg: "The Idea of Nature in Contemporary Physics", en *Main currents of Western Thought. Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, editado por Franklin Le Van Baumer (New Haven & London: Yale University Press, 1978), 704-708. El autor recuerda que los fundadores de la ciencia moderna, Kepler, Galileo y Newton, fueron los responsables del cambio de significación del término "naturaleza". La tarea científica consistió en lo sucesivo en la búsqueda de leyes entendidas como comportamientos constantes y expresables matemáticamente. Asistimos así a un deslizamiento del plano *metafísico* (y aún *físico* en el sentido en que lo entienden Aristóteles y el Aquinate) al *matemático* que, paradójicamente, se refleja en la pérdida del

carácter dinamogénico del ente. En efecto, la naturaleza expresable por constantes matemáticas es un objeto absolutamente opuesto al ente espiritual, quien goza de libertad. Este es justamente el punto de vista cartesiano. El estudio de la Física en la perspectiva aristotélica como una parte de la Metafísica y no de la Matemática, como es entendida desde Descartes, es desarrollado por Lambros Couloubaritsis en *L'avènement de la science physique* (Bruxelles: Ousía, 1980).

Para Van Steenberghen por el contrario, la ausencia y casi desprecio de las matemáticas en la explicación de la naturaleza por parte de Aristóteles constituye una grave laguna en su reflexión, la cual habría tenido consecuencias nefastas en el progreso del saber positivo medieval: “On ne trouve, dans la physique du Stagirite, aucune tentative d’explication qui annoncerait les méthodes si typiques de la science moderne et surtout de la physique contemporaine: la mesure des phénomènes et l’expression des lois physiques à l’aide de formules mathématiques [...]. Cette attitude d’esprit a eu des conséquences fatales [...]. Il a donc orienté ses recherches dans le sens d’une physique des qualités sensibles, ce qui devait inévitablement aboutir à une impasse. Du coup il a manqué l’unique occasion qui s’offrait à lui d’engager la recherche scientifique dans la direction qui devait conduire à la physique moderne” (“La Philosophie de la nature au XIII siècle”, en *La Filosofia della natura nel Medioevo: Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento). 31 agosto - 5 settembre 1964*, editado por Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale (Milano: Vita e Pensiero, 1966), 122-123. Santo Tomás, siempre según Van Steenberghen, no habría sido capaz de superar el sistema del mundo aristotélico, excepto en cuanto hace a la creación: “Rappelons d’abord que le système du monde adopté par st. Thomas est encore totalement tributaire des hypothèses pseudométaphysiques d’Aristote: sans le moindre sens critique (...) il <st. Thomas> étant tellement convaincu de la vérité de cette pseudo-métaphysique, qu’il n’a pas compris la portée des graves difficultés soulevées par les observations des astronomes, non seulement contre le système géocentrique, mais contre les différentes thèses soi disant métaphysiques du système aristotélicien. Sur un point important, toutefois, Thomas d’Aquin abandonne la physique d’Aristote: la thèse de l’éternité de la matière, du mouvement et des espèces” (128).

Los textos de Santo Tomás parecen, sin embargo, oponerse a la opinión de Van Steenberghen, en el sentido de que el Aquinate era mucho más escéptico en materia de conocimiento “natural” que lo supuesto por el medievista belga: “...considerandum est quod consideratio speculativa scientia non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientia: quia in principiis scientia virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta...Unde tota consideratio speculativarum scientiarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest” (*Sum. Theol.* I-II, q. 3, a. 6c.). “Ad tertium dicendum quod non est eadem certitudo quaerenda in

2. La naturaleza espiritual

La noción de naturaleza, como vemos, se origina sobre todo en una reflexión sobre el ente móvil y, a primera vista, el espíritu o todo lo derivado de él se opondrían a ser calificados de “naturales”. Al espíritu no pueden aplicarse los principales aforismos bien conocidos en los cuales parece resolverse el comportamiento de la naturaleza: “natura facit quod melius est”; “in opere naturae nihil est superfluum, nihil otiosum vel frustra”; “non totaliter deficit; non deficit nisi in paucioribus”; “consequitur suum effectum vel semper vel ut in pluribus”; “certitudinaliter operatur”; etc. Pero en realidad, nada impide intentar una transposición de la definición de la naturaleza hallada en el ente móvil, “físico”, al ámbito de la espiritualidad, si es convenientemente aclarado que este principio de operaciones es extensible a todo ente en virtud de una aplicación analógica del concepto. El alma humana, por ejemplo, no es natural en el mismo modo que la de un pez o la de un árbol.

omnibus...Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humana, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficit in paucioribus” (*Sum. Theol.* I-II, q. 96, a. 1 ad 1um). “Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum in I *Eth.*, certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum” (*Sum. Theol.* II-II q. 47, a. 10 ad 2um). “Certissima autem cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae per se nota sunt resolvatur” (*Cont. Gent.* IV, 54, n. 4).

Afirmar entonces que las hipótesis pseudometafísicas del Estagirita han sido adoptadas por el Aquinate sin el menor sentido crítico es por lo menos discutible. Y lo mismo vale para la concepción del mundo, tal como se ratifica en el *Comentario* al *De caelo* (In II *De caelo*, lect. 17, N. 2: “Secundo considerandum est quod circa motus planetarum quaedam anomalia, idest irregularitates, apparent...Quod quidem non videtur esse conveniens caelestibus motibus. Et ideo Plato primus hanc dubitationem Eudoxo, sui temporis astrologo, proposuit; qui huiusmodi irregularitates conatus est ad rectum ordinem reducere., asignando diversos motus planetis; quod etiam posteriores astrologi diversimode facere conati sunt. Illorum tamen suppositiones quae adinvenierunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talis suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur”.

Lo natural, tomado este conveniente recaudo analógico, no establece una oposición insuperable entre el orden del espíritu y el físico, sino más bien entre los entes de razón y los reales.¹⁵ Sólo si la naturaleza es considerada como principio de generación y corrupción en las cosas donde reside *per se*, no puede identificarse con los entes divinos.¹⁶ Una noción elaborada para comprender el dinamismo de los entes materiales no parece tener títulos para abarcar todos los entes. Con todo, Santo Tomás rescata el analogado principal del concepto. En efecto, la definición de “naturaleza” trasciende el ámbito de la generación y corrupción para instalarse en el corazón mismo del ente real, sea éste espiritual o no. El ente espiritual *habet esse fixum in natura*, y esto reclama la posesión de una naturaleza entendida no ya como una dinámica de generación-corrupción, sino como principio de operaciones propias de esta clase de entes libres de materia, es decir, de potencia trans-formacional. En el caso del hombre, lo natural es eminentemente lo racional e intelectual.¹⁷

La naturaleza espiritual es abierta. Por su intencionalidad ella no es sólo ella, sino que puede devenir todas las cosas mediante la apropiación y asimilación intelectual de lo otro sin perder su propio ser. En virtud de su naturaleza, los entes inteligentes pueden adueñarse intelectualmente del universo entero. En la criatura racional hay un deseo natural de

15 Tomás de Aquino, *In II Sent.* d. 2, q. 2, a. 2, ad 4um: “Naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura; et sic caelum empyreum et angeli dicuntur naturalia”.

16 *Ibid*: “Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu; et sic naturale dicitur illud solum quod movetur, et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus: et hoc modo caelum empyreum non est ens naturale, sed divinum”.

17 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 31, a. 7c.: “Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur”. No se podría insistir demasiado en la importancia del *alio modo*. La dignidad de la dimensión corporal en el hombre deriva de la dignidad del principio del que es instrumento. Dicho de otra forma, la esplendencia del alma refluje en el cuerpo otorgándole una jerarquía excepcional en la escala biológica. Ver Bernardo C. Bazán, “La corporalité selon saint Thomas”. *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 51 (1983): 369-409.

conocer aquellas cosas que perfeccionan su forma.¹⁸ La conciencia es, por tanto, *intencional*.¹⁹ Su plena realización reside en esa identificación intencional con lo que le es exterior, frente a lo cual ella es como un todo frente a otro todo.²⁰ Vemos así cómo la naturaleza es la esencia de un ente real considerada como principio de su obrar y no de cualquier obrar sino de aquel que lo conduce a su fin propio, a su acto pleno. Así, la operación propia de la naturaleza espiritual es inmanente no sólo en su principio sino también en su término, y confiere por este hecho un altísimo valor a toda eficiencia o transitividad emanada de ella (es decir, a toda *póiesis* y a toda *práxis*). La acción que la criatura razonable lanza sobre el mundo y el prójimo, conociéndolo y amándolo, buscando en ellos el Bien absoluto, resulta de una dignidad incomparable a las acciones de los seres irracionales. Además, mientras más elevada es una naturaleza, más aquello que emana de ella le resulta inmanente.²¹

18 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 9 ad 4um: "...naturale desiderium rationalis creatura est ad sciendum omnia illa quae pertinente ad perfectionem intellectus; et hace sunt species et genera rerum, et rationes earum [...]".

19 Husserl recordó esta vieja verdad al Idealismo.

20 Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, III, 112, n. 5: "Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quae alias naturae, nam unaquaque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectui; qualibet autem alia substantia particularem solum entis participationem habet". Por cierto, cabe señalar que si bien la capacidad o intencionalidad espiritual está abierta a lo infinito, ello no significa que su objeto propio le sea presentado necesariamente como algo debido. En ese sentido no existe un "derecho a Dios": *De ver.* q. 14, a. 10 ad 2um: "(...) ab ipsa prima institutione, natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate".

El fin último de la naturaleza humana no es dado en su plenitud en esta vida, a no ser por una gracia excepcional. Pero esto ya es dominio de la Teología. Filosóficamente sólo podemos decir que ningún bien creado puede tener el carácter de fin absoluto (*Sum. Theol.* I-II, q. 2, art. 8c: "Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato"), y esta afirmación no está exenta de consecuencias políticas.

21 Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, IV, 11, n. 1: "[...] secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis ei est intimum".

3. Naturaleza y *esse*

Establecido el significado último, es decir, metafísico del concepto de “naturaleza”, advertimos que, junto con *substantia* y *esencia*, indican lo mismo, pero expresan un aspecto diverso de la cosa. La *substantia* es la esencia en cuanto le compete existir en sí y no en otro como en un sujeto, es decir, en cuanto subsiste, y por eso le conviene máximamente el carácter de unidad. La *esencia* es aquello por lo cual la cosa es lo que es, es decir, aquello por lo cual es constituida en su especie y es principio de sus atributos. La *naturaleza* a su vez es la esencia en tanto principio primero y radical de la operación. La realidad una e idéntica significada con los tres términos, que expresan tres formalidades, es la cosa misma que subsiste con una determinada perfección específica y capaz de operar; nada está desprovisto de su operación propia.²²

La naturaleza, por lo tanto, es principio radical de la operación para la cosa en la cual reside *per se*, pero no es principio inmediato porque el ente presenta, además de su composición hilemórfica, una composición de *esse*. Justamente, en esto consiste el enriquecimiento que la metafísica del Aquinate aporta a la de Aristóteles; en efecto, el *acto de ser* es realmente distinto de la esencia y es quien otorga en definitiva el dinamismo a la naturaleza, al poner al ente en la existencia. El ente de la metafísica tomista presenta así una doble composición: la de *materia-forma*, que a su vez es como potencia respecto del *acto de ser*, el cual le confiere existencia, aun cuando resulte vehiculado por la forma.²³ Un acto puro es aquel donde no hay diferencia entre *quod quid est* y *quo est*, es decir, entre su esencia y su ser (o existir).²⁴

22 Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1: “Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur”.

23 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 3 ad 3um: “[...] (in rebus materialibus) invenitur duplex compositio. Prima quidem forma et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum [...] nam quod est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est... Unde solus Deus est actus purus”.

24 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 54, a. 2c.: “Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua

La contribución de Santo Tomás a la metafísica del acto y la potencia consiste, pues, en llevar a sus últimas consecuencias la diferencia entre la *quiddidad* como potencia lógica de existir, es decir, como intrínseca no repugnancia a ser puesta en el ser, y la existencia plena del ente que es consecuencia de la recepción del *esse*.²⁵ Algunos textos del Aquinate son muy explícitos:

Sum. Theol. I, q. 3, a. 4c.: “Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam”.

Sum. Theol. I, q. 54 3c.: “In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum...nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse”.

Sum. Theol. I, q. 77, a. 1c.: “Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam”.

Si bien es cierto que algo obra de acuerdo con su *modo* de ser, también lo es que el obrar es consecuencia de la actualidad del *esse* como participación del existir puro. De ahí, pues, que la naturaleza no sea un principio *inmediato* del obrar, sino principio *radical*, pues en ninguna criatura el obrar es idéntico con la esencia. Ninguna criatura tiene por sí el acto de ser y por lo tanto ninguna naturaleza creada, en cuanto es

actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere”.

25 Señala Eugenio Toccafondi en *La filosofía della natura nel medioevo*, 579: “È questa affermazione che possiamo chiamare tipicamente tomistica, da cui in definitiva dipende anche il rapporto tra natura e operazione. Il primato dell’essere come atto é la chiave di volta, il fondamento e insieme il fastigio di tutta la metafisica di san Tommaso”.

principio de operación, puede ser principio inmediato del obrar. Un principio inmediato de operación difiere de uno radical en que en el primero el ser es idéntico con su esencia, mientras que en el segundo no.²⁶ El ser en tanto participado no pierde por eso su primado sobre el compuesto de materia y forma, pues no puede ser nunca potencial. Lo suyo es ser siempre en acto, aunque justamente por su carácter de *participado* resulta limitado por la potencia esencial en la cual es recibido e individuado.²⁷

La naturaleza es a su vez el principio *quo primo* del cual la substancia tiene originariamente la potencia de obrar, la cual se pondrá en acto primero una vez recibido el ser. El sujeto *tiene el ser* y obra consecuentemente.²⁸ Sin embargo, no obra según el *esse* sino según la determinación de la naturaleza en la que el ser se aloja, es decir, según el *modus essendi*. Es decir, una cosa obra, en primer lugar, porque *es*, porque está en acto, pero lo hace según su naturaleza.²⁹ La misma operación de una cosa, es decir, su esencia, nos es conocida por su

26 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 1c.: “Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse; sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus este ius essentia”.

27 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 2, a. 5 ad 2um: “[...] esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus subsequentibus: sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia...Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, qua non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut test esse cuiuslibet creatura; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius”.

28 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 1c.: “[...] nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit”.

29 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 89, a. 1c.: “[...] considerandum est quod, cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius”.

operación;³⁰ aunque para la cosa, la operación sigue a la naturaleza.³¹

4. La naturaleza humana

Si aplicamos esta definición de naturaleza como esencia desde el punto de vista de la operación al ente humano, comprobamos que su operación propia no es sólo la *intelección* sino también el *querer*. Y es justamente en este ámbito volitivo donde el ente espiritual se opone a la naturaleza en el sentido “físico” del término. Por esta razón parece haber a primera vista en Santo Tomás un desacuerdo entre naturaleza y libre albedrío. Hay cierta constancia en la contraposición de estas dos nociones como algo que viene determinado por lo que de hecho es un ente no racional, frente a la libertad de uno que se autodetermina.³² La determinación voluntaria no reconoce pues la acción de una causa exterior como dirigiéndola infaliblemente hacia su fin.³³ Pero con lo que llevamos

30 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 76, a. 1c.: “Natura autem uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur”.

31 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, III, q. 19, a. 2 s.c. y c.: “Sed contra est quod Damascenus dicit in III Libro (De fide orth.): Operatio sequitur naturam”. Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana qua a ratione procedit per voluntatem”. *Cont. Gent.* IV, 7, n. 18: “Quum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura”. *Ibid*, III, 84, n. 5: “Propria operatio rei consequitur naturam ipsius”. Para toda esta metafísica dinámica del ser, ver: Philipp Rosemann, *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du “système” philosophique de saint Thomas d’Aquin*, préface de J. Étienne (Louvain-Paris: Peeters, 1996).

32 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1um: “Voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causando proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum”.

33 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 22, a. 2, ad 4um: “Non praefigitur (homini) virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus quae aguntur tantum, quasi ab altero directa in finem; non autem seipsa agunt quasi se dirigentia in finem ut creatura rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt”.

indagado hasta aquí resulta claro que el verdadero sentido de “naturaleza” trasciende la dicotomía naturaleza-espíritu. En efecto, Santo Tomás afirma que la misma facultad de querer es natural y pertenece necesariamente a la criatura espiritual. Así pues, el libre albedrío presupone la naturaleza.³⁴

Uno de los caracteres esenciales del hombre es el de poseer una voluntad insaciable frente al bien finito, aun cuando no pueda no buscar en todo alguna forma de su objeto propio, es decir, de bien. En un conocido pasaje del *Tratado de la Beatitud* lo vemos con toda la claridad posible:

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem (*Sum. Theol.* I-II, q. 1, a. 6c).

Hay así un constante dinamismo entre naturaleza y libertad.³⁵ Ninguna criatura en el universo es inmediatamente todo lo que ella debe ser. De hecho, éstas enfrentan un destino a cumplir que constituye su razón de

34 Tomás Aquino, *Sum. Theol.*, III, q. 18, a. 1, ad 3um: “Ipsa potentia voluntatis est naturalis et consequitur naturam ex necessitate”. *De ver.* q.22, a.5c.: “Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est”.

35 Ver: Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 10, a. 1. En este pasaje Santo Tomás muestra que el concepto de “naturaleza”, al poder ser comprendido analógicamente, nos permite hablar de la voluntad como algo natural.

ser y explica su constitución real y sus esfuerzos, de modo que el fin está presente en el comienzo, en la intención misma del agente.³⁶ La importancia de este fin, entendido como causa final, es tal, que si lo suprimimos todas las demás causas desaparecen.³⁷ Se podría decir que la historia del universo no es otra cosa que el movimiento de todas las criaturas en búsqueda de su plena realización. De este modo, una actividad natural es aquella que surge desde la intimidad del ente y se dirige a la compleción de su inacabamiento, a la conquista de las regiones desérticas de su ser. A tal naturaleza corresponde tal destino, y a tal destino tal actividad. El apetito del fin es pues la voz que reclama el advenimiento de la plenitud.

“Apetito natural” es una noción de un alcance mucho más amplio que el generalmente admitido. Debido a nuestra propensión a encerrar la naturaleza en los reinos de lo mineral y lo biológico, y si es posible a expresarla en caracteres de regularidad fenoménica matemáticamente formulables, nos parece raro hablar de un apetito natural fuera del ámbito mecánico-biológico. Pero puesto que la naturaleza trasciende esos planos, el apetito natural también podrá ser predicado de las sustancias espirituales. El apetito o tendencia natural se tomará así en tantas acepciones como el término “naturaleza”. “Apetecer” indica no tanto el esfuerzo consciente de un ente animado como la ordenación metafísica del mismo a su fin.³⁸ Esto vale para toda substancia:

36 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I-II, q. 1, a. 1, ad1um.

37 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I-II, q. 1, a. 2c: “[...] omnia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi”.

38 Tomás de Aquino, *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2c. n. 39: “[...] appetitum naturale qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem”. *De ver.*, q. 22, a. 1c.: “Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum [...] tendit in bonum, quasi petens suum bonum [...]”.

Appetitus non est proprium intellectualis natura, sed
omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis
(*Cont. Gent.* III, 26, n.8).³⁹

Un movimiento es natural porque la naturaleza inclina a él, sea con intervención del conocimiento, sea sin ella.⁴⁰ La inclinación de una cosa proviene de su forma, y puesto que la naturaleza es eminentemente la forma, un apetito natural es aquél acorde con el principio formal de la cosa.⁴¹

Ha llegado el momento de examinar la proyección política de todo esto.

5. Conclusión: Naturaleza y política (I)

La idea dominante en la primera *Lectio* del *Comentario a la Política* de Aristóteles es la de un dinamismo entre *naturaleza* y *fin* cuando se analiza la relación entre las comunidades inferiores, como el hogar o un vecindario (*vicus*) y la comunidad que expresa la más perfecta de las posibilidades asociativas humanas: la ciudad (*civitas*). Esta y las comunidades menores que ella abraza son naturales, no porque tiendan prioritariamente a la satisfacción de los apetitos corpóreos sino porque, al haber definido la naturaleza de una cosa como algo equivalente a la forma y al hacer de la forma humana un principio espiritual, la ciudad, en tanto orden efectuado por el uso práctico de la razón, es al mismo tiempo natural y preeminentemente realización espiritual. En efecto, una obra deriva de la forma que la produce. Si la forma es espiritual, la obra llevará tal signo, sobre todo si se trata de algo donde se requiera cierta perfección.⁴² De este modo, cuando se habla de una ordenación *natural*

39 Ver Jorge Laporta. “Pour trouver le sens exact des termes ‘appetitus naturalis’, ‘desiderium naturale’, ‘amor naturalis’, etc. chez Thomas d’Aquin”. *Arch. d’Hist. Doctr. et Litt. du moyen âge* 40, (1973): 37-95.

40 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 41, a. 3c.

41 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 80, a. 1c.

42 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 2c: “Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens”. Cfr. *Sum. Theol.* I-II, q. 93, a. 3c; *In I de cael.* Lect. VI, n. 66 (Marietti); *Cont. Gent.* II, 24, n. 3: “Omne agens agit

de las comunidades humanas, se alude sobre todo a una ordenación *racional*. Debemos evitar sin embargo el riesgo de suponer que en el orden político se procede del mismo modo que en las artes fabriles. La comunidad no es *factible* sino *agible*.; aquello que debe ser perfeccionado por la virtud es principalmente el obrar. Si el Estado (moderno) adopta en su gobierno de la ciudad un criterio de *eficacia* en vez de uno *prudencial*, perpetra una subversión contra el orden natural.⁴³ Por otra parte, si bien es cierto que las comunidades menores tienen a la ciudad como a su fin, no implica ello la pérdida de su autonomía ni mucho menos su absorción en un órgano absoluto, o que éste asuma en sus manos funciones propias de los grupos intermedios. No se podría insistir demasiado sobre el carácter *activo* y *voluntario* de la ciudad, pero no ha de suponerse que la misma sea sólo fruto del querer arbitrario de sus miembros. La ciencia política es una ciencia⁴⁴ del obrar, pero también es en cierto modo *especulativa* en tanto el uso práctico de la razón no es autónomo sino subordinado a ciertos principios especulativos. Por eso el saber político (o “ciencia” política) es pues doble: cognoscitivo y normativo. Esto no ofrece ninguna dificultad epistemológica desde que la facultad concernida, el intelecto, es la misma orientada a diversos usos. La diferencia entre el intelecto especulativo y el práctico radica en que el conocimiento esté dirigido a la obra o no; nada obsta al uso práctico del intelecto especulativo. De todos modos, Tomás de Aquino no afirma que el aspecto práctico-normativo sea una *deducción* de lo aprehendido por el intelecto

sibi simile; unde oportet quod secundum quod agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris...Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus”.

43 En el *Prefacio* de su *Comentario a la Política* leemos: “Manifestum est politicam scientiam, quae de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factivis scientiis, quae sunt artes mechanicae, sed sub activis quae sunt scientiae morales”.

44 Que la Política sea una *ciencia*, es algo que debe ser entendido, una vez más, en sentido *analógico*. Es evidente que la cientificidad de la Política no puede ser la misma que la de los objetos desprovistos de libre albedrío, respecto de los cuales puede haber conocimiento de sus comportamientos futuros, cosa que no es evidente en los asuntos humanos.

especulativo, ya que el todo aprehendido es *práctico*. Hablamos de *usos* del intelecto y no de *facultades* distintas.⁴⁵ En todo caso, llama la atención que la ciudad es un hecho *dado* (o mejor dicho *encomendado*) y a la vez un producto de la razón.⁴⁶ De este modo, en cuanto la comunidad política no es ni un producto puro de la razón práctica ni un hecho biológicamente natural, admite su institución por vía voluntaria. De hecho, el *fundador* de una ciudad es objeto de las mayores alabanzas. Si su acto es meritorio, es porque es voluntario.⁴⁷ Que la voluntad de los individuos interviene decisivamente en la constitución de la ciudad, el Aquinate lo prueba adoptando la definición que San Agustín toma de Cicerón en el Libro II de *De civitate Dei*.⁴⁸ Pero lo que permite a Santo

45 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 11c: Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus...Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus”.

46 Hughes Kéraly escribe en su *Préface a la Politique*. Avant propos, traduction et explication (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974), 57-59: “Il me semble qu'on pourrait résumer ici l'apport de la doctrine thomiste en disant simplement: parce que l'homme est une nature, partie integrante d'un univers dont il ne lui appartient pas de bouleverser à son gré les principes et l'ordre, la pratique a nécessairement une donnée dans les conclusions fournies par les sciences spéculatives: et parce qu'il est une nature créée libre, douée du pouvoir de choisir et de transformer, de construire et d'embellir, d'imaginer et de perfectionner; la pratique n'est pas donnée pourtant dans cette recherche théorique ou son intelligence trouve à contempler les principes et les fins de la nature...la communauté civile, sujet de l'ordre politique, ne se présente à nous ni comme un simple phénomène physique (un fait de nature), ni comme un pur effet de la volonté humaine (une entité morale). La société réalise bien plutôt quelque chose d'intermédiaire entre ces deux sortes de réalité: un fait physico.morale, pourrait-on dire. Selon toute vraisemblance, elle relevera donc à la fois mais non point sous le même rapport d'une théorie et d'une pratique. Ou si l'on préfère, il y a deux sciences en politique: celle des principes, et celle de leur application”.

47 Tomás de Aquino, *In I Pol.*, Lect. 1, n. 32: “Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, ut dicitur in secundo Ethicorum, ita civitates sunt instituta humana industria. Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum”.

48 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 105, a. 2c.

Tomás afirmar el carácter *voluntario* y al mismo tiempo *natural* de la comunidad es justamente el concepto de “naturaleza” rectamente entendido. Y esto es un reaseguro de cualquier posibilidad de una determinación puramente arbitraria (o enteramente convencional) de la verdad práctica.⁴⁹ Por otra parte, tenemos aquí una respuesta a la vieja oposición sofística *physis-nómos*. En efecto, Santo Tomás responde a una objeción en *De ver.*, q.22, a.5 ad 6um, acerca de si hablar de apetito voluntario y a la vez natural no sería una *contradictio in adjectis*. Su respuesta es que lo natural y lo voluntario, tratándose del hombre, se vinculan como lo animal a hombre.⁵⁰

Decíamos que las comunidades menores se ordenan naturalmente a la ciudad, que es la principal de todas y por lo tanto tiene carácter de fin por la excelencia de su bien. De todos modos, en el *Comentario a la Ética*, Santo Tomás no se priva de introducir una reflexión de cuño netamente cristiano. ¿A sabiendas? No lo sabemos, pero la reflexión está ahí.⁵¹ Ahora bien, como la naturaleza en el hombre difiere de la de los irracionales, esta amistad conyugal natural tiene un carácter de un

49 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 2um: “In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, qua est per rationem”.

50 “Voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal”.

51 Tomás de Aquino, *In VIII Eth. Nic.* lect. 12, n. 19: “[...] inter virum et uxorem videtur esse quaedam amicitia naturalis [...] Homo enim est animal naturaliter politicum: et multo magis in natura hominis quid sit animal coniugale. Et hoc probat duabus rationibus: Quarum prima est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturaliter est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum”.

alcance más amplio: está ordenada no solamente a la procreación sino a la suficiencia de la vida doméstica.⁵² Esta suficiencia doméstica no se reduce a un criterio de eficacia en la administración. Después de todo, los animales también organizan eficazmente su vida familiar. Debe pensarse más bien que, en tanto se trata de una institución sometida al ordenamiento de la razón práctica, alcanzará su perfección cuando esté cualificada por la virtud.⁵³ Y desde el momento en que interviene una calificación virtuosa en la relación conyugal, el matrimonio irradia una influencia bienhechora en la dimensión política total. Y esto porque en la más ínfima de las instituciones relacionales ya hay la exigencia de la justicia.

Obviamente, si es posible ordenar las comunidades menores a la ciudad, significa esto que el hogar, el vecindario, etc. contienen algún elemento político. Se podría hablar así de la *politicidad* doméstica, vecinal, etc. Si la ciudad es en alguna medida un efecto de los grupos prepolíticos, resulta claro que el ser del efecto no puede sobrepasar lo contenido virtualmente en las causas. Esto no implica, de todos modos, que la ciudad sea una sumatoria de instituciones menores.

La proyección política de la menor de las comunidades, la *conyugal*, se enraza en su origen práctico. Dicho de otro modo, en la medida en que se trata de un orden naturalmente instituido por la razón práctica en vistas de un fin más amplio que la simple supervivencia de la especie (y no puede ser de otro modo si tratamos con una naturaleza racional), es claro que las necesidades cotidianas a las cuales provee el matrimonio, trascienden el matiz un tanto material que parece dominar en la consideración de la sociedad doméstica en el *Comentario a la Política*.

52 Tomás de Aquino, *In VIII Eth. Nic.*, id.

53 Tomás de Aquino, *In VIII Eth. Nic.*, id, n. 22: “Ostendit qualiter haec amicitia se habeat ad communes amicitiae rationes. Et dicit, quod ex praedictis apparet quod amicitia coniugalitatis habet utilitatem, in quantum scilicet per eam fit sufficientia vitae domesticae. Habet etiam delectationem in actu generationis, sicut in ceteris animalibus. Et si vir et uxor sint epíiches, idest virtuosí, poterit eorum amicitia esse propter virtutem. Est enim aliqua virtus propria utriusque, scilicet viri et uxoris, propter quam amicitia redditur iucunda utrique. Et sic patet quod huiusmodi amicitia potest esse et propter virtutem et propter utile et propter delectabile”.

Si bien existe una diferencia específica entre la comunidad doméstica y la política y que por lo tanto no es cierto que ambas difieran por accidentes cuantitativos, sí es verdad que tanto el fin primario del matrimonio como los secundarios están sujetos a la regulación virtuosa prudencial que incide directamente en el posterior ordenamiento de la ciudad. Debe darse pues una armoniosa conjunción entre el fin primario y los secundarios de tal manera que la sociedad conyugal, a pesar de su inferioridad respecto de la comunidad política, sea sin embargo el *alma mater* de los futuros ciudadanos. El Aquinate afirma, siguiendo a Aristóteles, que en el seno del matrimonio hay una amistad natural entre marido y mujer y que el hombre es en cierto sentido más animal conyugal que político puesto que la parte es anterior al todo, esto es, la comunidad conyugal anterior a la política, como hemos visto hace un momento.

Finalmente, si bien hay necesidades cotidianas cuyo ámbito propio es el hogar y que parecen tener poco de específicamente humanas, no es menos cierto que en su carácter esencial el matrimonio queda sujeto a una regulación de la razón. Y para exponerlo, el Aquinate vuelve a poner el acento en la analogía del término “natural”.⁵⁴

Naturaleza y política (II)

Esta breve descripción de la primera de las instituciones relacionales nos ha permitido comprobar en qué sentido se da lo natural en ella y a la vez, por ese mismo sesgo, vislumbramos su alcance político. Quisiera insistir en ese hecho. Si las comunidades menores tienen a la ciudad como su fin, es indudable que ellas participan proporcionalmente del mismo. Pero esta participación se transformará en plenitud gracias a las obras prudenciales orientadas a la satisfacción de las necesidades no

54 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, Suppl. Q. 41, a. 1 ad 4um: Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum: ut moveri sursum est naturale igni, etc. Et sic matrimonium non est naturale; nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio completur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur: sicut actus virtutem dicuntur naturales. Et hoc modo matrimonium est naturale”.

cotidianas. Tales necesidades que fundan en alguna medida la diferencia específica entre las comunidades de la ciudad responden a una inclinación natural que no puede ser satisfecha ni en el ámbito estrecho de la célula familiar ni tampoco en el vecindario. Esas exigencias naturales son, qué duda cabe, de tipo biológico. En ese sentido la ciudad es la comunidad perfecta por cuanto sólo en ella el hombre encuentra todo lo necesario para una vida cómoda.

Ahora bien, como nuestra naturaleza se define por algo más que lo vital, la ciudad, si es la comunidad perfecta, lo es ante todo porque en ella alcanza su acabamiento aquel aspecto ultrabiológico. Es el “vivir bien” que leemos en la *Política*, lo cual es ante todo una vida según la virtud, tarea que está a cargo de las leyes. Y si éstas no tienen ese sentido perfectivo, la ciudad es una barbarie.

Más arriba veíamos que la naturaleza implica una tendencia al fin. El fin tiene a su vez un carácter de perfección para la cosa que lo alcanza, pero puesto que la naturaleza procede en sus operaciones yendo de lo simple a lo complejo, resulta obvio que su realización más compleja es también la obra perfecta acabada y razón de ser de todas las otras. La razón humana, en tanto es natural, también procede así (*In Pol.* Prooemium). Por eso el todo perfecto que es la ciudad resulta posterior en el tiempo y primero *secundum naturam*. Aún más, se podría decir que en virtud de su carácter teleológico-perfectivo total, la ciudad es en cierto modo más natural que las comunidades intermedias. Es verdad que a veces las analogías empleadas por el Aquinate no son del todo convincentes, como cuando compara el hecho de que la condición de parte del hombre respecto de una comunidad política equivale al carácter de parte propio de la mano o el pie respecto del hombre. En todo caso, si el orden político cumple con su fin, es decir, hacer buenos a los ciudadanos mediante la promoción de la vida virtuosa, comprobamos la vigencia de una dialéctica entre naturaleza y libertad llevada a su culminación.

Finalmente, cuando Santo Tomás comenta en el *Prefacio* de su comentario a la *Política* el pasaje aristotélico del segundo libro de la *Física*, *ars imitatur naturam*, no expresa la futilidad de una comparación entre las producciones del intelecto práctico con las de la naturaleza irracional. La perfección del arte no consiste en la imitación más o menos exitosa de lo natural, como si dijéramos que la “Ronda nocturna” de Rembrandt es mejor que “La tentación de San Antonio de Dalí,

porque el primero supo *imitar* con más precisión el traje del capitán Cocq que el segundo los harapos del santo del desierto. En realidad, *ars* no es sólo la creación estética, sino también la técnica. En segundo lugar, el arte es *un saber hacer algo* y como tal una virtud intelectual. Cuando pasamos del ámbito de lo factible a la esfera del obrar, el problema adquiere una dimensión que quizá no sea explícita en Aristóteles y de la cual Santo Tomás parece haber advertido la complejidad. Cada vez que el Estagirita hace referencia a esta *imitación* se refiere principalmente al proceso, más artístico que prudencial, de *información* de una materia. Pero esto ya no resulta tan evidente en el terreno de la *praxis*.

Santo Tomás emprende una nueva vía de explicación de esa imitación que pueda dar razón, no sólo de las producciones transeúntes sino fundamentalmente de los *agibilia*. En efecto, si no fuera este segundo tipo de obras el que le interesa prioritariamente, no se explicaría la inclusión del aforismo aristotélico en el *Prefacio* de su comentario a la *Política*. Y es que Santo Tomás, al explicar cómo el arte imita a la naturaleza, rescata la acepción de *naturaleza* que he venido desarrollando hasta ahora y la emplea como introductoria al análisis de lo político. Lo esencial de su explicación de la *imitación* aparece al comienzo mismo del Prefacio: “Tal como enseña el Filósofo en el segundo libro de los *Físicos*, el arte imita a la naturaleza. La razón de esto es que, así como se relacionan entre sí los principios, también se relacionan proporcionalmente las operaciones y efectos”.

Es decir, la relación entre dos series de operaciones o efectos resulta proporcional a la relación entre los principios que los originan. Habrá pues una cierta semejanza entre lo producido por la naturaleza (en su sentido “físico”) y lo obrado por el hombre, lo mismo que entre los principios de estas producciones. Esto es de la mayor importancia en cuanto a su proyección política si tomamos en cuenta que no se trata, en rigor, de una *identidad*, sino de una semejanza, de una *proporción*. ¿Por qué esto es significativo políticamente? Porque el principio en la serie de operaciones naturales es la inteligencia divina, mientras que en la otra es la humana. El hiato introducido entre ambas series limita la posibilidad de que el soberano de la ciudad se asimile literalmente al Soberano del universo. Dios no es, propiamente hablando, un modelo político, sino más bien un paradigma de acción mediatizado por la naturaleza. Pero no

por la naturaleza en tanto entelequia -el orden político nunca termina de ser dinámico-, sino en tanto energía perfecta. La lección por aprender de la naturaleza es la de esfuerzo de perfección.⁵⁵ El intelecto humano debe entonces inspirarse en la observación de las cosas naturales para todas sus producciones, no sólo las factibles sino sobre todo las ágiles.⁵⁶

Este proceder de lo simple a lo complejo que lleva a la razón a fundar naturalmente las instituciones, es uno de los modos derivados como es *imitada* la naturaleza. De nuevo, la *imitación* es más bien *inspiración*. La imitación consiste así en llevar al acto perfecto aquello que está en potencia, y llevarlo según la forma propia del ente respectivo. En el caso del hombre, la naturaleza procede racional y voluntariamente a alcanzar su plenitud, *imitando* la aspiración del resto de los entes naturales. Hablar de una “tendencia natural a la vida virtuosa y a la comunidad política”, expresa ni más ni menos la tendencia general de la naturaleza hacia la esplendor de su forma, la cual en nosotros pasa por una regulación espiritual. La cualificación prudencial de nuestros actos aparece, así, como el único camino de perfección comunitaria y por ende, personal.⁵⁷ La ciudad es natural porque es la realización más perfecta del intelecto práctico; la comunidad política es ocasión del despliegue de todas las perfecciones humanas y sólo *accidentalmente* podría alguien prescindir de ella, como aquellos que no la habitan.⁵⁸

55 Ver Philippe Veysset, *Situation de la politique dans la pensée de st Thomas d'Aquin* (Paris: Cèdre, 1981), especialmente cap. VI, párag. 3.

56 Tomás de Aquino, *In Pol.* Prooemium: “Et ideo intellectus humanus...necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur. Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum”.

57 Tomás de Aquino, *In I Pol.* Lect. 1, n. 32: “in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, ut dicitur in secundo *Ethicorum*, ita civitates sunt institutae humana industria”.

58 Tomás de Aquino, *In I Pol.* Lect. 1, n. 27: “utpote quia sunt expulsi de civitate, vel propter paupertatem necesse habent excolere agros, aut animalia custodire”.

Pero si por naturaleza hay alguien que se abstenga de la vida política, se trata de alguien que está casi fuera de la vida humana: por encima, como San Juan Bautista; o por debajo, como los depravados. La ciudad es entonces natural por su doble carácter de perfectiva y de fin. Y aún puede decirse que en tanto no promuevan alguna perfección e inciten al vicio, o bien cuando nacen de una apreciación puramente subjetiva de la verdad práctica, las comunidades dejan de ser naturales. Así como hablamos de personas *desnaturalizadas*, lo mismo podemos decir de las ciudades y grupos menores en ciertos casos.

Es en la ciudad rectamente ordenada donde el hombre deviene el viviente óptimo. Si las leyes fracasan en su misión eminentemente ética, *homo est pessimum omnium animalium*, lo cual equivale a un revés de la naturaleza tanto más grave por cuanto en él interviene la voluntad humana oponiéndose al orden querido por el Creador.

Como quiera que sea, no debemos perder de vista que nos hallamos en el terreno de la razón práctica. La perfección humana, en tanto es asequible en nuestra condición histórica, no es práctica sino contemplativa. Por eso puede escribir Santo Tomás en el pasaje de *S. Th.* Ia-IIae, q. 22, art. 4 ad 3um: “El hombre no está ordenado a la comunidad política según todo lo que es y lo que tiene, y por eso no todo acto suyo es meritorio o demeritorio respecto de la comunidad política”.

Esta última afirmación condensa en unas pocas líneas una de las tomas de posición más recurrentes, explícitas o no, en todos los pensadores cristianos respecto de los asuntos políticos, a saber, que el Reino de Dios no es de este mundo, y que por lo tanto un fracaso político de ninguna manera implica la pérdida del alma. No obstante, al reconocer a Dios como el creador de una naturaleza como la humana, dotada de una radical vocación política, podría decirse que buscamos *políticamente* fines que no son políticos. Y con esto, Tomás de Aquino hace justicia a Aristóteles sin abandonar el Evangelio.

Referencias bibliográficas

Obras de Tomás de Aquino

NB: Con la excepción de la *Summa Theologiae*, el resto de las obras del Aquinate ha sido consultado en la edición online www.corpusthomisticum.org, a cargo de Enrique Alarcón.

De ente et essentia

De veritate

In Aristotelis libros De caelo

In libros Physicorum

Scriptum super Sententiis

Sententia libri Ethicorum

Sententia libri Metaphysicae

Sententia Libri Politicorum

Summa Contra Gentiles

Summa Theologiae. Cura Fratrum eiusdem Ordinis. Madrid: B.A.C., 1963-1985.

Referencias secundarias

Bazán, Bernardo. “La corporalité selon saint Thomas”. *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 51 (1983): 369-409.

Boecio. *Contra Eutychen et Nestorium*, en *The Theological Tractates*. Londres: William Heinemann Ltd., 1978.

Couloubaritsis, Lambros. *L'avènement de la science physique*. Bruxelles: Ousía, 1980.

Ghisalberti, Alessandro. “La concezione della natura nel commento di Tommaso d’Aquino alla Metafisica di Aristotele”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 66, (1974): 533-540.

Heisenberg, Victor. “The Idea of Nature in Contemporary Physics”, en *Main currents of Western Thought: Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*, editado por

El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política:
una herencia aristotélica

JORGE MARTÍNEZ. pp. 143-172
(<https://doi.org/10.48162/rev.35.013>)

Franklin Le Van Baumer, 704-708. New Haven & London: Yale University Press, 1978.

Kéraly, Hughes prefacio a *La Politique*. Avant propos, traduction et explication. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1974.

Laberthonnière, Louis y Louis Canet. *Oeuvres de Laberthonnière: Études sur Descartes*. Paris: J. Vrin, 1935.

Laporta, Jorge. “Pour trouver le sens exact des termes ‘appetitus naturalis’, ‘desiderium naturale’, ‘amor naturalis’, etc. chez Thomas d’Aquin”. *Arch. d’Hist. Doctr. et Litt. du moyen âge* 40, (1973): 37-95.

Le Van Baumer, Franklin. *Main currents of Western Thought. Readings in Western European Intellectual History from the Middle Ages to the Present*. New Haven & London: Yale University Press, 1978.

Nicolas, Marie-Joseph. “L’idée de nature dans la pensée de saint Thomas d’Aquin”. *Revue Thomiste*. n° 4 (1974): 533-590.

Rosemann, Philipp. *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du “système” philosophique de saint Thomas d’Aquin*. Louvain-Paris: Peeters, 1996.

Toccafondi, Eugenio. “Il concetto di natura come aspetto dinámico dell’essere nella metafísica tomistica”, en *La Filosofia della natura nel Medioevo: Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento). 31 agosto - 5 settembre 1964*, editado por Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, 576-586. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

Van Steenberghen, Ferdinand. “La Philosophie de la nature au XIII siècle”, en *La Filosofia della natura nel Medioevo: Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Passo della Mendola (Trento). 31 agosto - 5 settembre 1964*, editado por Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, 122-123. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

Veysset, Philippe. *Situation de la politique dans la pensée de st Thomas d’Aquin*. Paris: Cèdre, 1981.