

Angel J. Cappelletti

EL ARISTOTELISMO POLITICO DE TOMAS DE AQUINO

Summary: Usually it is said that Aquinas had "christianized" Aristotle. Many doctrines of aristotelian metaphysics are, however, not compatible with christian "Weltanschauung". But in political philosophy Thomas follows Aristotle's teachings closer than in other fields, in open contradiction sometimes with Augustine and the Greek Fathers.

Resumen: Se suele decir que Santo Tomás cristianizó a Aristóteles, aunque muchas de sus doctrinas son incompatibles con la "Weltanschauung" cristiana. En filosofía política, sin embargo, Santo Tomás sigue a Aristóteles más que en otros campos, contradiciendo a veces a San Agustín y a los griegos.

Se suele atribuir a Tomás de Aquino la hazaña de haber cristianizado a Aristóteles. Cabe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto la filosofía del estagirita puede ser asimilada por el pensamiento cristiano y desde qué punto lo que se pretende asimilar deja de ser aristotélico.

Parece cierto que algunas de las ideas capitales de la metafísica de Aristóteles son incompatibles con la concepción bíblica del mundo. El Universo de Aristóteles es eterno, tan eterno como el Acto Puro y el Motor inmóvil. No tiene el filósofo, ni remotamente, la noción de una creación "ex nihilo". Su Dios no es, por consiguiente, creador pero tampoco es providente; no interviene para nada en la naturaleza ni en la historia y, mucho menos todavía, se ocupa de dictar normas morales, de juzgar, premiar o castigar a los humanos. Obra necesaria y no libremente al desarrollar su actividad autocontemplativa. Su papel de causa final del Todo no lo ha elegido, pues le corresponde desde siempre y

para siempre. El Universo no le interesa. Resulta muy difícil considerar a este Dios como un dios personal. En el fondo, Aristóteles, como todos los griegos, comparte un básico panteísmo. Por eso su filosofía primera sigue estando más cerca de la metafísica de la India que de la cosmovisión judeocristiana. El problema donde esto llega a hacerse históricamente más patente es en el del "intellectus agens". Santo Tomás se esfuerza por probar que tanto el entendimiento agente como el paciente son facultades del alma humana individual. Su interpretación, teológicamente ortodoxa, es históricamente inaceptable. Siger de Brabante se aproxima mucho más al pensamiento del Aristóteles histórico y ello se debe precisamente al hecho de que sigue al árabe Averroes, el cual no sólo tiene frente al *Corán* una actitud mucho más libre que la de Tomás frente a la *Biblia* sino, que también tiene un conocimiento más directo de las fuentes griegas y hasta alguna noticia de la filosofía india.

Bastaría añadir que, mientras Aristóteles reconoce sólo una distinción lógica entre esencia y existencia, Tomás sostiene entre ellas una distinción real, y hace de tal distinción una de las tesis fundamentales de su metafísica (Cfr. L. Rougier, *La Scolastique et le Thomisme*, París 1925, p. 32 sgs.).

Es preciso admitir, pues, que las divergencias entre aristotelismo y tomismo son muchos más profundas de lo que el mismo Tomás y sus seguidores creen. Así lo advertía ya, a comienzos de nuestro siglo, el filósofo espiritualista R. Eucken, en su libro *Die Philosophie des Thomas von Aquino*. Hay diversas cuestiones filosóficas, sin embargo, donde Tomás sigue bastante de cerca a Aristóteles, ya porque las doctrinas de éste no chocan

(directamente al menos) con el dogma y con la teología católica, ya porque ello conviene a un determinado propósito. Entre estas últimas está la filosofía social y política, donde el Aquinate resulta un seguidor bastante fiel del maestro griego.

Para Tomás, no sólo la sociedad sino también el Estado (y, por consiguiente, la coacción, la ley, los gobernantes, los jueces, las prisiones y la guerra) surgen de la naturaleza y no de una convención o de un contrato. Esto es precisamente lo que sostiene Aristóteles, al seguir a Platón contra los sofistas. Igualmente, la familia patriarcal, la subordinación de la mujer, la esclavitud, la propiedad privada y las diferencias de clases son para Aristóteles algo natural, que forma parte de la esencia de la sociedad y, contra lo que sostienen muchos sofistas, no es un mero producto de la historia o de la voluntad de los hombres. Tampoco puede creerse — como algunos sofistas — que el papel del Estado y del gobierno consiste sólo en castigar a los criminales y facilitar la sobrevivencia de los ciudadanos. Y también en esto Tomás de Aquino se adhiere a la doctrina del Filósofo por antonomasia. Para él, “toda sociedad requiere dirección y gobierno. Es un error pensar que el gobierno existe simplemente con el fin de mantener la paz y castigar a los malhechores. De acuerdo con el Aquinatense; “se necesitaría un gobierno aún cuando no hubiera criminales y nadie se sintiera inclinado a alterar la paz” (F.C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, 1976, p. 262).

Pero al adherirse así a Aristóteles, se enfrenta Tomás con Agustín de Hipona y con una gran parte de los Padres griegos, los que tienden a interpretar la existencia del Estado y del gobierno, de la coacción y de la ley, como males derivados del pecado original, como lamentables consecuencias de la caída de Adán; y del mismo modo, suelen explicar la propiedad privada, la esclavitud y la sociedad de clases. San Jerónimo dice que en el origen de toda propiedad privada hay un acto de violencia; San Basilio anuncia la fórmula proudhoniana: La propiedad es el robo. En todo caso, ninguna de estas instituciones son queridas por Dios ni derivan de la naturaleza original del hombre. Estas constituyen más bien — y en esto parecen coincidir con cínicos y estoicos — los signos de una involución o degradación de la naturaleza humana. La segunda venida de Cristo, ciertamente, señalará el fin de tal degradación. Famosa es la doctrina de Basilio Magno, Juan Crisóstomo y de Ambrosio de Milán sobre el destino de los ricos y poderosos,

sobre la propiedad privada y el lucro. El mismo San Agustín siempre más moderado que sus fuentes de la patrística griega, “se había inclinado a hablar del Estado como de un resultado de la caída del hombre, y de las autoridades políticas, como de algo que existía primariamente porque los seres humanos caídos necesitan de un poder coercitivo que restrinja sus malas tendencias y castigue el crimen” (Copleston, *Ibid*). En este punto se aleja ostensiblemente de su mentor, Platón, el cual, desde luego, no podía tomar en cuenta el dogma del pecado original aunque reconocía el mito, hasta cierto punto equivalente, de las razas de oro, plata, bronce y hierro. Se acerca, en cambio, como en otras cuestiones (el hilemorfismo universal, por ejemplo) a los estoicos. Es claro, sin embargo, que ni San Agustín, ni ninguno de los Padres griegos llevó tales ideas contrarias al Estado, al gobierno, a la propiedad, etc., tan lejos como algunos cristianos heterodoxos de la época. Un ejemplo de este extremismo lo encontramos en el gnóstico Carpócrates y su hijo Epifanio. Por otra parte, el mismo San Agustín que vincula los orígenes del Estado con el triunfo de la serpiente en el jardín del Edén, acaba por solicitar la intervención del gobierno para reprimir a los herejes y siembra la semilla de donde nacerá la Santa Inquisición.

La pregunta que aquí se plantea es la siguiente: ¿Por qué Santo Tomás, que en tantas cosas sigue a San Agustín y a los Padres griegos (en la medida en que los conoce), se opone a ellos en estas tesis fundamentales de su filosofía política y social? ¿Por qué, cuando se trata del origen del Estado, de la naturaleza del gobierno, de la propiedad privada de la esclavitud etc., prefiere estar al lado de Aristóteles? Es evidente que no se trata sólo de un esfuerzo de coherencia sistemática, ya que, como dijimos, Santo Tomás contradice, sabiéndolo o no, muchas tesis fundamentales de la metafísica aristotélica. Allí donde el estagirita enseña doctrinas contrarias al dogma cristiano, se aparta sin dudar de ellas. Lo notable es que respecto a aquellas cuestiones básicas de la filosofía política y social no se crea obligado a hacerlo. En los Padres de la Iglesia todavía pesaban bastante las tradiciones de la Iglesia primitiva y no se habían borrado enteramente los trazos del plan evangélico, que consistía en crear una comunidad universal (una comunidad de comunidades) basada en la igualdad y la libertad, por oposición al Imperio, fundado sobre la violencia y la jerarquía. En la medida en que no habían asimilado aún, como algo definitivo, el contu-

bernio de la Iglesia con el Estado, seguían considerando a éste y a las instituciones derivadas del mismo (guerra, esclavitud, propiedad privada, etc.), como originadas en el pecado. En la medida en que comenzaron a asimilarlo (y a gustarlo) fueron olvidando (o minimizando) la radical oposición evangélica entre Iglesia (comunidad cristiana) y Estado. Tal es el caso de San Agustín, cuya larga polémica contra maniqueos, pelagianos y otros herejes, le hizo olvidar al fin esa archi-heresía que consiste en identificar (aunque sea parcialmente) el poder de Dios con el poder del Estado.

No deja de llamar la atención que Agustín, el cual no admite la licitud del homicidio ni siquiera en defensa propia, haga una excepción con quienes forman parte de un ejército, lo cual significa reivindicar para el Estado y para el gobernante lo que se niega al individuo, Justifica así, la guerra como función del Estado. Se trata de un compromiso entre la no-violencia evangélica y el deseo de no malquistarse con el Imperio, ya oficialmente cristiano y servidor de la Iglesia. Es claro que Agustín (como Ambrosio, Basilio y otros Padres que inician este peligroso camino), trata de establecer las condiciones de la licitud de la guerra: que tenga por meta la paz, que busque la justicia, que no suponga una renuncia a la caridad cristiana etc., pero, por encima de todo, la condición básica, es que sea declarada y ejecutada por el Estado.

Santo Tomás hace suya esta doctrina agustiniana, pero refuerza con argumentación aristotélica la idea de la guerra como medio para lograr un mejor equilibrio y una justicia más perfecta (*Suma Teológica* II IIae 40).

También en lo referente a la propiedad privada, el Aquinate sigue los pasos de Aristóteles. Opina que cuando una cosa pertenece a todos, nadie se cuida de ella, mientras cada hombre se ocupa de lo que le pertenece individualmente; que las tareas se realizan con más orden si a cada uno se le asigna una particular; que cuando cada uno tiene sus bienes propios, se siente más satisfecho y se establecen relaciones más amigables entre los hombres (Cfr. E. Gilson, *Le Thomisme*, París, 1972 p. 385; A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz, 1929).

Santo Tomás está ya muy lejos de la Iglesia primitiva. Un milenio después de Constantino, sólo los herejes pueden advertir la mencionada oposición evangélica; sólo los marginales o los revolucionarios son capaces de comprender que la cuestión de fondo no es la prioridad del Papa sobre el Emperador (o viceversa), ni el deslinde del poder im-

perial y el eclesiástico, sino la contradicción entre todo poder humano (eclesiástico o estatal) y los ideales del Evangelio.

Santo Tomás, que pertenece por su nacimiento a la nobleza feudal e ingresa en una Orden dedicada a defender la ortodoxia contra los herejes, está lejos de ser un marginal, por más que Chesterton subraye "el abismo entre el monasticismo antiguo y el nuevo, y el terremoto de la revolución dominicana y franciscana" (G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1955, p. 51). Como Pedro Damiano, mira con respeto tanto al Papado como al Imperio, tanto a la Iglesia como al Estado. Pero, en comparación con la mayoría de los teólogos y filósofos escolásticos que lo precedieron, reconoce al Estado un mayor espacio de acción en todo cuanto concierne al logro de los fines propios de la sociedad temporal. Así como, contra los teólogos de tradición agustiniana, admite una relativa independencia de la razón frente a la fe, sin dejar de atribuirle a ésta la última palabra en cualquier conflicto de ideas, así, admite una relativa independencia del Estado frente a la Iglesia, sin dejar de reconocer la superioridad de ésta sobre aquél en todo asunto que interese a ambas por igual. "Dada esta concepción del Estado, es evidente que Santo Tomás no podía verlo como algo que debiera ser absorbido por la Iglesia o que no tuviera una función positiva propia" (Copleston, op. cit. p. 263). Más aún, reconoce que el Estado existió antes que la Iglesia y que su poder se extendiera hasta donde lo exige el logro de los fines últimos naturales de la sociedad. En esto no debe sufrir interferencias por parte de la Iglesia y del poder eclesiástico. Desde tal punto de vista, podría decirse que Santo Tomás ocupa un lugar intermedio entre Manegoldo de Lautenbach y Guillermo de Ockham, entre la concepción dominante en la Alta Edad Media (cuyo representante más célebre es Gregorio VII) y la moderna. No debe olvidarse, sin embargo, que quienes querían subordinar totalmente el Estado a la Iglesia, convertían a la Iglesia en un super-Estado y quienes, por otra parte, pretendían subordinar totalmente la Iglesia al Estado, sentaban las bases del absolutismo moderno. Siguiendo de cerca a Aristóteles, algunas veces Santo Tomás habla como si el individuo fuera un órgano del gran cuerpo del Estado; un mero instrumento al servicio del Todo político. Por otra parte, es cierto que no considera al Estado como fuente de los valores morales ni como razón última del bien y del mal. Su concepción de la ley natural y divina lo obliga a situar, por encima de toda autoridad humana, una

instancia universal, inmanente a la naturaleza de las cosas y dimanada, en última instancia, del pensamiento de Dios. Algo parecido podría decirse de Aristóteles, para quien la ley natural aparece como anterior a toda ley positiva, y la ley positiva (que, en parte, es ley del Estado) es una especificación o adaptación histórica de la ley natural. Si por totalitarismo se entiende, pues, simplemente aquella concepción política que hace del Estado la raíz de la moralidad y el juez supremo del bien y del mal, de la verdad y del error, ni Santo Tomás ni el mismo Aristóteles podrían ser acusados de "totalitarismo". Esto no significa, sin embargo, que ninguno de los dos condene los gobiernos absolutos, los cuales se atribuyen la facultad de mandar por encima de cualquier voluntad humana, más allá de toda constitución y de toda ley, con entera prescindencia del juicio popular e internacional. Y aunque es cierto que algunos tomistas, como Suárez y Mariana, justifican (en diverso grado) el tiranicidio, cosa que el mismo Santo Tomás no excluye enteramente, lo cierto es que ni éste condenó nunca a ningún gobierno absoluto por el mero hecho de serlo, ni sus seguidores dejaron de ver con beneplácito la monarquía de Felipe II en España o de Luis XIV en Francia: que no hubo filósofos o teólogos tomistas que, durante la gesta de la independencia latinoamericana, condenaran el absolutismo brutal y obtuso de Fernando VII y tomaran partido, en virtud de su tomismo, por las instituciones republicanas. No puede ser mera casualidad que aquellas dictaduras latinoamericanas que no se fundaron en el positivismo, hayan apelado siempre al tomismo para justificarse doctrinalmente. García Moreno en Ecuador; Gómez en Colombia; Pinochet en Chile; Farrel, Onganía y Videla en Argentina pusieron las cátedras de filosofía en manos de profesores tomistas, mientras destituían o reducían a discreto silencio a quienes representaban otras tendencias filosóficas. La razón de esto es la siguiente: Santo Tomás no enseña que el mejor gobierno sea el más autoritario ni que la falta de garantías legales y el origen violento de un régimen sean preferibles al apoyo popular y al respeto por las leyes preexistentes. Pero, para él, que en esto sigue de cerca al estagirita, cualquier gobierno es legítimo (y debe ser acatado) en la medida en que busca el bien común, es decir, el bien de la sociedad y no el de una clase, un partido o una persona.

De aquí se infiere que también una dictadura, un gobierno originado en la conspiración militar, un régimen instalado contra la voluntad popular o al margen del consentimiento de la mayoría, es

legítimo y debe ser obedecido, si tiende al bien común.

Ahora bien, todos sabemos cuán fácil resulta para el que manda identificar el bien común con el de la clase, el grupo, el partido o aún la familia a la que él pertenece. En el siglo XVII y hasta en el XIX, el monarca solía identificarse con el Estado y con la Sociedad, tanto más cuanto bien constaba que su poder venía de Dios. "Humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari" (*Suma teológica* IIaIIae 10, 11c).

Aún cuando en teoría se quiera diferenciar el Estado totalitario (fuente de toda justicia y de todo valor) del Estado absolutista (que concentra en una persona o en un pequeño grupo la suma del poder), como solían hacer muchos filósofos tomistas (al menos hasta la segunda guerra mundial), en la práctica tal distinción resulta insostenible. Porque un gobernante que sube al poder sin que el pueblo lo lleve a él, que se mantiene en el poder con la coacción y la fuerza de las armas, que no debe dar cuenta de sus actos y decisiones sino a Dios, es de hecho, un Dios terrenal y se constituye (pese a cualquier protesta de acatamiento a Dios o a la ley natural) en la verdadera fuente de toda razón y justicia, con lo cual el llamado Estado absolutista no se diferencia en nada del totalitarismo. He aquí que Videla, jefe de una "nación occidental y cristiana" no es menos totalitario que Hitler, "Führer" de una "nación aria y pagana", o que Stalin, zar de una "nación materialista y atea", aunque la enorme caterva de los imbéciles que identifican "libertad" con "libre empresa" esté empeñada en establecer distingos en favor del primero y aun del segundo, contra el tercero.

Es claro que el pensamiento de Santo Tomás no excluye positivamente la democracia siempre que ésta se encamine a la consecución del bien común, aunque parezca preferir (con Aristóteles) un régimen mixto entre monarquía, aristocracia y democracia (*Suma teológica* IaIIae 105, 1). Algunos tomistas, sobre todo dentro de la Compañía de Jesús (Suárez etc.), admiten luego la tesis de que, si bien todo poder viene de Dios, el soberano lo recibe a través del pueblo (por consentimiento tácito). Es dudoso que el propio Santo Tomás haya formulado esta idea, aunque diga alguna vez que el soberano representa al pueblo (*Suma teológica* Ia IIae, 90) o que su poder es equivalente al de la Sociedad entera (*Suma teológica* Ia IIae 97, 3 ad 3).

Esto no ha impedido, en todo caso, que Maritain y sus seguidores buscaran en la doctrina tomista los fundamentos ideológicos de la "democracia" cristiana (Cfr. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté-* 1933; *Humanisme intégral-* 1936; *Principes d'une politique humaniste-* 1944; *Man and the State-* 1952; N.W. Michener, *Maritain or*

the Nature of Man in a Christian Democracy- 1955).

Angel Cappelletti
 Depto de Filosofía
 Universidad Simón Bolívar
 Apdo. 80659
 Caracas, Venezuela

Caracas

OPINIDAD Y SEMANTICA DE MONTAGUS (2)

Montagu is the critic we develop a language of Montagu's logic, however it Montagu's theory of which the proper context can be treated as a problem with 1955 introducing some problems that, perhaps the construction of logic a range, an offer a direct relation of Montagu's philosophy of logic language and its structure. Montagu's, we suggest the way in which Montagu's theory can be treated, finally, we point out some philosophical problems related with this theory and some proposals for solving them.

Montagu. En este artículo desarrollamos un aspecto de la lógica intensional, considerando el modo de ser de Montagu, en el que consideramos de manera sistemática los problemas filosóficos que se plantean desde la perspectiva de la lógica intensional, sus implicaciones en relación al lenguaje lógico y la estructura de Montagu y su estructura lógica. Montagu, sugerimos como posible manera de ser de la teoría de la lógica intensional, finalmente, señalamos algunos problemas filosóficos y algunas propuestas para resolverlos.

El principio de opinidad dice: "para todo x (implicación), x implica x ". Este es uno de los principios de la lógica intensional que se relaciona con el modo de ser de la teoría intensional. El principio de opinidad es el principio de la opinidad de un sistema de implicación y del modo de ser de un sistema de implicación para formar la expresión

de Montagu. Las operaciones lógicas en este principio son las de la lógica intensional, el principio de la lógica intensional de Montagu. Montagu's theory of which the proper context can be treated as a problem with 1955 introducing some problems that, perhaps the construction of logic a range, an offer a direct relation of Montagu's philosophy of logic language and its structure. Montagu's, we suggest the way in which Montagu's theory can be treated, finally, we point out some philosophical problems related with this theory and some proposals for solving them.

- (1) Este artículo pertenece al libro: Montagu's Logic.
- (2) Para saber el principio de opinidad ver: Montagu's Logic.
- (3) Por el punto de vista de la lógica intensional ver: Montagu's Logic.

El principio de opinidad dice: "para todo x (implicación), x implica x ". Este es uno de los principios de la lógica intensional que se relaciona con el modo de ser de la teoría intensional. El principio de opinidad es el principio de la opinidad de un sistema de implicación y del modo de ser de un sistema de implicación para formar la expresión

de Montagu. Las operaciones lógicas en este principio son las de la lógica intensional, el principio de la lógica intensional de Montagu. Montagu's theory of which the proper context can be treated as a problem with 1955 introducing some problems that, perhaps the construction of logic a range, an offer a direct relation of Montagu's philosophy of logic language and its structure. Montagu's, we suggest the way in which Montagu's theory can be treated, finally, we point out some philosophical problems related with this theory and some proposals for solving them.