

## LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DEL PODER

### Análisis del Libro I del Opúsculo “De Regimine Principum” de Santo Tomás de Aquino

El siguiente trabajo no pretende ser una investigación exhaustiva sobre la filosofía política en Santo Tomás de Aquino sino tan sólo una reflexión acerca de la naturaleza del “*príncipe*” – en nuestro caso del que ejerce la potestad de gobierno –, en tiempos de oscuridad y en momentos, en que la misma noción de autoridad – y por ende de cuerpo político – parece haber devenido en irracional, caprichosa, cuando no en contradictoria. Si bien la obra del Aquinate versa sobre la naturaleza del “*Rey*”, y esencialmente sobre “*el príncipe cristiano*”, sus fundamentos metafísicos pueden ser atribuibles – por vía analógica – a todo aquel que causa la unidad política en los seres racionales.

El cuerpo de la obra, dividida en cuatro capítulos, contiene, en el primero de ellos, los fundamentos metafísicos y sacros de la virtud política, es decir de una “*vis participans*” ora en la fundación del mundo de Dios, ora en el gobierno que éste ejerce sobre la totalidad de lo creado al modo de conservación y providencia. Pero esta misma realidad de participación de la potestad de la Causa Primera, Eficiente y Ejemplar de Dios imprime la noción de un orden monárquico de la misma realidad, y por ende de una monarquía total del cosmos que se constituye en ejemplaridad y forma inteligible de la monarquía como forma pura gobierno. Por lo cual – y esto debe ser dicho desde el principio – no hay poder real, en Santo Tomás de Aquino, sin la ejemplaridad de la unidad primera de Dios, como tampoco sin una sabiduría ordenadora que conduzca la multiplicidad al puerto de la unidad inteligida, y por tanto deseada. Se debe asentar, por lo tanto, el primer principio que constituye el punto de partida de la participación analógica entre la Causa Eficiente y Ejemplar del Cosmos creado y el Rey, y éste no es otro que la inteligibilidad substante del Ser, pues el Ser es la protointeligibilidad en sí misma, y así todo lo que participa del ser, de acuerdo al modo de su misma participación en virtud de la esencia, es inteligible de suyo no habiendo lugar entonces para la nada, el vacío, la ininteligibilidad y la irracionalidad. Así como Dios crea la totalidad de los entes en orden al Ser, así el Rey, participante de la Inteligencia ordenadora del Cosmos, no sólo debe conocer el fin al que guiar la comunidad política, tanto como Dios conoce en sí eternamente su Ser, sino que además debe causarla en la ciudad terrena liberando a ésta de los caprichos de la irracionalidad y fortuna, que son una sola cosa con la nada y la inconstancia; por ello afirma el Angélico: “*In omnibus autem quae ad finem aliquem*

*ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum*<sup>1</sup> Ahora bien, en la naturaleza racional el fin es conocido, por cuanto el hombre es llamado “*agens per intellectum*”<sup>2</sup> de allí, que en virtud de la misma naturaleza, el hombre, de suyo, no poseería más reinado y más gobierno que el de su propia razón participante del Intelecto Divino<sup>3</sup>, más en virtud de que el hombre, no sólo es racional sino también político, debe existir una sujeción natural de lo múltiple a la unidad en el mismo orden de lo político, así como la naturaleza toda del hombre se sujeta a la razón y la misma la razón al entendimiento Divino, vale decir, la estructura monárquica del cosmos, que deviene del orden mismo de lo real, es paradigma de la esencialidad misma de la potestad regia. No hay pues una causa estructural de lo político más que la misma naturaleza y su orden jerárquico.

Ahora bien así como todas las cosas tienden a la unidad según lo propio, así también es necesario que la multiplicidad de los seres políticos, en razón de que por sí mismos no pueden llegar a la satisfacción de sus necesidades terrenas en virtud de su misma temporalidad que impide que uno solo pueda realizar – “*por razón e industria*” – todo aquello que le es menester, es necesario que la totalidad de las partes sean concordantes en virtud de una unidad, cual es el Rey, que ordena, en analogía con la misma naturaleza, a todas y cada una de las partes al bien que le es común. Aquí debemos puntualizar una analogía específica que deviene del mismo hilemorfismo aristotélico. En esta estructura jerárquica de la realidad no sólo existe una relación de mayor o menor perfección en virtud de la simplicidad de su esencia por cuanto las sustancias angélicas de algún modo ejercen su gobierno por medio de la Providencia Divina<sup>4</sup>, vale decir las criaturas celestes, en razón de su mayor perfección ontológica de alguna manera ordenan, por vía de participación, a los “*alia corpora*” de lo que se deduce que la potestad de gobierno de Dios, de alguna manera, se torna presente en la trama misma de la esencia por cuánto a mayor perfección mayor participación en el orden entitativo creado por la Causa Eficiente. Dicho esto se entiende que el poder, y por ende el gobierno regio, no es una realidad accidental o un agregado sólo por

---

<sup>1</sup> . Santo Tomás de Aquino, “*De Regimine Principum*”, Liber I, capítulo 1.

<sup>2</sup> . Ibidem, Liber I, capítulo 1.

<sup>3</sup> . “*Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret*”, Ibidem, Liber, capítulo. 1.

<sup>4</sup> . “*In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur*”. Ibidem, Liber I, capítulo 1.

vía de necesidad ejercida por los hechos temporales, sino que se desprende de la misma noción de un universo, no sólo lleno de ser en donde el vacío es de suyo imposible, sino también de un universo soportado en la misma tensión de lo múltiple a lo uno. Ahora bien, así como la potencia regitativa de Dios es participada por la virtud angélica en cuanto a los seres ontológicamente compuestos, así mismo los seres compuestos de cuerpo y alma, en razón de su racionalidad ejercen, en su orden, un cierto gobierno sobre los inferiores. Por lo tanto, esta realidad de gobierno de lo superior sobre lo inferior, que es causa de una metafísica sostenida en un orden sonante y sinfónico, se vertebra, además, en la relación que el alma racional guarda para con el cuerpo que informa. La expresión al respecto es contundente, veamos: *“In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur”*<sup>5</sup>, así como el alma ordena y gobierna al cuerpo, y a la misma potencia irascible y concupiscible del alma, así mismo – y en virtud de una perfecta analogía – es conveniente que exista, en cuanto hace a la multiplicidad, un uno que ejerza la misma potencia regitativa o de gobierno<sup>6</sup>, pues el mismo orden metafísico supone la concordancia de las partes en la unidad del ser. Por lo tanto se asienta aquí un principio de capital importancia en cuanto a la esencia del gobernante, y que constituye un reverbero de la doctrina estoica ciceroniana acerca del cosmos, a saber *“que así como inhabita al universo un alma del mundo que es principio de cohesión y concordia de las partes, así el alma es principio formal del cuerpo, y en la misma medida el rey es principio de unidad y concordia de la multiplicidad en orden al bien”*. De esta forma racionalidad, inteligibilidad y orden constituyen los principios que definen la *“potestas regendi”*.

Ahora bien, determinado que el Rey constituye, para con la multiplicidad, lo que el alma es para con el cuerpo, así mismo cabe la pregunta de qué es aquello que el rey debe causar y por ende cuál es el bien que debe proseguir, y cuál la naturaleza del bien inteligido, y que constituye el fin de la obra del Rey. Esta misma cuestión será el principio de dirimición de la bondad o malicia del gobierno en sí mismo, por cual queda asentado otro principio que es efecto del anterior, a saber que *“el bien objetivo e inteligible, al ser fin de la potencia regitativa, es a su causa de la natural justicia o perversidad del gobierno”*; pues afirma el aquinate: *“Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum*

---

<sup>5</sup>. Ibidem, Liber I, capítulo 1.

<sup>6</sup>. *“Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum”*, Ibidem, Liber I, capítulo 1.

*privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum*<sup>7</sup>. Attendamos aquí a un elemento fundamental. La formulación tomista atiende a una diferencia que debe ser explicada en momentos en que toda distinción de orden adviene en “*discriminante*”, cuando justamente el discrimen supone concebir las partes en relación a un todo y los órdenes de perfección substantes, decimos que el aquinate distingue entre el “*bien que es propio de la multitud de los libres*” y “*el bien propio de los siervos*”. En cuanto al bien de los segundos debe decirse que éste se encuentra trascendentalmente orientado al bien del señor, más si el bien del hombre y de la potestad regitativa se orienta al Bien en sí, inteligido como causa final, el mismo bien del siervo será el bien del señor por cuanto es el Bien universal, ahora bien, en cuanto hace a los libres debe decirse que es aquel “*bonum commune*” al cual los mismos libres se orientan por medio del regente, es decir el bien común instancia la necesidad absoluta de la potestad regia, y en este sentido se establece aquí una réplica analógica para con la obra de Dios, pues si éste causa el bien al crear el ente siendo, por tanto causa absoluta del existir, el rey – en su orden – es causa del bien común, y al causarlo en la multitud de las partes religa a la totalidad a la unidad del Bien universal que es fundamento del bien común en sí mismo. En este principio de causalidad del bien común se realiza la distinción entre la “*iustitia regis et perversitas regis*”. Cabe aquí una distinción filológica pertinente. Mientras que la voz latina “*iustitia*” proviene del adjetivo latino “*iustus*”, que ya en el latín clásico tenía la significación, no sólo de justo, sino también de “*conforme a la razón necesaria*”, “*concordancia*” y “*belleza*”, la misma palabra “*perversitas*” imprime el trastocamiento del orden pues su semántica original – construida a través de la preposición de acusativo “*per*” y el verbo “*vertere*” implica un acto de derrocar, aniquilar, subvertir o hacer girar el orden mismo de un algo real. Dicho esto se entiende que la bondad o malicia de la potestad regitiva queda determinada por la misma objetividad del bien metafísico al cual debe convenir; de no darse esta proporción o conveniencia, no sólo el acto mismo reinante será en sí malo, si que será un acto de subversión del orden mismo, y por ende, un atentado hacia la misma estructura jerárquica de la realidad, de allí que el mismo autor afirme que en toda potestad reinante injusta o perversa, el bien, al cual conviene el Rey, será sólo un bien particular, más aún “*privatum*” que no implica solamente su naturaleza particular, sino ante todo su realidad “*separada*” del Bien en sí y universal. Vemos emerger, en este fragmento, el antiguo principio ciceroniano que define a la justicia, no sólo como una virtud natural, sino como un en sí que se

---

<sup>7</sup>. Ibidem, Liber I, capítulo 2.

incardina en la misma concordancia del cosmos, en su misma simetría, siendo de ella un reverbero y manifestación; afirma el filósofo romano: *“Iustitia erga Deos religio, erga parentes Pietas, creditis in rebus Fides nominatur”* (De Partitione oratoria 22, 78) – *“la justicia respecto a los dioses se llama religión, para con los padres, piedad y respecto a las cosas que se nos han confiado, fidelidad”*. Tanto en Cicerón, como en Santo Tomás, la justicia de la potencia regitativa es fidelidad a los hechos, vale decir concordancia metafísica, moral y estética del alma a la verdad del Ser. Fuera de esto no existe posibilidad alguna de bondad gubernativa.

A partir de la misma objetividad del bien y por ende del Ser, que es su fundamento, Santo Tomás esgrime la conocida definición de las formas puras de gobierno que ya Aristóteles había distinguido. La misma distinción se estructura en orden a la participación en la unidad y en el bien, vale decir, cuanto el poder más se centra en la unidad de la potencia regitativa imprime mayor utilidad, pero ésta no se sostiene en una mera bonomía pragmática sino en la misma Bondad difusiva y creacional de Dios. Tanto la tiranía como la oligarquía, por cuanto se alejan de la universalidad del bien constituyen en sí mismo una injusticia. La tiranía, en tanto *“per potentiam opprimit”*<sup>8</sup>, se opone a la virtud misma de la fortaleza, mientras que la oligarquía constituye el imperio de la parte por encima de la multiplicidad de los gobernados. Por su lado la democracia presenta un mal aún mayor en tanto constituye el *“potentatus populi”*<sup>9</sup>, el reino absoluto de las partes irrestrictas sin posibilidad de unidad alguna. Dicho esto se puede colegir que las formas puras de gobierno lo serán en la medida de la participación en el Uno de Dios, por ende es más conveniente, en cuanto a realidad y razón, que el gobierno de los muchos se encuentre en uno. De allí se deriva que la bondad de la aristocracia, que es el gobierno de los óptimos, constituya una forma de participación en el Bien de la Causa Primera de Dios realizada a través del bien de la virtud<sup>10</sup>, mientras que la monarquía es aún más perfecta por cuanto se realiza en ella una unidad mayor. De allí emerge otro principio distintivo de la naturaleza del Rey, y por ende de todo gobernante, a saber, *“que el Rey, en tanto conserva la unidad causa la misma paz”*; la expresión latina, al respecto, es categórica, pues afirma: *“Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax”*<sup>11</sup>, vale decir el efecto mismo de la operación regitativa, en tanto causa la unidad en la multiplicidad de la sociedad

<sup>8</sup>. Ibidem, Liber I, capítulo 2.

<sup>9</sup>. Ibidem, Liber I, capítulo 2.

<sup>10</sup>. *“Si vero administretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum”*. Ibidem, Liber I, capítulo 2.

<sup>11</sup>. Ibidem, Liber I, capítulo 3.

política es la paz, y por ende ésta será la primera y óptima<sup>12</sup> realidad en sí que el Rey, y todo gobernante, debe procurar. En este sentido la claridad de la formulación tomista es admirable, pues la paz, como efecto de la unidad causada por el Rey en tanto orienta a lo múltiple al bien común, participante del Bien en sí, no implica la ausencia de disensión sino la concordia de las partes en un bien metafísicamente trascendente que otorga cohesión, sinfonía y orden a la multiplicidad del reino. Ahora bien, esta “*pax facienda*” no es un deber regio estructura solamente en orden a la paz política, sino ante todo es una expresión de la misma naturaleza, pues así como ella conduce, por su propia fuerza, a toda realidad a su causa, así mismo la obra del Rey, en tanto obra justa, es para Santo Tomás de Aquino un reverbero de la misma orientación de la naturaleza al fin que le es propio, por ende, si las cosas naturales son hechas perfectamente<sup>13</sup> por la Causa Eficiente la misma virtud regitativa, en tanto se sostiene en el orden natural y es a su vez participación en la obra de creación y de providencia de Dios, se orienta a causar una cierta perfección, que no es otra que la misma que deviene del entramado natural de los entes. A partir de esto Santo Tomás agrega un elemento más, a saber: “*las cosas que son del arte imitan a las que son por naturaleza y tanto más perfecta es la obra del arte, cuanto más imita la natural, necesario es que en la muchedumbre de los hombres sea lo mejor el ser gobernados por uno*”.<sup>14</sup> Si el arte imita la naturaleza y su bien radica en la misma medida en que más perfectamente la imite, debe concluirse que la obra de gobierno del Rey es en sí una imitación de la naturaleza, y a partir de ello bien puede afirmarse que el gobierno del Rey, en tanto justo, es una operación estética por cuanto causa la proporción de las partes por medio de la justicia, que a la sazón viene a ser, no sólo una virtud sino un principio de juntura o de unidad. Si el artista transforma la materia en razón de una forma inteligible<sup>15</sup> el gobierno del Rey, en tanto obra artística, causa la belleza mediante el cincel de la justicia imprimiendo la forma inteligible del Bien; en este sentido la expresión del Angélico es decisiva: “*Conozca pues el Rey que el oficio que tiene es ser en su Reino como el alma en el cuerpo y como Dios en todo el mundo; que si considera esto, por una parte se le encenderá el celo de la justicia, mirando que esta puesto en lugar de Dios para juzgar a su*

<sup>12</sup> . “*Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret*”, Ibidem, Liber I, capítulo 3.

<sup>13</sup> . “*Quae sunt ad naturam, optime se habent*”, Ibidem, Liber I, capítulo 3.

<sup>14</sup> . “*Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur*”. Ibidem, Liber I, capítulo 3.

<sup>15</sup> . “*La cultura artística forma parte del hacer (...) actividad (...) transformadora de las cosas materiales para convertirlas en bellas*”. Cfr. Octavio Nicolás Derisi, “*Esencia y Ámbito de la Cultura*”, Editorial Columba, Buenos Aires, 1975

*Reino, y por otra parte se hará manso y clemente, teniendo a cada uno de los que están debajo de su gobierno por propios miembros suyos*"<sup>16</sup>. Recapitulemos los principios que hasta el momento hemos ofrecido a partir del texto: Dios en tanto Causa Eficiente y Ejemplar de los entes funda y sostiene al mundo, a su vez hace partícipe al Rey de su operación fundadora y conservadora del cosmos por cuanto el Rey participa, por naturaleza, del gobierno universal de Dios; dado que la naturaleza tiende a la unidad, y la potestad regitativa se sostiene en el orden natural, la obra del Rey justo consistirá en causar la unidad de los libres y de los siervos orientando al reino hacia el bien propio o común que participa del Bien universal; en esta obra radica el "*ars regendi*" por cuanto debe decirse que el bien, la justicia y el orden son principios de definición de todo gobierno regio justo, y en este artesonado brota la obra de gobierno como factura estética, es decir, como obra bella en tanto imita el imperativo mismo de la esencia. El gobierno del Rey – y extensivo a todo gobernante – es justo en cuanto es expresión del orden natural y causa de concordia y belleza en tanto orienta a la Causa Ejemplar y primera de Dios, y en ello radica la Paz por cuanto es evidente, que en el espíritu del Aquinate, la paz, como efecto de la justicia, no es sino concordia de los opuestos en la trascendentalidad del Bien.

La última consideración que debemos tratar es acerca del bien al que debe tender el Rey, es decir cuál es aquel "*desiderium optimum Regis*". En este aspecto, tratado en el capítulo noveno del Libro Primero, queda claro que el fin natural del Rey es la "*fama y honra*", más siguiendo a Cicerón en la obra "*De Amicitia*", fragmento VI y en la obra "*De Somno Scipionis*" 23, 25 en que la fama y la gloria son sólo efecto de la fortuna "*y que desaparece con la muerte de los hombres y se extingue con el olvido de la posteridad*"<sup>17</sup> estos bienes son sólo temporales, que aunque sostenidos en la virtud, deben ceder a la posesión de un bien mayor, permanente y estable cual es la misma realidad de la naturaleza creada. "*Y pues el honor y la gloria del mundo no es suficiente premio de la solicitud Real*"<sup>18</sup> en tanto que participa de la estabilidad misma de la potestad divina, tal deseo último debe ser, no sólo permanente en sí mismo, sino satisfacción última y definitiva de todo deseo, y tal es la bienaventuranza la cual es "*último fin de los deseos, y el ímpetu de ellos no puede proceder en infinito: porque sería entonces vano el natural deseo, supuesto que no se pueden alcanzar las cosas*

---

<sup>16</sup> . "*Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco dei iudicium regno exercent; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.*". Santo Tomás de Aquino, "*De Regimine Principum*", Liber I, capítulo 1.

<sup>17</sup> . Marco Tulio Cicerón, "*Sobre la República*", Editorial Gredos, Madrid, 1991, p. 169, 23,25. "*Illa autem superiora caduca et incerta, posita non tam in consiliis nostris, quam in fortunae temeritate*" Marco Tulio Cicerón, "*De Amicitia*", Editorial Gredos, Madrid, 1996, p. 32, fragmento VI.

<sup>18</sup> . Santo Tomás de Aquino, "*De Regimine Principum*", Liber I, capítulo 9.

*infinitas: mas como el deseo de la naturaleza intelectual sea lo bueno en universal, este solo bien la puede hacer verdaderamente bienaventurada, alcanzando el cual, ningún otro bien queda que pueda ser apetecido. Por lo cual la bienaventuranza se llama bien perfecto, como el que comprende en si todos las cosas que se pueden desear; y tal como este no lo es ningún bien de la tierra, porque el que tiene riqueza desea tener muchas más, y lo mismo en las demás cosas, y cuando no procuran más de lo que tienen a lo menos desean que aquello permanezca, o que otros bienes vayan sucediendo en lugar de aquellos. Pero como ninguna cosa hay en la tierra permanente, síguese que no hay en ella nada que pueda quitar el deseo, y así ninguna cosa terrena puede hacer a uno bienaventurado, para que sea premio del Rey”<sup>19</sup>.* De esta manera la misma estabilidad del mundo creado, su orden y concordancia y la bienaventuranza final como bien último en cuya posesión se realiza el reposo final y conclusivo de la naturaleza, abren y clausuran el periplo metafísico de la potestad regitativa. El poder del Rey se encarna en el orden y su fijeza, y en la medida en que éste regresa lo múltiple a la Unidad misma y eterna de Dios realiza la obra que le es propia que no es otra que causar la belleza en el orden de lo terreno, es decir, en conservar la natural concordia de las realidades creadas. De esta forma Santo Tomás de Aquino ofrece un camino iluminante a través de la inteligibilidad del ser que es causa de un orden racional. Ni el capricho, ni el voluble azar, ni la discordia gestada por las pasiones particulares, ni el bien restringido de la filocrematía adquieren espacio en la obra política del Rey, sólo la refulgencia del bien y la Verdad, como fin último de los entes y de la historia dan cohesión, simetría y unidad a la obra política en tanto arte de lo justo. La Política es pues causa de belleza en tanto es causa de proporción, claridad y unidad en el Bien.

José María Boetto

---

<sup>19</sup> . Ibidem, Liber I, capítulo 9.