

---

# El lenguaje político: transformaciones y teorías

*Political language: transformations and theories*

---

**CIRILO FLÓREZ MIGUEL**

Departamento de Filosofía, Lógica y Estética  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca  
37007 Salamanca (España)  
cirilo@usal.es

**Abstract:** This article analyses the transformation of political language initiated with the Latin translations of Aristotle's ethical and political works in the 13th century. This transformation gives rise to a political paradigm that gravitates around the notion of a kingdom. In this paradigm, in which Aquinas plays a central role, the king is not characterised any longer by his wielding power, but by his being a "people's vicar". This political tradition contrasts both with the republicanism of some Italian politicians of the time, and with the Modern understanding of a nation-state. This article deals with Thomistic humanism as a rival to other humanistic views of the Renaissance.

**Keywords:** Thomistic humanism, king, people's vicar, common good, law.

**Resumen:** El artículo analiza la transformación que se produce en el lenguaje político a partir de las traducciones al latín de las obras éticas y políticas de Aristóteles en el siglo XIII. Se destaca el papel central de Tomás de Aquino, que inaugura la tradición tomista dentro de la cual se elabora un paradigma político que tiene el reino como núcleo. Dentro de este paradigma el rey no es caracterizado desde el punto de vista del poder, sino como "vicario de la multitud". Esta tradición política es alternativa al republicanismo de algunos pensadores políticos italianos y a la razón de estado que acabará triunfando en la modernidad. El artículo habla de un humanismo tomista alternativo a los otros humanismos del Renacimiento.

**Palabras clave:** Humanismo tomista, rey, vicario de la multitud, bien común, ley.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2011 / ACEPTADO: MARZO DE 2012

## 1. EL PARADIGMA DE LA POLÍTICA COMO ARTE DEL BUEN GOBIERNO

En este nuestro estudio del lenguaje político vamos a fijarnos en las transformaciones que este lenguaje experimenta entre los siglos XIII y XVI dentro del ámbito de la filosofía escolástica; y para ello vamos a tomar como referencia los *Comentarios* de Tomás de Aquino a los libros éticos y políticos de Aristóteles (1268), así como su obra *De regno*. En estos textos se produce un cambio profundo en el lenguaje político, que es el aspecto que a nosotros nos va a ocupar, para encajar dentro de estas transformaciones las ideas presentes en la primera escuela de Salamanca. Tomás de Aquino, y la tradición de la escolástica tomista que él inaugura, abre un nuevo camino a la teoría política, alternativo a la tradición agustiniana que había dominado la Edad Media<sup>1</sup>.

## 2. LA TRADICIÓN POLÍTICA DEL REINO

Esta tradición política podemos encuadrarla dentro del paradigma del arte de gobernar. En el reino, a diferencia de lo que ocurre en la ciudad y la tradición comunal republicana, el referente fundamental es el rey entendido como la cabeza del cuerpo político (reino); y el atributo que le caracteriza es el del poder entendido como *potestas* o dominio político<sup>2</sup>.

- 
1. P. WEITHMAN, *Augustine and Aquinas on original sin and the function of political authority*, "Journal of the history of philosophy" 30 (1992) 353-376. Para ver la situación de las ideas políticas al final de la Edad Media pueden consultarse las siguientes referencias: F. BERTELLONI y G. BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. XXIV (Trotta-CSIC, Madrid, 2002); C. TABACCO, *Le ideologie politiche del Medioevo* (Einaudi, Turín, 2000); A. BLACK, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986).
  2. Relacionado con este concepto político de "reino" está el concepto teológico de "reino de Dios", que en la década de los años 30 del siglo XX dio lugar a una famosa polémica entre Erich Petersen y Carl Schmitt sobre la llamada "teología política". En su obra, J. MARITAIN, *Humanisme integral* (Aubier, París, 1968) recoge y sintetiza bien el alcance de esta polémica. Además de eso hace una clara distinción entre política y teología como saberes diferentes. Explica el concepto de "reino de Dios", al que caracteriza como un concepto teológico y con sentido escatológico, centrado en la historia de la salvación; mientras que el concepto de "reino" es un concepto polí-

Esta concepción del reino supone una secularización, que sólo se inicia a partir del siglo XIII. Los reinos medievales, sobre todo a partir del siglo XI, eran interpretados teocráticamente, como entidades cuyo origen estaba en Dios, del cual los reyes recibían el poder, pasando a ser el rey simultáneamente “*rex y sacerdos*”<sup>3</sup>. En esta interpretación no cabía el concepto de soberanía, entendida como el ejercicio del poder para legislar y gobernar de acuerdo con leyes que el reino se da a sí mismo. Para ello es necesario el concepto de “ley pública” y su correspondiente teoría de “justicia legal”, que va a hacer su aparición en la filosofía de Tomás de Aquino, y que tiene como referente la traducción al latín de los libros ético-políticos de Aristóteles.

Siguiendo esta línea secularizadora de la política en el comienzo del siglo XIV es importante el planteamiento de Dante<sup>4</sup> sobre la política, así como el giro que introduce Marsilio de Padua en su *Defensor de la paz*. “Marsilio desarrolla el tema del imperio de la ley co-

---

tico referido al tiempo humano y a la sociedad como espacio político. En relación con esta polémica cita el libro de A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Oldenbourg, München, 1929), cuya referencia hoy sigue siendo válida para una adecuada valoración de esta disputa. Un tratamiento actual de esta disputa puede verse en: G. AGAMBEN, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. A. Gimeno (Pre-Textos, Valencia, 2008). En una nota de la página 163 del texto de Maritain, éste caracteriza la noción tomista de rey como “*vicens gerens multitudinis*” (el rey como vicario de la multitud), que es un concepto que toma de CH. JOURNET, *Exigentes chrétiens en Politique* (Egloff, Paris, 1945) 409 y ss., que en estas páginas analiza la posición de Tomás de Aquino ante la tiranía.

3. A. TRUYOL Y SERRA, “*Sacerdocium*”, “*Imperium*”, “*Regna*” en *las doctrinas de comienzos del siglo XIV*, en *Historia de la filosofía del derecho y del estado. I. De los orígenes a la Edad Media* (Alianza, Madrid, 1987) 390 y ss.; J. A. SOUZA (ed.), *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média* (Edipucrs, Porto Alegre, 1985).
4. En el siglo XIV se aprecian claramente diferenciadas las tres líneas en las que se diversifican las teorías políticas de la Edad Media. Está por un lado la línea del “imperio” que viene de Carlomagno y tiene su centro en Alemania. Un claro defensor de la idea de “imperio universal” es Dante en su obra *La monarquía*. Está, por otro lado, la línea secularizadora representada por Marsilio de Padua, partidario del conciliarismo (primacía del Concilio sobre el Papa) y defensor de la idea de “imperio” como una idea que tiene su fundamento en el principado laico. Su planteamiento político va a dar lugar a una teoría secular y democrática de la política, que va a tener como núcleo el concepto de pueblo. Y encontramos, en tercer lugar, una línea también secular que va a poner como centro el concepto de reino. Esta línea viene de Tomás de Aquino, posibilitada por las ideas políticas de Aristóteles.

mo base de una buena comunidad política, y defiende una noción de política que entronca con el arte de la legislación”<sup>5</sup>. En esta línea va a ir adquiriendo relevancia la noción de pueblo frente a la de rey, lo que va a hacer posible la aparición del Estado como la sede del poder, lo que a su vez hará que el concepto de soberanía pase a ser un concepto fundamental de la teoría política. Podemos afirmar que todo esto es posible gracias al renacimiento del aristotelismo, que trajo consigo, entre otras cosas, una renovación del lenguaje político, que además asoció la vida política al “vivir civil”.

### 3. EL RENACIMIENTO DEL ARISTOTELISMO Y LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

Va a ser la traducción de la *Política* de Aristóteles por Moerbecke (1265) la que va a propiciar un cambio en la noción de lo “político”, al asumir la interpretación del “naturalismo político” de Aristóteles y abandonar el “simbolismo político” que había predominado a lo largo de la Edad Media; abandono que se produce en la filosofía de Tomás de Aquino<sup>6</sup>. Además del “naturalismo político” de Aristóteles, la filosofía política de Tomás de Aquino abandona el punto de vista del “hombre político” y se articula sobre el concepto de “régimen político”. Este cambio se aprecia claramente en el comentario de Tomás de Aquino a Aristóteles, en el que habla del régimen monárquico en el que el poder se ejerce por el rey, pero de acuerdo a lo que él denomina “gobierno político”, en el que ese ejercicio del poder ha de hacerse con respeto a las leyes y atendiendo a la prudencia política<sup>7</sup>.

- 
5. M. VIROLI, *De la política a la razón de estado*, trad. S. Chaparro (Akal, Madrid, 2009) 85. Para la ampliación de estas ideas puede consultarse: M. de PADUA, *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, ed. B. de Bayona y P. Roche (Biblioteca Nueva, Madrid, 2004).
  6. “Sobre la base de la nueva distinción entre el ámbito natural y el sobrenatural en la vida colectiva, y (con Santo Tomás) el papel asignado al Imperio en la historia de la salvación fue atribuido a la Iglesia”. A. TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado I. De los orígenes a la baja Edad Media* cit., 396. En este texto de Truyol y Serra se analizan algunos de los principales conceptos políticos referentes a las tres líneas políticas del siglo XIV: la del imperio, la del pueblo y la del reino.
  7. T. de AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, trad. A. Maella (Eunsa, Pamplona, 2001) lecc. I, 36 y ss., 1252 a.

Tomás de Aquino aplica a su teoría del reino el paradigma político del buen gobierno, que el paradigma republicano había aplicado a la república, estableciendo una distinción entre el dominio despótico y el gobierno político. Para Tomás de Aquino Aristóteles tiene razón en separar la política y la prudencia, en cuanto que la prudencia es el arte de gobernarse a uno mismo, mientras que la política es el arte de gobierno de la multitud y tiene que ver con el cuidado de la ciudad. La política es la que “hace cumplir las leyes”<sup>8</sup>.

Una de las tareas fundamentales de la *Política* de Aristóteles es la de establecer el papel de la política en el ámbito de la “filosofía práctica”, y su relación con la ética individual y la economía. En cada uno de esos ámbitos (individuo, casa y ciudad o reino) se dan relaciones de subordinación entre un sujeto que manda y otro que obedece<sup>9</sup>; pero tales relaciones de subordinación son distintas en el caso del individuo y la casa y en el de la ciudad o reino<sup>10</sup>. Además de establecer las diferencias entre los distintos tipos de dominio, la *Política* de Aristóteles se preocupa de caracterizar la política como saber. Y desde esta perspectiva interpreta la política como la ciencia arquitectónica de toda la filosofía práctica, de manera que podemos hablar de una primacía ontológica de la política sobre la ética y la economía, lo que trae consigo una nueva organización de los saberes filosóficos, que sustituye al viejo esquema de las artes liberales.

#### 4. LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL LENGUAJE POLÍTICO

En la historia de la filosofía escolástica podemos distinguir tres momentos bien diferenciados: la primera escolástica del siglo XIII, en la que está Tomás de Aquino; la escolástica media del siglo XV, que sigue la tradición de Tomás de Aquino (primera escolástica), pero es menos teológica que la segunda escolástica; la segunda escolástica

8. T. DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. A. Mallea (Eunsa, Pamplona, 2000) 248.

9. ARISTÓTELES, *Política*, 1252a 10 y ss.

10. *Ibidem*, 1252a 7 y ss.

de los siglos XVI y XVII<sup>11</sup>. La temática principal de la que denominamos escolástica media no es la metafísica, ni la teología, ni tampoco las cuestiones de la que pronto se conocerá como revolución científica de los modernos, sino las cuestiones éticas y políticas. Aquellas cuestiones que tienen que ver con la vida civil de los hombres. Los representantes principales de esta que denominamos escolástica media son “profesores de ética” (facultad de Artes), que van a centrarse fundamentalmente en el comentario a los libros éticos y políticos de Aristóteles. En este ámbito de la escolástica media salmantina podemos situar a El Tostado, Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa, que son los principales comentaristas de la ética y la política de Aristóteles en la Universidad de Salamanca del siglo XV, que siguen la tradición de Tomás de Aquino y las transformaciones que el lenguaje político ha experimentado a partir de las nuevas traducciones de Aristóteles, sobre todo de sus libros éticos y políticos.

En el contexto de la primera escolástica tiene lugar una transformación del concepto de política. Esta transformación de la idea de “política” tiene como un referente fundamental a Tomás de Aquino. El aristotelismo<sup>12</sup> de Tomás de Aquino tiene como una de sus características que a partir de la traducción de la *Política* de Aris-

- 
11. La que aquí denominamos “escolástica media” tiene su localización en el siglo XV y se sitúa entre la escolástica de los siglos XIII y XIV y la llamada “segunda escolástica” de los siglos XVI y XVII. Es una escolástica caracterizada por el aristotelismo y sobre todo por el descubrimiento de los textos éticos y políticos de Aristóteles al final de la Edad Media. Puede consultarse a este respecto: L. BIANCHI y E. RANDI, *Le verità disonante. Aristotele alla fine del Medioevo* (Bari, Laterza, 1990).
  12. El término aristotelismo implica diferentes líneas temáticas, que es importante distinguir. Por ejemplo, en el contexto de la Padua del siglo XIV es importante la distinción entre “averroísmo” y “aristotelismo”, así como la distinción entre el “aristotelismo” referente a las cuestiones físicas y el referente a las cuestiones ético-políticas. Cuando en nuestro artículo hablamos de “aristotelismo” estamos refiriéndonos a las cuestiones ético-políticas, en las que el aristotelismo es más moderno que el averroísmo, al contrario de lo que ocurre en el caso de las cuestiones físicas. Bruno Nardi el año 1942 en un artículo sobre el “*imperium*” utilizó el término “averroísmo político”, que posteriormente ha sido puesto en cuestión. Un estudio de estas discusiones puede verse en: F. BERTELLONI, *La filosofía explica la revelación. Sobre el “averroísmo político” en el ‘Defensor pacis’ de Marsilio de Padua*, “Educação e Filosofia” 50 (2011) 475-500. Apoyándonos en este estudio defendemos que no es apropiado el término “averroísmo político”; y que el aristotelismo político es una tradición relevante del pensamiento político moderno con caracteres propios.

tóteles por Moerbeke atribuye autonomía a “lo político”, como el espacio público de la vida del hombre en la tierra, de la “civitas terrena”. Estamos ante una secularización de la política, cuya autonomía, tanto si la consideramos como ciencia (sabiduría), como si la consideramos como actividad (soberanía), va a ir adquiriendo relevancia en el contexto de la modernidad. Esto se ve claramente en la interpretación que Tomás de Aquino da de la prudencia, cuando en la cuestión 47 de la *Secunda Secundae* escribe:

“Las diversas especies de hábitos se distinguen necesariamente por su relación con los distintos fines. Pues bien, son fines diversos el bien propio, el bien de la familia y el bien de la patria. Por consiguiente, esto da lugar a que haya otras tantas especies diferentes de prudencia: la prudencia propiamente dicha, ordenada al bien personal particular; la prudencia económica, ordenada al bien común de la casa o de la familia, y la prudencia política, ordenada al bien común de la ciudad o de la nación”<sup>13</sup>.

Existe, por lo tanto, una virtud propia referida al gobierno de la ciudad.

En esta línea de caracterización de “lo político” como una realidad autónoma destaca la distinción de Tomás de Aquino en la cuestión 96 de la primera parte de la *Suma* entre dominio natural y dominio político. “El dominio tiene una doble acepción. 1) Una, como opuesta a la servidumbre, y en este caso domina quien tiene un siervo. 2) Otra, referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este caso domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres”<sup>14</sup>. Esta distinción de los dos tipos de dominio nos proporciona un referente fundamental para analizar la presencia del concepto de politicidad en Tomás de Aquino. La diferencia entre uno y otro dominio reside en que el natural se ejerce buscando la “utilidad” del que domina, mientras que en el otro tipo de dominio (el que se ejerce sobre hombres libres) lo que se busca es “el bien del sometido o bien común”<sup>15</sup>. En esta cuestión Tomás de

13. T. de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 11.

14. T. de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4.

15. *Ibidem*, a. 3, respuesta.

Aquino distingue nítidamente entre la sociabilidad natural del hombre y la politicidad, que como dice Aristóteles es una propiedad exclusiva del hombre. Aristóteles dice: “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra”<sup>16</sup>. La razón de la politicidad como propiedad exclusiva del hombre reside en que “la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por eso dice el Filósofo en la *Política* que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige”<sup>17</sup>. El dominio libre como “sujeción civil” lleva consigo el concepto de soberanía ejercido por uno sobre los otros. Así pues, una de las características del principado o reino es la de la existencia de una “persona pública”, que es la que tiene el deber de gobernar a los miembros del grupo y ese es el rey en la tradición política de los reinos, que es tan antigua como la de las ciudades.

El ejercicio de la dirección de los hombres libres lleva consigo la autonomía de una ciencia, que es la ciencia política, que es la encargada de enseñar el buen gobierno, tal como escribe Tomás de Aquino en el prólogo a su comentario a la *Política* de Aristóteles.

“Si, pues, la ciencia más importante es aquella que trata de lo más noble y de lo más perfecto, entonces es necesario que la política, entre todas las ciencias prácticas, sea la más importante y arquitectónica entre las demás, en la medida en que considera el bien último y perfecto de las cosas humanas”<sup>18</sup>.

La ciudad o reino es el espacio de lo político, que a partir del siglo XIII va a ir adquiriendo su autonomía con respecto al derecho, abriendo un espacio propio en el campo del saber. “En Occidente el

---

16. ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 10.

17. T. de AQUINO, I, q. 96, a. 4, respuesta.

18. T. de AQUINO, *Sententia libri politicorum*, en *Opera Omnia*, tomo 48 (Roma, 1971) prólogo.



término *politicum* no hizo su aparición en la ciencia del gobierno antes de mediados del siglo XIII, después de lo cual se integró al vocabulario común con la mayor rapidez<sup>19</sup>. La ciudad o reino, como espacio de lo político, está organizado por el orden político, que es el que hace de la ciudad o reino un cuerpo unificado. El orden político, creado por la ley, para la unificación de la ciudad (causa formal en terminología aristotélica), tiene como contenido material el gobierno, que es el que dirige la ciudad o reino<sup>20</sup>.

##### 5. LA PRIMERA ESCUELA DE SALAMANCA COMO ESCOLÁSTICA MEDIA

Las nuevas ideas sobre la política que hemos visto aparecer en Tomás de Aquino van a ser asumidas por el aristotelismo salmantino del siglo XV, entre cuyos seguidores destacan, como ya hemos dicho, El Tostado, Pedro Martínez de Osma y Fernando de Roa, que representan lo que podemos denominar un “humanismo tomista”, amasado con nociones como las de justicia legal, bien común, amistad cívica, etc., que van a ser fundamentales para el surgimiento de una teoría política moderna, diferenciada tanto del republicanismo de los italianos como de los defensores de la razón de estado. Su paradigma político va a ser el del “arte del buen gobierno”, pero aplicado al reino y no a la ciudad como ocurre en el caso del paradigma político del republicanismo comunal.

##### 6. DE OPTIMA POLITIA

En 1529 aparece la edición *princeps* de una “repetición” de El Tostado titulada *De optima politia*, en la que expone una visión aristotélica de la política, siguiendo a Tomás de Aquino. La “repetición” debió ser expuesta el año 1436, siendo profesor de “filosofía moral”. Toma como

19. W. ULLMANN, *Escritos sobre teoría política medieval* (Eudeba, Buenos Aires, 2003) 110.

20. G. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere*, “Filosofía Política” VI/3 (1992) 429-462. En este artículo Duso distingue dos paradigmas políticos: el antiguo, cuyo núcleo es el gobierno; y el moderno, cuyo núcleo es el poder. Siguiendo esta interpretación de Duso nosotros vamos a interpretar el texto de El Tostado como un claro modelo del antiguo paradigma político.

punto de partida la crítica que Aristóteles hace de la *República* de Platón en el libro segundo de la *Política* y plantea la concepción de lo político a partir del paradigma del gobierno dentro del cual es relevante una teoría de la ciudad o reino. Éste es el lugar natural para la consecución de la felicidad del hombre en el ámbito de su vida terrena.

La relevancia de esta repetición consiste en que hace una exposición de lo político siguiendo la tradición de un aristotelismo que, a partir de la traducción de la *Política* de Aristóteles por Guillermo de Moerbeke en 1265, difundió una concepción de la política, entendida:

“[...] no sólo como arte de dirigir la ciudad según la razón y según la justicia, sino también como ciencia de la ciudad en general. El centro de la reflexión se trasladó de la figura del regidor a la constitución y a la vida colectiva de la ciudad, de los deberes y de la virtud del hombre político a la valoración de los vicios y de la virtud de las diversas constituciones”<sup>21</sup>.

## 7. TEORÍA DE “LO POLÍTICO” EN EL TOSTADO

El núcleo de la teoría política de El Tostado se encuentra en su teoría de lo político entendido a partir de su teoría del poder, que hace posible el concepto de soberanía, el cual va a ser fundamental en el ámbito político de la modernidad. Considera el poder como un atributo de Dios y como tal el poder es absoluto. “Sólo la totalidad del poder radica en Dios”<sup>22</sup>. Estamos ante el concepto teológico de omnipotencia. En el caso del poder humano se trata de una delegación de Dios en el momento de la creación, al conceder al hombre el dominio sobre los otros seres de la creación al decir Dios: “Dominad los peces del mar y las aves del cielo y todos los animales sobre la faz de la tierra”<sup>23</sup>. Este poder concedido al hombre sobre cosas y ani-

21. M. VIROLI, *op. cit.*, 67.

22. A. de MADRIGAL, *In Matthaeum*, en *Opera omnia*, tomo 7, 18, col. 4.

23. A. de MADRIGAL, *Super Genesim cos[m]mentaria* (Impressum Venetijs per Gregorium de Gregorijs, sumptibus d[omi]ni Ioan[n]is Jacobi de Angelis ciuis Veneti, 1507) III, col. 4, H1.

males es el llamado “dominio”, entendido como poder “en acto” antes del pecado original y como poder “en potencia” después del pecado original. El dominio es un poder material que se ejerce sobre cosas y animales en formas distintas: sobre la cosa o el animal mismo y sobre sus frutos; y en el que como veíamos en el caso de Tomás de Aquino se busca la utilidad.

En el caso del hombre, pues, el poder es recibido de Dios y es preciso distinguir dos grandes apartados: el del dominio y el de la potestad. El dominio es un tipo de poder despótico, que es el que el hombre puede ejercer sobre las cosas y los animales, y algunas veces sobre las personas, como es el caso de la esclavitud. La potestad, en cambio, es un poder rector y de guía entre iguales, y es el que tiene que ver con el orden político.

El Tostado distingue entre dominio sobre las cosas, dominio sobre animales y dominio y potestad sobre las personas. En el caso del dominio distingue entre un dominio natural, que es el que tenía el hombre antes del pecado original, y un dominio real o positivo, que se ejerce de forma despótica sobre las cosas y animales y de forma no despótica sobre las personas, como es el caso del dominio monacal, dominio paterno y dominio político<sup>24</sup>. Este planteamiento sigue las tesis de Santo Tomás, que hemos visto anteriormente.

La diferencia entre el dominio paterno y el dominio político es fundamental en la teoría de El Tostado para ver qué sea la política y lo político. Su noción de *potestas* se aplica al poder político, que se ejerce sobre las personas, pero no como dominio, sino como dirección. La *potestas* o poder político tiene como un componente fundamental la libertad.

En esta tradición del aristotelismo la ciudad es calificada como el “*vivere politicum*”, que podemos entender como que la ciudad es una “comunidad política” estructurada por la ley, que es la esencia misma del “*vivere politicum*”. El “político” impera sobre los ciudadanos de acuerdo con la ley. En este caso el poder no es ejercido desde la voluntad del dirigente, sino con referencia a la ley. En el caso del poder político los ciudadanos no están sometidos al hombre, si-

---

24. *Ibidem*, fol. 233, col. 2, B.

no a la ley<sup>25</sup>. El príncipe, igual que los súbditos, están regidos por la ley, y por eso en el caso del poder político siguen siendo libres. El poder político es dado por Dios directamente a la comunidad; y el príncipe es un representante de esa comunidad, elegido por los ciudadanos para el ejercicio del poder político<sup>26</sup>. De acuerdo con este planteamiento se produce un cambio de la “tesis descendente”, en palabras de Ullmann, a la “tesis ascendente”, en cuanto a la explicación del origen del poder<sup>27</sup>.

## 8. EL PARADIGMA POLÍTICO

En la segunda parte de la repetición analiza brevemente, pero con precisión, la esencia de la política, que para él, siguiendo a Aristóteles, está en la participación, tal como traduce la editora moderna del texto, o en la “comunicación” si nos atenemos a la literalidad del texto que dice: “*Polítia est quaedam communicatio*”<sup>28</sup>. Lo propio de la política es la comunicación de bienes; estando los otros significados del término (gobernar y administrar) fundados en este primero. Y esto es así porque la política viene caracterizada por la pluralidad de las partes que la integran. Como escribe Aristóteles “la república es por su naturaleza una pluralidad”<sup>29</sup>. Idea que sigue Tomás de Aquino en su obra *De regno*, en la que escribe: “El hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros”<sup>30</sup>. Esta obra de Tomás de Aquino es un referente importante para El Tostado. Esa multiplicidad que constituye la república es la que hace necesaria-

25. *Ibidem*, fol. 233, col. 2, B, E y H.

26. *Ibidem*, fol. 233, col. 2, C.

27. W. ULLMANN, *Principios del gobierno y política en la Edad Media* (Alianza, Madrid, 1985) 235 y ss.

28. A. de MADRIGAL, “El Tostado”, *El gobierno ideal*, edición de N. Belloso (Eunsa, Pamplona, 2003) 129. Es importante advertir en este punto que El Tostado usa la expresión “*polítia*”, que es la que traduce el término griego *politeia*. La expresión latina “*polítia*” es el término que usa Guillermo de Moerbeke en su traducción de la *Política* de Aristóteles. Esto significa que El Tostado se está sirviendo de la traducción de Moerbeke. La mejor traducción de dicho término es como “orden político” o “república”.

29. ARISTÓTELES, *Política*, II, 2, 1261a 18.

30. T. de AQUINO, *La monarquía*, trad. L. Robles y A. Chueca (Tecnos, Madrid, 1989) 6.

rio el gobierno para armonizar las partes. Y la que nos permite comprender que la justicia y la amistad sean las virtudes fundamentales de la república, ya que son las virtudes que logran la armonía de los muchos, que es lo propio del cuidado del reino.

Esto que ocurre en la república ocurre también en los distintos seres vivientes, que están constituidos por partes armonizadas en torno a un “*arche*”. En el caso del “*politike arche*” (gobierno político) se constatan unas peculiaridades que le diferencian de otros tipos de dominio, como ya hemos indicado. La peculiaridad del gobierno político es que se ejerce sobre ciudadanos que son hombres libres e iguales. El gobierno político no es el ejercicio de una “función impersonal de dominio”, sino que implica capacidad, dotes y virtud en el que gobierna, todo lo cual hace que el gobernante político pase a ser el modelo de la “acción oportuna”. El gobierno político es el “arte de la acción oportuna”, que es el tipo de acción al que se refiere la metáfora del piloto de la nave. En este contexto el “*imperium*” no es el ejercicio de una voluntad absoluta, sino la práctica de la acción oportuna, que es la virtud propia de los que gobiernan y que además se ejerce en el ámbito de las leyes. “Toda ciudad, cualquiera que sea su forma de gobierno, [...] necesita de leyes, como es harto sabido de todos”<sup>31</sup>. Por eso el ejercicio del gobierno no solamente se preocupa por el bien de la ciudad, sino que se ejerce en el espacio de la ley. Y es por eso que el “hacer político” (gobierno) es comparado por Aristóteles al piloto que rige la nave<sup>32</sup>, que no solamente mira al bien común, sino que tiene que tener un buen conocimiento del contexto y las circunstancias: mar, vientos, estrellas, etc<sup>33</sup>. El gobernante, lo mismo que el piloto, tiene que conocer la realidad objetiva y tiene que estar dotado de capacidad, experiencia, virtud y el sentido preciso de la “ocasión”.

El Tostado está planteando la “*politia*” o “política” ateniéndose al ámbito de lo contingente, que es el ámbito propio de las cosas humanas y temporales, dentro de las cuales impera la sabiduría políti-

31. A. de MADRIGAL, *El gobierno ideal* cit., 76.

32. ARISTÓTELES, *Política*, III, 6, 1279a ss.

33. V. SELLIN, *Regnung, Regime, Obrigkeit*, en O. BRUNNER et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 5 (Klett-Cotta, Stuttgart, 1984) 363.

ca como prudencia política, que tiene como objetivo fundamental conducir al ciudadano a vivir conforme al bien común, como hemos visto más arriba al hablar de las distintas clases de prudencia en Santo Tomás. La teoría política de El Tostado se centra en la ciudad considerada no como “una unidad en sí” lograda gracias a la ley del amor fraterno, sino como una comunidad en la diversidad dentro de la cual hay pluralidad de personas y una diversidad de oficios y de virtudes. Esa noción de comunidad, entendida de acuerdo con la noción de consenso o contrato (“el contrato, por hablar en términos políticos, es toda convención establecida entre varios que se ha hecho firme por común deliberación”<sup>34</sup>), es la que posibilita entender la política como “razón comunicativa”, pero no en el sentido de Habermas; sino en el sentido aristotélico de la comunicación de bienes dentro de la república o el régimen político. Desde este punto de vista, el gobernar y el dirigir es una forma de comunicación, como se desprende de la metáfora del “piloto de la nave de la república”, cuya función es hacer posible el bien común actuando como el guía de la nave o de la república. En este contexto, el gobierno es entendido como administración y gobierno y no como el ejercicio de una voluntad absoluta. La tarea del gobernante es la de administrar la “*summa potestas*”; aspecto que se ve en la función del rey en la monarquía. Dentro de este paradigma político el poder es entendido como “gobierno”, que hace posible la armonía y concordia entre los muchos, punto este al que nos referiremos en breve.

## 9. EL GOBIERNO COMO PARADIGMA DE LO POLÍTICO

En este punto, El Tostado mantiene una cierta ambigüedad, aunque da a entender que la república (*politia*) como él la llama es una combinación de las diferentes funciones que desempeñan los miembros de la comunidad política, y, por lo tanto, en lo que Aristóteles denomina república puede apreciarse una armonización de valores particulares, un estado favorable para la paz que para El Tostado es el estado perfecto de la ciudad.

---

34. A. de MADRIGAL, *El gobierno ideal* cit., 76.

“El tema central del lenguaje político en los inicios del siglo XIV era la paz civil, que sólo la buena constitución política y la virtud de los ciudadanos pueden asegurar. La política era vista en este contexto como la ciencia del buen gobierno y de la buena constitución, es decir, como la ciencia que modela las costumbres de la ciudad”<sup>35</sup>.

En este contexto queda claro que el gobierno de la ciudad es la armonización de las diferencias que constituyen la pluralidad de los miembros de la república, que es la tarea que ejerce el gobernante como piloto de la nave que es la república.

En la segunda de las conclusiones plantea El Tostado uno de los puntos importantes dentro de la tradición del aristotelismo, como es el caso de qué es lo que caracteriza a la ciudad. Para El Tostado, que sigue a Aristóteles, consiste en un “orden” u organización, esto es, lo que da forma a la ciudad, cuya materia son la pluralidad de los individuos y grupos que la integran. El orden es la “causa formal” de la república y viene dado por la constitución o ley. El orden político, creado por la ley es la forma que organiza y coordina la materia de la ciudad (multitud de individuos o “causa material”), dándole a la multitud una unidad, que el gobierno tiene que conservar. Dentro de esta tradición, podemos entender a este último (gobierno) como el ejercicio de una determinada “*potestas*”<sup>36</sup>, lo que a su vez hace posible el concepto de soberanía, aunque no en el sentido de Hobbes.

El Tostado está pensando la ciudad (como “*civitas terrena*”) y el gobierno de la misma en términos seculares y temporales; y por eso escribe: “Dios estableció rectamente los preceptos judiciales del Antiguo Testamento; pero ninguna de las repúblicas posteriores debió recibir tales preceptos, aún pudiendo hacerlo”<sup>37</sup>. Es decir, que una cosa es la ley de Dios, que es la norma a la que tenemos que ir aproximándonos constantemente; y otra las normas seculares y tempo-

35. M. VIROLI, *op. cit.*, 32-33.

36. F. HERNÁNDEZ TEJERO, *Sobre el concepto de ‘potestas’*, “Anuario de Historia del Derecho Español” XVII (1946) 3-24. El significado clásico de “*potestas*” es el de “ejercicio de un poder”, cuya titularidad puede estar en otro.

37. A. de MADRIGAL, *El gobierno ideal* cit., 41.

rales de las ciudades, que tienen que ser dadas de acuerdo con la prudencia política. Por eso escribe:

“A esto responde que todo legislador —como se ha dicho antes— debe dar leyes que sean, no las mejores simplemente, sino las mejores para aquella república que él pretende dirigir. Por ello Dios, aunque es simplemente bueno y prudentísimo, dio a los judíos unos preceptos judiciales que no eran simplemente buenos, puesto que el pueblo judío no era simplemente bueno por disposición propia, ni tenía una disposición próxima para la bondad”<sup>38</sup>.

Esta distinción entre la ley de Dios y las leyes positivas es importante para comprender la evolución del lenguaje político en este momento. La esencia de lo político en la interpretación que El Tostado hace de Aristóteles es la “razón comunicativa” entendida no sólo lingüísticamente, sino también como “comunicación de la virtud”<sup>39</sup>, como comunicación de bienes.

#### 10. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA

Pedro Martínez de Osma nace en un pueblecito de la diócesis de Osma en torno al año 1424. El 1 de mayo de 1444 ingresa, a sus veinte años, en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca, siendo bachiller en Artes. En dicho Colegio desarrolla su carrera universitaria como estudiante de Artes primero y después de Teología. Al mismo tiempo que estudia participa como lector-colaborador (sustituto) en diversas cátedras de Artes: filosofía natural y filosofía moral, obteniendo el Magisterio en Artes el año 1457. Ese mismo año obtiene la cátedra de filosofía moral, que regentará hasta el año 1463, año en el que obtiene la cátedra de Prima de Teología, que regentará hasta su jubilación el año 1479.

Desde 1465, siendo catedrático de Prima de Teología, hay constancia a través de los libros de Claustro de la participación acti-

38. *Ibidem*, 43.

39. *Ibidem*, párrafos 27-34.



va en la vida de la Universidad hasta el año de su jubilación. Esto nos permite suponer que también ocurrió lo mismo durante los años que estuvo como catedrático en la facultad de Artes. De manera que podemos afirmar que desde 1457 participó activamente en la vida de la Universidad (22 años).

Sus libros, hoy recuperados y editados, nos permiten reconstruir su figura como profesor de la Universidad de Salamanca en la segunda mitad del siglo XV durante los reinados de Juan II (1407-1454), Enrique IV (1454-1474) y los primeros años de la monarquía de los Reyes Católicos (1474-1480). Podemos considerar a Martínez de Osma como un destacado representante del que hemos denominado como “humanismo tomista”.

El primero de sus libros es un *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* escrito posiblemente antes del año de 1455 siendo lector-colaborador de la cátedra de filosofía natural en la facultad de Artes. El estudio de esta obra nos permite afirmar que continúa la tradición de El Tostado y que es uno de los principales introductores del aristotelismo en la Universidad de Salamanca. El texto tiene un prólogo en el que se plantea una serie de “cuestiones preliminares de la metafísica”, que tienen que ver con la relación entre la dialéctica, la metafísica y la teología. El texto de Osma lo que hace es atenerse a uno de los comienzos de la metafísica; el que podemos denominar el aporético, siendo el otro el histórico. El comienzo aporético está formulado por Aristóteles al comienzo del libro III de la *Metafísica* (995a 24-b 4)<sup>40</sup>. Aristóteles está presentando el método aporemático frente al procedimiento platónico de la reminiscencia en el *Menón*. En el fondo se trata de una fundamentación histórica de la ciencia, partiendo de las aporías que otros se han planteado y analizándolas cuidadosamente.

## 11. LA POLÍTICA Y LA DIVISIÓN DE LOS SABERES

Sin restar importancia al texto anterior, para nuestro trabajo los textos de Martínez de Osma que más nos interesan son sus *Comentarios*

---

40. Un texto paralelo se encuentra en *Sobre el cielo*, 294b 6-13.

tanto a la *Ética* como a la *Política* de Aristóteles. La traducción al latín de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles en la segunda mitad del siglo XIII trae como una de sus consecuencias la reorganización del campo de los saberes, sobre todo en el terreno de la “filosofía práctica”<sup>41</sup>. Y en esta reorganización de los saberes la política pasa a ocupar un lugar destacado. En el *Prólogo* que Pedro Martínez de Osma pone al *Comentario* a los libros de la república explicita su posición en cuanto al lugar de la política en el campo de saber<sup>42</sup>. Divide la estructura aristotélica del saber en dos grandes bloques de ciencias: las especulativas y las prácticas. Las especulativas son la física, la matemática y la teología; y tienen como instrumento de enseñanza la lógica o dialéctica. Las prácticas o morales son la ética, la economía y la política, que tienen como instrumento de enseñanza la retórica. Y tenemos finalmente las ciencias operativas, que son la civil y la legal; es decir, la jurisprudencia.

De acuerdo con esta división de Osma el objetivo de la política como ciencia práctica, lo mismo que el de la jurisprudencia como ciencia operativa, es la ciudad entendida como una comunidad de ciudadanos regida por leyes, cuyas relaciones humanas fundamentales son la amistad y la solidaridad, que son las relaciones que hacen duradera a la ciudad. Este papel de las relaciones de amistad y solidaridad en la vida política de la ciudad es uno de los rasgos característicos del que hemos denominado “humanismo tomista”.

## 12. COMENTARIO A LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

En el *Prólogo* que pone a este *Comentario* explicita su posición en cuanto al lugar de la política en el campo de saber. En esta división general de las ciencias, llama ciencia civil (*civilis scientia*) a aquella de la que hace depender la ciencia moral y la legal; y critica a los que consideran como única ciencia civil a la doctrina de la república, así

---

41. Para ver la importancia que tienen estas traducciones puede consultarse el volumen XXI de la revista *Patristica et Mediaevalia* del año 2000, en el que aparecen una serie de artículos al respecto.

42. P. MARTÍNEZ DE OSMA y F. DE ROA, *Comentario a la Política de Aristóteles*, ed. de J. Labajos (Universidad Pontificia, Salamanca, 2006) v. I, 78-92.

como también a los que defienden que el objeto de esta ciencia es el sumo bien del hombre. También critica a aquellos que consideran que la doctrina fundamental de la política es la ley. Él entiende el adjetivo legal de la llamada “ciencia legal” como aquella doctrina que trata acerca de la república, de sus formas y de los principios de las leyes; y considera que la “ciencia moral” es superior a la ciencia legal y que además es su fundamento.

Observando esta interpretación de Pedro Martínez de Osma podemos suponer que nuestro autor está pensando en la “disputa de las artes” que tiene lugar en el siglo XV y en cuyo contexto una de las preguntas fundamentales que se hacen es aquella que se interroga sobre cuál sea la ciencia superior. Martínez de Osma considera que esa superioridad no hay que colocarla en el derecho, sino en la moral. Con lo cual tenemos que se sitúa en la línea de aquellos que consideran que la “sabiduría civil” de la que habla Cicerón no hay que entenderla en el sentido restringido de “derecho civil”, sino en el sentido más amplio de gobierno de la república. Esta es la tesis que mantiene Martínez de Osma al defender que el objeto de la política es la república entendida como la “ordenación de la ciudad” y que en eso precisamente es en lo que consiste el bien supremo de la ciudad; ideas que coinciden plenamente con las tesis defendidas por Leonardo Bruni y que están en la línea abierta por Tomás de Aquino en el siglo XIII.

Lo que aquí Osma entiende por “ciencia civil” es el conjunto de la “filosofía práctica”, cuya ciencia arquitectónica es la política, de acuerdo con lo cual considera que la superioridad de las ciencias no hay que colocarla en el derecho, como pensara Salutati, sino en la moral, como ya hemos afirmado<sup>43</sup>.

El objeto de los saberes morales es el ordenamiento y gobierno de la vida humana, a la que consideran desde el punto de vista de su perfectibilidad. Es decir, que la naturaleza es perfectible. Y lo es en tres ámbitos: el de las virtudes tanto intelectuales como morales, que es de lo que tratan los libros de la ética; en el de la vida familiar, que es de lo que tratan los libros de economía y el de la ciudad o república, que es de lo que tratan los libros de la política. Y puesto que

---

43. M. VIROLI, *op. cit.*, 64 y ss.

la perfección suprema del hombre se alcanza en la república, los libros sobre la política son aquellos a los que corresponde la superioridad del saber<sup>44</sup>. También puede hablarse de un bien propio de la ciudad, que el hombre puede alcanzar en la vida terrena. Esta es una idea que caracteriza al “humanismo tomista”.

### 13. FERNANDO DE ROA

Como continuador de Osma está Fernando de Roa, nacido entre 1440 y 1443. En el año 1473 es catedrático de filosofía moral, explicando en dicha cátedra la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles. Podemos considerarle discípulo de Martínez de Osma, siendo su continuador en la cátedra de ética de la Universidad de Salamanca.

Relacionadas con estas clases están sus repeticiones, de las que se han conservado tres. La primera de estas repeticiones conservadas es su repetición de 1482 titulada *De domino et servo*, en la que explica los conceptos aristotélicos de “señor y siervo”, al hilo de lo cual expone su concepto de dominio, que en realidad sigue a Santo Tomás distinguiendo entre dominio civil y dominio señorial, siendo el dominio civil aquel que se ejerce sobre hombres libres.

“El dominio puede entenderse de dos modos: uno, como opuesto a la esclavitud, y en este sentido se llama señor a aquel a quien se contrapone un esclavo; y, en segundo lugar, se entiende el dominio en cuanto se refiere a un súbdito cualquiera, y en este sentido puede llamarse señor a aquel que tiene el deber de gobernar y mandar incluso a hombres libres, como el príncipe de una ciudad o el jefe de la Iglesia”<sup>45</sup>.

La segunda de las repeticiones es la de 1486 *Sobre la justicia y la injusticia*, en la que interpreta a Aristóteles siguiendo la estela de Tomás de Aquino. En ella habla de la “justicia legal” a la que Roa caracteriza diciendo que “se encuentra de un modo principal y como

44. P. MARTÍNEZ DE OSMA Y F. DE ROA, *Comentario a la Política de Aristóteles* cit., v. I, 72.

45. J. LABAJOS, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa* (Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007) 99.

arquitectónico en el gobernante, a quien está encomendado de forma principal y eminente el cuidado del bien común”<sup>46</sup>. Este concepto de justicia legal es importante ya que para que el concepto de soberanía pase a ser un concepto fundamental de la teoría política va a ser necesaria la separación entre la ley divina y la positiva, cosa que ocurrirá lentamente a partir del siglo XIII, y en la que el renacimiento del aristotelismo va a jugar un papel importante.

La tercera de las repeticiones, cuya fecha exacta no se conoce, es *Sobre la felicidad*. Esta repetición es un modelo del tipo de filosofía que se practica en el Renacimiento. Elige como tema el sumo bien del hombre, que ha sido tratado por muchos autores y desde distintos puntos de vista. Se trata de un tema muy discutido durante el Renacimiento, en el que nos encontramos con posiciones muy diversas, que van desde la posición de Valla en su *De vero falsoque bono*, en la que se asume una peculiar interpretación del epicureísmo aplicándola al cristianismo, hasta las posiciones de marcado carácter estoico, pasando por las interpretaciones ortodoxamente cristianas. La posición de Roa tenemos que situarla en la tradición del aristotelismo tomista. Éste parte del planteamiento aristotélico siguiendo la estela de la interpretación de Tomás de Aquino. Coloca el sumo bien en la vida feliz y más concretamente en la vida contemplativa, que para Aristóteles es la vida más perfecta como dice el famoso texto del libro XII de la *Metafísica* en el que se refiere al *nous*.

Pero el mismo Aristóteles ha distinguido entre la vida política o práctica y la vida contemplativa, lo que ha llevado a algunos comentaristas a distinguir dos tipos de felicidad: la civil (como la llama Roa) y la contemplativa.

“De esta interpretación se desprende una doble felicidad humana: una civil, que consiste principalmente en la administración de los asuntos públicos, de la que trató antes, en el libro primero; otra contemplativa que, según opinan algunos, consiste en el ejercicio de la sabiduría”<sup>47</sup>.

---

46. *Ibidem*, 157.

47. F. DE ROA, *De la felicidad*, en J. Labajos, *Repeticiones filosóficas del maestro Fernando de Roa* cit., 171.

Roa se esfuerza por mostrar que no hay dos tipos de felicidad, sino una sola, que es la contemplativa. “La felicidad civil es la felicidad de la ciudad y ésta es la felicidad contemplativa, como prueba primorosamente el Filósofo en el libro VII de la *Política*, en el que manifiesta que toda la ciudad tiene como fin el ocio”<sup>48</sup>. En la interpretación que Roa hace de la contemplación está presente el sentido platónico de vuelta a la caverna, como se desprende de lo que dice al final del texto, donde distingue entre vida monástica (contemplativa) y vida episcopal (activa). En este final contrapone la vida “episcopal” (activa), a la “monacal” (contemplativa), inclinándose por la primacía de la “episcopal”.

“Hay que decir que es mejor contemplar y comunicar a todos las cosas contempladas que sólo contemplar y, por esta razón, la vida episcopal es preferible a la vida monacal, porque la vida episcopal contiene a un tiempo vida activa y contemplativa, pero la vida monacal es sólo contemplativa”<sup>49</sup>.

Roa, pues, defiende la primacía de la vida activa, aunque no en la línea de Cicerón a quien critica, sino en la línea de Platón y su interpretación de Sócrates como el filósofo que reflexiona sobre la justicia de la vida terrena. Defiende que la felicidad es una actividad de la vida terrena, no un “ideal separado” como defendió Platón<sup>50</sup>. Como tal actividad de la vida terrena es una actividad de la virtud. Ahora bien, las virtudes de acuerdo con la distinción de Aristóteles pueden ser noéticas y morales. La suprema de las virtudes morales es la justicia<sup>51</sup>, que es la virtud política por excelencia, que a su vez se encuentra como virtud política por excelencia en el gobernante.

La esencia de lo ético y lo político para Roa está en una teoría del cuidado: del alma en el individuo y del bien común en el gobernante. Es esta teoría del cuidado la que nos permite articular las dos virtudes supremas: la sabiduría en el ámbito de las noéticas y la jus-

---

48. *Ibidem*, 173.

49. *Ibidem*, 257.

50. *Ibidem*, 177.

51. *Ibidem*, 115.

ticia en el ámbito de las morales. El individuo debe cuidar de su alma cultivando la sabiduría y el gobernante debe cuidar del bien común practicando la justicia legal, que es la principal de las virtudes morales, guiado por la sabiduría de la ciencia política, como ciencia arquitectónica.

Un punto destacado de esta reelección es aquel en el que discute críticamente la posición de Averroes acerca del entendimiento separado, lo que nos da a entender que el tema del averroísmo seguía de alguna manera presente en las discusiones de estos filósofos del siglo XV. Roa sigue claramente la posición de Tomás de Aquino.

El otro aspecto que conviene destacar de esta reelección es su discusión del voluntarismo de Escoto, cuya doctrina había seguido en algún momento así como su maestro Martínez de Osma. Es curiosa su opción por una salida que podemos calificar de escéptica, apoyándose en el hecho de que las teorías tanto de Tomás de Aquino como de Escoto se basan en “opiniones probables”.

“Finalmente, sólo queda que manifestemos lo que, según nuestra modesta inteligencia, cabe decir respecto a la cuestión. Y en relación con esta conclusión, salvo mejor juicio, pienso que no ha sido probada, sino sólo basada en opiniones probables. Lo que parece evidente, pues los argumentos presentados a favor de una y otra interpretación no son demostraciones, sino razonamientos dudosos y probables”<sup>52</sup>.

A propósito de esta reflexión cabe afirmar que la peculiaridad de este planteamiento la podemos calificar de dialéctica. Uno de los rasgos de su filosofía es que practica un tipo de filosofía dialéctica basada en una teoría de la argumentación de acuerdo con la cual su objetivo filosófico es el construir argumentos que logren mostrar la racionalidad de las ideas expuestas.

---

52. *Ibidem*, 249.

## 14. CONCLUSIÓN

La peculiaridad del *Comentario* de Tomás de Aquino a los libros éticos y políticos de Aristóteles reside en la puesta en escena de un humanismo que podemos caracterizar como “humanismo tomista”, cuyo núcleo es la política<sup>53</sup>. Este humanismo tomista es precisamente el rasgo distintivo de la primera escuela de Salamanca integrada por los “profesores de ética” de la segunda mitad del siglo XV, que, como hemos visto, son también comentadores de los libros éticos y políticos de Aristóteles.

Siguiendo a Aristóteles defiende Tomás de Aquino que la esencia de lo político se asienta en la razón y no en la voluntad. El poder no debe ser considerado como autoridad, sino como potestad, que tiene en su base a la razón humana. La vida política, el “*vivere politicum*”, se caracteriza por su racionalidad. La racionalidad es el principio a partir del cual hay que derivar todos los atributos de lo humano. A partir de ella es como el hombre construye su “segunda naturaleza” dentro del espacio de lo político, como el espacio propiamente humano, que es lo que Tomás de Aquino denomina politicidad como distinta de la sociabilidad. La politicidad tiene en su base una constitución, que es la que establece el orden interior de la ciudad o reino por medio de un sistema de leyes que establecen un orden racional y hacen posible el ejercicio “recto” de la libertad; convirtiéndose así en un elemento fundamental para la consecución de las virtudes. Las leyes son además un agente fundamental para la consecución de la solidaridad entre los individuos. En esta tarea destaca la justicia legal que “supera en dignidad y en esplendor todas las demás, en la misma proporción en que el bien común es superior al bien particular de una persona”<sup>54</sup>. La justicia legal es la más perfecta de las virtudes morales y por eso escribe en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*: “La justicia legal es una virtud perfecta porque el que la

---

53. L. LACHANCE, *Humanismo político*, trad. J. Cervantes y J. Cruz (Eunsa, Pamplona, 2001). La tesis de este libro, que es la que nosotros seguimos aquí, es que la teoría política de Tomás de Aquino engendra un tipo de humanismo, que es el que los profesores de la primera escuela de Salamanca continúan.

54. T. de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 12.



posee puede practicar su virtud con relación a otro y no sólo hacia sí mismo”<sup>55</sup>. La justicia legal constituye el esqueleto de la vida moral al introducir en la misma la rectitud del orden. De manera que podemos afirmar que ella es el alma de todas las virtudes. Ahora bien, junto a la justicia el humanismo de Tomás de Aquino coloca a la amistad de la que en el *De regno* escribe: “La amistad es la que une a los virtuosos, conserva la virtud y la promueve”<sup>56</sup>. Y en el *Comentario a la Ética a Nicómaco* subraya: “Por medio de la amistad parecen conservarse las ciudades, de allí que los legisladores procuren conservar la amistad entre los ciudadanos, aún más que la justicia”<sup>57</sup>. Y es más, debido a la teoría tomista del *débito moral* la amistad juega el papel de incrementar a las virtudes generando de forma fundamental la solidaridad, como nos dice en la cuestión 80 de la *Secunda Secundae*:

“Se considera, pues, a la amistad, según esto, como virtud ordenadora de las relaciones exteriores, que es el sentido en que habla de ella el Filósofo en el IV *Ethnicorum*. Puede considerarse también la amistad en cuanto que su objeto propio es el afecto, conforme a lo establecido por el Filósofo en el VIII y IX *Ethnicorum*. Según esto, pertenecen a la amistad tres virtudes: la benevolencia, que aquí recibe el nombre de afecto; la concordia, y la beneficencia, a la que aquí se la llama humanidad”<sup>58</sup>.

Podemos, pues, decir que hay un “humanismo tomista”, que es el que está en la base de la primera escuela de Salamanca, que ha sido el objeto de nuestro trabajo y que tiene a la amistad como virtud política como un elemento fundamental de la teoría política tomista, en la que la teoría de la paz es un lugar central de la realidad política.

---

55. T. de AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco* cit., 187.

56. T. de AQUINO, *La monarquía* cit., 52.

57. T. de AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco* cit., 312.

58. T. de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 80, a. 1, ad2.